



Universidad de Navarra

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

***EL IMPERIUM***  
**EN TOMÁS DE AQUINO**

María Teresa Enríquez Gómez

Tesis doctoral dirigida por  
la Prof. Dra.

Ana Marta González González

Pamplona, 2008



Al Creador



## ÍNDICE

ÍNDICE.....	5
TABLA DE ABREVIATURAS.....	8
INTRODUCCIÓN.....	11

### PRIMERA PARTE: EL *IMPERIUM* COMO ACTO

CAPÍTULO 1: <i>IMPERIUM</i> , ACTO DE LA RAZÓN PRÁCTICA.....	23
1.1 El imperium como orden y movimiento .....	23
1.2 El imperium y la razón práctica.....	45
1.3 La voluntad en el imperium de la razón práctica.....	72
CAPÍTULO 2: LA VOLUNTAD, PRINCIPIO DEL <i>IMPERIUM</i> .....	95
2.1 Actos imperados por la voluntad.....	95
2.2 El imperium y los actos elícitos de la voluntad .....	141
2.3 Imperium y acto imperado.....	166
CAPÍTULO 3: LOS ACTOS IMPERADOS DE LA VOLUNTAD Y DE LA RAZÓN .....	185
3.1 El imperio sobre los actos voluntarios.....	185
3.2 Los actos de la razón en cuanto imperados .....	201
3.3 El imperio y las virtudes intelectuales .....	214

CAPÍTULO 4: ACTOS IMPERADOS DE LAS FACULTADES INFERIORES .235

4.1 El imperio sobre los apetitos sensibles .....	235
4.2 El imperio sobre la sensualidad.....	270
4.3 El imperio sobre los actos la vida vegetativa .....	289
4.4 El imperio sobre los miembros del cuerpo.....	304

**SEGUNDA PARTE: LOS OTROS SENTIDOS DEL *IMPERIUM***

CAPÍTULO 5: EL IMPERIUM DE LO DEBIDO, EL PRAECEPTUM.....319

5.1 Los términos latinos imperium y praeceptum .....	320
5.2 Imperio sobre otros, el gobierno social.....	335
5.3 Lo debido a otros, el precepto legal.....	359
5.4 La doble sujeción del precepto: a la autoridad y al fin.....	389

CAPÍTULO 6: EL IMPERIO DE LO UNIVERSAL, LA LEY .....423

6.1 La ley como producto de la razón práctica.....	425
6.2 Efectos de la ley y signos de la voluntad .....	437
6.3 Disposición y ejecución: legislación y gobierno .....	452
6.4 La aplicación de la ley al singular, el juicio .....	485
6.5 La razón y la recta razón.....	504

CAPÍTULO 7: IMPERIO Y VIRTUDES .....519

7.1 Imperio y naturaleza.....	521
7.2 Imperio y hábitos operativos.....	552

	7
7.3 Lo material y lo formal en la virtud.....	570
7.4 La razón en las virtudes .....	602
CAPÍTULO 8: VIRTUDES IMPERANTES .....	615
8.1 Naturaleza y virtudes imperantes .....	622
8.2 Prudencia y sabiduría.....	664
8.3 Prudencia, justicia legal y caridad .....	694
CONCLUSIONES.....	721
BIBLIOGRAFÍA.....	747
1. Ediciones del Corpus Thomisticum.....	747
2. Ediciones de las obras de Aristóteles.....	759
3. Comentarios, léxicos, índices y obras clásicas .....	759
4. Monografías y obras de conjunto .....	761
5. Artículos, capítulos de libros y reseñas.....	767
6. Bibliografía de referencia .....	772

## TABLA DE ABREVIATURAS

### A. Del *Corpus Thomisticus*

1SN	<i>In I Sententiarum</i>
2SN	<i>In II Sententiarum</i>
3SN	<i>In III Sententiarum</i>
4SN	<i>In IV Sententiarum</i>
SCG	<i>Summa Contra Gentes</i>
ST	<i>Summae Theologiae</i>
OCA	<i>De Unitate Intellectus</i>
OTT	<i>Compendium Theologiae</i>
OSS	<i>De articulis fidei,</i>
OSS	<i>De 30 articulis, De 36 articulis</i>
OCR	<i>Contra Doctrina Retrahentium</i>
OAP	<i>De Perfectione Spirituale Vital</i>
ORP	<i>De Regimine Principum</i>
OPC	<i>De Motu Cordis</i>
QDV	<i>Qu. Disp. De Veritate</i>
QDP	<i>Qu. Disp. De Potentia</i>
QDA	<i>Qu. Disp. De Anima</i>
QDM	<i>Qu. Disp. De Malo</i>
QDW	<i>Qu. Disp. De Virtutibus</i>
QDL	<i>Quodlibeta I – XI</i>
CPE	<i>In Perihermeneias</i>
CMP	<i>In Metaphysicorum</i>
CPY	<i>In Physicorum</i>
CAN	<i>Sentencia De anima</i>
CTC	<i>Sentencia Libri Ethicorum</i>
CPO	<i>Sentencia Librii Politicorum</i>
CBT	<i>In Boethii De Trinitate</i>
CIO	<i>In Iob</i>
RPS	<i>In Psalmos</i>
CIS	<i>In Jeremiam</i>
REM	<i>Super Evangelium Matthaei</i>
REI	<i>Super Evangelium Iohannis</i>
CMT	<i>Catena Aurea In Matthaem</i>
CMC	<i>Catena Aurea In Marcum</i>
CLC	<i>Catena Aurea In Lucam</i>
CJO	<i>Catena Aurea In Ioannem</i>
CRO	<i>Super Ad Romanos</i>



C1C	<i>Super I Ad Corintios – 1º</i>
C2C	<i>Super I Ad Corintios 2º</i>
R2C	<i>Super II Ad Corintios</i>
RGL	<i>Super Ad Galatas</i>
REP	<i>Super Ad Ephesios</i>
RPL	<i>Super Ad Philipenses</i>
R1T	<i>Super Ad Thesalonicenses I</i>
R2T	<i>Super Ad Thesalonicenses II</i>
RT1	<i>Super Ad Thimoteum I</i>
RT2	<i>Super Ad Thimoteum II</i>
RTT	<i>Super Ad Titum</i>
RHE	<i>Super Ad Hebraeos</i>
RSV	<i>In Symbolum Apostolorum</i>

#### B. *De Aristóteles*

<i>De Anima</i>	<i>Acerca del alma</i>
<i>Ethic. Nic.</i>	<i>Ética a Nicómaco</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
<i>Physic.</i>	<i>Física</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
<i>Periherm.</i>	<i>Perihermeneias</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
<i>Reth.</i>	<i>Retórica</i>
<i>Topic.</i>	<i>Tópicos</i>

#### C. *Otras abreviaturas*

arg	<i>argumentum</i>
a	<i>articulum</i>
Bk	edición de Becker
cfr	confróntese
co	<i>corpus</i>
cap	capítulo
d	<i>disputatio</i>
ed	edición
et al.	<i>et aliud</i>
lib	<i>libri</i>
l / lect.	<i>lectio</i>
n	<i>numerus</i>
op. cit.	obra citada

p	página
pp	páginas
pr	<i>prologus</i>
q	<i>quaestio</i>
ad	<i>responsio ad objectiones</i>
rc	<i>responsio ad sed contra</i>
sc	<i>sed contra</i>
ss	siguientes
tt	<i>titulus</i>
trad	traducción de
un	<i>unica</i>
vol	volumen
vols	volúmenes
VV.AA.	varios autores
ML	<i>Migne Patrologiae Latinae</i>
MG	<i>Migne Patrologiae Graecae</i>
De Civ. Dei	<i>De Civitate Dei</i>

## INTRODUCCIÓN

El intento de comprenderse a sí mismo y, más concretamente, de dar razón de la propia conducta, es constitutivamente humano e históricamente persistente<sup>1</sup>. En las últimas décadas, algunas veces con ocasión de sucesos históricos<sup>2</sup>, la acción humana se ha situado como uno de los objetos privilegiados de la filosofía y, desde una perspectiva más amplia, de las ciencias humanas. En buena medida, los desarrollos contemporáneos de la teoría de la acción y de filosofía moral han vuelto a Aristóteles<sup>3</sup> y, con él, a uno de sus principales comentadores, Tomás de Aquino. La cumbre en el pensamiento filosófico por él alcanzada es incuestionable y los comentadores han proliferado en estos siete siglos. Desde el intento de establecer una teoría general de la acción, han surgido autores que, siguiendo a Hegel, han advertido las virtualidades de la *praxis* aristotélica frente a los presupuestos kantianos<sup>4</sup>. Mientras tanto, algunas de las propuestas sociológicas más influyentes en el pasado siglo han constituido el tema de la acción en un objeto central de su interés<sup>5</sup>, haciendo tal vez más apremiante la tarea de clarificación filosófica de sus supuestos<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Para una panorámica de la racionalidad de la acción en Aristóteles, Tomás de Aquino, Hume, Kant, cfr. González, A. M., “Action in a narrow and in a broad sense”, inédito, XLV *Reuniones Filosóficas: Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad, reflexividad*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2008.

<sup>2</sup> Un ejemplo de esto es la publicación de Anscombe ante la posición de la Universidad de Oxford con respecto a Truman. Cfr. Anscombe, G. E. M., “Mr. Truman’s Degree”, Oxford, Oxonian Press, 1956; Cfr. Torralba, José María, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 58-66.

<sup>3</sup> Cfr. Ferrer, U., *Perspectivas de la acción humana*, Barcelona, PPU, 1990.

<sup>4</sup> Cfr. Bernstein, R., J., *Praxis and action*, London, Duckworth, 1972.

<sup>5</sup> Cfr. Parsons, T. & Shils, E., *Toward a General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*, New Brunswick-London, Transaction Publisher, 2001. La obra, originalmente publicada en 1962, sigue siendo emblemática.

<sup>6</sup> En un breve y certero artículo titulado “Hacia una teoría general de la acción”, Alejandro Llano diagnostica la necesidad de una fundamentación filosófica por parte

En todo caso, la relevancia del tema de la racionalidad en la acción se ha venido señalando desde perspectivas tan diversas como la psicología experimental<sup>7</sup>, la hermeneútica<sup>8</sup> o la filosofía analítica<sup>9</sup>. Dentro de los desarrollos de ésta última, se estudia el modo específicamente humano de ser agente<sup>10</sup>: ya sea desde posiciones intencionalistas<sup>11</sup> o causalistas<sup>12</sup>.

La obra de Anscombe con respecto a la rehabilitación de la razón práctica en Aristóteles<sup>13</sup> y, con él, en Tomás de Aquino<sup>14</sup>, ha

de la teoría de la acción propuesta desde la sociología contemporánea. Cfr. Llano, A., *Sueño y vigilia de la razón*, Pamplona, Eunsa, 2001, pp. 47-81.

<sup>7</sup> Cfr. Solomon, Robert C., *Thinking about feeling: contemporary philosophers on emotions*, Oxford, Oxford University Press, 2004; Nussbaum, Marta C., *Upheavals of thought: the intelligence of emotion*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2001.

<sup>8</sup> Cfr. Ricoeur, P., *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1986.

<sup>9</sup> Cfr. Moya, C.J., *The Philosophy of action: an introduction*, Cambridge, Polity Press, 1990. En los volúmenes editados por O'Connor pueden encontrarse una selección de artículos de autores como Chisholm, Denett, Putman, Davidson. Cfr. VV. AA., *Philosophy of mind: contemporary readings*, O'Connor, T. (ed.), London-New York, Routledge, 2003; VV. AA., *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*, O'Connor, T. (ed.), New York, Oxford University Press, 1995.

<sup>10</sup> Cfr. Chisholm, R. M., *Person and object: a metaphysical study*, London, G. Allen-Unwin, 1976; *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.

<sup>11</sup> Cfr. Taylor, R., *Action and purpose*, Atlantic Highlands, New Jersey, Humanities, 1980; Von Wright, G. H., *Un ensayo de lógica deóntica y la teoría general de la acción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998; Von Wright, G. H., *Norm and action: a logical enquiry*, London, Routledge-Kegan Paul, 1963; Taylor, Charles, *Human agency and language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

<sup>12</sup> Cfr. Davidson, D., *The essential Davidson*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2006; Danto, A., *Analytical philosophy of action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

<sup>13</sup> Cfr. Anscombe, G. E. M., *Intention*, Oxford, Blackwell, 1976, 2ª ed.

<sup>14</sup> Cfr. VV. AA., *Mind, metaphysics, and value in the Thomistic and analytical traditions*, Haldane, J. (ed.), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002;

marcado el rumbo de gran parte de las más recientes investigaciones sobre la acción humana. En ese sentido, obras de numerosos autores como Gilson<sup>15</sup>, Lottin<sup>16</sup>, Kluxen<sup>17</sup>, Abbà<sup>18</sup>, Finnis<sup>19</sup>, Grisez<sup>20</sup>, Pinckaers<sup>21</sup>, Kenny<sup>22</sup>, Rhonheimer<sup>23</sup>, McInerny<sup>24</sup> o Dewan<sup>25</sup>, por citar sólo algunos, han puesto de relieve, en mayor o menor medida, la originalidad de la percepción y reelaboración de la filosofía práctica de Tomás de Aquino. La atención al debate entre los especialistas

---

VV. AA., *Analytical Thomism: traditions in dialogue*, Paterson, Craig & Pugh, Matthew S. (eds.), Aldershot Hants-Burlington, Ashgate, 2006.

<sup>15</sup> Gilson, E., *Saint Thomas moraliste*, Paris, J. Vrin, 1974, 2ª ed.

<sup>16</sup> Lottin, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Louvain, Mont-César, Gembloux, Duculot, vol. I-IV, 1948-1957.

<sup>17</sup> Kluxen, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz, Matrias-Grünewald, 1964; *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, Vigna, C. (trad.), Milano, Vita e pensiero, 2005.

<sup>18</sup> Abbà, G., *Lex et virtus: studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1983.

<sup>19</sup> Finnis, J. M., *Natural law and natural rights*, Oxford, Clarendon Press, 1988; *Aquinas: moral, political, and legal theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

<sup>20</sup> Grisez, G., "The first principle of practical reason", *Aquinas: a collection of critical essays*, pp. 340-382.

<sup>21</sup> Pinckaers, S., "La structure de l'acte humain suivant S. Thomas", *Revue Thomiste* 55, 1955, pp. 393-412; *Les sources de la morale chrétienne*, Paris, Ed. Du Cerf., 1985; *The Pinckaers reader: renewing Thomistic moral theology*, Berkman, J. et al. (eds.), Noble M. T. et al. (trans.), Washington, Catholic University of America Press, 2005.

<sup>22</sup> Kenny, A., *Tomás de Aquino y la mente*, López, J. M. (trad.), Herder, Barcelona, 2000.

<sup>23</sup> Rhonheimer, M., *Natur als Grundlage der Moral: die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin, eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag, 1987; *Ley natural y razón práctica: una visión tomista de la autonomía moral*, Espiña, Mª Y. (trad.), Pamplona, Eunsa, 2000.

<sup>24</sup> McInerny, R. M., *Aquinas*, Cambridge/Malden, Polity Press/Blackwell Publishers, 2004.

<sup>25</sup> Dewan, L., *Wisdom, law and virtue: essays in Thomistic ethics*, New York, Fordham University Press, 2008.

sobre este clásico del pensamiento, no sustituye en modo alguno la lectura directa y amplia de sus obras, sino que más bien la provoca.

Gracias a la formidable labor realizada por los coordinadores de la edición crítica, a los abundantes estudios históricos realizados en el pasado siglo e, incluso, también a la disponibilidad de instrumentos adecuados para la investigación científica, la obra de Tomás resulta hoy especialmente accesible<sup>26</sup>. En los últimos años, además, han proliferado estudios que persiguen poner de manifiesto las virtualidades de su pensamiento para afrontar algunos temas que resultan de particular interés en el contexto filosófico contemporáneo, entre los que se cuenta sin duda alguna el tema de la acción y la razón práctica<sup>27</sup>. A pesar de vivir en un contexto filosófico marcado por la crítica de la racionalidad moderna, o tal vez precisamente por ello, todavía podemos beneficiarnos de la aproximación realista, aunque sea al precio de ignorar los problemas epistemológicos que, en cuanto post-cartesianos, post-kantianos y post-hegelianos, tenemos obligación de plantear. Dejémoslo para otra ocasión. Nuestro propósito en este trabajo es, más bien, obtener claridad conceptual sobre un aspecto crucial de la racionalidad práctica, el imperio; los problemas que hemos de resolver para afrontarlo son por sí solos suficientes para concentrar nuestra atención<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Al respecto se han dedicado números completos de revistas especializadas: cfr. *Anuario Filosófico*, 39/2, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006. En el cual se destacan los siguientes artículos: Alarcón, E., “Advances in Our historical Knowledge about Thomas Aquinas”, pp. 371-399; Bolognesi, G., et al., “The Work of Roberto Busa S.J.: Open Spaces Between Computation and Hermeneutics”, pp. 465-476.

<sup>27</sup> Ingardia señala que es tal la variedad de versiones del tomismo que el término ‘thomistic’ puede llegar a ser equívoco. Cfr. Ingardia R., *Thomas Aquinas : international bibliography 1977-1990*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1993, pp. 1-5.

<sup>28</sup> Cfr. Alarcón, E., “Una cuestión de método: Consideraciones previas a la interpretación de Santo Tomás de Aquino”, *Thémata*, 10, Málaga, Universidad de Málaga, 1992, pp. 387-401; Berger, David, “Interpretations of Thomism”, *Anuario Filosófico*, 39/2, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006, pp. 351-370.

Aunque estudios sobre la razón práctica en Aristóteles han dejado ver la complejidad de la cuestión<sup>29</sup>, el imperio, considerado por Tomás como el acto principal de la razón práctica, no ha sido aún estudiado sistemáticamente. La articulación en ella del concepto de ley natural, introducida en el pensamiento de Tomás de Aquino, y los desarrollos posteriores, sobre tal concepto amplían, todavía más, el horizonte sobre la racionalidad práctica, que sigue necesitada de clarificación. Y, subyacente al tema de la razón práctica y de la ley natural, persiste el problema de la libertad y, con ella, de la voluntariedad y racionalidad de la acción humana.

Pese al innegable desarrollo de la investigación sobre la racionalidad práctica en Tomás de Aquino, la presente investigación viene a cubrir un hueco llamativo: no ha habido hasta ahora una monografía sobre el concepto de imperio en Tomás de Aquino. El imperio es obligadamente mencionado en obras de teoría de la acción, filosofía moral y política, pero solamente de una manera tangencial. El concepto de imperio llama la atención pero aún no ha merecido un estudio monográfico. Con todo, entre los especialistas en Tomás de Aquino, el imperio es reconocido como concepto clave para comprender la actividad más específica de la razón práctica.

La presente investigación se plantea como un estudio sistemático e intratextual, centrado en el análisis exhaustivo del concepto de imperio. Como se pondrá de manifiesto en el progresivo desarrollo del tema, clarificar el concepto de imperio permite advertir, el alcance de la racionalidad práctica en Tomás de Aquino. Para mantener su un tono incluyente y conciliador, el teólogo y filósofo se exige minuciosos análisis que, expresados en una redacción sencilla y aparentemente asequible, son capaces de revelar, al lector atento, la articulación existente entre mundos frecuentemente escindidos: lo psicológico y lo ético, lo natural y lo libre, lo corporal y lo espiritual, lo individual y social, lo legal y lo virtuoso, lo humano y lo divino. En la presente monografía el concepto de imperio se desvela como un

---

<sup>29</sup> Cfr. Vigo, A., *Estudios aristotélicos*, Pamplona, Eunsa, 2006. Para el punto que aquí interesa, véanse los artículos de la segunda parte sobre filosofía práctica.

instrumento hermenéutico que permite desvelar un horizonte de acción en el que confluyen las grandes cuestiones psicológicas, políticas y morales. Por lo cual no se ha escatimado en la transcripción, a pie de página, de los textos originales, donde puede comprobarse directamente el contenido de las paráfrasis, traducciones, y comentarios presentados en el cuerpo de la exposición. En esta tarea, ha sido fundamental el uso de los instrumentos electrónicos de investigación ofrecidos en la página web del *Corpus Thomisticum*, editada por Enrique Alarcón<sup>30</sup>.

Este no es, por tanto, un estudio histórico: ni del autor, ni de sus comentadores. Intenta, en cambio, atender a las respuestas, ofrecidas con abundantes textos, a las preguntas sobre el acto más propio de la razón práctica: ¿qué es exactamente el imperio? Permítase exponer una primera serie de preguntas que se plantea cualquiera que esté familiarizado con su doctrina moral: ¿qué sentidos guarda ese concepto cuya presencia atraviesa los temas centrales de la libertad, de la ley y las virtudes? ¿Por qué ha sido acuñado de una manera en la que quedan irremediamente unidas las virtualidades intelectuales y volitivas de cualquier sujeto espiritual? Si el imperio designa el intrínseco origen del acto libre, ¿por qué entonces parece ser sinónimo de una instancia tan extrínseca como puede ser el precepto de la ley? ¿Por qué los hábitos propiamente humanos pertenecen en exclusiva a los actos imperados?, ¿cómo explicar la lucidez racional de quien actúa, deliberadamente, contra toda razón? En fin, ¿por qué el imperio aparece en la raíz de la conexión de las virtudes? El estudio del acto principal de la razón práctica resulta clave en la interpretación de la acción propiamente humana. Imperio y libertad, imperio y prudencia, imperio y ley, imperio y virtudes: el imperio es como un epicentro del desarrollo teórico de la filosofía moral.

En efecto, el concepto de imperio, acuñado de manera original por Tomás de Aquino, atraviesa los grandes problemas de teoría de la acción, filosofía moral y política, dando cuenta, en cada uno de ellos,

---

<sup>30</sup> Para una exposición de sus virtualidades cfr. Alarcón, E., “El proyecto Corpus Thomisticum: descripción y perspectivas”, *Anuario Filosófico* 35/3, Pamplona, Eunsa, 2002, pp. 791-801.



de aspectos centrales en la articulación de sus diversos elementos. La estructura misma de la presente investigación manifiesta la centralidad del imperio. La primera parte, compuesta de cuatro capítulos, sigue, paso a paso, la caracterización del concepto ofrecida como parte del análisis del acto voluntario en el texto privilegiado para el estudio del imperio: la cuestión 17 de la *prima secundae* de la *Summa Theologiae* dedicada, precisamente a los actos imperados por la voluntad.

Los primeros dos capítulos atienden el doble carácter del imperio. El primer capítulo se detiene en el imperio como acto propio de la razón práctica cuyo principio está fijado por la voluntad; y el capítulo 2, en el principio voluntario del imperio racional. En estos dos primeros capítulos se puede advertir cómo el concepto de imperio anuda, desde una perspectiva estrictamente antropológica, las nociones, más universales, de orden, movimiento y finalidad. Al acto humano, calificado como voluntario más frecuentemente que como racional, no le sobra el calificativo de imperado: lo es porque lo originado en una elección libre incluye racionalidad. Pero así como el imperio designa el poder del arbitrio humano, completamente diverso al instinto animal, también mantiene a la vista su flaqueza, señalando la fragilidad de la decisión humana, atendida siempre a la posibilidad de ser truncada antes de ser ejecutada. Siempre siguiendo los nueve artículos de la cuestión 17, tampoco se olvida de los efectos de las decisiones personales: lo que el alma es al cuerpo es el imperio al acto imperado. En efecto, el concepto de imperio demuestra que hay una manera de distinguir sin separar, y de unir sin confundir, lo activo y lo pasivo en la acción humana. La unidad entre imperio y acto imperado, prepara así, la comprensión de la génesis de los hábitos electivos, la creación exclusivamente humana. La dependencia que ata lo humano a lo natural y a lo social también se refleja en la caracterización del imperio tratada en el segundo capítulo.

Una vez detallado los diversos elementos del concepto de imperio, los capítulos 3 y 4 proceden, entonces, a examinar los actos susceptibles de ser imperados. El capítulo 3 atiende al imperio reflexivo de las facultades superiores sobre sus propios actos. Por parte de los actos voluntarios, la distinción entre actos elícitos y actos

imperados parece desdibujarse ante la consideración del origen libre de todos ellos. El concepto de imperio manifiesta, en este punto, el alcance de su cometido terminológico: si bien designa lo indirectamente voluntario, subraya más ‘lo voluntario’ que el modo ‘indirecto’ de serlo. Por su parte, los actos intelectuales exigen un minucioso análisis: ni todos, ni del mismo modo, están sometidos al imperio humano. Las observaciones sobre el conocimiento y el asentimiento del conocimiento de los primeros principios intelectuales presentadas en esta parte de la obra de Tomás de Aquino lamentablemente suelen ser pasadas por alto pese a que resultan enormemente esclarecedoras porque, en definitiva, en el imperio sobre los actos intelectuales está en juego la relación entre la rectitud y la libertad.

Convenientemente elaborada la caracterización del imperio a partir de la sistematización del concepto en la obra más madura de este autor analítico, la segunda parte de la investigación emprende la ardua tarea de dilucidar el papel que este concepto juega en la extensa obra de filosofía práctica. En esta labor, por no haber sido hasta ahora realizada, no se ha contado con otra guía que las mismas fuentes. El esfuerzo ha valido la pena. A través de una lectura dócil y paciente de los textos, realizada en todo momento según las referencias internas ofrecidas por el mismo autor, se fue descubriendo, poco a poco, la dinámica intrínseca de la argumentación filosófica de Tomás de Aquino. De esta manera, las casi mil veces que Tomás usa el término ‘imperio’ adquieren su relieve particular, sólo hasta ser leídas desde una perspectiva global. Se entiende, entonces, la desproporción que hay entre los conceptos utilizados y las tensiones a las cuales ha de hacer frente todo intento filosófico de dar cuenta de la realidad a través del discurso racional. Y se palpa cómo entra en juego la capacidad de razonar: de formular aseveraciones que, de inmediato, requieren ser matizadas. El formato escolástico, y justamente lógico, de objeciones y respuestas, obstinadamente utilizado por Tomás, resulta ser el más adecuado en esta tarea de dilucidación de las cuestiones morales en torno a las cuales se utiliza el concepto de imperio: la ley y la virtud. En efecto, estos son los dos temas en los que se desarrollan los cuatro últimos capítulos. Sin el propósito de

conseguirlo, esta segunda parte de la investigación coincide, exactamente, con los dos polos, teleológico y deontológico, en los que se debate la ética contemporánea<sup>31</sup>. El examen del imperio en la obra de Tomás de Aquino demuestra sus virtualidades en uno y otro caso: el imperio y la ley, por una parte; y el imperio y las virtudes, por otra.

En efecto, el capítulo 5 comienza con el concepto más cercano al imperio: el precepto, el cual, a la postre, le une con el tema de la ley. En los años cincuenta la similitud entre ambos términos, imperio y precepto, llamó la atención de uno de los mejores historiadores de la filosofía medieval, Lottin. A raíz de sus inferencias al respecto, intuiciones bastante acertadas, se desató una intensa discusión entre algunos especialistas. Ante la novedosa interpretación de Gauthier, Deman apeló a antiguas interpretaciones. La discusión fue ocasión, para que Pinckaers clarificase el análisis del acto voluntario a partir de su origen aristotélico, comprobando, una vez más, que en Aristóteles se halla la luz para comprender a Tomás. Independientemente de la discusión y las posteriores referencias a las que dio lugar, el capítulo 5 se atiene a la lógica de los textos, donde las similitudes y distinciones de uno y otro término, emergen con toda su fuerza a la luz del concepto de alteridad, pasado por alto en las mencionadas discusiones, a pesar de su vinculación con uno de los conceptos jurídicos nucleares: el concepto de lo debido.

Con la perspectiva que da la clarificación entre imperio y precepto, entre lo libre y lo debido, el capítulo 6 presenta, mejor preparado, el tema de la ley. Entonces se está en condiciones de calibrar la definición de la ley como producto de la razón práctica; y en estricta lógica, como una proposición universal. No es necesario entrar en las diferentes especies de ley para advertir cómo el mismo concepto de ley se ve ilustrado por la doble composición intrínseca al concepto de imperio. En efecto, la ley tiene que ver con la voluntad de quien legisla; pero también de la capacidad intelectual de los legisladores depende la acertada formulación de sus preceptos y

---

<sup>31</sup> El panorama presentado por Mauri sigue siendo vigente, cfr. Mauri, M., “Ética actual: una doble perspectiva”, *Revista de filosofía* 70, 1991, pp. 135-141.

prohibiciones. Con todo, la universalidad característica de la ley pide un nuevo trabajo del gobernante, de cuyas habilidades, también intelectuales y volitivas, depende la aplicación de la ley en el juicio sobre los actos singulares. Estas observaciones sobre la ley y el juicio en la sociedad iluminan, a su vez, el ejercicio individual del imperio, analizado en la mencionada cuestión 17.

Pese a la claridad alcanzada hasta este punto, el concepto de imperio requiere otro examen desde otra perspectiva desde la cual emerge insistentemente a lo largo del *corpus thomisticum*: la génesis y articulación de las virtudes. La posición privilegiada del imperio en la estructura acto voluntario, se pone de relieve en la estructura del acto virtuoso. El acto principal de la razón práctica, y su específica virtud, la prudencia, presentan una articulación paralela. La disponibilidad de apetitos sensitivos a la libre disposición de la razón práctica es violenta mientras no se hayan formado hábitos virtuosos a fuerza de perseverancia y constancia, virtudes del intelecto que impera. La tarea intelectual de formación de virtudes es preparada, sin jamás ser realizada, por la naturaleza; dicho de otro modo: el único hábito natural no es virtud. En este punto Tomás de Aquino se manifiesta como aristotélico. A diferencia de gran parte de la tradición recibida por Tomás, él no concede el adjetivo natural a la virtud humana sino hasta haber advertido exhaustivamente los matices. En esto Tomás de Aquino sigue, sin reservas, a Aristóteles: la virtud es hábito electivo, dicho a su manera, el hábito humano es producto del imperio. El concepto de imperio engarza, así, hábito y naturaleza.

El capítulo 8, finalmente, presenta la jerarquía intrínseca de las virtudes: la prudencia, con todo, no es la suprema virtud para la criatura humana. La sabiduría, ya lo decía Aristóteles, nos permite el contacto con lo sobrehumano. Por ello, en el prudente autodomínio, el ser humano muestra los alcances, pero también los límites, de su libertad, de su poder configurar su propia vida. La apertura a lo social y la apertura a lo sobrenatural sujetan al hombre libre a instancias que le superan, pero a cuyo gobierno no se sometería sin deliberadamente quererlo. Y, en definitiva, la índole de sus virtudes humanas depende de la índole del acto personal más radical, el amor. El imperio

voluntario manifiesta su radical poderío: gracias a esta facultad, el ser humano llega a las cosas mismas, sin mediación intencional alguna, transformándose en aquello que ama. Las sucesivas descripciones de las virtudes adquiridas, las virtudes políticas, y las virtudes ínfusas son manifestación de las alternativas que, ante su libertad, se abren al ser humano.

\*\*\*

Antes de continuar quiero expresar algunos agradecimientos. De manera especial a la directora de este trabajo, la profesora Ana Marta González, a ella le debo el tema de la investigación. También agradezco a los Departamentos de Filosofía de la Universidad de Navarra y de la Universidad Panamericana por su contribución académica al desarrollo de la investigación sobre Tomás de Aquino. Agradezco al gobierno de México que, a través del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, ha concedido la beca para el desarrollo de esta tesis doctoral. También quisiera mencionar al Ministerio de Educación y Ciencia del gobierno de España que ha subvencionado el proyecto de investigación “Razón práctica y ciencias sociales en la ilustración escocesa: antecedentes y repercusiones” (HUM2006-07605/FISO), en el cual está integrada la presente investigación.



# CAPÍTULO 1: *IMPERIUM*, ACTO DE LA RAZÓN PRÁCTICA

## 1.1 El *imperium* como orden y movimiento

Hay dos artículos en los que Tomás de Aquino plantea la siguiente cuestión: “si imperar es acto de la voluntad o de la razón”. Las detenidamente, se han obtenido del *sed contra* son respectivamente opuestas: en el *Quodlibetum IX* concluye “es acto de la voluntad”<sup>1</sup>, y en la *Summa Theologiae*, “es acto de la razón”<sup>2</sup>. Las objeciones también son contrarias: en el primero, es único el argumento que, apoyado en Aristóteles<sup>3</sup>, apunta a defender su pertenencia a la razón (impera la razón que es obedecida); y en el segundo, son tres las objeciones que defienden su pertenencia a la voluntad (impera el que mueve, el que es libre, aquél a quien se le obedece); estas tres últimas, a su vez, son replicadas con el argumento de la primera, y éste, en otros textos, es también retomado y vuelto a contestar. En definitiva, el imperio es un acto que no pertenece en exclusiva ni a la razón, ni a la voluntad.

Aunque las fechas de composición distan entre sí una década<sup>4</sup> (el *Quodlibetum IX* está datado entre 1256 y 1259 y la *I<sup>a</sup>-IIae* de la *Summa Theologiae* en 1270 y 1271), no parece haber un radical modificación en su pensamiento. Y si bien los contextos en que están situados los artículos ofrecen perspectivas distintas del tratamiento del

---

<sup>1</sup> *QDL IX*, q. 5, a. 2, sc. “Sed contra imperare ad dominum pertinet. Sed nos sumus dominus nostrorum actuum per voluntatem. Ergo imperare est actus voluntatis.”

<sup>2</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 1, sc. “Sed contra imperium est Gregorius Nyssenus dicit, et etiam Philosophus quod «appetitivum obedit rationi» (Aristóteles, *Ethic. Nic.*, I, 13, Bk 1102 b 16; *CTC* lib.1, l. 20, n. 7). Ergo rationis est imperare.”

<sup>3</sup> *QDL IX*, q. 5, a. 2, arg. “Quia philosophus dicit (Aristóteles, *Ethic. Nic.*, I, 13, Bk 1102 b 16; *CTC* lib.1, l. 20, n. 7): «ratio recte et ad optima deprecatur, et obedit ei quod est continentis». Ergo imperare et deprecari, et huiusmodi, videntur ad rationem pertinere.”

<sup>4</sup> Cfr. Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1993; *QDL IX*, pp. 301-310; *ST I-II*, pp. 213-214.

mismo tema, lo hacen de manera complementaria. El artículo del *Quodlibetum* pertenece a un somero estudio de la unidad del alma humana, y el de la *Summa Theologiae* a un pormenorizado examen de los actos en los que la voluntad se sirve de otras potencias. En ambos textos se advierte un núcleo coherente que señala dos aspectos fundamentales de este acto. El imperio implica orden y movimiento, actos que, a su vez, son tan irreductibles entre sí como lo son los propios de la razón y de la voluntad; y, al mismo tiempo, están tan vinculados entre sí como lo están sus correspondientes potencias en los actos de la denominada “razón práctica”. Por ello resulta lógico atribuir a la razón práctica una estructura semejante a la del imperio<sup>5</sup>. En el imperio se verifica la tesis aristotélica a la que remite Tomás de Aquino:

“El principio de los actos humanos es doble: el intelecto o razón y el apetito”<sup>6</sup>.

Es interesante observar cómo los textos que explican este doble principio del acto humano del imperio, se inclinan a subrayar uno u otro principio. Los planteamientos de los escritos cronológicamente

---

<sup>5</sup> Cfr. Rhonheimer, M., *Natur als Grundlage der Moral*: “Denn das «imperium», das der Wille über andere Potenzen und deren Akte ausübt, ist ja wesentlich ein Akt der ordnenden Vernunft, also eine, «ordinatio rationis», die allerdings vom Willen bewegt und in dessen appetitive Dynamik eingebettet ist. Das imperium entspricht demnach, wie bereits im ersten Teil ausgeführt wurde, präzise der präzeptiven Struktur der praktischen Vernunft.”, p. 326. Cfr. también el texto referido, titulado: 2.4.2 “Der imperative (präzeptive) Charakter des ersten Prinzips” pp.78-79, ahí declara la equivalencia del primer precepto de la razón práctica y el imperio: “als «praeceptum» besitzt es zunächst eine ganz andere Funktion, nämlich die des ordnenden Befehlens oder Gebietens. Auf diesen Akt der Vernunft trifft zu, was Thomas an anderer Stelle über das imperium ausführt, das «nihil aliud est quam actus rationis ordinantis, cum quaedam motione, aliquid ad agendum» (ST I-II, q. 17, a. 5, c).”, p. 78.

<sup>6</sup> ST I-II, q. 58, a.3, co. “Principium humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus, ut III de Anima.” (Aristóteles, *De Anima*, III, 10, Bk 439 a 9-21; *QDA*, lect. 15, n. 818).



anteriores<sup>7</sup>, como el *Super Libros Sententiarum* (1252-1256), *Quodlibetum IX* y *De Veritate* (1256-1259) parecen enfatizar la primacía motora de la voluntad en el imperio. En los últimos escritos<sup>8</sup>, en cambio, *De malo* (1270-1272), *De virtutibus* (1271-1272), *Sententia Ethica* (1271-1272), *Sententia de Anima* y la I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> de la *Summa Theologiae* (1270-1271) está todavía más subrayado el carácter esencialmente racional del imperio. En esta última obra encontramos el desarrollo más amplio y pormenorizado del tema del imperio. Además, no deja de haber referencias al imperio en escritos de la década intermedia<sup>9</sup> como son *De potentia* (1265-1266), *De articulis fidei* (1261-1270), los libros 1 y 2 del *Summa contra Gentiles* (1260-1265), y la I *pars* de la *Summa Theologiae* (1266-1268). Veamos algunos de estos textos.

El *Quodlibetum IX* ofrece la respuesta más temprana a la cuestión “si el imperio es acto de la voluntad o de la razón”:

“En el imperio concurren dos [potencias], de las cuales una es la razón y otra es la voluntad. El que impera algo inclina a la obra, lo cual es propio de la voluntad, de hecho, a ella misma le pertenece mover a modo de agente. Y además quien impera ordena a ejecutar aquello que es imperado, y esto es propio de la razón, a la cual le pertenece ordenar. Y si son considerados estos dos órdenes, se ve que lo primero es la inclinación de la voluntad a algo por la elección, y después, en los principios ejecutores, que sean ordenadas aquellas cosas que deben hacerse para lo que ha sido elegido. Y así el imperio

---

<sup>7</sup> Cfr. Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, sobre *Super Libri Sententiarum*, pp. 58-69; *QDV*, pp. 87-97.

<sup>8</sup> Cfr. Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, sobre *De Malo*, pp. 293-299; *QDW*, pp. 298; *CTC*, pp. 331-334; *QDA*, pp. 249-256; *STI-II*, pp. 213-214.

<sup>9</sup> Cfr. Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, sobre *De potentia*, pp. 234-238; *OSS*, pp. 184-185; *SCG*, libros 1 y 2, pp. 148-151; *STI*, pp. 210-212.

es directamente acto de la razón pero está en la voluntad como lo primero que mueve”<sup>10</sup>.

Imperar implica la inclinación antecedente en el orden de aquello que ha de ser ejecutado para obtener lo elegido. Un planteamiento contemporáneo a éste lo encontramos en el *De Veritate* bajo el título “Si la voluntad mueve al intelecto y a otras potencias del alma”. La respuesta es afirmativa. La voluntad es la facultad motora. Una de las objeciones, atribuye el imperio a la razón<sup>11</sup>. La respuesta vuelve a distinguir:

“El imperio es de la voluntad y de la razón en cuanto a cosas diversas: sin duda de la voluntad según que el imperio conlleva cierta inclinación, pero de la razón según que esta inclinación está distribuida y ordenada para que sea ejercida por esto o por aquello”<sup>12</sup>.

Imperar consiste en ordenar; por eso, esencialmente, es acto de la razón. Esto es innegable, incluso cuando el imperio afecta a temas que podrían dar lugar a declarar lo contrario, como ocurre con cuestiones teológicas. Ni siquiera la unidad entre el entendimiento y la

---

<sup>10</sup> *QDL IX*, q. 5, a. 2, co. “Respondeo dicendum, quod in imperio duo concurrunt, quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinatur ad faciendum, quod voluntatis est: ipsius enim est movere per modum agentis; et iterum ordinatur eum cui imperat, ad exequendum illud quod imperatur: et hoc ad rationem pertinet, cuius est ordinare. Et si duorum horum ordo consideretur, videtur primum esse inclinatio voluntatis in aliquid per electionem; et postea in principio executionis ordinatur per quos fieri debeat quod electum est. Et sic imperium erit immediate actus rationis, sed voluntatis quasi primo moventis.”

<sup>11</sup> *QDV*, q. 22, a. 12, arg. 4 “Praeterea, quod una potentia dicatur aliam movere, hoc non est nisi propter imperium quod una super aliam habet. Imperare autem est rationis, ut dicitur (Aristóteles, *Ethic. Nic.*, I, 13, Bk 1102 b 16, *CTC* lib.1, l. 20, n. 7).”

<sup>12</sup> *QDV*, q. 22, a. 12, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod imperium est et voluntatis et rationis quantum ad diversa; voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quamdam importat; rationis vero, secundum quod haec inclinatio distribuitur et ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum.”

voluntad divinas, y aun la identidad de éstas con su esencia, impiden definir el acto de imperar como un acto intelectual, aunque provenga de Dios. En el *De articulis fidei*, Tomás de Aquino escribe:

“No sólo Dios sino cualquier intelecto mueve por su imperio. El imperio intelectual no es otra cosa sino la concepción del efecto ordenada a cumplir con la voluntad. Pero el querer y entender de Dios no es otra cosa que su esencia. De ahí que así como es el acto por el cual Dios creó la realidad, así es el acto por el que Dios puede mover directamente el cuerpo, que no es otra cosa que entenderlo y quererlo”<sup>13</sup>.

Pero el texto privilegiado para estudiar el imperio está en la *Summa Theologiae*, en la cuestión 17 de la I-IIae. En ella se hallan por lo menos cuatro descripciones consecutivas, tres de las cuales están en el *corpus* del primer artículo. La primera presenta el vínculo que hay entre las dos potencias:

“Imperar es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad”<sup>14</sup>.

La segunda explica por qué es de la razón:

“Imperar es esencialmente acto de la razón, pues el que impera ordena a otro hacer una cosa, intimándole la orden o

---

<sup>13</sup> OSS, *De 30 articulis*, ad 30 “Ad tricesimum dico quod non solum Deus sed etiam quilibet intellectus movet per imperium. Imperium autem intellectus nihil aliud est quam conceptio effectus cum ordinata ad implendum voluntate; velle autem et intelligere Dei non est aliud quam sua essentia. Unde sicut actio qua Deus creavit res, ita actio qua Deus potest immediate movere corpus nihil aliud est quam intelligere et ejus velle”. Cfr. *De 36 articulis*, a. 13 ad arg. (...) quilibet intellectus movet per imperium, ut supra dictum est. Imperium autem intellectus nihil est aliud quam conceptio effectus ordinata ad implendum.”

<sup>14</sup> ST I-II, q. 17, a. 1, co. “Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis”.

enunciándole lo que ha de hacer, y esta ordenación es acto racional”<sup>15</sup>.

De inmediato aclara que es una ordenación de la razón no absoluta, sino de la razón con movimiento, y por eso la tercera descripción acentúa la intervención de la voluntad:

“Resulta pues que el imperio es un acto de la razón, mas presupone otro acto de la voluntad, en virtud del cual la razón puede mover con su imperio al ejercicio del acto”<sup>16</sup>.

La cuarta descripción ya no habla de las potencias de las cuales procede el imperio, sino que describe el acto mismo en estos términos:

“Imperar no es sino ordenar a alguno hacer alguna cosa con cierta moción intimativa”<sup>17</sup>.

La descripción del imperio como intimación expresa su carácter esencialmente racional<sup>18</sup>. Intimar aparece como sinónimo de enunciar, lo cual no se da sin comunicación. Tanto *intimare* como *denuntiare* son términos que vinculan en sí mismos los contenidos de los actos de expresar e inducir. Tomás de Aquino utiliza el término *denuntiando* para expresar el modo propio de los seres racionales de comunicar y de entender para cumplir un precepto, como se ve en el siguiente caso:

---

<sup>15</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 1, co. “Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis.”

<sup>16</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 1, co. “Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.”

<sup>17</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 2, co. “Respondeo dicendum quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum, cum quadam intimativa motione”.

<sup>18</sup> Cfr. Facciolati, J. & Forcellini E., *Totius latinitatis lexicon*, Typis Seminarii, Patavii, 1827-1831: “Intimatio, onis: denuntiatio. Intimator: aliquid introducitur, atque insinuat. Intimatus: edictus, propositus, insinuationis.”

“Por tanto, a las cosas irracionales no puede el hombre imponer una ley, por muy sometidas que le estén. Mas sí puede imponerla a los seres racionales a él sometidos, en cuanto que por un precepto u otra enunciación (*denuntiatione*) imprime en sus mentes una norma rectora de su obrar. Ahora bien, como el hombre enunciando (*denuntiando*), imprime cierto principio interno de acción en su súbdito, así Dios imprime en toda la naturaleza los principios de sus propios actos; y en este sentido decimos que Dios prescribe a todos los seres”<sup>19</sup>.

En el siguiente texto puede apreciarse la similitud entre la *denuntiatio* y el *imperium*. Aquí se entiende *denuntiatio* como enunciación que induce al cumplimiento de un mandato. El contenido del texto ilustra el sentido de la palabra: enunciar es expresar a unos subordinados, un mandato para inducir a su cumplimiento, en ese sentido la enunciación es equivalente a anuncio:

“Su enunciación fue eminentísima, porque mientras todos los profetas anteriores a él, instruían a sus familias por modo de disciplina, Moisés fue el primero en hablar en nombre de Dios diciendo «esto dice el Señor», y no a una sola familia, sino a todo el pueblo. Tampoco anunciaba en nombre del Señor de manera que fuera atendido lo dicho por algún otro profeta anterior a él, como los profetas que anunciando inducían a que se observara la ley de Moisés. Por lo que la enunciación de los profetas anteriores a Moisés, fue una

---

<sup>19</sup> ST I-II, q. 93, a. 5, co. “Et ideo rebus irrationalibus homo lege imponere non potest quantumcumque ei subiiciantur. Rebus autem rationalibus sibi subiectis potest imponere legem, in quantum suo praecepto, vel denuntiatione quacumque, imprimi menti earum quandam regulam quae est principium agendi. Sicut autem homo imprimi, denuntiando, quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto, ita etiam Deus imprimi toti naturae principia priorum actuum. Et ideo per hunc modum dicitur Deus praecipere toti naturae.”

preparación para la ley de Moisés, que fue el fundamento de lo que habrían de enunciar los profetas posteriores a él”<sup>20</sup>.

Tanto *imperium* como *denuntiatio* consisten en comunicar a otros algo que deben ejecutar. A diferencia de ambos, el mandato *per modum disciplinae* hace referencia al castigo, según el uso que le da Tomás de Aquino a esta frase<sup>21</sup>. Imperar incluye una enunciación, pero no es sólo eso. Esto se ve en un texto sobre la actividad de los ángeles, unos pueden imperar y otros anuncian, lo cual es una manera de ejecutar lo imperado:

“En el nombre de las dominaciones no se indica ejecución alguna, sino sólo la disposición y el imperio de lo que se ha de ejecutar; en tanto que en los nombres de las órdenes inferiores sí se indica alguna ejecución: pues los ángeles y los arcángeles son denominados por [ser los que van] anunciando (*denuntiando*)”<sup>22</sup>.

Denunciar es anunciar oficialmente, pronunciar, declarar<sup>23</sup>. El imperio implica un elemento racional: el anuncio de un mandato. En cuanto comunicación, el imperio implica un emisor y un receptor. El

---

<sup>20</sup> *QDV*, q. 12, a. 14, co. “Tertio etiam eius denuntiatio fuit excellentissima; quia omnes qui fuerunt ante eum, instruxerunt familias suas per modum disciplinae; Moyses autem fuit primus qui locutus est ex parte domini, dicens: haec dicit dominus; et non uni familiae, sed toti populo; nec denuntiavit ex parte domini ut attenderetur dictis alterius alicuius prophetae praecedentis, sicut prophetae denuntiando inducebant ut observaretur lex Moysi; unde denuntiatio praecedentium fuit praeparatio ad legem Moysi, quae fuit fundamentum quoddam denuntiationis sequentium prophetarum.”

<sup>21</sup> Cfr. *CIO*, cap. 20 “in hoc autem quod dicit bellum suum ostendit quod mala non inferuntur ei ad correctionem per modum disciplinae qua pater castigat filium, sed per modum exterminii quo hostes perduntur.”

<sup>22</sup> *ST I*, q. 112, a. 4, co. “In nomine autem dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequentis. Sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio, nam Angeli et Archangeli denominantur a denuntiando.”

<sup>23</sup> Cfr. Forcellini E., *Totius Latinitatis Lexicon*, Patavii, 1827-1831, voz *denuntiatio*.

imperio llega a identificarse hasta tal punto con el acto racional de comunicar, que a las potencias no susceptibles de ser imperadas se les llega a calificar de incapaces de escuchar, como dice Tomás de Aquino en un comentario a Aristóteles:

“Pero la potencia nutritiva, que se encuentra en las plantas, de ninguna manera se comunica con la razón, pues no obedece a su imperio. Pero la potencia concupiscible y toda potencia apetitiva, como la irascible y la voluntad, participan de alguna manera de la razón, en la medida en que oyen a la razón que las amonesta y la obedecen porque impera”<sup>24</sup>.

El carácter racional de imperar se verifica también por la equivalencia con intimar. La palabra “intimar” es utilizada por Tomás de Aquino según los diversos sentidos castellanos que tiene esta palabra de origen latino (*intimare*). Intimar es “requerir, exigir el cumplimiento de algo, especialmente con autoridad o fuerza para obligar a hacerlo”; y también es “introducirse en el afecto o ánimo de alguien, estrechar la amistad con él”<sup>25</sup>. Intimar tiene un doble sentido según se utilice respecto de un inferior (intimar es ordenar) o respecto de un semejante (intimar es comunicarse con él). Al describir el imperio como “moción intimativa” se señala su referencia a alguien inferior: imperar es una orden que mueve. En ese sentido se utiliza cuando, por ejemplo, Tomás de Aquino dice que Jesús resucitó a Lázaro “intimándolo”<sup>26</sup>. El otro sentido de intimar, como

---

<sup>24</sup> *CTC*, lib. 1 l. 20 n. 10. (n. 150 Marietti) “Nam nutritivum, quod invenitur, in plantis, in nullo communicat cum ratione. Non enim obedit imperio rationis. Sed vis concupiscibilis et omnis vis appetitiva, sicut irascibilis et voluntas, participant aliquantulum ratione, secundum quod exaudiunt rationem monentem et oboediunt ei ut imperanti.” Cfr. la traducción de Mallea, Ana, Euns: Pamplona, 2000, 1ª ed., Lect. XX, n. 150. Traduce “monentem” como “que mueve”; pero el verbo *moneo* incluye los sentidos de “to warn, admonish, remind, advise, instruct”, propios de la razón, cuya traducción castellana más cercana es amonestar.”

<sup>25</sup> *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª edición, Real Academia de la Lengua Española, voz *intimar*.

<sup>26</sup> Cfr. *CLC*, cap. 8., l. 8 “Ad quod intimandum resuscitavit Lazarum quatuor dies in monumento habentem.”

comunicación entre iguales, lo toma como sinónimo de hablar<sup>27</sup>, como por ejemplo cuando dice que así como los hombres intiman con otros sobre lo que hay en su corazón, los ángeles pueden hablar entre sí<sup>28</sup>. Pero intimar no sólo es utilizado para describir una comunicación racional sin más. Intimar es utilizado en un sentido todavía más cercano al imperio. Intimar es hablar ordenando. Ejemplo de este sentido de intimar es la comunicación entre los demonios:

“La perversidad del demonio lleva consigo el que no intenten ordenarse unos a otros a Dios, sino más bien, sustraerse del orden divino. Por lo tanto un demonio no ilumina a otro, aunque sí pueden intimarse unos a otros su pensamiento a modo de locución”<sup>29</sup>.

La intimación –manifestación del pensamiento- que se da entre demonios excluye todo contenido veritativo porque no ilumina<sup>30</sup>. Entonces el significado de intimar queda como un mero hablar para ordenar a otro hacia algo que uno quiere. El mandato ajeno a todo

---

<sup>27</sup> Este sentido se encuentra la mayor parte de las veces en los comentarios bíblicos de la *Catena Aurea*, donde se encuentran 35 de los 65 casos en que utiliza las diversas formas del término *intimare*. Llama la atención que el único pasaje de la *ST* donde aparece repetidamente (4 veces) es en el primer artículo de la cuestión dedicada al *imperium*, en I-II, q. 17 (Cfr. *Index Thomisticum*, voz *intimare*).

<sup>28</sup> *QDV*, q. 9, a. 7, sc. “Inconveniens videtur dicere, quod nos aliquid possimus quod Angeli non possint. Sed homo potest conceptum cordis sui alteri intimare, ita quod alii absconditum remanet. Ergo et Angelus potest alteri loqui sine hoc quod ab aliquo alio percipiatur.”

<sup>29</sup> *ST* I, q. 109, a. 3, co. “Perversitas autem Daemonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere. Et ideo unus Daemon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.”

<sup>30</sup> *ST* I, q. 109, a. 3, co. “Respondeo dicendum quod in Daemonibus non potest esse illuminatio proprie. Dictum est enim supra quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio; sicut cum unus Angelus alteri suum conceptum manifestat.”



sentido de verdad da lugar a formas de tiranía<sup>31</sup>. El gobierno de los demonios recibe el calificativo de *natural*, así como lo recibe el gobierno entre las cosas corporales<sup>32</sup>. Es natural que lo inferior obedezca, incluso libremente, a lo superior, como ocurre entre los hombres que, para dañar más, se someten a otros que ven superiores<sup>33</sup>, pues son éstos los que pueden dirigir la ejecución de cosas máximamente peores<sup>34</sup>. La descripción del gobierno entre demonios es el ejercicio del gobierno opuesto al que ordena al fin y por ello tiene un efecto disgregador. Pero incluso en el peor de los gobiernos – éste que máximamente se aleja del fin- se ejerce a través de locuciones<sup>35</sup>. La ordenación, a pesar de ejercerse para el desorden, no deja de consistir en un acto de la razón que intima, que habla al

---

<sup>31</sup> El vínculo entre relativismo moral y la tiranía se ha advertido por muchos autores, para un planteamiento sobre el particular cfr. González, A. M., *Moral, razón y naturaleza: Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2006, pp. 18-20.

<sup>32</sup> ST I q. 109, a. 2, co. “Respondeo dicendum quod, cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturae sunt ordinatae, oportet quod etiam actiones sub invicem ordinentur. Sicut patet in rebus corporalibus, quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora caelestia actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus caelestium corporum. Manifestum est autem ex praemissis quod Daemonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur. Unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt. Et hoc est quod rationem praelationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati.”

<sup>33</sup> ST I, q. 109, a. 2, ad 2 “Ad secundum dicendum quod concordia Daemonum, qua quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant; sed ex communi nequitia, qua homines odiunt, et Dei iustitiae repugnant. Est enim proprium hominum impiorum, ut eis se adiungant et subiiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potiores viribus vident.”

<sup>34</sup> ST I, q. 109, a. 2, ad 3 “Ad tertium dicendum quod Daemones non sunt aequales secundum naturam, unde in eis est naturalis praelatio. Quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, praeesse in malis est esse magis miserum.”

<sup>35</sup> Cfr. Llano, C., *Los fantasmas de la sociedad contemporánea*, México, Trillas, 1995, pp. 77-81. En el capítulo titulado “El diálogo de los demonios” explica cómo puede darse una comunicación que evite la referencia a lo real para eludir así la propia rectificación.

subordinado. Se trata de una clase de habla que –a pesar de no manifestar verdad alguna- no ha perdido fuerza para la ejecución. Es intimación práctica, porque en definitiva, dirige para la ejecución, aunque ésta sea la de iniquidad.

Domingo de Soto, al argumentar a favor de la racionalidad de la ley, equipara el imperio con el habla, una actividad indudablemente racional. Ilustra con ejemplos de todo nivel de gobierno: habla Dios a los ángeles, hablan los ángeles entre sí, habla el hombre a Dios, en fin, hablan dentro del hombre unas potencias a otras. El imperio, en cuanto lenguaje, no puede pertenecer a la voluntad, como advierte este comentador de Tomás de Aquino:

“Imperar es hablar, como: «haz esto», «no lo hagas». Hablar es facultad del entendimiento, ya que sus conceptos se manifiestan de palabra, o por escrito. Por lo tanto, a él pertenece también prescribir. Porque de la misma manera cuando Dios prescribe a los ángeles, o entre ellos alguno [prescribe] a los demás, no lo hacen con la voluntad, sino con el lenguaje del entendimiento. Y por el mismo motivo, si nuestras potencias interiores se intiman preceptos unas a otras, cosa que no se puede negar, esto pertenece al entendimiento y de ninguna manera a la voluntad. Y se confirma aún más esta razón. Cuando un alma pide mentalmente a Dios [...] es claro que habla con el entendimiento y no con la voluntad. Por lo tanto, si hay alguna potencia que impere en las demás, ésta ha de ser el entendimiento por medio de un lenguaje semejante”<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> De Soto, D., *De iustitia et iure : libri decem*, 1556; *De la justicia y del derecho: en diez libros*, González, M. (trad.) Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967. T. I, L. 1 De la justicia y del Derecho, q. 1 “De la ley en general”, (comentario a ST I-II, q. 90), artículo 1 “Si entre las definiciones de la ley dada por los doctores existe alguna que sea exacta”, p. 8. «Clarum enim est imperare, esse loqui: videlicet, fac, nè facias: loqui autem intellectus negotium est: quippe cuius conceptus voce & scripto significantur: ergo ad ipsum pertinet praecipere. Etem cum vel Deus angelis, us alius eorum inter se alijs quicqua praecepit, profecto non voluntatis, sed intellectus loquela id efficit. Pari ergo lege, si in potentijs nostris intimis praeceptum est, qd

La razón al imperar, intima, exhorta, llama a otro. ¿De dónde proviene esa idea de que la razón habla cuando impera? Cuando Tomás de Aquino presenta el imperio como propio de la razón, invariablemente se refiere al siguiente texto de Aristóteles, donde éste utiliza el verbo παρακαλεί para describir la actividad imperante de la razón:

“Tanto en el continente como en el incontinente elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, porque rectamente exhorta (παρακαλεί) también a lo mejor, pero también aparece en ellos algo más, ajeno naturalmente a la razón, que lucha y contiene con la razón”<sup>37</sup>.

El contraste de conductas –continente o incontinente- se define según sigan a no la llamada de la razón. La razón que impera influye, de alguna manera se introduce en la parte no racional. Intimar, en el sentido de introducirse en el amigo, es una forma de comunicación que ilustra lo que hace la razón al imperar. La intimación amistosa no es una mera sintonía afectiva, algo así como la simpatía o la empatía, sino algo de distinto género. La intimación se refiere a una comunicación de pensamientos que tiene relación con la comunicación de afectos. Pero la intimación es un acto racional, al igual que el imperio. El comentario de Tomás de Aquino al referido texto de Aristóteles desarrolla el concepto del imperio por la línea de actos de la razón. Como se lee a continuación, Tomás de Aquino describe el imperio añadiendo conceptos propiamente racionales como deliberar, inducir, deprecar y persuadir:

---

negari non potest, ad intellectum pertinet, non utique ad voluntatem. Et confirmatur haec ratio. Cùm quis mente orat Deum: Fiat voluntas tua: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie: planum est non voluntate sed intellectu loqui: ergo si aliqua potentia alijs imperat, illa sanè intellectus est per similia verba». (En este y en los demás textos latinos, se han conservado las traducciones de “imperium” por “imperio” y “praeceptum” por “precepto”, a veces separándose de los traductores).

<sup>37</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, I, 13, Bk 1102 b 15-18.

“Prueba lo primero [que hay una parte irracional en el alma que participa de la parte dotada de razón] por un argumento tomado del continente y del incontinente. En estos hombres alabamos la parte del alma dotada de razón en cuanto su razón rectamente delibera e induce a lo mejor, como deprecando o persuadiendo: pues por ambos se elige abstenerse de los placeres ilícitos. Pero parece que también en ambos hay algo naturalmente ínsito fuera de la razón, que la contraría y la resiste, es decir que la obstaculiza en la ejecución de su elección. Por tanto se ve claro que es algo irracional porque es contrario a la razón”<sup>38</sup>.

La referencia a esta tesis del primer libro de la *Ética a Nicómaco* se encuentra en numerosas ocasiones en la obra de Tomás de Aquino sobre el imperio, y en ocasiones es sintetizada en frases como éstas:

“La razón deprecia lo mejor”<sup>39</sup>; “imperar es de la razón”<sup>40</sup>; “la recta razón deprecia lo mejor, y la obedece el que es continente”<sup>41</sup>; “el apetito obedece a la razón”<sup>42</sup>; “lo mejor es deprecado por la razón”<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> *CTC*, lib. 1, l. 20, n. 7 “Primum autem probat ratione sumpta ex parte continentis et incontinentis, in quibus laudamus partem animae quae habet rationem, eo quod ratio eorum recte deliberat et ad optima inducit quasi deprecando vel persuadendo: uterque enim horum eligit abstinere ab illicitis voluptatibus. Sed in utroque eorum videtur esse aliquid naturaliter eis inditum praeter rationem, quod contrariatur rationi et *obviat ei*, idest impedit ipsam in executione suae electionis, unde patet quod est quiddam irrationale, cum sit rationi contrarium.” Cfr. La traducción de Mallea, Ana, Eunsa, Pamplona, 2000, 1ª ed., Lect. XX, n. 148, traduce “deprecando vel persuadendo” como “al disuadir o persuadir”.

<sup>39</sup> *4SN*, d. 15 q. 4 a. 1 qc. 1 co. “unde sicut imperium est actus rationis, ita petitio et deprecatio; et hoc patet per philosophum in 1 *Ethic.*, qui dicit, quod *ratio ad optima deprecatur.*”

<sup>40</sup> *QDV*, q. 22, a. 12, arg. 4. “Imperare autem est rationis, ut dicitur in 1 *Ethic.*”

<sup>41</sup> *QDL IX*, q. 5, a. 2, arg. “Quia philosophus dicit 1 *Ethic.*: *ratio recte et ad optima deprecatur, et obedit ei quod est continentis.* Ergo imperare et deprecari, et huiusmodi, videntur ad ratione pertinere.”

Por lo que se ve, el texto de Aristóteles es clave en los argumentos a favor de que el imperio es acto racional. Tomás de Aquino utiliza el término latino «*deprecari*» para traducir el griego «*παρακαλεί*», y lo toma como el sinónimo más cercano a imperar. Deprecar e imperar: ambas son similares en tanto que consisten en pedir. Deprecar en castellano es “rogar, pedir, suplicar con eficacia e instancia”<sup>44</sup>. Pero mientras sólo se puede imperar a los subordinados, la deprecación se puede dirigir a iguales o a superiores. A Dios y a los amigos no se les impera, se les pide.

Imperar y deprecar equivalen a mandar y suplicar respectivamente. En cuanto peticiones, ambos son actos que incluyen la ordenación de algo o alguien hacia un fin y el movimiento de ese algo hacia él. Si la deprecación es atendida, el que deprecia logra introducirse en el otro. Por eso, la deprecación a Dios –que es la oración– consiste también en una intimación, pero ya no en el sentido de ordenar, sino de comunicar, como se ve en el siguiente argumento:

“La oración es necesaria para esto: que intimemos a aquél a quien pedimos lo que necesitamos”<sup>45</sup>.

La oración a la que se refiere no es mera plegaria religiosa sino, según las fuentes de Tomás de Aquino, es la *oris-ratio*: la razón expresada en palabras:

“Como dice Casiodoro [...] oración se dice como *oris-ratio*. De donde por su nombre, oración significa la expresión de algún acto de la razón por efecto de la boca”<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 1, sc. “Sed contra imperium est Gregorius Nyssenus dicit, et etiam Philosophus quod “appetitivum obedit rationi.”

<sup>43</sup> *ST* II-II, q. 83, a. 1, co. “Unde pertinent ad rationem, cuius est ordinare, propter quod philosophus dicit, in I Ethic., quod *ad optima deprecatur ratio*.”

<sup>44</sup> *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª ed., voz *deprecar*, de latín *deprecari*.

<sup>45</sup> *ST* II-II, q. 83, a. 2, arg. 1. “Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intimemus ei a quo petimus id quo indigemus.”

Al equiparar el imperio con la petición (a Dios o a los amigos), y llegar incluso a describirlo como una invocación personal, el imperio es entendido como un acto que no podría hacer de ningún modo la voluntad, por ser ésta incapaz de ordenar una cosa a otra. Es interesante observar cómo Tomás de Aquino insiste en que el imperio es acto de una facultad que no está absolutamente inclinada; que ante su objeto conserva cierta independencia. Lo propio del imperio –así como de la petición– está fuera del alcance de la voluntad:

“Aquél que pide o impera o depreca, invoca alguien a la consecución del fin o a la prosecución de lo intentado. Esto no pertenece a la voluntad, porque ella está inclinada *simpliciter* y absolutamente a su objeto, que es el fin; sino que pertenece a la razón, lo propio de la cual es ordenar una cosa a otra; y por lo tanto, propiamente hablando, el imperio no es de la voluntad”<sup>47</sup>.

Entre las potencias humanas, si la parte irracional atiende el imperio de la racional, se establece entre ellas una comunicación similar a la que se da entre el hijo obediente que oye al padre que le impera<sup>48</sup>. Tomás de Aquino, en el comentario a la *Ética a Nicómaco* denomina *participación* a la comunicación de esta índole:

---

<sup>46</sup> Cfr. *4SN*, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, co. “Sicut dicit Cassiodorus in Psalm. 85, oratio dicitur quasi oris ratio. Unde ex suo nomine oratio significat expressionem alicujus actus rationis per effectum oris.”

<sup>47</sup> *4SN*, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1 ad 3 “Ad tertium dicendum, quod ille qui petit aut imperat aut deprecatur, advocat aliquid ad consecutionem finis vel prosecutionem intenti. Hoc autem non est voluntatis, quia ipsa simpliciter et absolute fertur in suum objectum, quod est finis; sed est rationis, cujus est ordinare unum ad aliud; et ideo proprie accipiendo imperium, non est voluntatis.”

<sup>48</sup> Cfr. *QDL* II, q. 5, a. 1, arg. 1 “Dicitur enim Deuteronom. XXI, 18, 21: si genuerit homo filium contumacem et protervum, qui non audiat patris aut matris imperium... lapidibus eum obruet populus civitatis. Sed poena talis non infligeretur, nisi graviter peccaret non obediendo. *QDL* II, q. 5 a. 1 ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod loquitur ibi Moyses de imperio paterno quod pertinet ad disciplinam morum: unde ibidem dicitur: monita nostra audire contemnit, comessionibus vacat et luxuriae atque conviviis.”

“Lo apetitivo y, en general, lo desiderativo, participa de algún modo [de la razón] en cuanto le es dócil y obediente (así también respecto del padre y de los amigos decimos tener en cuenta y razón, pero no como las matemáticas). Que lo irracional se deja, en cierto modo, persuadir por la razón, lo indica también la advertencia (νουθέτησις) y toda reprensión (επιτίμησις) y exhortación (παράκλησις). Y si hay que decir que esto también tiene razón, lo que tiene razón será doble, de un lado primariamente y en sí mismo, de otra parte, como el hacer caso del padre”<sup>49</sup>.

La parte irracional, al ser imperada por la razón, recibe algo de ella, por eso ésta pasa a formar parte de lo que hasta entonces era puramente irracional. La razón se ha introducido, por decirlo así, en la parte irracional, de tal modo que al final, pueden señalarse dos modos de poseer la razón: la parte que, por sí misma, tiene razón; y la parte que participa de ella al obedecerla. Aquí resulta ilustrativo el tercer sentido castellano de intimar. Aunque las potencias no sean materiales, y la palabra intimar sea dicha “de un cuerpo u otra cosa material”, intimar significa “introducirse por los poros o espacios huecos de algo”<sup>50</sup>. Las potencias irracionales, al seguir el imperio de la razón, participan de ella, y de ese modo pueden ser denominadas racionales, aunque sólo sea por participación. En atención a la participación de esta índole, Tomás de Aquino concede el nombre de intelecto pasivo a los apetitos imperados por la razón, y precisamente remite al primer libro de la *Ética a Nicómaco*, equiparando el significado de las expresiones “intelecto pasivo” con “racional por participación”. En la *Summa Theologiae* menciona este sentido peculiar de intelecto:

“Algunos llaman intelecto pasivo al apetito sensitivo en el que residen las pasiones del alma. En la *Ética a Nicómaco*

---

<sup>49</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, I, 13, Bk 1102 b 30 – 1103 a 3.

<sup>50</sup> *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª ed., voz *intimar*.

también es llamado racional por participación [<sup>51</sup>] porque *obedece* a la razón”<sup>52</sup>.

En el *Sententia De Anima*, se refiere al intelecto pasivo como a la parte del alma que no subsiste después de la muerte. Lo distingue de la denominada “parte intelectual”, que es incorruptible por no ser corporal. En el siguiente texto afirma claramente que el “intelecto pasivo” es una parte del alma subsistente sólo en el cuerpo:

“La parte intelectual del alma es impassible; de ahí que no es sujeto de las pasiones del alma, como son el amor y el odio, el recuerdo y semejantes, que acontecen por alguna afección corporal. No obstante, el intelecto pasivo es corruptible, es decir, la parte del alma que no existe sin las pasiones mencionadas, es corruptible, pues pertenece a la parte sensitiva. No obstante ello, esta parte del alma se llama intelecto, e incluso racional en cuanto algún modo participa de la razón, obedeciendo a la razón y siguiendo su movimiento, como se dijo en el primer libro de la *Ética*. Más aún, el intelecto nada entiende sin esta parte del alma corporal, pues nada entiende sin los fantasmas, como se afirmará luego. Por eso, destruido el cuerpo, no permanece en el alma separada la ciencia de las cosas del mismo modo como se la adquirió”<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, I, 13, Bk 1102 b 25; *CTC*, lect. 20, n. 10, (n. 150 Marietti).

<sup>52</sup> *ST I*, q.79, a.2, ad 2 “Ad secundum dicendum quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passionibus; qui etiam in I *Ethic.* dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi.”

<sup>53</sup> *QDA*, lib. 3, l. 10, n. 18 “Et ideo hic dicit, quod non reminiscitur, scilicet post mortem eorum, quae in vita scivimus, quia *hoc quidem impassibile est*, id est ista pars animae intellectivae impassibilis est, unde ipsa non est subiectum passionum animae, sicut sunt amor et odium, reminiscencia et huiusmodi, quae ex aliqua passione corporali contingunt. Passivus vero intellectus corruptibilis est, id est pars animae, quae non est sine praedictis passionibus, est corruptibilis; pertinent enim ad partem sensitivam. Tamen haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, inquantum aliquantulum participat rationem, obediendo rationi, et sequendo motum eius, ut dicitur in primo *Ethicorum*. Sine hac autem parte animae corporalis,



De este modo, en el ser humano se denomina intelecto aquello sometido al intelecto, aunque sea una parte sensitiva. Imperar y ser imperado son dos modos de ser racional. En otros términos, el que impera es racional por sí mismo, y el imperado es racional por participación. Lo que participa de la razón es intelectual y no pierde por ello sus coordenadas físicas de tiempo y espacio:

“Una acción se dice intelectual de dos modos. De uno, en cuanto que se realiza en el entendimiento como la contemplación. Y tal operación no está vinculada a un lugar [...]. De otro modo se dice que alguna acción es intelectual porque está regulada e imperada por algún intelecto. Y así es manifiesto que las operaciones intelectuales están a veces en lugares concretos”<sup>54</sup>.

Pero no todo lo racional puede ser participado. Lo especulativo no se comunica a las partes irracionales del alma. Ejemplo paradigmático de esta actividad puramente racional son las matemáticas. Las matemáticas, la física y la metafísica especulan, imaginan o consideran sobre el movimiento, pero quien dirige el movimiento son las ciencias prácticas, que como acto de la razón les pertenece también una opinión:

“Y no sólo pertenece a la filosofía natural, sino de algún modo pertenece a todas las ciencias demostrativas y a todas las opiniones, esto es a todas las artes a las que pertenece

---

intellectus nihil intelligit. Non enim intelligit aliquid sine phantasmate, ut infra dicitur. Et ideo destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit.”

<sup>54</sup> *ST I*, q. 112, a. 1, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo, quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio. Et talis operatio non determinat sibi locum, immo, ut Augustinus dicit IV de Trin., *etiam nos, secundum quod aliquid aeternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus*. Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata. Et sic manifestum est quod operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.”

alguna opinión como a la retórica o la dialéctica. Porque a todas las artes y ciencias les pertenece el movimiento: a las prácticas, como dirigentes de algún movimiento; a la filosofía de la naturaleza especulando sobre el movimiento natural y los móviles. A los matemáticos también les pertenece el movimiento imaginado, a los que dicen que el punto movido hace la línea. También el metafísico considera los primeros principios [del movimiento]”<sup>55</sup>.

El acto de la razón práctica es similar al de las matemáticas, la física o la metafísica, en cuanto que procede de la razón y tiene relación con el movimiento; pero a diferencia de ellas, la razón práctica respecto del movimiento lo que hace no es considerarlo, especular o imaginarlo, sino dirigirlo. Por ello, entre los actos de la razón, el imperio es similar a las amonestaciones de los padres o de los amigos, que sin dejar de ser actos de la razón, pueden ser participados por otra parte que no razona. Tomás de Aquino glosa el ejemplo de Aristóteles:

“Así decimos que la razón se encuentra en el lugar de un padre que impera y de los amigos que amonestan. Y no se encuentra de manera especulativa tan sólo, como la razón de los matemáticos. Pues de tal razón en nada participa esta parte del alma racional”<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> *CPY*, lib. 8, l. 5, n. 3. “Neque etiam pertinet solum ad naturalem philosophum, sed quodammodo pertinet ad omnes scientias demonstrativas, et ad omnes opiniones, idest ad omnes artes quae utuntur quibusdam opinionibus, sicut rhetorica et dialectica: quia omnes artes et scientiae utuntur motu; practicae quidem, quasi dirigentes aliquos motus, naturalis autem philosophia, speculando naturam motus et mobilium. Mathematici etiam utuntur motu imaginato, dicentes quod punctus motus facit lineam. Metaphysicus autem considerat de primis principiis. Sic igitur patet, quod destruere motum repugnat omnibus scientiis.”

<sup>56</sup> *CTC*, lib. 1, l. 20, n. 10. “Et ita rationem dicimus se habere in loco patris imperantis et amicorum admonentium, et non se habet per modum speculantis tantum, sicut ratio mathematicorum. Tali enim ratione haec pars animae irrationalis in nullo participat.”

La parte intelectual de la alma no se agota en la que se comunica a lo inferior mediante el imperio. El intelecto especulativo no impera; sólo el práctico. Así se entiende que en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, dedicado al tema de la perfección de parte intelectual se vea en la segunda de las dos operaciones específicamente humanas, algo característico del imperio, a saber, ser dueño de sus actos, como se puede leer a continuación:

“Debe tenerse en cuenta que dos operaciones se consideran propias del ser humano: el conocimiento de la verdad y el acto; en cuanto el ser humano actúa como dueño de su propio acto y no como actuado o conducido por otro”<sup>57</sup>.

Actuar como dueño de los propios actos está considerado tan propiamente humano como el conocimiento de la verdad. Es posible ver respectivamente, en estas dos operaciones, los dos usos de la razón: el práctico y el especulativo. Tan racional es uno como el otro. El conocimiento especulativo es racional, y también lo es la acción de la que somos dueños. En ésta última puede hallarse el imperio. En efecto, el concepto de *dominium* tiene un vínculo particular con el de *imperium*. Tomás de Aquino utiliza *dominium* para designar lo que el alma hace en el cuerpo; y utiliza *domini* para designar al hombre que impera sobre el siervo. Pero en el caso de la relación entre las potencias imperantes y las que obedecen precisa el sentido de estos términos. El acto humano se distingue de otros por el modo en que es ejercido:

“Pero se designa acto humano el que no es ejercido de cualquier modo en el hombre o por el hombre, porque también en ciertos [actos] convienen a las plantas, a los brutos y a los hombres, sino el que es propio del hombre. Ciertamente, entre los demás [vivos] el hombre tiene esto de propio en su

---

<sup>57</sup> *CTC*, lib. 6, l. 2, n. 3 “Circa primum considerandum est, quod duo opera videntur esse propria homini, scilicet cognitio veritatis et actus: in quantum scilicet homo agit tamquam dominus proprii actus et non sicut actus vel ductus ab alio.”

acto: que es dueño de su acto. Por consiguiente, cualquier acto del que el hombre es dueño, es propiamente acto humano; no sin embargo aquellos [actos] de los que el hombre no es dueño, aunque se realicen en el hombre, como digerir, crecer y otros semejantes. Por lo tanto, en lo que es principio de tal acto del cual el hombre es dueño, se puede establecer virtud humana”<sup>58</sup>.

Las acciones de las cuales somos dueños son acciones propiamente humanas. Tomás de Aquino apunta el dominio de los actos como lo que distingue a la acción humana. Imperar tiene relación con dominar. Ahora bien, ¿de qué manera figura el *imperium* en la descripción de las acciones de las cuales somos dueños?

“Con todo se ha de saber que para tal clase de acto hay un triple principio. Uno, como el [principio] primero que mueve e impera –por el que el hombre es dueño de su acto-, y éste es la razón o la voluntad. Otro, es el principio que mueve movido, como el apetito sensible, que también es movido por el apetito superior en cuanto le obedece y, entonces, a su vez [el apetito sensible] mueve a los miembros exteriores por su imperio. Y el tercero es [el principio] que sólo es movido, esto es, el miembro exterior”<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> *QDW*, q. 1, a. 4, co. “Actus autem humanus dicitur qui non quocumque modo in homine vel per hominem exercetur; cum in quibusdam etiam plantae, bruta et homines convenient; sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus; non autem illi quorum homo non est dominus, licet in homine fiant, ut digerere, et augeri, et alia huiusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus cuius homo dominus est, potest poni virtus humana.”

<sup>59</sup> *QDW*, q. 1, a. 4, co. “Sciendum tamen est, quod huiusmodi actus contingit esse triplex principium. Unum sicut primum movens et imperans, per hoc quod homo sui actus sit dominus; et hoc est ratio vel voluntas. Aliud est movens motum, sicut appetitus sensibilis, qui etiam movetur ab appetitu superiori in quantum ei obedit, et tunc iterum movet membra exteriora per sui imperium. Tertium autem est quod est motum tantum, scilicet membrum exterius.”

Tomás de Aquino utiliza el término imperio para designar el movimiento que producen unas potencias sobre de otras. De nuevo nos encontramos con un concepto de imperio amplio: imperan la razón y la voluntad sobre el apetito sensible y éste sobre los miembros del cuerpo. Está claro que el imperio está presente en el acto del cual somos dueños; y por lo visto está presente como un específico modo de mover. Tendremos pues, que volver a la investigación sobre el sentido preciso en que el imperio se atribuye a la razón, a la voluntad, y como queda visto, a los apetitos sensibles en el acto propiamente humano: aquél del que somos dueños.

## 1.2 El *imperium* y la razón práctica

Como ha quedado de manifiesto, entender el imperio como acto por el cual se hace a lo irracional partícipe de la razón implica asumir ciertas distinciones dentro del ser humano. A la ya mencionada diferencia entre la parte irracional y la parte racional, se añade otra distinción dentro de la razón en sí misma: la especulativa y la práctica. El imperio pertenece a ésta última. Pedir es el acto de la razón práctica, y el imperio es petición a los inferiores. La razón entabla comunicación con otras partes demandándoles algo. Para situar el acto propio de la razón práctica conviene tener presentes los tres actos de la razón especulativa. En este sentido, llaman la atención dos textos donde presenta un elenco de actos de la razón, en el que pueden distinguirse los especulativos de los prácticos; también se ve cómo el acto práctico actúa sobre los especulativos ordenándolos a otra cosa. El primer texto es del *Super Libri Sententiarum*:

Pero la razón tiene dos actos, incluso en cuanto es especulativa. El primero es componer y dividir; y este acto de la razón se expresa con la boca mediante el discurso (*orationem*), que el Filósofo describe en *1 Periherm.* [60]. El

---

<sup>60</sup> Aristóteles, *Periherm.*, I, 4 (nn. 24-27) “La oración, en cambio, es una voz significativa, algo cuyas partes es significativo separadamente, como dicción, no como afirmación o negación” (n. 24); “Por otra parte, toda oración es significativa, no como instrumento, sino, como se dijo, según beneplácito” (n. 27). Cfr. *CPE*, lib.

segundo acto de la razón es pasar de una cosa a otra para descubrir algo; y según esto se dice que el silogismo es un cierta proposición (*oratio*)”<sup>61</sup>.

Dos son los actos de la razón especulativa: el acto de componer y dividir, y el acto de discurrir. La razón práctica ordena tanto los juicios como los racionios a un tercer acto, que ya es práctico, a saber, la petición. Un ámbito de ejercicio de todos estos actos es el jurídico:

“Y como discursos retóricos, que se dicen arengas, contienen argumentaciones idóneas para persuadir, de aquí proviene que se llamen también oraciones, y los maestros de retórica, oradores. Y porque estas oraciones [...] están destinadas a pedir algo al juez, así también en el derecho las peticiones legales se llaman advocaciones; por eso este nombre fue transferido ulteriormente para indicar una petición que uno hace a Dios como a juez, que cuida de nuestros actos; y así el Damasceno define la plegaria: “*La petición a Dios de cosas convenientes*”; de hecho así habla aquí de la plegaria; y así el que hace una petición hace también una plegaria”<sup>62</sup>.

---

1 l. 6 nn. 1-8. Edición utilizada: Tomás de Aquino, *Comentario al Perihermeneias*, Skarica M. (trad.), Valparaíso, Cerro Alegre, 1990, pp. 41-50.

<sup>61</sup> *4SN*, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, co. “Habet autem ratio duos actus, etiam secundum quod est speculativa. Primus est componere et dividere; et iste actus rationis exprimitur ore per orationem, quam philosophus in 1 Periherm. describit. Secundus actus rationis est discurre de uno in aliud innotescendi causa; et secundum hoc syllogismus oratio quaedam dicitur.”

<sup>62</sup> *4SN*, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, co. “Et quia sermones rhetorici, qui conciones dicuntur, continent argumentationes ad persuadendum accommodatas, inde est quod etiam orationes dicuntur, et rhetores oratores. Et quia orationes istae, praecipue quantum ad genus causarum quod judiciale dicitur, ordinantur ad hoc quod aliquid a iudice petamus; unde et in iure advocaciones postulationes dicuntur; ideo translatum est ulterius hoc nomen ad significandum petitionem quam Deo aliquis facit velut iudici, qui habet curam nostrorum actuum; et sic definit Damascenus orationem:

Como queda manifiesto, cada uno de los actos de la razón se denominan oraciones: oración es el juicio, oraciones hay en el racionio, y oratoria es el resultado de ambos ordenados a la persuasión, de ahí el nombre de oradores de quienes ordenan la especulación a la práctica. En efecto, en la oratoria, los actos de la razón especulativa –tanto el acto de componer y dividir, como el acto de discurrir de lo conocido a lo desconocido- son ordenados a los actos de llamar o pedir. Abogar ó pedir son actos distintos y posteriores a los de aprehender y discurrir; éstos últimos dos son de la razón especulativa. En cambio, los juicios que consisten en llamar o pedir coinciden con el imperio y la oración: comunican solicitando. La petición es formulada en un juicio; y en éste los actos especulativos son ordenados por la razón práctica al juicio de petición. Lo que resulta de ordenar los actos especulativos a una petición es la persuasión. Este primer texto subraya el vínculo entre la razón especulativa y práctica en el acto de pedir.

Un segundo texto, donde Tomás de Aquino presenta un elenco de actos de la razón: tres de la especulativa y uno de práctica, se halla en la *Summa Theologiae*. Cita el *III De Anima* para enunciar dos actos: aprehensión y juicio; y señala el racionio como un tercero y último acto. El argumento intenta ser exhaustivo puesto que pretende demostrar que en ninguno de los actos de la razón puede hallarse el acto de pedir:

“El Filósofo en el *III De Anima* asigna dos operaciones a la parte intelectual: la primera, la inteligencia de lo indivisible, que nos permite aprehender lo que es cada cosa; y la segunda, la composición y división, con la que aprehendemos lo que es o no es algo. A éstas se añade una tercera: el racionio, o el paso de lo conocido a lo desconocido. Pero la oración no se reduce a ninguna de estas

---

*oratio est petitio decentium a Deo; sic enim loquitur hic de oratione; et ideo cujus actus est petitio, ejus actus est oratio.*”

operaciones. Por tanto, no es acto de la potencia intelectual, sino de la apetitiva”<sup>63</sup>.

La objeción excluye la petición como acto de la razón. Tomás de Aquino responde distinguiendo: efectivamente la petición no es acto de la razón, si por razón se entiende sólo la razón especulativa. Pero la razón no sólo aprehende, sino que también causa. En la respuesta a la objeción señala otro género de actos de la razón al cual pertenece tanto la petición como el imperio. Son actos con los que la razón es causa. Causa pidiendo o imperando. La razón especulativa se distingue de la práctica en que la especulativa no depreca y la práctica sí.

“Estos tres actos pertenecen a la razón especulativa. Pero además a la razón práctica pertenece causar algo de modo imperativo o a modo petición”<sup>64</sup>.

El imperio es un acto de la razón que además de aprehender, ordena eso mismo aprehendido a la operación. El cuerpo del artículo explica con detalle la diferencia entre la razón especulativa y la práctica:

“Conviene notar que la razón especulativa difiere de la práctica en que por la primera solamente aprehendemos las

---

<sup>63</sup> *ST* I-II, q. 83, a. 1, arg. 3 “Praeterea, philosophus, in III de anima, ponit duas operationes intellectivae partis, quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse. Quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur. Ergo non est actus intellectivae virtutis, sed appetitivae.”

<sup>64</sup> *ST* II-II, q. 83, a. 1, ad 3 “Ad tertium dicendum quod illi tres actus pertinent ad rationem speculativam. Sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis, ut dictum est.”



cosas, mientras que la razón práctica no es sólo aprehensiva, sino también causativa”<sup>65</sup>.

Es interesante notar cómo la razón práctica no deja de ser aprehensiva, incluso en el caso de que, además, sea causativa. De la consideración de los modos de causar, podremos situar el género del acto de imperar. Imperar es una especie de actos de la razón causativa. Los modos de causar de la razón se remiten a los modos de actuar de cualquier causa, como continúa el mismo texto explicando:

“Algo puede ser causa de otra cosa de dos modos: de un modo perfecto, cuando el efecto es producido necesariamente, y esto sucede con los efectos totalmente sometidos a la potestad causativa; y de un modo imperfecto, dando tan sólo la disposición, y esto sucede con los efectos no sometidos totalmente a la potestad causativa. Tal doble aspecto se encuentra en la causalidad de la razón”<sup>66</sup>.

A partir de esa división genérica de modos de causar, Tomás de Aquino distingue dos especies de actos causativos pertenecientes a la razón práctica. Uno de ellos es el imperio; el otro sólo dispone o induce. El imperio es un causar imponiendo necesariamente. Rhonheimer explica el sentido eficaz de la racionalidad práctica:

“Lo que habitualmente se conoce como «silogismo práctico» es con ello, a su vez, sólo una formulación reflexiva del acto de la razón práctica. La «conclusio» del acto «silogístico» de la razón práctica discursiva, insertada en la intencionalidad del acto apetitivo, no es, en efecto, una

---

<sup>65</sup> *ST* II-II, q. 83, a. 1, co. “Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa [...]”

<sup>66</sup> *ST* II-II, q. 83, a. 1, co. “Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo, perfecte, necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causae. Alio vero modo, imperfecte, solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur totaliter potestati causae.”

«proposición», sino una elección («electio») de acción, a la que sigue inmediatamente la acción. («ex electione immediate sequitur opus» [67]) La conclusión es también, por tanto, una acción como subraya Aristóteles: «to symperasma (...) praxis estin» [68]»<sup>69</sup>.

Desde el punto de vista de la eficacia parecen ser equivalentes la elección y el imperio. Sin embargo, como se ha dicho, la eficacia del imperio no disuelve su pertenencia a actos propiamente racionales. La imposición necesaria del imperio proviene más bien de su posición – superior- respecto de otros. En efecto, dentro del género de actos causativos propios de la razón práctica, el imperio se especifica en atención a la relación jerárquica entre quien impera y quien es imperado:

“Y así, la razón es causa de algo de dos formas. De un modo, como el que impone necesariamente, y de este modo pertenece a la razón imperar no sólo a las potencias inferiores y a los miembros corporales, sino también a los hombres que le están sometidos. Pero también se extiende su causalidad a inducir o disponer, y tal es cuando solicita la intervención de

---

<sup>67</sup> 2SN, d. 40, q. 1, a. 2, ad 1.

<sup>68</sup> Aristóteles, *De Motu Animalium*, 7, 701a 19 [sic.]; el contexto de la frase citada es ilustrativo: “Debo hacer algo bueno para mí, y una casa es algo bueno: al punto se hace una casa. Necesito cubrirme, un manto es una cobertura: necesito un manto. Lo que necesito, debo hacerlo: necesito un manto, debo hacer un manto. Y *la conclusión*, hay que hacer un manto, *es una acción*. Se actúa a partir de un principio. Si va a existir un manto, es necesario que esto sea lo primero, si esto, esto otro; y esto se hace de inmediato. Así pues, está claro que *la acción es la conclusión*; y las premisas que llevan a la acción son de dos tipos, las de lo bueno y las de lo posible”, 701a 17- 25 [la cursiva señala las palabras citadas por Rhonheimer].

<sup>69</sup> Rhonheimer, M., *Natur als Grundlage der Moral*, p. 78; *Ley natural y razón práctica*, p. 95.

las potencias que no le están sometidas, sino que son iguales o superiores a ella”<sup>70</sup>.

Imperar y pedir son actos causativos que pertenecen a la razón. De manera que el imperio se sitúa en el género de actos de petición. En la medida en que esa solicitud se dirija a un destinatario más subordinado, más fuerza imperativa cobra; y si, en cambio, se dirige a sujetos iguales o superiores, la solicitud dejará de ser imperativa y se acercará más una demanda persuasiva; en el caso de subordinados sometidos sólo relativamente, cabe la rebelión, y ante ellos se ha de ejercer tanto el imperio como la persuasión. Pero en cualquier caso, el imperio es racional. El modo de causar de la razón es una causación racional, es ordenación.

“Los dos aspectos, imperar o pedir, suponen cierta ordenación, en cuanto el hombre dispone que una cosa sea hecha por medio de otra. Y con esto se ve la presencia de la razón, esencialmente ordenadora”<sup>71</sup>.

El acto propio de la razón según su naturaleza implica una relación con el orden. Tomás de Aquino considera adecuado escribir en un planteamiento introductorio a la ética, la distinción de actos de la razón desde el punto de vista de la relación de la razón con el orden. En los proemios a las obras de Aristóteles, Tomás de Aquino no sólo intenta explicar el pensamiento aristotélico, sino ante todo, buscar la

---

<sup>70</sup> *ST* II-II, q. 83, a. 1, co. “Sic igitur et ratio dupliciter est causa aliorum. Uno quidem modo, sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet imperare non solum inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subiectis, quod quidem fit imperando. Alio modo, sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subiciuntur, sive sint aequales sive sint superiores.”

<sup>71</sup> *ST* II-II, q. 83, a. 1, co. “Utrumque autem horum, scilicet imperare et petere sive deprecari, ordinationem quandam important, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum. Unde pertinent ad rationem, cuius est ordinare, propter quod philosophus dicit, in I *Ethic.*, quod ad optima deprecatur ratio.”

verdad<sup>72</sup>. En el proemio a la *Ética a Nicómaco*, sitúa qué tipo de orden es el orden moral.

“Lo propio del sabio es ordenar. Así, pues, la sabiduría es la más alta perfección de la razón, a la que le corresponde conocer el orden. Aunque las potencias sensitivas conozcan algo en sí mismo, sin embargo, conocer el orden de una cosa con respecto a otra es privativo del intelecto o razón”<sup>73</sup>.

Una vez determinado qué es lo propio del acto de la potencia racional, Tomás de Aquino atiende qué orden existe en la realidad: el orden respecto del fin, y de las partes entre sí<sup>74</sup>. Continúa, después, con el vínculo que establece el orden existente con la potencia correspondiente: la razón humana. Según Tomás de Aquino, hay cuatro diferentes modos en que el orden se relaciona con la razón, lo cual da lugar a cuatro clases de actos de la razón. Quizá el imperio pueda verse contenido en alguno de los modos por los cuales la razón se relaciona con el orden. Veamos cuáles son estas cuatro clases de actos:

“El orden se relaciona con la razón de cuatro modos. Hay un cierto orden que la razón no hace, sino solamente considera, como es el orden de las realidades naturales. Otro, es el orden que la razón considerando hace en su propio acto,

---

<sup>72</sup> Cfr. Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Francis Cheneval und Ruedi Imbach, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993, pp. LX-LXIV.

<sup>73</sup> *CTC*, lib. 1, l. 1, n. 1 “Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis.”

<sup>74</sup> Cfr. *CTC*, lib. 1, l. 1, n. 1 “Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI metaphysicae, ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem.”

por ejemplo, cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las voces significativas o las palabras. En tercer lugar, se encuentra el orden que la razón, al considerar, hace en las operaciones de la voluntad. Y en cuarto lugar se encuentra el orden que la razón, considerando, hace en las realidades exteriores de las cuales es la causa, como en un arca y una casa”<sup>75</sup>.

Se ve cómo los cuatro modos resultan de dos actos que son como coordinadas principales: considerar y hacer. De los cuatro, sólo el primer modo de actuar es una exclusiva consideración en la que está ausente el hacer. Éste es el acto de la razón puramente especulativa; la razón no hace, sólo considera (*non facit, sed solum considerat*). Los otros tres modos de relacionarse la razón con el orden consisten en que éste es hecho por ella conjuntamente con la consideración. Ni siquiera lo que la razón hace en sí misma puede ser considerado ciencia especulativa<sup>76</sup>, sin embargo, la lógica no se enuncia entre los actos de la razón práctica. La razón, que introduce orden tanto en los actos del apetito como en el exterior, es denominada razón práctica:

---

<sup>75</sup> *CTC*, lib. 1, l. 1, n. 1 “Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.”

<sup>76</sup> *CBT*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 2 “Ad secundum dicendum quod scientiae speculativae, ut patet in principio metaphysicae, sunt de illis quorum cognitio quaeritur propter se ipsa. Res autem, de quibus est logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter se ipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed sicut quiddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus. Unde secundum Boethium in commento super Porphyrium non tam est scientia quam scientiae instrumentum.”

“Dice pues, primero, que, aunque la mente es principio de actos, sin embargo, la mente en sí misma considerada, o sea, la razón especulativa, nada mueve porque nada dice de prosecución y de aversión, como se muestra en el *III De Anima*. Entonces no es principio de ningún acto; sino sólo lo es aquella que es fin o razón de algo, es decir, que es ordenada a algo particular operable como a un fin. Y ésta es la mente o razón práctica, que no sólo es principio de operaciones activas que no trascienden a la materia exterior y que permanecen en el agente, como desear o encolerizarse, sino también de operaciones productivas, que transitan a la materia exterior, como edificar, quemar o cortar”<sup>77</sup>.

El orden hecho por la razón práctica está hecho mientras ésta considera; la razón «*considerando facit*». Esto significa que el orden hecho por ella incluye una consideración del mismo género que la consideración especulativa. La diferencia entre la razón especulativa y la razón práctica no proviene por una diferencia en la formalidad de su objeto. El objeto de la razón práctica no deja de ser la verdad, aunque ésta esté ordenada a la acción. Es una distinción que parece sutil cuya precisión es debatida. Tanto la razón práctica como la especulativa consideran, conocen. La diferencia entre ellas es el fin al que ordenan la consideración: una considera por el mismo considerar, y la otra, ordena el conocimiento a la operación. La razón al introducir un orden, al hacerse práctica, lo hace sin abandonar la consideración. Si no hubiera un acto racional, el imperio sería, como señala Vázquez, seguido por Suárez, una noción “innecesaria”, “inadecuada”,

---

<sup>77</sup> *CTC*, lib. 6, l. 2, n. 12 (n. 803 Marietti) “Dicit ergo primo, quod quamvis mens sit principium actus, tamen mens ipsa, secundum se absolute considerata idest ratio speculativa, nihil movet, quia nihil dicit de imitabili et fugiendo, ut dicitur in III de anima, et sic non est principium alicuius actus; sed solum illa quae est gratia huius, idest quae ordinatur ad aliquod particulare operabile sicut ad finem; et haec est mens vel ratio practica, quae quidem non solum principatur activae operationi, quae non transit in exteriorem materiam, sed manet in agente ut concupiscere et irasci: sed etiam factivae, quae transit in exteriorem materiam sicut urere et secare.”

“inútil”<sup>78</sup>. Finnis recoge esta discusión para advertir que de no ser por su carácter racional, el imperio no tendría sentido:

“El análisis de Suárez (como Vázquez) dice: la propia decisión lo mueve a uno a activarse y a llevar a cabo la propia acción. [...] en el terreno político es la voluntad del superior; en el terreno cuasipolítico del propio control sobre las propias facultades y miembros, la voluntad propia de cada uno. Tomás de Aquino, en cambio, traza una distinción en este punto. Entre la decisión, por la cual, uno determina, para sí mismo, qué ha de hacer, y la actividad física o psicosomática por la cual uno efectivamente ejecuta la propia decisión, Tomás de Aquino discierne mediante su análisis un último componente; lo denomina *imperium* (“mandato”, imperio). Él lo atribuye a la propia “razón” [...]. Suárez objeta: el *imperium* de Tomás de Aquino es, afirma, innecesario y en realidad imposible, «ciertamente una ficción»<sup>[79]</sup>”<sup>80</sup>.

La cuestión no es tan sencilla, pues la elección tampoco es un acto ajeno a lo racional, puesto que es uno de esos actos de los cuales se dice que la razón considerando hace un orden. En uno de los comentarios a Aristóteles, Tomás de Aquino advierte que la elección pertenece a la razón:

“Esto es el apetito o *prohaeresis*, esto es cualquier elección, es decir, la elección que pertenece a la razón. Lo que alguien considera, eso hace; y por eso solamente si se pone

---

<sup>78</sup> Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae. Tomus secundus*, Compluti, Ex officina Iusti Sanchez Crespo, 1605, disp. 49, cap. 4 (sobre ST I-II, q. 17, a. 1).

<sup>79</sup> Suárez, F. *De Legibus* (1612), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1971, Lib. I, cap. 5, parág. 6; cap. 4, parág. 4.

<sup>80</sup> Finnis, J. M., *Ley natural y derechos naturales*, Orrego, C. (trad.), Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000, p. 363.

delante en la disposición, en cuanto que puede actuar, y está presente [como] pasivo”<sup>81</sup>.

La razón al hacer un orden es activa. La consideración especulativa, en cambio, es, en ese sentido, pasiva. Esto que ocurre en el acto de elegir se puede ver en otros ejemplos de actos de la razón que consisten en hacer un orden, en todos ellos, la razón mantiene la consideración. La consideración es simultánea al hacer y puede llegar a determinar algo de ese mismo hacer. Veamos otro ejemplo. Los actos de las virtudes de la liberalidad y de la justicia son actos virtuosos que consisten en dar de lo propio, pero considerando cosas diversas, como señala Tomás de Aquino:

“Aunque la liberalidad dé de lo suyo, sólo lo hace en tanto considera en ello el bien de la propia virtud. Mas la justicia da a otro lo suyo en consideración del bien común”<sup>82</sup>.

Este modo de proceder de la razón práctica, que al hacer un orden no deja de considerar, ofrece luces para situar el imperio respecto de otros actos de la razón. El orden que la razón hace al imperar, lo hace según una determinada consideración. Más aún, es el mismo conocimiento lo que es ordenado a la operación:

“El entendimiento especulativo o teórico se distingue propiamente del operativo o práctico porque el primero tiene como fin la verdad, mientras que el práctico ordena la verdad obtenida a la operación, que es su fin. Y por esto, el Filósofo dice en *De Anima* [<sup>83</sup>] que difieren entre sí por razón del fin; y

---

<sup>81</sup> *CMP*, lib. 9, l. 4, n. 6 “Hoc autem est appetitus aut prohaeresis, idest electio quorumcumque, idest electio quae pertinet ad rationem. Quod enim aliquis considerat, hoc facit; ita tamen si existit in dispositione, qua est potens agere, et passivum adsit.”

<sup>82</sup> *ST II-II*, q. 58, a. 12, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod liberalitas, etsi de suo det, tamen hoc facit in quantum in hoc considerat propriae virtutis bonum. Iustitia autem dat alteri quod suum est quasi considerans bonum commune.”

<sup>83</sup> Cfr. Aristóteles, *De Anima*, III, 10, Bk 333 a 15



en la *Metafísica* [<sup>84</sup>], que «el fin de la ciencia especulativa es la verdad; y el de la práctica, la acción»<sup>85</sup>.

El imperio en cuanto orden que la razón hace, es un acto donde lo conocido es ordenado a la acción, se ordena la realización de lo conocido, por tanto ordenando los actos necesarios para su realización. La materia que resulta ordenada son las acciones posibles para el ser humano. En efecto, a la distinción entre lo especulativo y lo práctico por el fin, ha de añadirse la correspondiente distinción por el objeto, pues es lógico que la materia de cualquier cosa sea proporcionada al fin:

“La materia debe ser proporcionada al fin, y por tanto, el objeto de las ciencias práctica deben ser aquellas cosas que podemos hacer, para que así el conocimiento de estas ciencias se pueda ordenar a la operación como a su fin. Así pues, el objeto de las ciencias especulativas ha de ser las cosas que no se pueden hacer con nuestro obrar; por lo cual, la consideración de éstas no pueden dirigirse a la acción como a su fin. Y conforme a la distinción de estas cosas se han de distinguir también las ciencias especulativas de las prácticas”<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, Bk 993 b 20

<sup>85</sup> *CBT*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 1 “Responsio. Dicendum quod theoreticus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus vero veritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in finem. Et ideo dicit philosophus in III De Anima quod differunt ad invicem fine, et in II Metaphysicae dicitur quod finis speculativae est veritas, sed finis operativae scientiae est action.”

<sup>86</sup> *CBT*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 1 “Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas quae a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Specularum vero scientiarum materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt; unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem. Et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distingui.”

Las cosas que podemos hacer son el objeto de la razón práctica y son excluidas de la razón especulativa. En este punto resulta interesante una exposición de tres distintos modos en que lo inteligible está en el intelecto, y cómo el imperio hace pasar a lo inteligible de un modo a otro:

“La voluntad mueve a obrar al intelecto, y lo inteligible está en el intelecto de tres maneras: o habitualmente, es decir, en la memoria [...]; o considerando y pensado actualmente, o, por último, como referido a otro. Es evidente que lo inteligible pasa del primer modo al segundo por el imperio de la voluntad, que por eso se dice en la definición de hábito «del que uno usa cuando quiere». Del mismo modo [por el imperio] se pasa también del segundo grado al tercero, puesto que por la voluntad, el concepto mental se ordena a algo; por ejemplo, a obrar algo o a manifestarle a los demás”<sup>87</sup>.

El principio de la razón que introduce un orden (práctica) es también el principio de la razón que considera el orden hecho por otro (especulativa). La siguiente aseveración de Tomás de Aquino coincide con la idea –presente en el proemio a la *Ética a Nicómaco*– de que la razón práctica no deja de ejercer el acto de considerar, sino que más bien añade algo a esta consideración, a saber, la introducción de un orden en lo operable, y que por tanto, la razón práctica es una extensión de la razón especulativa:

“Debe decirse que el intelecto práctico tiene cierto principio en la consideración universal y, según esto, tiene el

---

<sup>87</sup> *ST I*, q. 107, a. 1, co. “Intelligibile autem est in intellectu tripliciter, primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit; secundo autem, ut in actu consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis, unde in definitione habitus dicitur, quo quis utitur cum voluerit. Similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem, nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri.”.

mismo sujeto que el especulativo, pero su consideración termina en lo particular operable. De ahí que Aristóteles diga en el libro tercero del *De Anima*, que la razón universal no mueve sin la particular<sup>88</sup>.

La razón mueve con una consideración de lo particular. La idea de que los universales no mueven se convirtió en adagio. Pero ¿basta con que el juicio sea particular para que mueva? De nuevo se hace imprescindible el concepto específico de imperio como moción intimativa. En cuanto intimación es un juicio particular. Pero ese juicio, incluso particular, no necesariamente es motor, porque la razón puede intimar de dos modos: uno que mueve y otro que no. El juicio que mueve además de ser particular, tiene que estar unido a la facultad motora, a saber, al apetito. Esto puede verificarse en el libre albedrío, denominado también «juicio libre de la razón», cuyo acto es la elección<sup>89</sup> y también en el imperio que, en cuanto juicio, se extiende a todo aquello sobre lo que se extiende también el libre arbitrio:

“Lo que hacemos por nuestro libre albedrío, puede ser hecho por nuestro imperio<sup>90</sup>.”

---

<sup>88</sup> *CTC*, lib. 6, l. 2, n. 9 “Dicendum est ergo quod intellectus practicus principium quidem habet in universali consideratione, et secundum hoc est idem subiecto cum speculativo, sed terminatur eius consideratio in particulari operabili. Unde philosophus dicit in tertio de Anima, quod ratio universalis non movet sine particulari.”

<sup>89</sup> Cfr. *ST I*, q. 83, a. 3, co. “Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio, ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. [...]”; *ST I*, q. 83, a. 4, arg. 2 “Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus. Sed electio, quae est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in III Ethic. quia voluntas est de fine, electio autem de iis quae sunt ad finem.”; *QDV*, q. 24, a. 6, s.c. 2 “Praeterea, philosophus dicit in III Ethicorum, quod electio appetitus est praeconsiliati. Electio autem est actus liberi arbitrii.”

<sup>90</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 6, sc. “Sed contra, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest.”

A simple vista, tanto el libre arbitrio como el imperio son actos donde la voluntad tiene la primacía. La voluntad es libre y por eso, la voluntad es la que impera. Este es el sentido de una de las objeciones que se oponen a que el imperio sea atribuido a la razón. La libertad es, sobre todo, de la voluntad. ¿Acaso la razón aporta algo al acto libre?:

“Como el ser mandado compete al que está sometido, así imperar pertenece al que es máximamente libre. Mas la raíz de la libertad reside en la voluntad. Luego, es propio de la voluntad imperar”<sup>91</sup>.

La respuesta a la objeción anterior rescata la contribución propia de la razón en la elección y en el imperio. La razón aporta lo que le es propio: el orden. Tanto en el libre arbitrio como en el imperio, la razón y la voluntad actúan simultáneamente: una como causa y otra como sujeto. La causa del libre arbitrio es la razón, capaz de formular tanto el juicio de libre arbitrio como la intimación imperativa. La voluntad, en cambio, es el sujeto del movimiento, que recibe su carácter de libre del acto libre de la razón que le precede:

“La raíz de la libertad está en la voluntad como en su sujeto propio; mas como en su causa, reside en la razón. La voluntad puede tender libremente a diversos objetos, porque la razón puede formar diversos conceptos de bien. De ahí que los filósofos definieran el libre albedrío «el libre juicio de la razón», como para indicar que la razón es la causa de la libertad”<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 1, arg. 2 “Praeterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.”

<sup>92</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 1, ad 2 “Ad secundum dicendum quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.”

El juicio del imperio, en cuanto juicio, es similar al juicio del libre arbitrio, pero es posterior a él. El juicio imperativo es particular y presupone el movimiento de la voluntad cuyo movimiento, a su vez, está vinculado al juicio del libre albedrío. Esta concatenación de juicios apunta a un vínculo estrecho entre la elección y el imperio: el juicio imperativo manda hacer lo que la voluntad ha elegido. La elección requiere el imperio porque la elección es un movimiento racional, como explica Finnis:

“Si consideramos el movimiento, al igual que Suárez [...] como efecto de una fuerza motora o de empuje [<sup>93</sup>], seremos incapaces de aceptar la afirmación de Tomás de Aquino sobre el *imperium*. Pero Tomás de Aquino considera el movimiento humano no como efecto de un empujón (sea desde dentro o de un agente externo, por ejemplo un superior), sino más bien como la respuesta de una persona a la atracción de (algo que considera como) un bien. Así según Tomás de Aquino, el último componente en cualquier acción deliberada, viz. Los efectivos movimientos corporales o de otro tipo, es una respuesta activa a (a) el bien del fin y (b) la adecuación de los medios, manteniéndose tanto (a) como (b) suscitadamente presentes a la propia atención mediante una representación (que podría expresarse en proposiciones acerca de lo que se ha de o se debe hacer) del modelo de acción que uno ha decidido”<sup>94</sup>.

La elección se hace realizable según el diseño del *imperium*, éste es tan claramente racional, que puede expresarse en proposiciones, en actos de la razón. Pero ahora baste decir que son juicios particulares que mueven por el vínculo que mantienen con el apetito, y que por

---

<sup>93</sup> Suárez, F. *De Legibus*, cap. 5, parág. 5 “La primera [de las características de la ley que se han de hallar en la voluntad y no en la razón] es que la ley [lo] mueve a [uno] y [lo] aplica a la acción”; cap. 4, parág. 7: “la ley no sólo ilumina, sino que también proporciona fuerza motriz e impele; y en las operaciones racionales, la facultad primaria para mover a la acción es la voluntad.”

<sup>94</sup> Finnis, J. M., *Ley natural y derechos naturales*, p. 364.

esto último se distinguen de otra clase de juicios particulares sobre lo operable desvinculados del apetito. Un caso de éstos –juicios particulares sobre lo operable pero que no mueven– es el juicio de conciencia. Gracias a esa independencia respecto del apetito, el juicio de conciencia es de alguna manera inmune a la perversión. Pero su independencia lo incapacita también para mover. Tomás de Aquino explica en el siguiente texto la diferencia entre el contenido del juicio de conciencia y el contenido de un juicio que mueve, el del libre arbitrio:

“El juicio de conciencia y el del libre arbitrio difieren en algo y tienen algo en común. Convienen ciertamente en que ambos versan acerca de este acto particular [...] El juicio de la conciencia y el del libre arbitrio difieren porque el de la conciencia consiste en puro conocimiento, mientras que el del libre arbitrio consiste en la aplicación del conocimiento al afecto, juicio que es ciertamente juicio de elección. Y por eso ocurre a veces que el juicio del libre arbitrio se pervierte, y no el de conciencia [...]”<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> *QDV*, q. 17, a. 1, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod iudicium conscientiae et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt quidem quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu; competit autem iudicium conscientiae in via qua est examinans; et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio synderesis. Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem iudicium conscientiae; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et iudicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae circa ipsum actum, ut puta fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ne eius dictamen in electionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia; sed contra conscientiam facit: et dicitur hoc mala conscientia facere, in quantum factum iudicio conscientiae non concordat. Et sic patet quod non oportet conscientiam esse idem quod liberum arbitrium.”

La diferencia entre la fuerza de la conciencia y la del libre arbitrio clarifica algo sobre la diferencia entre la conciencia y el imperio<sup>96</sup>. ¿Cuándo es eficaz la conciencia? Una primera dificultad proviene de su oposición a otros mandatos. La conciencia parece perder eficacia ante el mandato de un superior. Pero Tomás de Aquino defiende la prioridad de la conciencia, plantea la objeción y la resuelve:

“Más obligado se encuentra el súbdito por el imperio del prelado que por su propia conciencia”<sup>97</sup>. “Ante lo cual debe decirse que aunque el prelado sea superior al súbdito, Dios, por

---

<sup>96</sup> A propósito de este texto (*QDV*, q. 17, a. 1) ha habido una discusión entre McNerny y Belmans. Éste no cree, como McNerny, que del texto se desprendan dos juicios: el de conciencia y el de prudencia. McNerny los había distinguido, contra Pieper, para señalar la condición puramente cognitiva del primero, porque la conciencia es el juicio que aplica los principios de la ley natural a los casos particulares ya sea antes de la elección o después de ella, en las respectivas conciencia antecedente o consecuente. Cfr. McNerny, R., “Prudence and Conscience”, *The Thomist*, 38, 1974, pp. 291-305. Belmans, a raíz de un artículo (Belmans, Th., “Au croisement des chemins en morale fondamentale”, *Revue Thomiste* 89, 1989, pp. 246-278.) recibe una crítica similar de McNerny (McNerny, R., “The Right Deed for de Wrong Reason: Comments on Belmans”, *Doctor Communis* XLIII, 1990, pp. 234-249) y contesta sosteniendo la identidad de fondo entre el juicio de conciencia y el de prudencia, apoyándose en la unidad del juicio práctico: de la voluntad depende elegir o no según ese único juicio y, en caso de prescindir de él, actuaría con ‘ignorancia de elección’ según el silogismo del incontinente, es decir, por una simulación del silogismo pero no auténtico razonamiento. Cfr. Belmans, Th., “Le jugement prudential chez Saint Thomas”, *Revue Thomiste* 41, 1991, pp. 414-420. McNerny reimprimió “Prudence and Conscience” en su *Ethica Thomistica* de 1997.

<sup>97</sup> *QDV*, q. 17, a. 5, arg. 3 “Praeterea, potestati superiori magis est obediendum quam inferiori, ut habetur in Glossa, Rom. XIII, 2. Sed anima praelati est superior quam anima subditi. Ergo magis ligatur subditus ex imperio praelati quam ex conscientia propria.”

referencia a cuyo precepto se vincula la conciencia, es mayor que el prelado”<sup>98</sup>.

La conciencia, en la medida en que es conocimiento aplicado a lo particular, puede obligar. La obligación de la conciencia proviene del conocimiento. Al igual que otros mandatos, la conciencia obliga al ser conocida:

“La acción por la cual se mueve la voluntad, sin embargo, es el imperio del dirigente y gobernante, y por eso dice el Filósofo en el libro V de la Metafísica [<sup>99</sup>] que el rey es el principio del movimiento para su imperio. [...] Por el imperio de algún rey o señor no se ata a nadie, a no ser que el imperio toque al mismo que es imperado. Ahora bien: éste es tocado por el conocimiento [...] es la misma fuerza por la cual el precepto obliga y por la cual obliga el conocimiento, pues la ciencia no obliga si no por la virtud del precepto, ni el precepto obliga si no es por el conocimiento. Y por eso, como la conciencia no es otra cosa que la aplicación del conocimiento al acto, queda claro que la conciencia obliga mediante la fuerza del precepto divino”<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> *QDV*, q. 17, a. 5, ad 3 “Ad tertium dicendum, quod quamvis praelatus sit superior subdito, tamen Deus, sub cuius praecepti specie conscientia ligat, est maior quam praelatus.”

<sup>99</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Bk 1013 a 10; *CMP*, Lib. V, l. 1, n. 9 “En las acciones humanas, ya sean morales o políticas, son principio aquellas que son movidas por la voluntad o por el propósito y son cambiadas por otras; y éste es el caso de los gobiernos de las ciudades, para aquellos que obtienen la facultad y el imperio, o también la tiranía.”; Lib. V, l. 1, n. 9 (n. 757) “pues por ellos se hacen y se mueven todas las cosas en las ciudades. Se dice que los hombres tienen la facultad porque se refiere a los asuntos particulares de la ciudad, como es el caso de los jueces; imperio a aquellos que tienen el poder universal, como son los reyes; y tiranía, los que obtienen por violencia, fuera del orden jurídico y para su propia utilidad, el poder de las ciudades y reinos.”

<sup>100</sup> *QDV*, q. 17, a. 3, co. “Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis. Unde philosophus dicit, in V Metaph., quod rex est principium motus



Aplicar el conocimiento al acto es actuar conciencia, precisamente con conocimiento. La conciencia y el imperio se vinculan en el sentido de que la conciencia es el conocimiento del imperio del que gobierna sobre los actos del propio gobernado. La conciencia presupone el conocimiento del mandato: es un juicio que ilumina la acción a la luz del mandato. La conciencia aplica el juicio universal a una operación particular. Como se mencionó, la conciencia no se pervierte tanto como el juicio del libre arbitrio, sin embargo no deja de ser inmune al error:

“En la misma aplicación del principio universal a algo particular puede acaecer algún error a causa de alguna deducción falsa o de alguna falsa suposición. Y por ello, no se puede decir absolutamente que la sindéresis se precipite, sino que se precipita la conciencia, que aplica el juicio universal de la sindéresis a la operación particular”<sup>101</sup>.

Ahora bien, ¿el conocimiento universal que está en origen del dictamen de la conciencia confiere carácter especulativo al juicio moral? Si así fuera, cualquier conocimiento práctico tendría una parte especulativa, con lo cual no está de acuerdo Tomás de Aquino, que plantea el argumento en una objeción:

---

per suum imperium. Ita igitur se habet imperium alicuius imperantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. [...] unde nec ex imperio alicuius regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem eum per scientiam. Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti. [...] ita etiam eadem vis est qua praeceptum ligat et qua scientia ligat: cum scientia non liget nisi per virtutem praecepti, nec praeceptum nisi per scientiam. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur in vi praecepti divini.”

<sup>101</sup> *QDV*, q. 16, a. 2, ad 1 “Sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error, propter falsam deductionem, vel alicuius falsi assumptionem. Et ideo non dixit quod synderesis simpliciter praecipitur; sed quod conscientia praecipitur, quae universale iudicium synderesis ad particularia opera applicat.”

“La medicina parece una ciencia máximamente operativa y, sin embargo, tiene una parte especulativa y otra práctica. Por la misma razón, en todas las demás ciencias operativas también hay una parte especulativa. Como consecuencia, en la división de las ciencias especulativas también se debe incluir la ética o moral, atendiendo a su parte especulativa; aunque sea una ciencia eminentemente activa”<sup>102</sup>.

El argumento contiene una traslación injustificada de los calificativos especulativo y práctico. Las ciencias prácticas no deben ser denominadas especulativas, ni siquiera cuando lo práctico sea considerado especulativamente porque prevalece la definición por el fin. La objeción citada intenta hallar una parte especulativa en el arte médico y por analogía ver una parte especulativa en la moral. En la respuesta correspondiente Tomás de Aquino explicará que no es válido ni lo uno, ni lo otro. Para empezar, advierte que no se dice del mismo modo “especulativo” y “práctico” en el arte, en la medicina (una de las artes pero no liberal, sino servil por incluir el cuerpo) o en la filosofía. El uso de los calificativos “especulativo” y “práctico” en cada caso obedecen a criterios diferentes en cada uno de esos ámbitos: no es lo mismo distinguir por el fin, que por la materia. La filosofía y las artes se dividen por el fin. Y en esa división en especulativas o prácticas es similar:

“Como dice Avicena al inicio de su tratado de *Medicina* [<sup>103</sup>] las acepciones de los términos teórico y práctico son distintas según se hable de filosofía, de artes o de medicina. Cuando se dividen la filosofía o las artes en teóricas y prácticas, estos términos se toman con relación al fin: teórico

---

<sup>102</sup> *CBT*, pars 3, q. 5, a. 1, arg. 4 “Praeterea, scientia medicinae maxime videtur esse operativa, et tamen in ea ponitur una pars speculativa et alia practica. Ergo eadem ratione in omnibus aliis operativis scientiis aliqua pars est speculativa, et ita debuit in hac divisione mentio fieri de Ethica sive morali, quamvis sit activa, propter partem eius speculativam.”

<sup>103</sup> Avicena, *Liber canonicus*, Hildesheim, Olms, 1964, 1507, I, fén. 1, doct. 1, c. 1, f. 4 va

es lo que se ordena solamente al conocimiento de la verdad; práctico, en cambio, lo que se ordena a la operación”<sup>104</sup>.

La división tanto del arte como de la filosofía en especulativa y práctica es determinada, en definitiva, por el fin. Pero la finalidad de la filosofía reviste un carácter especial, y que ilumina la caracterización de la practicidad de la moral y, por consecuencia, del imperio:

“Sin embargo, importa tener en cuenta que, aunque así se dividan la filosofía entera y las artes, la división de la filosofía se hace respecto a la felicidad, que es el fin al que se ordena toda la vida humana. Como, en efecto, lo afirma S. Agustín en el *De civitate Dei* [<sup>105</sup>], tomando las palabras de Varrón «En el hombre la única causa de filosofar es el ser feliz». Por todo esto los filósofos, como se demuestra en la *Ética* [<sup>106</sup>], consideran una doble felicidad: una contemplativa y otra activa. Y según esto, distinguieron también dos partes de la filosofía: llamaron práctica a la moral, y teórica a la física y a la lógica”<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> *CBT*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 4 “Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Avicenna in principio suae medicinae, aliter distinguitur theoreticum et practicum, cum philosophia dividitur in theoreticam et practicam, aliter cum artes dividuntur in theoreticas et practicas, aliter cum medicina. Cum enim philosophia vel etiam artes per theoreticum et practicum distinguuntur, oportet accipere distinctionem eorum ex fine, ut theoreticum dicatur illud, quod ordinatur ad solam cognitionem veritatis, practicum vero, quod ordinatur ad operationem.”

<sup>105</sup> Agustín de Hipona, *De Civ. Dei*, XIX, c. 1.

<sup>106</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, X, 7-8, Bk 1177 a 12 1178 b 32

<sup>107</sup> *CBT*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 4 “Hoc tamen interest, cum in hoc dividitur philosophia totalis et artes, quod in divisione philosophiae habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quem tota humana vita ordinatur. Ut enim dicit Augustinus XX De Civ. Dei ex verbis Varronis, *nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut beatus sit*. Unde cum duplex felicitas a philosophis ponatur, una contemplativa et alia activa, ut patet in X Ethicorum, secundum hoc etiam duas partes philosophiae

La operación a la que se ordena la moral se entiende como uno de los modos de felicidad, la activa. Toda la filosofía se ordena a la finalidad de la vida humana. Entender la operación moral como una forma de finalidad humana implica hacer dos distinciones. La primera respecto de las artes. La operación moral no es la finalidad específica de un arte concreto, sino la finalidad de la vida humana en general, en cuanto que se ordena a la felicidad activa. No debe hacerse una equivalencia entre artes prácticas y artes teóricas y filosofía teórica y filosofía práctica. Porque lo que a continuación se dice del arte no se dice de la filosofía:

“Ahora bien, al hablar de artes especulativas y prácticas, la división se hace según los fines específicos de cada arte. Así decimos, por ejemplo, que la agricultura es un arte práctica, y la dialéctica es teórica”<sup>108</sup>.

Menos aún cabe equiparar la filosofía especulativa y práctica a lo que ocurre en artes como la medicina. En la medicina, el criterio de distinción entre lo especulativo y lo práctico procede de la materia, del objeto de estudio. Lo que determina la división es la proximidad de la materia de estudio. Como se puede leer a continuación:

“En cambio, cuando la medicina se divide en teórica y práctica, no se atiende al fin. Pues así, toda la medicina se considera práctica, ya que toda ella se ordena a la operación. La división se hace, pues, según que las diversas materias de la medicina sean más o menos próximas a la acción. Se llama práctica a aquella parte de la medicina que enseña el modo de obrar para conseguir la salud; esta disciplina diría, por ejemplo, qué remedios se deben aplicar en tales o cuales

---

distinuerunt, moralem dicentes practicam, naturalem et rationalem dicentes theoreticam.”

<sup>108</sup> *CBT*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 4 “Cum vero dicuntur artium quaedam esse speculativae, quaedam practicae, habetur respectus ad aliquos speciales fines illarum artium, sicut si dicamus agriculturam esse artem practicam, dialecticam vero theoreticam.”

enfermedades. La parte teórica, en cambio, enseña los principios en los que se basa el médico en sus acciones, pero no los próximos; por ejemplo: que las fuerzas del hombre son tres o que hay fiebres de tantos tipos”<sup>109</sup>.

La división de la medicina ni siquiera atiende al fin porque el fin es común a sus partes especulativa y práctica. Como se ve, la división de la medicina es la más lejana a lo que ocurre en la moral filosófica. Si acaso se intentara una analogía entre la división de la medicina en teórica y práctica y la división de la moral en teórica y práctica debería advertirse la diferencia. La conclusión de Tomás de Aquino rechaza la inclusión de lo práctico en el ámbito especulativo:

“Por estas razones, no es necesario que, si alguna parte de una ciencia activa se llama teórica, se incluya por eso dentro de la filosofía especulativa”<sup>110</sup>.

Ahora bien, si la moral es práctica, ¿por qué no todo juicio práctico mueve? El juicio de elección, el juicio imperativo mueven; pero el juicio de conciencia, no. ¿Puede decirse que la diferencia está en que unos son más especulativos y otros más prácticos? La respuesta está quizá en el modo de posesión. El saber práctico puede poseerse prácticamente o sólo especulativamente, tal como explica Tomás de Aquino:

---

<sup>109</sup> *CBT*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 4 “Cum autem medicina dividitur in theoreticam et practicam, non attenditur divisio secundum finem. Sic enim tota medicina sub practica continetur, utpote ad operationem ordinata. Sed attenditur praedicta divisio secundum quod ea, quae in medicina tractantur, sunt propinqua vel remota ab operatione. Illa enim pars medicinae dicitur practica, quae docet modum operandi ad sanationem, sicut quod talibus apostematibus sunt talia remedia adhibenda, theoretica vero illa pars, quae docet principia, ex quibus homo dirigitur in operatione, sed non proxime, sicut quod virtutes sunt tres et quod genera februm sunt tot.”

<sup>110</sup> *CBT*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 4 “Unde non oportet, ut si alicuius activae scientiae aliqua pars dicatur theoretica, quod propter hoc illa pars sub philosophia speculativa ponatur.”

“La verdad y el bien vienen a penetrar entre sí, porque la verdad es cierto bien, y todo bien es verdadero. De donde el bien puede ser considerado un conocimiento especulativo porque se considere sólo su verdad, como cuando definimos el bien y mostramos su naturaleza; pero también podemos considerarlo prácticamente si es considerado en cuanto bien; pero esto ocurre, si es considerado en cuanto es fin de un movimiento o de una operación”<sup>111</sup>.

Tenemos un tercer criterio de distinción entre lo especulativo y lo práctico. No sólo por el fin, ni por el objeto –materia proporcionada al fin-, también por el modo en que es considerado cualquier objeto. De nuevo encontramos ejemplificaciones de los diferentes escenarios de ciencias y modos de posesión de ellas. Hay un caso que ilustra el modo de posesión: se trata del tema de la falsedad en el conocimiento de los ángeles, que puede darse de modo especulativo o de modo práctico. La falsedad de modo práctico es el error del juicio que dice qué es lo que debe hacerse; es decir, hay falsedad en el juicio imperativo, como se lee en una cuestión en el *De Malo*:

“Esta falsedad respecto de dichos cognoscibles, puede existir en estos últimos, tanto de un modo teórico, es decir, en cuanto que prorrumpen absolutamente en un juicio falso; como de un modo práctico o afectivo, en cuanto que estiman falsamente que hay que apetecer o hacer algo en orden a dichos cognoscibles”<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> *QDV*, q. 3, a. 3, ad 9 “Ad nonum dicendum, quod verum et bonum se invicem circumcedunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum omne est verum; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas eius tantum: sicut cum definimus bonum et naturam eius ostendimus; potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideretur in quantum est finis motus vel operationis. Et sic patet quod non sequitur ideas vel similitudines aut rationes divini intellectus ad practicam tantum notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum.”

<sup>112</sup> *QDM*, q. 16, a. 6, co. “Et haec quidem falsitas respectu huiusmodi cognoscibilium potest in eis esse speculative, in quantum scilicet absolute in falsum

La falsedad del juicio sobre lo que hay que hacer se califica como una falsedad de modo práctico o afectivo, pues la falsedad va paralela a lo que hay que hacer o apetecer, respectivamente. Otro ejemplo de la distinción entre lo que se sabe y el modo de saberlo es el de alguien que conoce pero no hace. En Cristo encontramos el caso de una ciencia práctica poseída de modo no práctico:

“Cristo tuvo ciencia de todas las cosas, no sólo especulativa sino también práctica, no aquella por la cual podía hacer las cosas sino que sabía de qué manera fueron hechas por Dios. Ahora bien, la ciencia práctica aunque de cierto modo sea causa de la operación en cuanto dirige en el obrar, sin embargo no es causa suficiente, porque por ella no se producen las cosas, a no ser que esté presente la potencia activa de la cosa. De donde se ve que Cristo tuvo toda la ciencia práctica, pero no de modo práctico, porque no la ordenó a la obra”<sup>113</sup>.

Una ciencia práctica poseída prácticamente consiste en un conocimiento de lo práctico ordenado a la acción. Pero para eso, hace falta la presencia de una potencia activa. La distinción y clasificación de conocimiento especulativo y práctico ha sido objeto de múltiples comentarios entre los especialistas. Maritain sostiene una triple división apoyado en textos de Tomás de Aquino<sup>114</sup>. A partir de los

---

iudicium prorumpunt; et practice, sive affective, in quantum falso existimant aliquid esse appetendum vel agendum in ordine ad praedicta cognoscibilia.”

<sup>113</sup> 3SN, d. 14, q. 1, a. 4, ad 2 “Ad secundum dicendum, quod Christus habuit omnium rerum scientiam, non tantum speculativam, sed etiam practicam, non quidem qua ipsas res faceret, sed scivit qualiter a Deo sunt factae. Scientia autem practica, quamvis sit quodammodo causa operationis, in quantum dirigit in opere, non tamen est sufficienter causa: quia ab ipsa non producitur res, nisi adsit potentia activa rei: unde Christus habuit omnem scientiam practicam quidem, sed non practice, quia non ordinavit ad opus.”

<sup>114</sup> Cfr. Maritain, J., *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, París, Desclée de Brouwer, 1963, 7e. éd, anexo VII, pp. 901-918 titulado “« Spéculatif » et « pratique »”, ahí amplía la exposición de las pp. 622-624; *De la philosophie chrétienne*, París, Desclée, De Brouwer et Cie, 1933, 2e. éd., pp. 101-166; Maritain, J., *Science et*

criterios de objeto, método y finalidad, Palacios expone una “cuádruple gradación de los saberes teóricos y prácticos”<sup>115</sup> que utiliza para la interpretación del *imperium*, que describe como “acto del entendimiento embebido por completo de voluntad”<sup>116</sup>. Llano insiste en el carácter práctico del juicio sobre la acción utilizando la expresión “juicio reduplicativamente práctico”<sup>117</sup>. Grisez también mantiene que la distinción entre lo especulativo y práctico es decisiva en juicios de conciencia y juicios de prudencia<sup>118</sup>.

### 1.3 La voluntad en el *imperium* de la razón práctica

Causar dirigiendo no es un causar suficientemente práctico. Aunque la razón cause, no causa prácticamente. Lo práctico se dice en relación a la operación. Respecto del acto, la razón causa dirigiendo, pero la voluntad, moviendo. Por eso la practicidad proviene, en definitiva, de la voluntad. La presencia de la voluntad se nota incluso en la formulación gramatical del acto de la razón, pero la formulación gramatical, como bien apunta Von Wright, no determina la lógica del

*sagesse : suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*, Paris, Labergerie, 1935, pp. 228-386.

<sup>115</sup> Cfr. Palacios, L. E., *Filosofía del saber*, Madrid, Gredos, 1974, 2a ed., pp. 171-183.

<sup>116</sup> Cfr. Palacios, L. E., *Filosofía del saber*, pp. 162 y cfr. p. 436; *La prudencia política*, Madrid, Gredos, 1978, 4ta ed., libro III, cap. 1, pp. 93-118.

<sup>117</sup> Cfr. Llano, C., *Examen filosófico del acto de la decisión*, México, Publicaciones Cruz, 1998, pp. 22-23 donde advierte también: “La confusión entre el juicio especulativo-práctico o juicio científico y el juicio práctico-práctico o juicio prudencial, constituye un serio error para la práctica: confundir los dictámenes de la conciencia y los dictámenes de la prudencia.”

<sup>118</sup> Cfr. Grisez, G., “The first principle of practical reason”, *Aquinas: a collection of critical essays*, pp. 340-382: “The first principles of practical reason are a source not only for judgments of conscience but even for judgments of prudence; while the former can remain merely speculative and ineffectual, the latter are the very structure of virtuous action”, pp. 370-371; también remite a su artículo “The logic of Moral Judgment”, en *Proceeding of the American Catholic Philosophical Association*, 26, 1962, pp. 67-76, especialmente p. 70, n. 7.



concepto que mediante ella se expresa: el modo gramatical imperativo se usa para peticiones y súplicas<sup>119</sup>. Skarica llama la atención sobre un imperio expresado gramaticalmente en indicativo que expresa un acto de la razón práctica<sup>120</sup>.

Es lo que ocurre en el imperio. Por eso, cuando Tomás de Aquino define el imperio como intimación, en seguida distingue dos modos de intimar:

“La razón puede intimar o enunciar algo de doble manera. De un modo absoluto, por el que alguna intimación es expresada en un verbo de modo indicativo, como cuando alguien dice algo: «esto debes hacer» (*hoc tibi faciendum*) . Otras veces, la razón intima a alguien algo, moviéndole a la vez a eso, y esta intimación es expresada por el verbo en modo

---

<sup>119</sup> Von Wright, G. H., *Norma y acción : una investigación lógica*, Ferrero, P.G. (trad.), Madrid, Tecnos, 1970: ‘Imperativo’ significa en su origen lo mismo que ‘mandar’. De esto no se sigue, no obstante, que todos los usos del modo imperativo se reduzcan al demandar. Hay varios usos que no tienen este propósito. Uno itene lugar en las plegarias. ‘El pan nuestro [...] dánosle hoy’. [...] Decir que estas sentencias expresan mandatos no sólo sería apartarse crasamente del uso ordinario, sino que también sería ignorar características importantes de la lógica. (La lógica de la plegaria es diferente de la lógica del mandato.) [...] Otros usos típicos del modo imperativo, que no son el de mandar, son las peticiones (‘por favor, dame...’) y las advertencias (‘no confíes en él’). [...] Esos son usos comunes y típicos del modo imperativo. Pero sólo forzando el uso del término ‘norma’ podríamos llamar a las sentencias en cuestión formulaciones de normas.”, p. 112

<sup>120</sup> Skarica, Mirko, “La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino”, *Anuario Filosófico*, 1999, 32, pp. 293-316. El caso que cita es el de las palabras de la consagración: “esto es mi Cuerpo”, es una locución que no expresa un juicio, no es indicativa aunque esté formulada en el modo gramatical indicativo, sino que produce una orden, siendo como es, un acto de la razón práctica: “Esta locución en vez de ser expresión de un juicio, esto es, de una intelección del entendimiento especulativo, es más bien expresión de una intelección del entendimiento práctico, pues no presupone la existencia de la cosa, sino la e-fectúa, siendo su verdad, por ello, igualmente práctica, y no especulativa.”, pp. 304-305.

imperativo, por ejemplo cuando alguien dice «haz esto» (*fac hoc*)”<sup>121</sup>.

Como se ve, la intimación, por ser racional, no implica en sí misma el movimiento propio de la voluntad, que otorga la fuerza para ser ejecutada. La razón es un agente en cuyo acto puede, o no, estar presente, con su virtualidad propia, el acto de la voluntad. El imperio es un acto de la razón, que por su naturaleza, ordena. Pero sólo la intimación de la razón que trae consigo la fuerza motora de la voluntad puede denominarse imperio. Las intimaciones que no mueven no son imperativas. De esta distinción, Grisez infiere la existencia de preceptos no imperativos, uno de los cuales es el primer principio, cuyo carácter preceptivo no le otorga fuerza motora<sup>122</sup>. En cuanto a la formulación gramatical explica que no es determinante, pues nada impide que el gerundivo sea utilizado tanto para el precepto como para el imperio, lo cual no significa que el mandato (o imperio) y el precepto (o intimación) sean lo mismo:

“El mandato no sólo da dirección racional a la acción, sino que también contiene la fuerza motriz que deriva de un acto antecedente de la voluntad sobre el objeto de la acción. Por el contrario, la prescripción gerundiva solamente ofrece dirección racional sin desencadenar la ejecución de la acción a la que dirige la razón”<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> ST I-II, q. 17, a. 1, co. “Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, fac hoc.”

<sup>122</sup> Grisez, G., “The first principle of practical reason”, pp. 372-382, el n. IV de su exposición está dirigido a demostrar esta tesis, tal como lo anuncia en la introducción del artículo: “Since according to the mistaken interpretation natural law is a set of imperatives, it is important to see why the first principle is not primarily an imperative, although it is a genuine precept”, p.341.

<sup>123</sup> Grisez, Germain, “El primer principio de la razón práctica”, *Persona y Derecho*, 52, 2005, pp. 275-377, p. 320.

Cuando la razón no sólo ordena, sino que ordena moviendo a la ejecución de la orden y, por tanto, su acto está antecedido por el acto de la voluntad de manera que conserva su virtualidad, entonces, la orden no es mera intimación –acto absoluto de la razón- sino que es imperio, y por tanto, intimación relativa a la voluntad. El imperio es uno de esos actos en donde se verifica simultáneamente la virtualidad de ambas potencias superiores. Por ello, las características del imperio remiten al tema de la mutua reflexión entre las potencias.

“Los actos de la voluntad y de la razón mutuamente se sobreponen, pues la razón delibera sobre el acto de querer, y la voluntad quiere deliberar; por lo mismo, a veces el acto de la razón precede al de la voluntad y viceversa. Y como la influencia del primer acto se prolonga en el siguiente, con frecuencia ocurre que un acto es de la voluntad, pero conservando virtualmente algo del acto de la razón, como se ha dicho del uso y de la elección. Y, a la inversa, puede ser acto de la razón y permanecer en él virtualmente el acto previo de la voluntad”<sup>124</sup>.

La prolongación del acto de una potencia en el acto de otra que ocurre en el imperio, también se verifica en otros actos de la voluntad. La diferencia entre presuponer y conservar la virtualidad del acto de otro agente, la explica Tomás de Aquino en el *De Veritate*, donde plantea la cuestión acerca de a qué facultad pertenece la *intentio*. Este acto, al igual que el imperio, implica orden y movimiento; pero mientras la *intentio* es acto de la voluntad en orden a la razón, el imperio es acto de la razón presupuesta la voluntad. En definitiva, estos actos implican la reflexión de los actos de la razón y de la voluntad entre sí. Tomás de Aquino ilustra esta superposición de actos con la imagen otros agentes ordenados para la producción de

---

<sup>124</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 1, co. “Respondeo dicendum quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso.”

movimientos físicos como el del sol, el del agua o el de la atracción magnética:

“En cualquier caso que haya dos agentes ordenados, según el agente del que se trate se podrá mover u obrar: de un modo según que compete a su naturaleza, de otro modo según que compete a la naturaleza del agente superior. [...] Y aunque ninguna acción del agente inferior se haga si no es presupuesta la acción del superior, con todo, aquella acción que le compete según su naturaleza se le atribuye de modo absoluto, como el agua moverse hacia abajo. Pero aquella que le compete por impresión del agente superior no se le atribuye de modo absoluto, sino en orden a algo, como el flujo y reflujo se dice que es movimiento propio del mar no en cuanto que es agua, sino en cuanto que es movido por la luna”<sup>125</sup>.

En la mutua reflexión entre razón y voluntad, la primacía pertenece a una o a otra según los actos que realicen. De manera semejante al modo en que el movimiento del agua adquiere la cualidad de moverse hacia arriba por influjo de la luna, el acto ordenador de la razón adquiere la virtualidad de mover, por influjo de la voluntad, y el acto de mover de la voluntad adquiere la virtualidad del orden, por influjo de la razón. La razón es superior desde el punto de vista del orden; pero desde la perspectiva del principio de movimiento, la voluntad es superior. La razón impera subordinada al

---

<sup>125</sup> *QDV*, q. 22, a. 13, co. “Quandocumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere vel agere: uno modo secundum quod competit naturae suae; alio modo secundum quod competit naturae superioris agentis; impressio enim superioris agentis manet in inferiori; et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis [...] Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat nisi praesupposita actione superioris, tamen illa actio quae competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aquae moveri deorsum; illa vero quae ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud: sicut fluere et refluere dicitur esse proprius motus maris, non in quantum est aqua, sed in quantum movetur a luna.”

fin propuesto por la voluntad. Ella es la supremamente libre. Como se explica a continuación:

“Aunque la perfección del intelecto sea una potencia superior que la voluntad por razón del orden, porque es anterior a la voluntad, y es presupuesto por ésta; con todo, la voluntad también es en cierto modo superior en cuanto tiene imperio sobre todas las fuerzas del alma porque su objeto es el fin. De donde [la voluntad] se encuentra muy convenientemente en la misma la cumbre de la libertad; pues se llama libre a quien es causa de sí mismo, como se dice en el primer libro de la *Metafísica*”<sup>126</sup>.

La razón al imperar, está ordenando bajo el influjo del movimiento de la voluntad, pero no deja de actuar según su naturaleza. El imperio ordena y mueve por la fuerza de la voluntad. Es la voluntad la que mueve al fin; la razón ordena a él. Pero para mover hay que saber exactamente qué hacer. La razón, aún la razón movida por la voluntad, no pierde la naturaleza de su acto que consiste en intimar, ordenar algo. Imperar incluye haber intimado, haber ordenado una acción a otro; pero además de ordenar, el imperio mueve. La ejecución es el movimiento producido por el imperio. El acto de la razón adquiere la virtualidad de la voluntad, y adquiere la característica fuerza volitiva<sup>127</sup>. Tomar el imperio en el sentido de

---

<sup>126</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 2, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod quamvis intellectus sit superior virtus quam voluntas ratione ordinis, quia prior est et a voluntate praesupponitur; tamen voluntas etiam quodammodo superior est, secundum quod imperium habet super omnes animae vires, propter hoc quod ejus objectum est finis; unde convenientissime in ipsa summum libertatis invenitur; liber enim dicitur qui causa sui est, ut in 1 Metaphisica dicitur.”

<sup>127</sup> Cfr. Palacios, L. E., *Filosofía del saber*, donde ilustra las características del razonamiento completamente práctico: “Aquí todo es concreto: el fin del saber y la intención del que sabe. Y esta intención motoriza al entendimiento infundiéndole inquietudes que antes no tenía, solitudes y cuidados que vigilan por todos lados la ejecución de la obra. La voluntad no se limita a sostener la atención del entendimiento aplicándolo a la idea realizable, sino que le compele a buscar ardorosamente los medios de ejecutarla en el mundo de las contingencias, y abrirla

principio de movimiento lo desplaza a la voluntad, y entonces ya no se predica de la razón. De este modo, se subraya la continuidad del movimiento iniciado en la voluntad y terminado en la potencia ejecutora. La razón, al ser tomada como principio –junto a la voluntad–, deja ver su contribución específica: ordenar.

“En lo actuado con voluntad libre, la ejecución de la potencia se sigue del imperio de la voluntad y del orden de la razón”<sup>128</sup>.

Pero imperar no es sólo iniciar el movimiento. Imperar es ordenar, pero no es acto de la razón que actúa de modo absoluto, sino que está acompañado de cierta moción. El movimiento de la voluntad se transmite al acto de mandar de la razón, en una sucesión de movimiento. Aunque la razón mande, si no manda moviendo, no impera. Si el mandato de la razón no incluye movimiento es un mero juicio sobre lo que debe hacerse perteneciente al género de juicios de la conciencia moral. Se entiende, desde este punto de vista, el sentido de la siguiente objeción:

“Al imperio sigue inmediatamente el acto. Mas el imperio de la razón no es seguido del acto, pues quien juzga que debe hacerse una cosa no la ejecuta en seguida. No es, pues, acto de la razón, sino de la voluntad, imperar”<sup>129</sup>.

---

paso en la intrincadísima selva del vivir cotidiano. [...] Sólo así puede la razón práctica desempeñarse sin despeñarse: las luces últimas vienen siempre con las últimas decisiones”, pp. 182-183.

<sup>128</sup> *3SN*, d. 1, q. 2, a. 3, co. “Respondeo dicendum, quod cum in agentibus ex libertate voluntatis, executio potentiae sequatur imperium voluntatis et ordinem rationis.”

<sup>129</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 1, arg. 3 “Praeterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus, non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.”

El imperio no es sólo un juicio sobre lo que debe hacerse. Como ha quedado dicho, quizá así pueda describirse otro tipo de juicios, pero no el imperio. Millán Puelles ilustra la semejanza y la diferencia entre el juicio con el que concluye el razonamiento práctico, que es una conclusión imperativa, y el juicio con el que concluye el razonamiento moral, es decir, el dictamen de la conciencia moral, que es una conclusión indicativa, de carácter especulativo.<sup>130</sup> La respuesta a la objeción remite a la diferencia entre la razón absoluta y la razón movida por la voluntad:

“La objeción muestra que el imperio no es acto de la razón simplemente, sino acompañado de cierta moción”<sup>131</sup>.

La diferencia entre la razón que mueve y la que no, remite al vínculo –que tiene o carece– con la voluntad; y por tanto, tiene que ver con la finalidad del acto de razonar. La finalidad del razonamiento es, en definitiva, el criterio de distinción entre lo especulativo y lo práctico, Tomás de Aquino remite al libro *III de Anima*:

“Dice primeramente [Aristóteles] que el intelecto que mueve es el intelecto que razona por algo y no por el simple razonar; éste es el intelecto práctico, que difiere del especulativo por el fin. El especulativo especula sobre la verdad, no por algo sino por el simple especular; el práctico especula la verdad a causa de la operación”<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Cfr. Millán Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser: una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994, pp. 112-116.

<sup>131</sup> *ST*, I-II, q. 17, a. 1, ad 3 “Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est.”

<sup>132</sup> *QDA*, lib. 3 l. 15 n. 3 (n.820 Marietti) “Dicit ergo primo, quod intellectus, qui movet, est intellectus qui ratiocinatur propter aliquid, non propter ratiocinari tantum; et hic est intellectus practicus, qui differt a speculativo secundum finem. Nam speculativus speculatur veritatem, non propter aliquid aliud, sed propter seipsum tantum; practicus autem speculatur veritatem propter operationem.”

El fin determina el objeto. La razón se ocupa de lo verdadero y lo falso. La razón especulativa es razón absoluta y considera lo verdadero y lo falso en absoluto. En cambio, la razón práctica no; refiere lo verdadero y lo falso a la acción. El objeto de la razón práctica no es algo considerado en sí mismo sino algo referido a otro; pero el objeto no pierde por esto su identidad. El objeto formal de la razón especulativa y práctica es el mismo. Por eso la razón práctica no es una potencia distinta de la razón especulativa, sino una extensión de ella. La razón recibe el nombre de práctica no porque haga algo distinto a especular, sino porque además de especular ordena su propio acto especulativo a la operación. Por eso, en la *Summa Theologiae* refiere al texto del *De Anima*, interpretando la diferencia entre la razón especulativa y la práctica como una extensión:

“Dice el Filósofo que el intelecto especulativo se hace por extensión práctico. Pero una potencia no se transforma en otra. Luego, el intelecto especulativo y el práctico no son potencias distintas”<sup>133</sup>.

La extensión corresponde a un uso distinto de misma potencia intelectual. Es la misma potencia, a la que corresponde como objeto lo verdadero y lo falso, la que puede ordenar su objeto a la acción, como continúa explicando Tomás de Aquino:

“El intelecto práctico y el especulativo no son potencias distintas. Y la razón es porque, según hemos dicho, lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto a la cual se refiere una potencia, no diversifica esta potencia; como es accidental al color el que sea un hombre su sujeto, o que sea grande o pequeño, por lo cual una misma potencia visiva es quien lo aprehende. Y es accidental en el objeto percibido por el intelecto el que se ordene a la acción. En esto difieren el

---

<sup>133</sup> *ST I*, q. 79, a. 11, sc. “Sed contra est quod dicitur in III de Anima (n. 820), quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae.”



intelecto especulativo y el práctico; pues el intelecto especulativo no ordena lo que percibe a la acción, sino sólo a la contemplación de la verdad, y el práctico ordena lo aprehendido a la acción. Por eso dice el Filósofo que «el intelecto especulativo difiere del práctico por el fin». Del fin, por consiguiente, toman ambos su nombre: uno el de especulativo, y otro el de práctico u operativo”<sup>134</sup>.

Antes se había dicho que el intelecto práctico y el especulativo proceden del mismo principio. Ahora se subraya que ambos tienen el mismo objeto formal. Pero, al ordenar lo verdadero y lo falso a la acción, la razón práctica ¿no ha cambiado la formalidad de su objeto? No. La ordenación a la acción es accidental a la formalidad del objeto porque lo verdadero y lo falso no dejan de ser objeto de la razón práctica, aunque ésta los ordene a la acción. La clave de la respuesta está en la mutua inclusión de bien y verdad. La verdad es bien para el apetito; el bien es verdad para el práctico. Con esta idea rebate Tomás de Aquino el argumento que considera el bien y la verdad objetos formales distintos:

“La verdad y el bien se incluyen mutuamente, ya que la verdad es un cierto bien, o de lo contrario no sería apetecible, y el bien es de algún modo verdad, so pena de no ser inteligible. Luego, así como lo verdadero puede ser objeto del apetito bajo el concepto de bueno, al modo como sucede cuando alguien

---

<sup>134</sup> *ST* I, q. 79, a. 11, co. “Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III de Anima, quod *speculativus differt a practico, fine*. Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus.”

desea conocer la verdad, así también lo bueno aplicable a la acción es, bajo el aspecto de verdadero, objeto del intelecto práctico. Pues el intelecto práctico conoce la verdad como el especulativo, pero ordenando la verdad conocida a la acción”<sup>135</sup>.

¿Por qué lo bueno aplicable a la acción puede considerarse bajo su aspecto de verdadero? Porque así lo usa la razón. Esto no significa que la razón práctica tenga el mismo objeto formal que la voluntad. Tener la acción como fin del acto no significa tenerlo como objeto, como lo confunde la siguiente objeción:

“Dondequiera que se encuentra el mismo objeto según la realidad y según la razón, hay una sola potencia. Pero el objeto de la voluntad y del intelecto práctico tienen el mismo objeto según la realidad y según la razón: pues uno y otro objeto parece ser el bien. Por tanto, el intelecto práctico no es otra potencia que la voluntad. Pero el intelecto especulativo no es otra potencia que el práctico, ya que, según el Filósofo en el libro *III del De Anima* «el especulativo se hace práctico por extensión» [<sup>136</sup>]. Por tanto, la voluntad y el intelecto son simplemente una sola potencia”<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> *ST I*, q. 79, a. 11, ad 2 “Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus.”

<sup>136</sup> Aristóteles, *De Anima*, I, 9, Bk 433 a 1

<sup>137</sup> *QDV*, q. 22, a. 10, arg. 4 “Praeterea, ubicumque invenitur idem obiectum re et ratione, est una potentia. Sed voluntatis et intellectus practici est idem obiectum re et ratione: utriusque enim obiectum videtur bonum. Ergo intellectus practicus non est alia potentia quam voluntas. Sed intellectus speculativus non est alia potentia quam practicus, quia secundum philosophum in *III de anima*, speculativus per extensionem fit practicus. Ergo voluntas et intellectus simpliciter sunt una potentia.”

La respuesta a la objeción explica la diferencia entre la razón práctica y la voluntad. La razón y la voluntad son dos potencias porque tienen dos objetos distintos. Si no se distingue suficientemente entre el objeto de una y otra, el discurso termina por identificarlas, como ha advertido Brock<sup>138</sup>. Tomás de Aquino no deja lugar a confusión:

“Hay que decir que el objeto del intelecto práctico no es el bien, sino la verdad referida a la operación”<sup>139</sup>.

En el mismo artículo, destinado a investigar si la razón y la voluntad son una sola potencia, expone el criterio de distinción entre potencias y ofrece ejemplos de cosas materiales y de sensibles. El fuego, una sola realidad, actualiza dos potencias distintas del aire: lo hace cálido y lúcido. El fuego calienta e ilumina pero calentar e iluminar no se distinguen en la única realidad que es el fuego, lo mismo sucede en el caso del bien y la verdad<sup>140</sup>. En el comentario al

---

<sup>138</sup> Cfr. Brock, S., Book Review: “Rhonheimer, Martin, *Natural Law and Practical Reason*”, *The Thomist*, n. 66, 2002, pp. 311-315: “But for Rhonheimer, does practical reason really even “understand”? «The object of the practical reason... is the ‘good’ itself that is in question; the practical reason does not produce a statement but rather a *prosecutio*, and this takes the form of either an intention or an *electio*, from which an action immediately follows» (p. 59). This is the description of a will, not an intellect (see also 31-32, 58-64). Wanting to secure some autonomy for practical reason, he makes it consist entirely in what distinguishes it from speculative reason. As a result he degrades it”, p. 315.

<sup>139</sup> *QDV*, q. 22, a. 10, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod obiectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus.”

<sup>140</sup> *QDV*, q. 22, a. 10, ad 1 “Ad primum ergo dicendum, quod distinctio potentiarum non ostenditur ex obiectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem: quia ipsae rationes obiectorum specificant ipsas operationes potentiarum. Et ideo ubi est diversa ratio obiecti, ibi invenimus diversam potentiam, quamvis sit eadem res quae subest utrique rationi, sicut est de bono et vero. Et hoc etiam patet in rebus materialibus: nam aer patitur ab igne in quantum est calidus, secundum quod est in potentia aer calidus; in quantum vero ignis est lucidus, patitur ab eo secundum quod ipse est diaphanus: nec est eadem potentia in aere secundum quam dicitur diaphanus, et secundum quam dicitur potentia calidus, quamvis idem ignis sit qui in utramque potentiam agat.”

*De Trinitate* de Boecio utiliza ejemplos similares para justificar la distinción de objetos especulables en cuanto especulables. También explica el criterio de distinción:

“Cuando se distinguen hábitos o potencias según sus objetos, no se distinguen por cualquier diferencia en los objetos, sino por aquellas diferencias que propiamente dividen a los objetos en cuanto tales. Así por ejemplo, el ser animal o planta es accidental para lo sensible y por eso no se toma de ahí la distinción de los sentidos, sino más bien, de la diferencia que hay entre el color y el sonido”<sup>141</sup>.

Tomás de Aquino ve en el siguiente texto de Aristóteles sobre lo verdadero y lo falso, y lo bueno y lo malo, una diferencia entre usos de la razón:

“Aún lo que no tiene relación con la práctica, como lo verdadero y lo falso, pertenece a la misma especie que lo bueno y lo malo; pero difieren en que lo verdadero y lo falso son términos absolutos, y los otros relativos a alguno”<sup>142</sup>.

Lo verdadero y lo falso provienen de una consideración absoluta del acto de la razón y, por tanto, pertenecen a la razón especulativa. En cambio, lo bueno y lo malo provienen de una consideración relativa de la razón –precisamente referida a la acción- y, por tanto, práctica. Por ello, en el comentario, Tomás de Aquino aclara:

“Empero, no pretende comparar lo verdadero y lo falso con lo bueno y lo malo por una conveniencia en el género, sino

---

<sup>141</sup> *CBT*, pars 3, q. 5, a. 1, co. 2 “Sciendum tamen quod, quando habitus vel potentiae penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas quae sunt per se obiectorum in quantum sunt obiecta. Esse enim animal vel plantam accidit sensibili in quantum est sensibile, et ideo penes hoc non sumitur distinctio sensuum, sed magis penes differentiam coloris et soni.”

<sup>142</sup> Aristóteles, *De Anima*, III, 7, 431 b 10.

lo verdadero y lo falso que tiene relación con la acción, y lo verdadero y lo falso que no tiene relación con la acción. Esto se esclarece por la diferencia que acota diciendo que difiere lo que tiene relación con la acción y lo que no tiene relación con la acción, en que unos son «términos absolutos y los otros lo son relativos a alguno». Pues el intelecto especulativo considera que algo es verdadero o falso a modo universal, lo que es considerarlos absolutamente; el intelecto práctico lo hace aplicándose a lo operable particular porque la operación se da en lo particular<sup>143</sup>.

La aplicación al singular convierte lo especulativo en práctico. Pero, ¿basta la aplicación al singular para mover? Se ha visto que no, que hace falta la fuerza motora del apetito. Pero entonces, ¿qué tipo de movimiento produce la consideración práctica, es decir singular, de lo verdadero y lo falso? El movimiento de la razón práctica es distinto al movimiento apetitivo, por eso es necesario precisar:

“El intelecto práctico es motor, no como quien ejecuta el movimiento, sino como quien dirige al movimiento, cosa que le compete según el modo de su aprehensión<sup>144</sup>.”

El movimiento de la razón consiste en dirigir; no da ímpetu, da dirección. Si en ese dirigir además mueve con la fuerza del movimiento apetitivo, entonces no sólo dirige, sino que impera. Volvemos a la consideración del imperio, como acto de la razón

---

<sup>143</sup> *QDA*, III, 12, n. 16 (n. 780) “Non ergo intendit comparare verum et falsum bono et malo secundum convenientiam generis, sed verum et falsum, quod est in actione, vero et falso quod est sine actione. Et hoc patet ex differentia quam subdit, dicens, quod *differt*, scilicet quod est in actione, et quod est sine actione, *in eo quod est simpliciter et quodam*. Nam intellectus speculativus considerat aliquod verum esse vel falsum in universali, quod est considerare simpliciter: intellectus autem practicus applicando ad particulare operabile, quia operatio in particularibus est.”

<sup>144</sup> *ST I*, q. 79, a. 11, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suae apprehensionis.”

práctica, cuyo acto mueve dirigiendo. Es movido desde el apetito y, a su vez, lo mueve dirigiéndolo. El movimiento del apetito y la aprehensión de la razón se vinculan gracias a la proporción que hay entre las respectivas potencias:

“Muestra cómo las operaciones [...] del intelecto y el apetito pueden concordar mutuamente. [...] El intelecto juzga mediante dos actos: la afirmación, por la que asiente la verdad, y la negación, por la que disiente la falsedad. A estos dos actos responden proporcionalmente otros dos en la potencia apetitiva: la prosecución por la cual el apetito tiende a un bien y se adhiere a él, y la fuga por la cual se aleja de un mal y disiente de él. Según esto, el intelecto y el apetito pueden conformarse, en cuanto el apetito prosigue lo que el intelecto afirma ser un bien, y huye de lo que el intelecto niega que lo sea”<sup>145</sup>.

Lo que la razón práctica afirma como bueno para la acción puede ser objeto de adhesión por parte del apetito. Esta proporción entre los actos de juzgar (asentir o negar) y los actos de apetecer (adherirse o alejarse) permite que un mismo objeto lo sea simultáneamente de sendos actos. Volvamos a la diferencia entre la intimación absoluta y la intimación relativa a la acción y movida a ella desde la voluntad. La diferencia no proviene de la cosa considerada, sino del acto por el cual sea considerada. Y ese acto de la razón, al ser referido a la acción, manifiesta la virtualidad del apetito:

---

<sup>145</sup> *CTC*, lib. 6, l. 2, n. 5 “Deinde cum dicit: est autem quod in mente etc., ostendit quomodo opera duorum reliquorum, scilicet intellectus et appetitus, possint adinvicem concordare. Et primo ostendit quomodo eorum actus sunt sibi proportionales. Intellectus enim in iudicando habet duos actus, scilicet affirmationem qua assentit vero, et negationem qua dissentit a falso. Quibus duobus respondent duo proportionaliter in vi appetitiva, scilicet persecutio qua appetitus tendit in bonum et inhaeret ei, et fuga qua recedit a malo et dissentit ei. Et secundum hoc intellectus et appetitus possunt conformari, in quantum id quod intellectus affirmat bonum appetitus prosequitur, et id quod intellectus negat esse bonum appetitus fugit.”

“Dice que « lo verdadero y lo falso », es decir, el conocimiento verdadero y falso del intelecto, «que tiene relación con la acción», o sea en cuanto pertenece al intelecto práctico, o del que «no tiene relación con la acción», en cuanto pertenece al intelecto especulativo, corresponden a un mismo género, el género de lo bueno y de lo malo. Esto puede entenderse de dos formas. De un modo que la cosa entendida, ya sea práctica o especulativamente, sea algunas veces buena y otras mala. Pero no se diversifica el género de una cosa por el hecho de que se la considere especulativa o prácticamente. De otro modo, [puede interpretarse] que el mismo conocimiento verdadero es cierto bien del intelecto, ya sea del especulativo o del práctico, y que el conocimiento falso es cierto mal del intelecto, sea especulativo o práctico”<sup>146</sup>.

La precisión en la relación entre lo verdadero y lo falso por un lado, y el bien y el mal por otro, aunque excede los límites del tema del imperio, ofrece por lo menos una clarificación: el bien y el mal dicen relación con el apetito, y en ese sentido, dicen relación con algo que está más allá de sí mismos. La gran diferencia entre la actividad especulativa y la apetitiva es que mientras la primera puede encontrar el fin en el propio acto, la segunda busca algo fuera de sí:

---

<sup>146</sup> *QDA*, lib. 3, l. 12, n. 15 (n.779 Marietti) “Deinde cum dicit et omnino comparat cognitionem intellectus practici et speculativi; dicens *quod verum et falsum*, idest vera et falsa cognitio intellectus *in actione* idest secundum quod pertinet ad intellectum practicum, *et sine actione* idest secundum quod pertinet ad intellectum speculativum, est in eodem genere, sive illud genus sit bonum sive malum. Quod potest dupliciter intelligi. Uno modo sic, quod res intellecta vel practice vel speculative, quandoque est bona, quandoque est mala. Neque diversificatur propter hoc genus rei, quod consideratur speculative vel practice. Alio modo potest intelligi, quod ipsa cognitio vera est quoddam bonum intellectus sive speculativi sive practici. Et ipsa cognitio falsa est quoddam malum intellectus, sive speculativi sive practici.”

“Es manifiesto que todo apetito es por algo. Necio es afirmar que alguien apetece por apeteer, pues el apetito es cierto movimiento que tiende a algo”<sup>147</sup>.

En otras palabras: puede haber un conocer con el fin de conocer, pero no podrá nunca haber un apeteer con el fin de apeteer. De manera que si la razón busca algo distinto a su propio acto –es decir, es práctica- entonces ese “salir de sí” provendrá del apetito. Lo apeteible, el bien, es principio del razonamiento práctico. El texto de Aristóteles en el que Tomás de Aquino sostiene el doble principio –racional y apetitivo- de los actos humanos se describe como evidente:

“Y por lo tanto, es evidente que el movimiento es producido por estas dos facultades: el apetito y el intelecto [...]. Estas dos facultades pueden mover. Hablo del intelecto que discurre con miras a conseguir algo, es decir, del intelecto práctico, que se distingue del intelecto teórico por su fin. También el apetito prosigue la consecución de algo, pues lo que se apetece es lo que constituye el mismo principio del intelecto práctico. Lo que es lo último en el discurso –que hace el intelecto práctico- es el principio de la acción. Por lo tanto, se ve razonablemente que el apetito y el intelecto práctico, son el principio del movimiento”<sup>148</sup>.

Aristóteles hace explícita la diferencia entre el intelecto teórico y el práctico porque hay que advertir que para mover no basta un mero

---

<sup>147</sup> *QDA*, lib. 3, l. 15, n. 4 (n. 821 Marietti) “Et manifestum est, quod omnis appetitus est propter aliquid. Stultum enim est dicere, quod aliquis appetat propter appetere. Nam appetere est quidam motus in aliud tendens.”

<sup>148</sup> Aristóteles, *De Anima*, III, c. 10, 433a 9-20. Edición utilizada: Aristotelis *De anima : Libri tres graece et latine* / edidit, versione auxit, notis illustravit Paulus Siwek, Romae, apud Aedes Pontificia Universitas Gregoriana, 1957, 3ª ed. Aunque no se ha seguido por completo, se ha tenido a la vista la traducción castellana de P. Ennis, S.J. sobre el texto griego de la edición del P. Siwek, recogida en la edición del *Comentario al "Libro del alma" de Aristoteles* de Santo Tomas de Aquino ; Trad. Maria C. Donadio Maggi de Gandolfi, Buenos Aires, Fundación Arché, 1979, p.466.



pensar sobre lo operable. Para imperar es necesaria una ordenación de lo operable. De esto se infiere que la practicidad de la razón no proviene del objeto, sino del modo como el objeto es considerado. Inciarte denuncia la exclusión de la verdad práctica ahí donde la verdad sobre las acciones libres excluya un sentido de racionalidad como principio de acción<sup>149</sup>. Si la consideración racional no es principio de acción, aunque verse sobre un objeto operable, o aunque genere un movimiento, no es imperio:

“Algunas veces el intelecto considera algo operable, aunque no prácticamente sino especulativamente, porque lo considera a modo universal y no en cuanto es principio de una operación particular. Por eso a continuación dice que ni aún el intelecto «cuando percibe algo», es decir, cuando considera especulativamente «algo de esta clase», es decir, algo operable, de ningún modo por esto prescribe [ó impera] obtenerlo o huir de él, como ocurre frecuentemente cuando pensamos que algo es terrible o deleitable. Pero en tal caso el intelecto no manda temer o desear, sino que algunas veces se mueve el corazón por el temor pero sin el imperio del intelecto”<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> Inciarte, F., *El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, 1974, pp. 159-187, especialmente en el capítulo VII “Sobre la verdad práctica” donde atribuye al concepto positivista de verdad como verificación el rechazo a la verdad práctica. Una consecuencia de la practicidad de la verdad es la necesidad de corrección continua: “Mientras que la proposición fundamentalmente teórica [...], tiene que ser necesariamente verdadero o falso, la verdad práctica, en cuanto obra de una razón que se tiene que corregir constantemente, es a la vez y para siempre no (aún) verdadera: la verdad práctica tiene, en efecto, que ver con aquello que se comporta siempre de diversa manera”, p. 183.

<sup>150</sup> *QDA*, lib. 3, l. 14, n. 20. (n. 814 Marietti) “Aliquando autem intellectus considerat aliquid agibile, non tamen practice, sed speculativa, quia considerat ipsum in universali, et non secundum quod est principium particularis operis. Et de hoc consequenter dicit, quod neque intellectus, cum fuerit speculatus, idest speculative consideraverit, aliquid huiusmodi, idest aliquid agibile, nondum praecipit prosequi vel fugere: sicut cum multoties intelligimus terribile aliquod vel delectabile. Sed intellectus non iubet timere vel desiderare; sed aliquando movetur

Como se ve, un acto de la razón –la consideración de un objeto terrible- podría llegar a ser el origen de un movimiento corporal y afectivo. Es el caso de un movimiento causado por la razón, pero no es un movimiento imperado, pues no es un movimiento director. La razón al considerar lo terrible o lo placentero, no realiza un acto imperante. El corazón que así se mueve no procede del movimiento imperativo de la razón práctica. Por lo tanto, imperar no consiste en una mera consideración de algo temible o deleitable. Esa consideración no es práctica, aunque mueva. La consideración especulativa no produce movimientos voluntarios. El movimiento del corazón causado por una consideración especulativa no es voluntario; como tampoco lo son los movimientos producidos por cambios de temperatura:

“Pero aunque algunas variaciones acaezcan en el movimiento del corazón a partir de diversas aprehensiones y afectos; sin embargo, estas variaciones de movimiento no son voluntarias, sino involuntarias, porque no se hacen por imperio de la voluntad. Dice Aristóteles en el libro del *Movimiento de los animales* [<sup>151</sup>] que frecuentemente el corazón y el órgano sexual se mueven sin que el intelecto lo mande, y las causas de

---

cor ad timendum, absque imperio intellectus. Et si iterum delectabile moveat appetitum, erit aliqua alia pars, quam cor, quae movetur.”

<sup>151</sup> Aristóteles, *Movimiento de los animales*, 11, Bk 703 b 1-20 “Algunos órganos realizan ciertos movimientos involuntarios, y la mayoría no son voluntarios. Llamo involuntarios por ejemplo, al movimiento del corazón y al del órgano sexual (pues, con frecuencia, a la vista de algo, se mueve sin que la mente se lo ordene) y no voluntarios, por ejemplo, al sueño, al despertar, a la respiración y a cuantos otros son de este tipo. [...] Las causas de los movimientos son los calentamientos y los enfriamientos, y tanto los externos como los internos son naturales, también los movimientos de las partes citadas, y que tienen lugar al margen de la razón, se producen por una alteración casual. Efectivamente, el pensamiento y la imaginación, como se ha dicho antes, proporcionan los agentes que producen las afecciones: proporcionan, en efecto, las imágenes de los agentes que las producen.” Edición utilizada: Aristóteles, *Partes de los animales*; *Marcha de los animales*; *Movimiento de los animales*, Trad. de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Madrid, Gredos, 2000, pp. 316-317.

estos movimientos son por alteraciones de los animales [...] el calor y el frío externo e interno naturales”<sup>152</sup>.

La temperatura ó la consideración especulativa pueden provocar movimientos involuntarios. Los movimientos voluntarios son imperados por la voluntad, y en ellos hay mandato de la razón. El movimiento de la voluntad y el razonamiento están vinculados. La razón práctica parte de un supuesto, luego investiga, y por último concluye. La sucesión racional incluye movimiento. Tomás de Aquino, en el comentario a Aristóteles, explica en virtud de qué mueve la razón práctica:

“Empero, aquello de lo cual es apetito, a saber, lo apetecible, es principio del intelecto práctico. Pues aquello que es primeramente apetecible es el fin del cual principia la consideración del intelecto práctico. Cuando queremos deliberar algo acerca de lo que se ha de hacer, primero suponemos el fin, luego procedemos en orden a investigar aquellas cosas que son para el fin y procediendo siempre de lo posterior a lo anterior hasta alcanzar aquello que primeramente tenemos que hacer”<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> *OPC* “Quamvis autem aliqua variatio accidat in motu cordis ex apprehensione diversa et affectione, non tamen ista variatio motus est voluntaria, sed involuntaria, quia non fit per imperium voluntatis. Dicit enim Aristoteles in Lib. de causa Mot. Anim. quod multoties apparente aliquo, non tamen iubente intellectu, movetur cor et pudendum, et huius causam assignat quoniam necesse est alterari naturali alteratione animalia; alteratis autem partibus, haec quidem augeri, haec autem detrimentum pati, ut iam moveantur et permutentur natis haberi permutationibus invicem. Causae autem motuum caliditas et frigiditas, quae de foris et intus existentes naturales.”

<sup>153</sup> *QDA*, lib. 3, l. 15, n. 4 “Sed illud cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici. Nam illud, quod est primo appetibile, est finis a quo incipit consideratio intellectus practici. Cum enim volumus aliquid deliberare de agendis, primo supponimus finem, deinde procedimus per ordinem ad inquirendum illa, quae sunt propter finem; sic procedentes semper a posteriori ad prius, usque ad illud, quod nobis imminet primo agendum”.

El carácter procesual del movimiento se refleja en la actividad del intelecto práctico y de la voluntad. El bien es primer principio en lo práctico. El bien mueve a la razón que, con su imperio, mueve al apetito.

“Y por eso añade [Aristóteles] que lo último en la acción del intelecto práctico es principio de la acción, es decir aquello desde donde debemos comenzar la acción. De ahí que razonablemente afirma que estos dos son los que mueven, a saber, el apetito y el intelecto práctico. Porque el mismo apetecible, que es lo primero considerado por el intelecto práctico, mueve, por esto se dice que el intelecto práctico mueve porque su principio que es lo apetecible, mueve”<sup>154</sup>.

Aristóteles, al describir el proceso de razonamiento práctico como un movimiento, y al denominar a los elementos que intervienen, motores, verifica en el proceso psíquico la misma secuencia del movimiento físico. Tomás de Aquino conserva en otros momentos de su obra esta analogía, que Aristóteles sintetiza con las siguientes palabras:

“Tres cosas pueden considerarse en el movimiento: lo que mueve, aquello con lo que se mueve, y lo movido; y lo que mueve puede ser inmóvil o moverse también. En nuestro caso, el bien práctico es el motor inmóvil; y la facultad apetitiva es el motor que se mueve también (porque el animal que se mueve, se mueve tanto en cuanto desea; y el apetito es una especie de movimiento o acto); lo movido es el animal. Por último el órgano [el corazón] con el cual mueve el apetito es

---

<sup>154</sup> *QDA*, lib. 3, l. 15, n. 4 “Et hoc est quod subdit quod ultimum de actione intellectus practici, est principium actionis; idest illud, unde debemus actionem incipere. Unde rationabiliter dictum est, quod haec duo sunt moventia, scilicet appetitus, et intellectus practicus. Quia enim ipsum appetibile, quod est primum consideratum ab intellectu practico, movet, propter hoc dicitur intellectus practicus movere, quia scilicet eius principium, quod est appetibile, movet.”

corpóreo, y su estudio se reserva para los tratados comunes del alma y del cuerpo”<sup>155</sup>.

En el esquema: motor inmóvil (bien práctico), motor movido (apetito) y móvil (viviente), el imperio se sitúa como el medio a través del apetito y el viviente, entre la voluntad y todas las potencias (incluida la voluntad y la razón mismas).

“Mas siendo la voluntad, como se ha dicho, el principio que mueve a las demás facultades a la ejecución del acto, las cuales, por lo tanto, no mueven sino en virtud de su moción primera, se sigue que la moción de la razón, cuando impera, procede del impulso de la voluntad”<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> Aristóteles, *De Anima*, III, 10, Bk 433 b 14-21.

<sup>156</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 1, co. “Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis.”



## CAPÍTULO 2: LA VOLUNTAD, PRINCIPIO DEL *IMPERIUM*

### 2.1 Actos imperados por la voluntad

Se ha visto cómo la eficacia motora del acto imperante procede, en definitiva, de la voluntad. Aunque el imperio sea esencialmente una orden, su eficacia no proviene de la razón, por muy práctica que ésta sea. La razón práctica, que ordena su propio conocimiento a la operación, y que ordena a las potencias a la ejecución, sólo puede llegar a mover, de una manera directiva, a las potencias en cuanto que le están subordinadas. La causalidad activa proviene de quien mueve eficientemente, del principio agente, de la voluntad. Ella mueve a la razón a imperar; es la que mantiene la fuerza motora del juicio imperativo de la razón; y es la que, una vez formulado el imperio, mueve a las potencias a ejecutar lo imperado. Es necesario, por lo tanto, examinar en qué sentido se dice que los actos imperados son, en definitiva, actos de la voluntad. La expresión “ser imperado” define el vínculo entre un acto y su potencia correspondiente:

“Puede decirse de dos modos que los actos sean de alguna potencia o hábito: o porque son de ella elícitos, o porque son por ella imperados. Aquellos actos que se dicen propiamente elícitos de una potencia son los que proceden inmediatamente de la misma potencia, como del intelecto, entender”<sup>1</sup>.

Así como un acto puede ser elícito o imperado según la potencia de la que proceda, así la potencia puede ser sujeto o causa de los actos a los cuales dé lugar. Por ejemplo, el acto de fe es acto elícito de la razón y acto imperado por la voluntad:

---

<sup>1</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 3, co. “Respondeo dicendum, quod actus alicujus potentiae vel habitus potest esse dupliciter: vel quia elicit ipsum, vel quia imperat eum. Ille autem actus proprie a potentia elici dicitur qui immediate ab ipsa potentia procedit, sicut ab intellectu intelligere.”

“El acto de la fe ciertamente se dice que está en la voluntad, pero no como en su sujeto sino como en su causa, en cuanto es imperado por ella”<sup>2</sup>.

Un mismo acto es elícito respecto de alguna potencia e imperado respecto de otra. Una potencia es sujeto de sus actos elícitos y causa de sus actos imperados. La voluntad, como las demás potencias, ejerce sus propios actos elícitos. Pero, además, es causa de actos ejecutados por otras potencias. Unos y otros son actos suyos, pero proceden de ella de distinto modo:

“El acto de la voluntad es doble: uno, que le es inmediato y emana de ella, como el acto de querer; otro que procede imperado por ella y es ejecutado mediante otra potencia, como pasear y hablar, actos que la voluntad impera y son ejecutados mediante la potencia locomotiva. Tratándose de los actos imperados, la voluntad puede sufrir violencia al ser impedidos por la fuerza los miembros exteriores al ejecutar sus órdenes. Pero en cuanto al acto propio de la voluntad, no se le puede inferir violencia”<sup>3</sup>.

En este texto la distinción explica la posibilidad de fractura entre lo que es querido y lo que es ejecutado. El acto elícito de la voluntad no puede sufrir violencia porque nadie puede moverla en contra de ella misma. Si la voluntad es movida, lo es gracias a su propio movimiento, es decir, al imperio que ejerce sobre sí misma. Por eso no

---

<sup>2</sup> *QDV*, q. 14, a. 4, ad 3 “Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de actu fidei, qui quidem dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa, in quantum est a voluntate imperatus.”

<sup>3</sup> *ST* I-II, q. 6, a. 4, co. “Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicited, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercited, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri.”



sería correcto inferir del texto citado que los actos imperados se definen por su pertenencia a otra potencia. Un autor que subraya las consecuencias de la intervención de otras potencias y no pierde de vista el poder imperativo de la voluntad sobre sí misma es Von Hildebrand, que toma el texto arriba citado Aquino como punto de referencia de lo que él denomina “las dos perfecciones de la voluntad”<sup>4</sup>: a los actos elícitos corresponde “la voluntad que toma postura” y a los actos imperados, “la voluntad que manda”. Aunque ciertamente la intervención de otras potencias en los actos imperados convierte a la voluntad en “causa originaria y libre de una cadena causal”, no desdibuja el poder que tiene la voluntad sobre sí misma. La voluntad nos hace dueños de los actos elícitos de cualquier potencia, incluso de los elícitos de ella misma:

“Somos dueños de nuestros actos por la voluntad; no sólo de aquellos actos que inmediatamente son elícitos de la voluntad, como amar y querer; sino de aquellos que son imperados por la voluntad y son elícitos de otras potencias, como caminar, hablar y otros semejantes”<sup>5</sup>.

Los actos imperados no se atribuyen a la razón sino a la voluntad, y en última instancia, son actos de la persona que actúa. Se ha dicho que el acto de imperar procede directamente de la razón; no obstante, los actos imperados por la razón, se atribuyen a la voluntad, pues de ella procede la eficacia motora que especifica, como imperio, el acto de la razón práctica que consiste en pedir. Los actos de la voluntad, elícitos e imperados, proceden en última instancia de un mismo principio, del sujeto en “sí mismo”, de su dueño, del mismo individuo. Esto se verifica en el carácter meritorio de los actos voluntarios:

---

<sup>4</sup> Von Hildebrand, Dietrich, *Ethik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973, en el “21 Kapitel: Die beiden Vollkommenheiten des Willens”, pp. 295-298.

<sup>5</sup> *QDV*, q. 26, a. 6, co. ” Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem; non solum illorum qui immediate ex voluntate eliciuntur, ut diligere et velle, sed eorum qui a voluntate imperantur per alias potentias elicti, ut ambulare, loqui, et huiusmodi.”

“Un acto no puede ser meritorio a no ser que esté constituido desde la potestad del que obra; pues, es necesario que quien merece demuestre algo; y nada puede exhibirse si no es de algún modo, propio, o sea, a partir de sí mismo. Ahora bien, un acto se encuentra en nuestro poder en cuanto que es un acto de la voluntad, sea ya porque es elícito a partir de ella misma, como el amar y el querer; o ya sea porque es imperado por ella, como el caminar y el hablar”<sup>6</sup>.

Aunque el imperio haya sido formulado por la razón directiva, los actos imperados no son instrumentos de la razón, sino de la voluntad; es ésta quien les confiere su objeto y, por tanto, su modo de ser:

“Y porque el bien, en su razón de bien, es objeto de la voluntad, por eso de este modo no se dice acto bueno sino al acto de la voluntad: ya sea elícito de la voluntad, como el mismo querer; ya sea imperado por la voluntad, porque el acto imperado por la voluntad participa del modo de voluntad como el acto del instrumento participa del modo del agente principal”<sup>7</sup>.

Los actos imperados son ante todo actos voluntarios, por lo cual, a pesar de proceder directamente de potencias cuyos actos no son

---

<sup>6</sup> *QDV*, q. 14, a. 3, co. ”Aliquis autem actus meritorius dici non potest nisi secundum quod est in potestate operantis constitutus: quia qui meretur, oportet quod aliquid exhibeat; nec exhibere potest nisi quod aliquo modo suum est, id est ex ipso. Actus autem aliquis in potestate nostra consistit, secundum quod est voluntatis: sive sit eius ut ab ipsa elicitus, ut diligere et velle: sive ut ab ipsa imperatus, ut ambulare et loqui. Unde respectu cuiuslibet talis actus potest poni aliqua virtus, eliciens actus perfectos in tali genere actuum.”

<sup>7</sup> *Priora 3SN* ”Et quia bonum/ in ratione boni/ est obiectum voluntatis, ideo per hunc modum non/ dicetur/ actus bonus nisi actus voluntatis,/ sive sit elicitus a voluntate, sicut hoc ipsum velle, sive sit imperatus a voluntate, quia actus imperatus a voluntate participat modum voluntatis sicut actio instrumenti participat modum principalis agentis.”

moralmente ni buenos ni malos, reciben la calificación moral propia de los voluntarios:

“Todo pecado o es un acto elícito por la voluntad, o es acto imperado por la voluntad”<sup>8</sup>. “El pecado no es otra cosa que el acto humano malo. Ahora bien, que algún acto sea humano lo es por esto que es voluntario, como se ve por lo dicho, ya sea voluntario elícito por la voluntad, como el mismo querer o elegir; ya sea como imperado por la voluntad, como los actos exteriores de palabra o de obra”<sup>9</sup>.

Las categorías elícito e imperado no se corresponden exactamente a las de interior y exterior, esto ha sido objeto de precisiones por parte de los especialistas. Abbà, por ejemplo, acepta que a la elección se le denomine acto interior y a la ejecución del imperio, acto exterior<sup>10</sup>. La distinción entre elícitos e imperados es determinada por el principio del movimiento respecto del cual se designa un acto, como ha puesto de relieve Brock: ser elícito o imperado son términos de atribución relativos, relativos al principio<sup>11</sup>,

<sup>8</sup> *QDM*, q. 3, a. 7, arg. 8 “Praeterea, omne peccatum vel est actus elicitus a voluntate, vel est actus a voluntate imperatus.”

<sup>9</sup> ST I-II, q. 71, a. 6, co. “Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet, sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis.”

<sup>10</sup> Cfr. Abbà, G., *Felicità, vita buona et virtù*, cap. IV, II (7) *in fine*: “Qui i termini *esteriore* e *interiore* si riferiscono all’atto di scelta: *interiore* è l’atto di scelta e ciò che lo prepara; è l’esecuzione della scelta mediante l’esercizio di qualsiasi facoltà umana, anche quando questo esercizio non è osservabile (como, per esempio, l’azione di pensare a qualche problema filosofico). In quanto l’azione *esteriore* è posta in virtù d’un impulso proveniente dall’atto *interiore* della scelta, si pu’o dire ch’essa è *commandata*, cioè eseguita in forza d’una *direttiva volunta* (comando) che costituisce il prolungamento della scelta: nella scelta il soggetto si determina per un’azione, vi dà il consenso; nel comando il soggetto dirige e muove le facoltà operativa all’esecuzione”, p.156.

<sup>11</sup> Cfr. Brock, S., *Acción y conducta, Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Chiner, D. (trad.) Barcelona, Herder, 2000. Brock advierte el error de Donagan, y lo

de manera que, como se ha dicho, los mismos actos de la voluntad son a la vez elícitos e imperados por ella<sup>12</sup>. Aunque el término “elícito” se diga por oposición “imperado”, eso no significa que los actos elícitos de las potencias imperantes no sean a su vez imperados; de lo contrario los actos elícitos serían solamente los que no fueran imperados, y por tanto, elícito equivaldría a “primitivo” según la designación de Donagan<sup>13</sup>. El texto de Tomás de Aquino, referido por Donagan, registra el primer acto elícito como un acto no imperado, pero utiliza la distinción del voluntario –en elícito e imperado– para declarar que incluso los actos elícitos son actos ordenados por la voluntad a un fin:

“Se llama voluntaria a una acción de dos modos distintos: porque es imperada por la voluntad, como andar o hablar, o porque es elícita de la voluntad, como el mismo querer. Pero es imposible que el acto elícito de la voluntad sea fin último, porque el objeto de la voluntad es el fin, como el de la vista es el color [...]; es imposible que el primer objeto apetecible, o sea el fin, sea el querer mismo. Si alguna acción

---

corrige con las siguientes aseveraciones: “Pero «elícito» es término relativo, no absoluto. [...] «Elícito» significa ejercido por esa potencia inmediatamente. Pero «inmediatamente» no significa «espontáneamente»; significa «no por medio de alguna potencia sujeta a ésta» [...]. Así, por ejemplo, es simplemente falso que «ningún acto elícito del intelecto puede ser imperado [por la voluntad]»”, p. 217.

<sup>12</sup> Cfr. Brock, S., *Acción y conducta*: “El otro posible malentendido relativo a los actos interiores o elícitos de la voluntad es pensar que siempre consisten en actos que no sólo se originan inmediatamente a partir de la voluntad sino que también terminan «en» la voluntad, nunca en alguna potencia sujeta a la voluntad; [...] El término «interior» es la fuente de esta potencial confusión [...] Por ello sería mejor quedarnos con los términos «actos elícitos» y «actos imperados»”, p. 218.

<sup>13</sup> Donagan, A., *Choice: the essential element in human action*, London, Routledge & Kegan Paul, 1987: “Any taking of a propositional attitude that is not itself explained by its taker’s intending to take it was described by the medieval Aristotelians as ‘elicited’ and not ‘commanded’ [Cf. Aquinas, ST I-II q.1 a.1 ad 2]. Such takings of propositional attitudes, ‘elicited’ without being explained by any further intentions, are spontaneous exercises of their takers’s capacities of intellect and will. The earliest action each human being performs are explained by their earliest and most primitive exercises of those capacities.”, p. 157.

humana, por tanto, es el fin último, ésta tiene que ser ordenada por la voluntad. Y, así, alguna acción del hombre, al menos el mismo querer, es por un fin. Luego es verdad que cualquier cosa que realiza el hombre la hace por un fin, incluso cuando lleva a cabo la acción que es último fin”<sup>14</sup>.

Por otra parte, las categorías de ilícito e imperado conducen a señalar la subordinación entre las potencias y los hábitos. Lo superior define a lo inferior y no al revés. Del desconocimiento de esta subordinación, provienen algunas falsas inferencias, como, por ejemplo, la de pensar que la calificación moral de la elección depende de la de su ejecución imperada, cuando en realidad, es al revés. Abbà señala cómo la ética cristiana se distingue de otras éticas en este punto<sup>15</sup>. La división de actos voluntarios en ilícitos e imperados ofrece las coordenadas para un panorama completo de los actos

---

<sup>14</sup> *ST* I-II, q. 1, a. 1, ad 2 “Ad secundum dicendum quod, si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam, alias non esset humana, ut dictum est. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria, uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis. Nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color, unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis; ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod, si qua actio humana sit ultimus finis, quod ipsa sit imperata a voluntate. Et ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agit propter finem, etiam agendo actionem quae est ultimus finis.”

<sup>15</sup> Cfr. Abbà, G., *Felicità, vita buona et virtù*, cap. VI, I (9): “Il questo modo si può render conto del fatto che vi sia, ad esempio, un’etica specificamente cristiana, e che tuttavia essa possa –non sempre- portare alle stesse azioni cui perviene chi agisce sulla base d’un’etica laica. Non sarebbe esatto dire che ciò che conta è l’azione esteriore e che lo specifico dell’etica cristiana consiste nell’apportare una propria motivazione. Non sarebbe esatto, perché in un’etica della prima persona l’agente si qualifica per le sue intenzioni e le sue scelte, cioè per il suo atto interiore. Ora l’atto interiore riceve la sua specificazione non dall’azione esteriore considerata nella sua realtà comportamentale (*esse naturae*), ma dalla concezione che il soggetto, con la sua ragion pratica e la sua «visione», si fa di tale azione (*esse moris*).”, p. 231.

humanos en cuanto humanos, y por ello, determina el método para estudiarlos en la *Summa Theologiae*:

“Y como actos humanos se llaman propiamente los que son voluntarios, por ser la voluntad apetito racional, el cual es propio del hombre, debemos considerar los actos en cuanto son voluntarios. Primero, considerando el voluntario y el involuntario en común. Segundo, los actos producidos por la misma voluntad y directamente emanados de ella. Tercero, los actos producidos por la voluntad, en cuanto imperados por ella, en cuya ejecución interviene la voluntad por medio de otras potencias”<sup>16</sup>.

La división de actos voluntarios en elícitos e imperados vale también para los actos del libre arbitrio. Pero a éste sólo se le atribuye la elección como acto elícito. En cambio, los actos imperados por la voluntad son los mismos que los imperados por el libre arbitrio:

“No todos los actos humanos son [elícitos] del libre arbitrio; sino su acto propio que es elegir. Pero por el imperio de la voluntad y el libre arbitrio son movidas las otras potencias a sus actos; de donde la potencia apetitiva se dice que mueve, porque impera el movimiento; y potencia motriz [la que está] unida a los músculos y nervios, porque lo ejecuta. Y por este modo [imperado] todos los actos humanos son de libre arbitrio, porque por él son imperados, pero no son elícitos de él”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> *ST* I-II, q. 6, pr. “Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus in quantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundo, de actibus qui sunt voluntarii quasi ab ipsa voluntate elicit, ut immediate ipsius voluntatis existentes; tertio, de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis.”

<sup>17</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 3, co. “et hoc modo non omnes actus humani sunt liberi arbitrii; sed proprius actus ejus est eligere, ut supra dictum est. Sed per imperium

Los actos imperados se atribuyen a la voluntad y al libre arbitrio. Lo esencialmente voluntario es la inclinación. La voluntad mueve. En cambio, el libre arbitrio designa un acto voluntario que incluye un juicio. La voluntad se hace imperativa gracias a su vínculo con la razón:

“La facultad apetitiva impera el movimiento en cuanto mueve a la razón a imperar. Esto sólo se da en el hombre, pues en los animales el apetito no es imperativo, a no ser en el sentido general de principio motivo”<sup>18</sup>.

Los movimientos producidos por el apetito racional son comparables a los que proceden del apetito sensitivo. En sentido amplio, imperar es mover, éste es el primer sentido en que la voluntad impera:

“Pero que la voluntad impere se dice de dos modos: un modo por cierta interpretación o equivalencia; ya que el que impera mueve por su imperio, el acto del alma al cual sigue de inmediato el movimiento se denomina imperio; y por eso al acto de las potencias apetitivas, si es perfecto, le sigue inmediatamente el movimiento en los órganos corporales, por lo cual las potencias apetitivas se denominan imperantes del movimiento”<sup>19</sup>.

---

voluntatis et liberi arbitrii moventur etiam aliae potentiae in suos actus; unde virtus appetitiva dicitur movens, quia imperat motum; et virtus motiva affixa musculis et nervis, quia exequitur: et per modum istum omnes actus humani sunt liberi arbitrii, quia ab ipso imperati, sed non elicitii.”

<sup>18</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 2, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus. In brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo.”

<sup>19</sup> *4SN*, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, ad 3 “Sed dupliciter dicitur voluntas imperare. Uno modo per quamdam interpretationem, sive aequivalentiam; quia enim imperans per imperium suum movet, ideo actus animae ad quem motus statim sequitur, imperium

En un sentido genérico, imperar y ser imperado equivale a mover y ser movido. Pero si no hubiera más que ese sentido genérico, entonces al movimiento de cualquier móvil se le denominaría obediencia. Vida y libertad son movimientos específicos. En los vivientes, alma y cuerpo son motor y móvil. ¿Puede decirse que el cuerpo obedezca al alma? En el caso del animal, no; en el caso del humano, sí. La diferencia entre el cuerpo que se mueve y el cuerpo que obedece no está en el cuerpo, sino en la capacidad del alma. El cuerpo, en cuanto tal, es pasivo; su intervención en el movimiento consiste en ser movido. Si el imperio de la voluntad consistiera sólo en mover, entonces no tendría sentido hablar de imperio; tendría que hablarse sólo de movimiento, como ocurre en el caso de los animales irracionales:

“En los animales, el cuerpo tiene cómo obedecer, pero el alma no tiene algo en sí que impere, porque no tiene algo en sí que ordene. No se comportan pues, como imperante e imperado sino sólo como motor y móvil”<sup>20</sup>.

Imperar en sentido genérico es mover. Puede decirse que el alma impera al cuerpo porque el alma es principio de movimiento. Pero el alma humana puede mover, además, de una manera humana: mover imperando. La voluntad, en cuanto principio de movimiento, es principio de imperio en sentido genérico; y en cuanto principio de movimientos ordenados por la razón, es principio de imperio en cuanto tal. Ordenar movimientos es dirigirlos a un fin. La incapacidad de ordenar por parte de los irracionales es ilustrada por Marx de un modo gráfico: el peor arquitecto requiere un diseño mental del que carece la abeja más hábil<sup>21</sup>. Desde esta perspectiva, aparece con mayor

---

dicitur, et quia ad actum appetitivae, si sit completus, statim sequitur motus in corporalibus organis, ideo appetitivae virtutes dicuntur imperantes motum.”

<sup>20</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 2, ad 2 “Ad secundum dicendum quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet. Et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati; sed solum moventis et moti.”

<sup>21</sup> Marx, Karl, *Das Kapital*, Hamburgo, Ot. Meissner, 1922, L.1, c. 5, 1 “Eine Spinne verrichtet Operationem, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt



relieve el fin como principio del movimiento imperante. La voluntad es principio de movimiento en virtud de su objeto propio que es el fin. Mover, ordenando al fin, es imperar. Ordenar es propio de la razón; y mover al fin es propio de un apetito racional. El movimiento de la voluntad es imperante en el sentido de que mueve al fin:

“De otro modo [se dice que la voluntad impera] en cuanto que el principio del imperio está en la voluntad. Llamar a alguien a su fin, lo cual pertenece al imperio, presupone el apetito del fin, y es cierta prosecución de aquello; y por esto las potencias o las artes operativas o hábitos que son acerca del fin, se dice que imperan a las que son acerca de lo que es para el fin; y según esto la voluntad, que tiene por objeto el fin, se dice que impera, en cuanto el imperio, que es acto de la razón, se inicia en la voluntad, a la cual pertenece el deseo del fin”<sup>22</sup>.

El imperio, en cuanto llamada de la razón al fin, presupone y prosigue el movimiento iniciado en la voluntad hacia el fin. Ese movimiento, propio de la voluntad, es recibido por la razón y transmitido en su acto propio: ordenando, llamando. Imperar es ordenar la ejecución de actos para obtener el fin querido. El fin es objeto de la voluntad; la distribución de la operación dirigida al fin es objeto de la razón. La razón determina qué y por quién debe ser ejecutada la operación. La razón imperativa llama, exhorta, depreca, enuncia, y en definitiva intima moviendo a las potencias imperadas,

---

durch den Bau ihrer Wachzellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs tut”, p. 140, citado por De Finance, J., *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1960, 2ª ed. p. 39

<sup>22</sup> 4SN, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, ad 3 “Alio modo in quantum principium imperii in voluntate est. Advocare enim aliquem ad finem suum, quod ad imperium pertinet, praesupponit appetitum finis, et est quaedam prosecutio illius; et propter hoc potentiae, vel artes operativae seu habitus qui sunt circa finem, dicuntur imperare istis quae sunt circa ea quae sunt ad finem; et secundum hoc voluntas, quae habet finem pro objecto, dicitur imperare, in quantum imperium, quod est actus rationis, in voluntate incipit, ad quam pertinet desiderium finis.”

cuyos actos, elícitos, conducirán al cumplimiento del fin, y así ordena haciendo inteligible al movimiento. El orden introducido por la razón entre la elección y el uso, es decir, el imperio, es descrito por Finnis como “representación”<sup>23</sup>. El movimiento iniciado en la voluntad con la elección, seguido por la razón con el imperio, termina en el uso de las potencias ejecutoras. Las potencias imperadas por la razón ejecutan, con sus propios actos elícitos, en vista del fin hacia el cual se mueve la voluntad. La vinculación subordinante entre el principio operativo que fija el fin y el principio que ordena cosas para cumplimiento de ese fin, no sólo ocurre entre potencias del alma humana, sino también en artes operativas o hábitos. Y el poder imperativo del principio es tanto más extenso cuanto más último sea su fin:

“La virtud o el arte al cual pertenece el fin último, impera a las virtudes y a las artes a las cuales pertenecen otros fines secundarios, como la milicia impera a la ecuestre [...]. Y por eso porque la caridad tiene por objeto el fin último de la vida humana, a saber, la eterna bienaventuranza, por eso se extiende por modo de imperio a todos los actos de la vida humana, mas no produciendo inmediatamente como siendo elícitos de ella, todos los actos de las virtudes”<sup>24</sup>.

Tanto en las acciones humanas como en las artes operativas hay algunas acciones que son principio de otras. Pero ¿qué significa ser

---

<sup>23</sup> Finnis, J. M., *Natural law and natural rights*: “This representation, the *imperium*, is to be attributed to one’s reason rather than will, because it is representational (of a series of relationships between particular ends and particular means) and because it in turn enables intelligible (because intelligent) order to be brought into physical or psychosomatic exertions”, p. 339.

<sup>24</sup> *ST* II-II, q. 23, a. 4, ad 2 “Ad secundum dicendum quod virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii, sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I Ethic. Et ideo, quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.”

principio? En el *Sententia Metaphysicae* encontramos una referencia al imperio como uno de los modos de ser principio:

“En quinto lugar, aquello según cuya voluntad se mueven las cosas que se mueven y cambian las que cambian, como en los Estados los magistrados, las potestades, los imperios y las tiranías se llaman principios, y las artes, y, de éstas, sobre todo las arquitectónicas”<sup>25</sup>.

Las diversas formas de principiar acciones en la ciudad: magistratura, potestad, imperio y tiranía, son tres modos de mover de la voluntad. Tomás de Aquino, en el comentario, distingue el imperio de las otras formas de gobierno:

“Se dice que tienen potestad los hombres que predominan en asuntos particulares de la ciudad, como es el caso de los jueces; imperio, quienes imperan universalmente, como los reyes; y tiranía, los que obtienen por violencia, fuera del orden jurídico y para su propia utilidad, las ciudades y detentan el poder”<sup>26</sup>.

Si la voluntad es principio del imperio; y los actos imperados están en la voluntad como en su causa, es conveniente considerar qué se entiende por principio y en qué sentido la voluntad lo es. El V libro de la *Metafísica* dedicado al examen de los nombres que significan las causas comienza con el nombre más genérico: el principio sólo implica orden, es decir, un antes y un después; pero no implica influjo,

---

<sup>25</sup> Aristóteles, *Metafísica*, V, 1013 a 10 – 14 (CMP, n. 403 Marietti)

<sup>26</sup> CMP, lib. 5, l. 1, n. 9 “Dicuntur autem potestates habere homines, qui in particularibus officiis in civitatibus praeponuntur, sicut iudices et huiusmodi. Imperia autem illi, qui universaliter quibuscumque imperant, ut reges. Tyrannides autem obtinent, qui per violentiam et praeter iuris ordinem ad suam utilitatem civitates et regnum detinent.”

como la causa<sup>27</sup>. Después de examinar los sentidos de principio, Aristóteles concluye que pueden reducirse a tres:

“Así pues a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es, o se hace, o se conoce”<sup>28</sup>.

Tomás de Aquino apostilla: en el ser, el principio es la primera parte<sup>29</sup>; y en el hacerse, lo es el primer motor<sup>30</sup>. Después de esa reducción, Aristóteles abre de nuevo la pluralidad de significados según estén dentro o fuera de la cosa principiada<sup>31</sup>. Tomás de Aquino señala las razones de esa distinción:

“Sin embargo, difieren [los principios] en que algunos son intrínsecos y otros son extrínsecos. Por lo tanto, pueden ser principio la naturaleza y el elemento, pues ambos son intrínsecos. La naturaleza como aquello desde lo cual empieza

---

<sup>27</sup> Cfr. *CMP*, lib. 5, l. 1, n. 2 “Prima dividitur in tres. Primo distinguit hoc nomen, principium. Secundo hoc nomen, causa, ibi, causa vero dicitur. Tertio hoc nomen, elementum, ibi, elementum vero dicitur. Procedit autem hoc ordine, quia hoc nomen principium communius est quam causa: aliquid enim est principium, quod non est causa; sicut principium motus dicitur terminus a quo. Et iterum causa est in plus quam elementum. Sola enim causa intrinseca potest dici elementum. Circa primum duo facit. Primo ponit significationes huius nominis principium. Secundo reducit omnes ad unum commune, ibi, omnium igitur principiorum.”

<sup>28</sup> Aristóteles, *Metafísica*, V, 1, 1013 a 17-19 (*CMP*, n. 404 Marietti)

<sup>29</sup> En el ser, el principio cuasi intrínseco es la sustancia de la cosa, o la forma. Cfr. *CMP*, lib. 5, l. 1, n. 14 “Et iterum quasi intrinsecum dicitur principium *substantia rei*, idest forma quae est principium in essendo, cum secundum eam res sit in esse.”

<sup>30</sup> *CMP*, lib. 5, l. 1, n. 13 “Deinde cum dicit omnium igitur reducit omnes praedictos modos ad aliquid commune; et dicit quod commune in omnibus dictis modis est, ut dicatur principium illud, quod est primum, aut in esse rei, sicut prima pars rei dicitur principium, aut in fieri rei, sicut primum movens dicitur principium, aut in rei cognitione.”

<sup>31</sup> La división en principios intrínsecos y extrínsecos aparece también en otras partes de la obra. Cfr. *CMP*, lib. 12 l. 4 n. 15 “Sed ambo dicuntur causae, scilicet tam principia extrinseca quam intrinseca. Et principium quodammodo dividitur in ea, scilicet intrinsecas causas et extrinsecas.”

el movimiento; el elemento como la parte primera en la generación de la cosa”<sup>32</sup>.

La naturaleza es principio intrínseco. En cambio, la voluntad tiene que ver con una manera extrínseca de ser principio:

“La mente, es decir, el intelecto, y el propósito (*praevoluntas*) ; estos dos últimos se llaman principios cuasi extrínsecos”<sup>33</sup>.

La voluntad de los gobernantes es principio cuasi extrínseco de las acciones de otros en la ciudad. ¿Cuáles serían los principios completamente extrínsecos? En la *Summa Theologiae* dedica una parte al estudio de los principios extrínsecos del actuar humano:

“A continuación, estudiaremos los principios exteriores de los actos. El principio extrínseco que inclina al mal es el diablo, de cuya tentación se ha tratado en la primera parte. El principio extrínseco que mueve al bien es Dios, que nos instruye mediante la ley, y nos ayuda por la gracia”<sup>34</sup>.

El primero de los principios extrínsecos, reúne en sí el carácter de agente y fin, es el primer motor<sup>35</sup>. Pero, aunque no hablemos de primer principio, el fin mueve al agente:

---

<sup>32</sup> *CMP*, lib. 5, l. 1, n. 14 “Sed quamvis omnia principia in hoc, ut dictum est, convenient, differunt tamen, quia quaedam sunt intrinseca, quaedam extrinseca, ut ex praedictis patet. Et ideo natura potest esse principium et elementum, quae sunt intrinseca. Natura quidem, sicut illud a quo incipit motus: elementum autem sicut pars prima in generatione rei.”

<sup>33</sup> *CMP*, lib. 5, l. 1, n. 14 “*Et mens, idest intellectus, et praevoluntas, idest propositum, dicuntur principia quasi extrinseca.*”

<sup>34</sup> *ST* I-II, q. 90 pr. “Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam.”

<sup>35</sup> *CMP*, lib. 11, l. 2, n. 21. “Et veritas est quod, loquendo de principiis extrinsecis, unum numero sunt; cum id quod est primum principium omnium, sit agens et finis.”

“Y además, según lo dicho, el fin por cuya causa algo se hace, también se dice principio. Pues el bien, que tiene carácter de fin que hay que alcanzar, y el mal que hay que evitar, en muchas cosas son principios del conocimiento y del movimiento”<sup>36</sup>.

¿Es este el sentido en que se puede entender que la voluntad es principio del imperio? Principio es lo primero. El fin está presente en el hacerse que responde al principio de que “el bien ha de hacerse”. El fin es principio de un agente que busca hacer un bien:

“Como en todas las cosas que obran por un fin, pues en las cosas naturales, en las morales y en las artificiales las demostraciones se toman principalmente del fin”<sup>37</sup>.

Si en la naturaleza existen actos ordenados a un fin, entonces son actos similares a los actos imperados en el ser humano. El orden al fin puesto por la razón en los actos imperados por ella, es equivalente al orden que se encuentra en las cosas de la naturaleza, porque en definitiva, cualquier movimiento dirigido a un fin, ha de atribuirse a un agente con inteligencia y voluntad. En el siguiente texto puede observarse cómo comienza atribuyendo el fin a la voluntad y termina atribuyéndoselo a la inteligencia:

“Actuar por un fin se encuentra tanto en la voluntad como en la naturaleza, pero en una y otra según su modo. La naturaleza, en efecto, al no conocer ni el fin, ni la razón de fin, ni la relación entre lo que es para el fin y el fin, no puede proponerse a sí misma un fin, ni puede moverse a sí misma, ni

---

<sup>36</sup> *CMP*, lib. 5, l. 1, n. 14 “Et secundum etiam praedicta, finis cuius causa fit aliquid, dicitur etiam esse principium. Bonum enim, quod habet rationem finis in prosequendo, et malum in vitando, in multis sunt principia cognitionis et motus, sicut in omnibus quae aguntur propter finem. In naturalibus enim, et moralibus et artificialibus, praecipue demonstrationes ex fine sumuntur.”

<sup>37</sup> *CMP*, lib. 5 l. 1 n. 14 “In naturalibus enim, et moralibus et artificialibus, praecipue demonstrationes ex fine sumuntur.”

ordenarse o dirigirse hacia el fin; esto, en cambio, compete a un agente que obra por la voluntad, de quien es propio entender el fin y todo lo ya dicho. Por eso el que actúa por su voluntad actúa por un fin, determina de antemano el fin para sí mismo, y en cierto modo él mismo se mueve hacia el fin, ordenando en él sus propias acciones hacia ese fin. En cambio, la naturaleza tiende al fin en cuanto que es movida y dirigida por otro que entiende y quiere, como es evidente en la flecha que tiende a un blanco determinado por la dirección que el arquero [le ha impreso]; y de esta manera los filósofos afirman que la obra de la naturaleza es obra de la inteligencia”<sup>38</sup>.

La naturaleza no puede proponerse (*praestituere*) un fin para sí misma, porque no lo conoce ni el fin, ni la razón de fin. El fin, en cuanto causa de las causas, es objeto de la voluntad; y le confiere la capacidad de ser imperante:

“La voluntad tiene completa razón de causa, en cuanto su objeto es el fin según la razón de bien, que es causa de las causas; de ahí que tenga también imperio sobre las otras potencias; y por eso se dice absolutamente que la voluntad de Dios es causa de las cosas”<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> *QDP*, q. 3, a. 15, co. “Invenitur autem agere propter finem et voluntas et natura, sed aliter et aliter. Natura enim, cum non cognoscat nec finem nec rationem finis, nec habitudinem eius, quod est ad finem in finem, non potest sibi praestituere finem, nec se in finem movere aut ordinare vel dirigere; quod quidem competit agenti per voluntatem, cuius est intelligere et finem et omnia praedicta. Unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod praestituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando. Natura vero tendit in finem sicut mota et directa ab alio intelligente et volente, sicut patet in sagitta, quae tendit in signum determinatum propter directionem sagittantis; et per hunc modum a philosophis dicitur, quod opus naturae est opus intelligentiae.”

<sup>39</sup> *ISN*, d. 38, q. 1, a. 1, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod voluntas habet completam rationem causae, inquantum objectum ejus est finis secundum rationem boni, qui est causa causarum; unde et imperium super alias vires habet; et ideo absolute voluntas Dei causa rerum dicitur.”

Pero el imperio absoluto de la voluntad de Dios está vinculado al conocimiento universal de la razón:

“El objeto de la voluntad es el fin y el bien universal. De ahí que no pueda haber voluntad en aquellos que carecen de razón y de intelecto, porque no pueden aprender lo universal; pero hay en ellos apetito natural o sensitivo, determinado a algún bien particular. Ahora bien, es manifiesto que las causas particulares sean movidas por la causa universal, como el rector de la ciudad, que intenta el bien común, mueve con su imperio todos los oficios particulares de la ciudad. Y por eso es necesario que todo lo que carece de razón sea movido a sus fines particulares por alguna voluntad racional, que se extiende al bien universal, a saber, la voluntad divina”<sup>40</sup>.

La voluntad, apetito racional, es principio del imperio y por consecuencia, del acto imperado. La sucesión del movimiento, cuyo inicio es el fin, es una sucesión de causas eficientes:

“En todas las causas eficientes ordenadas siempre es preciso que las causas secundarias obren en virtud de la causa primera, así como en las cosas de la naturaleza los cuerpos inferiores obran por virtud de los cuerpos celestes; y en las

---

<sup>40</sup> *ST I-II*, q. 1, a. 2, ad 3 “Ad tertium dicendum quod obiectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale, sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus, determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quod particulares causae moventur a causa universali, sicut rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quae carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.”



acciones voluntarias, todos los artífices inferiores obran según el imperio del supremo arquitecto<sup>41</sup>.

Los actos imperados manifiestan un mismo principio. De nuevo encontramos que una multiplicidad de actos, al provenir de un mismo principio, manifiesta una unidad originaria. En otros términos, el dominio sobre los propios actos es constitutivo del individuo singular, por eso:

“Particular e individuo se encuentran de un modo mucho más esencial y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo actuadas como las demás, sino que también actúan por sí mismas. Pero las acciones están en los singulares. Es así como de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es persona<sup>42</sup>.”

Como se ve, el dominio sobre los propios actos está vinculado a la comprensión del sujeto libre como persona, al “yo<sup>43</sup>”. El examen

---

<sup>41</sup> *SCG*, lib. 3, cap. 67, n. 5 “Adhuc. In omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae: sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum caelestium; et in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris.”

<sup>42</sup> *ST I*, q. 29, a. 1, co. “Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona.”

<sup>43</sup> Cfr. Polo, L., *El yo*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004; Wojtyła, K., *I fondamenti dell'ordine etico*, Centro Studi Europa Orientale (trad.), Bologna, CSEO, 1989. 2ª ed.: Wojtyła intenta un acercamiento desde la psicología experimental: “Cuando el psicólogo descubre la causalidad como primer elemento de la experiencia de la voluntad, ya con esto asume la misma posición que debe ser tomada también por el moralista en la formulación de la experiencia ética. La voluntad se revela así como el núcleo propio de esta

del imperio puede manifestar las particularidades del actuar personal y por tanto la diferencia que este actuar humano presenta con el actuar de los animales. En el *Super Libros Sententiarum* hay un texto donde están ya presentes las grandes líneas que definen al imperio. En efecto, ahí el imperio es definido como un acto específicamente humano, y como tal, ausente en los animales y presente en la vida social. El imperio es indispensable para el movimiento humano, porque a diferencia del apetito animal, el apetito humano es indeterminado:

“El hombre difiere de los demás animales en cuanto a las potencias y a la parte motora en dos cosas. Primero, en cuanto a lo que es querido y deseado, que en los demás animales ha sido determinado por la naturaleza, y en el hombre no. Segundo, en cuanto a la prosecución de lo querido o deseado; porque los demás animales poseen medios e instrumentos determinados con los cuales satisfacen sus deseos, y por eso sus miembros rápidamente son aplicados al acto, a menos que algo se lo impida por violencia; y en cambio, el hombre no tiene determinados las vías y los instrumentos y así la razón viene en ayuda en tales circunstancias bajo dos aspectos, porque no sólo busca el bien propio y determinado que es preciso desear, sino también indica los instrumentos adecuados para conseguir el objeto deseado: y así en nosotros el acto de la razón precede y sigue al acto de la voluntad”<sup>44</sup>.

---

experiencia. La experiencia ética es inmanente a cada acción humana en la cual, el “yo” personal mismo tiene conocimiento de su causalidad”, pp. 46-47 (la traducción es mía).

<sup>44</sup> *4SN*, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, co. “Sciendum est ergo, quod homo ab aliis animalibus differt quantum ad virtutem et motivam partem, in duobus. Primo quantum ad volitum vel concupitum; quod quidem aliis animalibus ex natura determinatum est, homini autem non. Secundo quantum ad prosecutionem voliti sive concupiti; quia alia animalia habent determinatas vias et instrumenta, quibus sua desideria expleant; et ideo quam cito in eis fit desiderii motus, tam cito membra ad actum applicant, nisi

Este texto ofrece un punto de comparación –la conducta animal– para explicar el doble aspecto de movimiento y orden que guarda en sí el imperio humano. Tanto en el animal como en el ser humano hay coordinación entre miembros del cuerpo y apetito. Pero mientras que en el animal, el movimiento del cuerpo sigue un apetito determinado, en el ser humano, el movimiento corporal depende de un apetito indeterminado dependiente, a su vez, de la razón. De nuevo se entiende el imperio como uno de los actos que ordenan un movimiento; pero además, el imperio hace que el sujeto se apropie del movimiento de sus miembros, como explica:

“El ímpetu a la acción se verifica de diverso modo en los animales y en el hombre. En los hombres, el impulso a la acción se produce bajo el orden de la razón y por eso tiene en ellos valor de imperio. En los animales es un ímpetu instintivo natural; pues en seguida que tienen percepción de lo conveniente o nocivo, se mueve en ellos naturalmente el apetito al deseo o repulsa. Son, pues, ordenados por otro a la acción, no por sí mismos. Por eso en ellos existe el ímpetu, mas no el imperio”<sup>45</sup>.

Los órganos de los animales –a diferencia de algunos nuestros– son rápidamente aplicados al acto; son movimientos inmediatos, sin mediación de algo como el imperio. Mover por ímpetu es distinto a mover con imperio. En los animales no cabe más que el ímpetu. El

---

sit aliquid prohibens per violentiam: homo autem non habet vias et instrumenta determinata; et ideo ratio hujusmodi subvenit in his duobus; quia et inquirit proprium et determinatum bonum quod desiderari oporteat, et instrumenta ad opus determinat in prosecutione desiderati; et ideo in nobis actus rationis praecedit et sequitur actus voluntatis”.

<sup>45</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 2, ad 3 “Ad tertium dicendum quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam. Unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.”

animal no determina sus movimientos; no tiene que deliberar para conocer lo que ha de hacer, ni ordenar el modo de conseguirlo, porque en definitiva, ni elige, ni impera sus actos. La apertura del apetito humano a partir de la cual se descubre la tarea imperante de la razón, puede constatarse en estructuras somático-psíquicas, como la mano. El movimiento de la mano es paradigmático del cuerpo en cuanto sometido a nuestra disposición<sup>46</sup>. El carácter manual del trabajo señala su propio carácter imperado<sup>47</sup>. El movimiento de las manos manifiesta el imperio sobre otro tipo de realidades<sup>48</sup>. Aristóteles ya había señalado la semejanza de la mano con el alma<sup>49</sup>. Y Tomás de Aquino recoge esta idea que vincula la indeterminación de la mano con la universalidad de la razón<sup>50</sup>. La razón determina la indeterminación corporal. Aristóteles argumentaba con Anaxágoras, que precisamente la indeterminación de la razón era la condición necesaria para imperar.

“Se ha de saber que Anaxágoras afirmó esto en razón del movimiento, porque estableció que el intelecto es principio de todo movimiento por el que todas las cosas se mueven

---

<sup>46</sup> ST I-II, q. 17 a. 9 s.c. “Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII Confess. imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium.”

<sup>47</sup> *CPO*, lib. 1 l. 10 n. 10. “Sicut enim principalis artifex dirigit et imperat ministris artis qui manu operantur, ita princeps dirigit suos subiectos; et ideo habet officium rationis, quae se habet similiter ut principalis artifex ad inferiores partes animae.”

<sup>48</sup> *CLC*, cap. 9, l. 10 “Cur autem hic eos qui possunt per manus impositionem immundis imperare spiritibus in nomine Iesu, negat esse prohibendos?”

<sup>49</sup> Aristóteles, *De Anima*, III, 8, 432 a. 1 “Hay semejanza entre el alma y la mano. Como es la mano el instrumento de todos los instrumentos, así el entendimiento es forma de todas las formas.”

<sup>50</sup> *ST I*, q. 76, a. 5, ad 4 “Ad quartum dicendum quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.”

según su imperio. Empero, si estuviese mezclado con las cosas corporales, o tuviese alguna de ellas en forma determinada, no podría mover todo con su imperio, porque estaría determinado a una sola. Y esto es lo que dijo Anaxágoras cuando estableció que el intelecto es sin mezcla para imperar, esto es, para que por su dominio se muevan todas las cosas”<sup>51</sup>.

La razón requiere no estar mezclada no sólo para poder mover todo, sino incluso para poder conocer<sup>52</sup>. La indeterminación del cuerpo manifiesta la dependencia que tiene respecto de una parte no corporal. La perfección en la operación racional requiere independencia del cuerpo y dominio sobre él. En cuanto a los hábitos, la razón no podría imperar si fuera cegada por los vicios carnales<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> *QDA*, lib. 3, l. 7, n. 8 “Et quidem Anaxagoras hoc dixit hac ratione motus, quia posuit intellectum esse principium totius motus a quo omnia moventur secundum eius imperium. Si autem esset mixtus ex naturis corporalibus, vel haberet aliquam earum determinate, non posset omnia movere suo imperio, quia determinaretur ad unum. Et hoc est quod dicit quod Anaxagoras posuit intellectum esse immixtum ut imperet, id est ut suo imperio omnia moveat.”

<sup>52</sup> *OCA*, cap. 1 co. “Quia vero Aristoteles iam probavit de intellectu, per similitudinem sensus, quod non est actu id quod cognoscit sed in potentia tantum, concludit e contrario, quod necesse est intellectum, quia cognoscit omnia, quod sit immixtus, i. e. non compositus ex omnibus, sicut Empedocles ponebat. Et ad hoc inducit testimonium Anaxagorae, non tamen de hoc eodem intellectu loquentis, sed de intellectu qui movet omnia. Sicut ergo Anaxagoras dixit illum intellectum esse immixtum, ut imperet movendo et segregando, hoc nos possumus dicere de intellectu humano, quod oportet eum esse immixtum ad hoc ut cognoscat omnia; et hoc probat consequenter, et habetur sic sequens littera in Graeco: intus apparens enim prohibebit extraneum et obstruet. Quod potest intelligi ex simili in visu: si enim esset aliquis color intrinsecus pupillae, ille color interior prohiberet videri extraneum colorem, et quodammodo obstrueret oculum ne alia videret.”

<sup>53</sup> *ST* II-II, q. 15, a. 3, co. “Utrum caecitas mentis et habetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus. Respondeo dicendum quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilibus phantasmatibus. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia, sicut et Anaxagoras dixit quod oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam ad hoc quod possit eam movere. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis

Esta indeterminación del cuerpo humano, vista por los antiguos, ha sido redescubierta. “La nueva antropología ha establecido la *inespecialización* como un rasgo característico, tanto de la morfología del hombre en su aspecto somático, como de sus comportamientos superiores”<sup>54</sup>. En este sentido, se ha dicho que el ser humano es un ser de carencias. Carecer de instintos significa ser sujeto de unas tendencias indeterminadas, y sólo determinables por la razón. La razón suple la carencia de instintos, y el imperio es una manera de suplir esa indeterminación propia de la voluntad, según explica Tomás de Aquino:

“Por este modo [de indeterminación de la parte motora] la razón viene en ayuda de dos maneras: porque investiga el propio y determinado bien que es necesario que sea deseado, y determina los instrumentos para la obra para la consecución de lo deseado”<sup>55</sup>.

El apetito y la parte motora de los seres racionales reciben su determinación de actos de la razón. El imperio y la deliberación pertenecen a ese género de actos que, por ser racionales, son desde este punto de vista, determinantes. La elección y el uso, en cambio, son actos de la voluntad. Entre unos y otros hay una secuencia:

“Y así en nosotros el acto de la razón precede y sigue al acto de la voluntad. Ciertamente precede, encontrando por la deliberación aquello que es necesario que sea elegido por la

---

delectatur, unde philosophus dicit, in X Ethic. quod unusquisque ea in quibus delectatur optime operatur, contraria vero nequaquam vel debiliter. Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes.”

<sup>54</sup> Llano, A., “Para una antropología de la objetividad”, *Estudios de Metafísica*, n. 3, Valencia, Universidad de Valencia, 1973, pp.65-96.

<sup>55</sup> *4SN*, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, co. “et ideo ratio hujusmodi subvenit in his duobus; quia et inquirit proprium et determinatum bonum quod desiderari oporteat, et instrumenta ad opus determinat in prosecutione desiderati;”

voluntad; y por otro lado, es seguida por el imperio, ordenando cualquier instrumento que sea necesario para el obrar; y este acto de la razón de modo imperativo se expresa en palabras”<sup>56</sup>

El movimiento imperado no sólo es movimiento distinto del movimiento por ímpetu propio del animal; sino que además es un movimiento que presenta dimensiones características de los actos humanos: el lenguaje y lo social. El imperio es expresable en palabras. Quizá es ello lo que permite referirlo a otras personas. Uno puede imperar a las partes de sí mismo o imperar a otros. En efecto, en esta labor de determinación de lo necesario para la consecución de lo querido y deseado, es posible –e incluso frecuente– que la razón considere la necesidad de la colaboración de otras personas. Tomás de Aquino, después de haber definido el imperio como acto ausente en la vida animal, lo sitúa como uno de los actos de la vida social:

“Por otro lado, los instrumentos que la razón aplica por el imperio a la prosecución o consecución de lo deseado no sólo son las potencias del alma y los miembros del cuerpo sino también a los hombres exteriores; porque aquello que es hecho por los amigos de algún modo es hecho por nosotros, como dice el Filósofo en el III libro de la *Ética a Nicómaco*”<sup>57</sup>.

En este sentido, la colaboración de las personas, forma parte de las vías que conducen al fin. La colaboración se obtiene pidiéndola. Así como el imperio, en cuanto acto de la razón, es una especie de petición; así, en la relación entre el que impera y es imperado, es

---

<sup>56</sup> 4SN, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, co. “Et ideo in nobis actus rationis praecedit et sequitur actus voluntatis. Praecedit quidem, inveniens per consilium quid per voluntatem eligi oporteat; sequitur autem per imperium, ordinando unicuique instrumento quod ei oporteat facere; et hunc rationis actum imperativus modus exprimit in verbis.”

<sup>57</sup> 4SN, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, co. “Instrumenta autem quae ratio applicat per imperium ad prosecutionem vel consecutionem desiderati, non solum sunt vires animae et membra corporis, sed etiam exteriores homines; quia quae per amicos fiunt, aequaliter per nos fiunt, ut philosophus dicit in 3 Ethic.”

posible ver una especie de amistad. El imperio es petición al inferior. La relación entre imperante e imperado si es de amistad, lo es entre sujetos jerárquicamente desiguales<sup>58</sup>. El amor de amistad, de suyo proporcional<sup>59</sup>, determina los alcances de la petición del inferior respecto del superior<sup>60</sup>. Al considerar el imperio en el género de la petición, desde el punto de vista de su principio, la voluntad, se pone de relieve el punto de mira de la petición: el fin. Si se pide colaboración, es porque se quiere un fin. El fin es necesariamente presupuesto desde el punto de vista de la petición. Y a partir de aquí se verifican los diversos géneros de petición según la relación de superioridad entre el que pide y el que ha de ejecutar. La petición a los subordinados se denomina imperio; y el imperio sobre otros hombres, precepto.

“Pero ciertamente los amigos exteriores no están bajo nuestra potestad, como están los miembros de nuestro cuerpo y las potencias del alma; y por esta razón la mencionada aplicación de los que están fuera de nosotros, a la consecución de lo deseado, algunas veces es denominada imperio o precepto cuando, por ejemplo, están bajo nuestra potestad; y en cambio, es denominada petición, cuando no están bajo nuestra

---

<sup>58</sup> *CTC*, lib. 8, l. 7, n. 2 “Dicit ergo primo, quod praeter praedictas amicitias quas diximus in aequalitate consistere, eo quod sunt similia secundum virtutem vel utilitatem vel delectationem; est quaedam alia species amicitiae, quae est secundum superabundantiam, in quantum scilicet una persona excedit aliam, sicut amicitia quae est patris ad filium, et universaliter senioris ad iuniorum et viri ad uxorem et universaliter omnis eius qui habet imperium super aliquem, ad eum super quem habet imperium.”

<sup>59</sup> *CTC*, lib. 8, l. 7, n. 7 “Et dicit, quod in omnibus amicitias quae sunt secundum superabundantiam unius personae ad aliam, oportet fieri amationem secundum proportionem, ut scilicet melior plus ametur quam amet: et similis ratio est de utiliori et delectabili, vel qualitercumque aliter excellentiori: cum enim uterque ametur secundum dignitatem, tunc fiet quaedam *aequalitas*, scilicet proportionis, quae videtur ad amicitiam pertinere.”

<sup>60</sup> *CTC*, lib. 8, l. 7, n. 6 “Dicit ergo primo quod in his amicitias non fiunt eadem ab utraque parte amicorum: neque etiam oportet eadem requirere quae quis facit. Sicut filius non debet requirere a patre reverentiam, quam ei exhibet.”



potestad como si estuvieran sujetos a nosotros; o también súplica si son superiores a nosotros. Esto se ve claramente por el Filósofo en el I libro de la *Ética* que dice que lo óptimo es pedido por la razón”<sup>61</sup>.

Imperar y pedir, en su interpretación más elemental, consisten en ordenar el movimiento de un móvil hacia el fin. Tomás de Aquino advierte en el *Sententia Politicorum* la distinción de instrumentos propuesta por Aristóteles:

“Los instrumentos se dividen en animados e inanimados. Por ejemplo, para el capitán de la nave, el timón es un instrumento inanimado; el marinero de proa, o sea el vigía de la parte anterior de la nave, y que obedece al capitán, es un instrumento animado. En las artes, el asistente tiene razón de instrumento animado, pues como el instrumento es movido por el artífice, así también el asistente es movido por el imperio del que prescribe”<sup>62</sup>.

El caso de los actos ejecutados por una persona e imperados por otra ofrece elementos para ilustrar las diferentes formas de presuponer la voluntad del fin en el acto de imperar y en los actos imperados. Los

---

<sup>61</sup> *4SN*, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, co. “Sed etiam exteriores amici non sunt in potestate nostra, sicut sunt membra corporis et vires animae; et ideo applicatio praedicta eorum qui extra nos sunt, ad consecutionem desiderati, quandoque dicitur imperium vel praeceptum, quando scilicet illi sunt in potestate nostra: quandoque autem dicitur petitio, quando non sunt in potestate nostra quasi nobis subjecti; vel etiam deprecatio, si supra nos sunt; unde sicut imperium est actus rationis, ita petitio et deprecatio; et hoc patet per philosophum in 1 Ethic., qui dicit, quod ratio ad optima deprecatur”.

<sup>62</sup> *CPO*, lib. 1, l. 2, n. 11 “Ponit unam divisionem instrumentorum; dicens, quod instrumentorum quaedam sunt animata, quaedam inanimata. Sicut gubernatoris inanimatum instrumentum est *gubernaculum*, instrumentum autem eius animatum est *prorarius*, idest ille qui custodit anteriorem partem navis, quae vocatur proa, et obedit gubernatori. Minister enim in artibus habet rationem instrumenti; quia sicut instrumentum movetur ab artifice, ita etiam minister movetur ad imperium praecipientis.”

actos imperados, como tales, proceden como en su causa de una voluntad; y están ordenados al fin querido por esa voluntad. El instrumento ejecuta los actos imperados. En cuanto instrumento, actúa ordenado por otro; pero si es animado, aunque sea instrumento, posee conocimiento; y, si además, es humano, posee conocimiento y voluntad. Esta serie de cualificaciones en el instrumento manifiesta rasgos del imperio en cuanto acto de la razón que presupone la voluntad del fin. En este punto, es oportuno anotar una observación: el ser humano que ejecuta un acto imperado no requiere en sentido estricto, es decir, en cuanto mero instrumento, conocer el fin. El conocimiento del fin ajeno no es imprescindible en la ejecución del acto ordenado al fin, aunque ese acto sea ejecutado por un sujeto libre:

“El hombre, cuando actúa por sí mismo por un fin, conoce el fin. Pero cuando es actuado por otro como cuando es conducido, actuando por ejemplo, por el imperio de otro, o movido por otro que le impele, no es necesario que conozca el fin. Y esto mismo pasa en las criaturas irracionales”<sup>63</sup>.

El hombre cuyos actos están subordinados a un fin desconocido para él no actúa de manera racional; su servicio es semejante al que prestan los seres irracionales; este servicio es, de alguna manera, esclavizante. Mientras que el mandar exige conocimiento del fin, el obedecer, no; por eso no se puede mandar ignorando la meta, pero aún desconociéndola, uno puede servir a ella. Por eso quizá es posible ver que el hombre puede ser movido de dos modos: o por un movimiento similar al ímpetu, “por otro que le impele”; o por imperio, es decir, por una petición del superior, es decir, siguiendo un precepto. Los animales aunque son capaces de ejecutar actos ordenados a un fin por el imperio del ser humano, no son capaces de seguir preceptos. En los

---

<sup>63</sup> *ST* I-II, q. 1, a. 2, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod homo, quando per seipsum agit propter finem, cognoscit finem, sed quando ab alio agitur vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem. Et ita est in creaturis irrationalibus.”

animales domesticados es posible ver el caso de la ejecución de un imperio:

“Los animales, en cuanto sometidos por la razón del hombre a ciertas costumbres o modos de obrar, pueden de alguna manera perfeccionarse por hábitos [...] Sin embargo, tales hábitos son imperfectos e impropios por carecer de una de sus condiciones esenciales: la voluntariedad”<sup>64</sup>.

El animal es capaz de ser movido por imperio de la razón de otro, pero no es imperado a través de una petición, porque no entiende. Domesticar animales es algo muy distinto que hacerse obedecer por subalternos humanos. Para explicar la diferencia hay un ejemplo ilustrativo: la técnica para enseñar a los osos “a bailar”; el oso se coloca en una plancha que va calentándose progresivamente mientras se le toca un tambor, el oso encadenado empieza a levantar una pata y luego otra; después con sólo tocar el tambor, el oso baila. Los autores que ilustran con este ejemplo la manera racional de dirigir a sujetos libres está basada en la comunicación racional y no en el condicionamiento por premios y castigos, como se hace con los animales<sup>65</sup>. Los animales ordenados mediante un contenido racional, y

---

<sup>64</sup> *ST I-II*, q. 50, a. 3, ad 2 “Ad secundum dicendum quod vires sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquuntur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae. Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes. Sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt, unde Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., quod *videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu, quod cum in earum consuetudinem verterit, domitae et mansuetae vocantur*. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.”

<sup>65</sup> Cfr. Polo, L. & Llano, C., *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Unión Editorial, 1997. Los autores remiten en su exposición a Tomás de Aquino: “Aunque dirigir no sea lo mismo que comunicar, sin embargo son dos dinamismos entreverados. [...] Es también conocido por la antigua sabiduría práctica. Por ejemplo, Tomás de Aquino sostiene que la ley no es obra de la voluntad, sino de la

si acaso son movidos en virtud de un precepto, éste no es entendido por ellos:

“No es necesario creer que el precepto divino hecho a los animales fuese hecho de modo que cierta voz expresiva de un mandato llegue a ellos desde una nube con ciertas palabras, con que las almas racionales suelen entender y obedecer al escucharlas; pues las bestias o las aves no han recibido esa capacidad, pero en su género obedecen a Dios, no con el albedrío de una voluntad racional, sino más bien, como él mueve todas las cosas en el tiempo oportuno, [aunque] él no sea temporalmente movido, son movidos los animales temporalmente, de manera que ejecuten su mandato”<sup>66</sup>.

El animal se mueve por apetito, por ímpetu, y no por precepto; en cambio, el hombre es capaz de moverse por el apetito racional, es decir, por el imperio. El apetito mueve; el apetito racional, impera:

“El instrumento viviente con alma sensible es movido por el apetito sensitivo, como el caballo por el jinete. El instrumento viviente con alma racional es movido por su propia voluntad, como el siervo es movido a hacer algo por el imperio del señor”<sup>67</sup>.

---

razón. Esta observación pone las cosas en su sitio. En definitiva, el cumplimiento de una orden depende de su contenido racional; carece de sentido impartir una orden que no entienden aquellos a quienes va dirigida. La orden se cumple en la medida en que se entiende; por tanto, su núcleo no es voluntario, sino racional”, pp.124-125.

<sup>66</sup> *QDV*, q. 24, a. 2, ad 8 “Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum super Genesim ad litteram, praeceptum divinum brutis factum, non ita factum esse credendum est ut vox aliqua iussionis de nube facta sit eis aliquibus verbis, quae rationales animae audientes, intelligere atque obedire solent: non enim hoc acceperunt ut possint bestiae vel aves. In suo tamen genere obtemperant Deo: non rationalis voluntatis arbitrio; sed, sicut movet illa omnia temporibus opportunis, non ipse temporaliter motus, moventur bruta temporaliter, ut iussa eius efficiant.”

<sup>67</sup> ST III, q. 18, a. 1, ad 2 “Instrumentum vero animatum anima sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore. Instrumentum vero animatum anima

El ser humano, a pesar de que desconozca el fin del movimiento del cual él es el sujeto, no es movido de la misma manera que lo son los seres carentes de conocimiento racional. Para ejecutar el acto imperado, aunque no requiera conocimiento del fin, sí requiere voluntad del fin, es decir, requiere intención:

“El instrumento inanimado no requiere intención propia, porque la misma inclinación al efecto del instrumento por movimiento del agente principal suple el lugar de la intención. Pero en el instrumento animado (que no sólo es actuado sino que de alguna manera actúa, lo cual es posible por el imperio del agente y no por impulso de movimiento) es requerida la intención para ejecutar el servicio al cual es aplicado”<sup>68</sup>.

El impulso físico (como la molestia producida por el calor que obliga al oso a moverse) es requerido cuando el subordinado no cuenta con posibilidad de intención. Si el gobernante no integra la intención de sus subordinados en el mandato, entonces en el ejercicio directivo predomina más la fuerza propia del autoritarismo, que excluye una meta común, y por tanto la comunicación racional antes, durante y hasta el final de la ejecución. La diferencia entre movimiento como impulso y movimiento como imperio abre la perspectiva a las posibilidades de dirección de seres humanos<sup>69</sup>. Ser

---

rationali movetur per voluntatem eius, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum.”

<sup>68</sup> 4SN, d. 6, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 1 “In instrumento igitur inanimato non requiritur intentio propria, quia ipsa inclinatio instrumenti ad effectum per motum principalis agentis, locum intentionis supplet; sed in instrumento animato, quod non tantum agitur, sed aliquo modo agit, utpote per imperium agens, et non per impulsum motus, requiritur intentio exequendi ministerium ad quod applicatum est.”

<sup>69</sup> Cfr. Polo, L., & Llano, C., *Antropología de la acción directiva*, cap. 7 “¿Qué es dirigir?”, pp. 113-133, donde los autores contrastan estilos directivos según tomen en cuenta o no la libertad en las intenciones de los subalternos: “Dirigir no es simple autoritarismo; no significa tan sólo mandar hacer algo. La idea del jefe imperioso, inflexible, inasequible a cualquier debilidad, dotado de un carácter de acero, estuvo de moda en la época del taylorismo. Ahora bien, insistimos, el que pretenda dirigir

capaz de ser imperado es –de alguna manera- ser capaz de conocimiento:

“El siervo es movido por el imperio de su señor, y el súbdito por el que preside, pero de otra forma son movidos a sus movimientos las cosas irracionales y las inanimadas. Pues las cosas inanimadas y las irracionales son actuadas sólo por otro, de ninguna manera ellas se hacen actuar a sí mismas, porque no tienen dominio sobre sus actos por libre arbitrio”<sup>70</sup>.

En el humano que es movido por imperio de otro, es movido hacia el fin señalado por el dirigente. Si es un ser humano el que ejecuta el imperio de otro, la ejecución puede incluir a su vez, otra serie de imperios. Por eso su acto imperado puede, a su vez, ser origen de otros actos imperados. Dicho de otro modo: el acto imperado, en cuanto elícito de un ejecutor libre, es un acto imperante. Y entonces el acto respecto del fin, posee una cualificación mayor. No sólo es ordenado al fin, sino que es capaz de ordenar al fin a otros, de este modo es un instrumento más eficaz:

“El instrumento animado, como el asistente en las artes o el siervo en la casa, es un instrumento por encima de los

---

así no puede hacerlo más que castigando y obligando” p.116; “El directivo autoritario [...] sostiene que no puede hacerles cambiar de modo que hagan lo que él mismo quiere queriéndolo a su vez, porque los intereses son antagónicos o imparticipables (en cualquier caso no pueden converger). Dirigir de una manera exclusivista, autoritaria, significa eliminar de entrada la comunidad de intereses.”, p. 123

<sup>70</sup> *ST* II-II, q. 50, a. 2, co “Respondeo dicendum quod servus per imperium movetur a domino et subditus a principante, aliter tamen quam irrationalia et inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata et irrationalia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium.”

demás pues él mismo usa a los otros instrumentos y los mueve; y para esto necesitamos de los ministros y de los siervos”<sup>71</sup>.

Imperar a sujetos que además de ejecutar son para ello capaces de imperar resulta doblemente útil para el fin. Esto ocurre cuando el fin al que se subordinen los ejecutores libres sea un fin verdaderamente compartido, es decir, que tales subordinados no sean tratados sólo como esclavos, sino como seres libres; y que por ello subordinen libremente sus propias acciones al fin propuesto. Los analistas del *management* señalan las consecuencias de pasar por alto estos requerimientos<sup>72</sup>. Los ejemplos de Aristóteles ilustran cómo la capacidad cognoscitiva aumenta el poder ejecutor, cosa que ocurriría – claro está- si los seres humanos se adhirieran libre y fácilmente al imperio de su señor:

“Los artífices principales, llamados arquitectos, no necesitarían de los que ayudan, ni los amos de la casa de los siervos, si cada uno de los instrumentos inanimados pudieran, conociendo el imperio de su señor, consumir su obra; por ejemplo que las lanzaderas o peines tejieran por sí y los plectros tocaran la cítara por sí, como se dice de la estatua que hizo Dédalo, la que se movía a sí misma por la cualidad del mercurio. O cierto poeta que dice que en un templo de

---

<sup>71</sup> *CPO*, lib. 1, l. 2, n. 11 “Est autem huiusmodi organum animatum, quod est minister in artibus; et servus in domo instrumentum super alia instrumenta quia scilicet ipse utitur aliis instrumentis, et movet ea; et ad hoc indigemus ministris et servis.”;

<sup>72</sup> Llano, C., *Análisis de la acción directiva*, Mexico, Limusa, 1992: “Para [los analistas franceses] el movimiento de *relaciones humanas* en los Estados Unidos ha fracasado por dejar intacto el problema del poder: lo que requiere el trabajador es una participación en el poder. A nuestro juicio, [dicho] fracaso [...] se explica porque era un sistema de falsa apertura, que, en último término, bajo la parodia de una supuesta participación en las decisiones, perseguía una menor resistencia a la imposición del plan elaborado por la autoridad formal. [...] El problema antropológico –y por tanto radical- del trabajo es el de no separar al hombre de su propia cabeza (enajenación en el orden del fin) y el de no hacer que el trabajo sea un medio meramente utilitario (enajenación en el orden del trabajo mismo)”, p. 68.

Vulcano, llamado el dios del fuego, había unos trípodes preparados de tal modo que, por artificio humano o por nigromancia, por sí mismos, como espontáneamente, eran vistos incorporarse a las solemnidades de los dioses como compitiendo en servir en el ministerio del templo”<sup>73</sup>.

Los mejores instrumentos son los más capaces de contribuir al fin presupuesto en el imperio de su señor. El conocimiento del fin cualifica al subalterno para la mejor ejecución del imperio. En esta ejecución, es posible reconocer dos órdenes causales: uno, como agente de la operación y otro, como agente en vista de un fin. El subalterno, en cuanto tal, no es causa de sí mismo en ninguno de los dos órdenes:

“Con todo, se sabe que como el Filósofo dice, libre es el que es causa de sí mismo [<sup>74</sup>], sin embargo, el siervo es causa por otro, o por el movimiento, o por el fin: porque el siervo no es movido a sí mismo a la obra, sino por el señor, y por la utilidad de su señor”<sup>75</sup>.

Al doble modo de mandar, corresponde pues, un doble modo de obedecer, es decir, ser movido o por un fin ajeno o por un movimiento

---

<sup>73</sup> *CPO*, lib. 1, l. 2, n. 11 “Principales enim artifices, qui architectores dicuntur, non indigerent ministris, neque domini domorum indigerent servis, si unumquodque instrumentum inanimatum posset ad imperium domini, agnoscens ipsum, perficere opus suum; puta, quod pectines per se pectinarent, et plectra per se cytharizarent, sicut dicitur de statua quam fecit Daedalus, quod per ingenium argenti vivi, movebat seipsam. Et similiter quidam poeta dicit, quod in quodam templo Vulcani, qui dicebatur Deus ignis, tripodes quidam erant sic praeparati, quod per artificium humanum, vel per artem nigromanticam, quod per seipsos, quasi spontanei videbantur subinduere divinum agonem quasi concertando ad serviendum in ministerio templi.”

<sup>74</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, Bk 982b 26 (CMP, n.29 Marietti) “llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro”; CMP I, lect. 3, n. 9.

<sup>75</sup> *RGL*, cap. 5, l. 3 “Sciendum est tamen, quod, sicut philosophus dicit, liber est qui est causa sui, servus autem est causa alterius, vel ut moventis, vel ut finis: quia servus nec a se movetur ad opus, sed a domino, et propter utilitatem domini sui.”



ajeno. Esta doble dimensión de actuar ejecutivo de un subalterno explica también en qué sentido un mismo acto es susceptible de ser imperado al mismo tiempo por otro y por uno mismo: por otro, en cuanto que el fin es puesto por una voluntad ajena; por sí mismo, en cuanto que el que actúa se mueve a sí mismo hacia ese fin. Cuando, en cambio, el siervo es simplemente movido, sin conocimiento del fin, su acto sólo es imperado por otro y no hay en él movimiento de sí mismo:

“Según el filósofo en el principio de la *Metafísica* el libre es causa de sí mismo, de donde siervo se dice al que es por causa de otro; y servicio, lo que es hecho por causa de otro. Ahora bien, lo que se hace a causa de otro es de dos maneras: o como fin, como el siervo que no lucra para sí mismo, sino para el señor; o como lo que mueve, como el siervo que obra por movimiento propio, sino que es movido como instrumento del señor. Por tanto servicio en cuanto a este segundo modo, en cuanto que quita libertad en la voluntad, quita también por consecuencia, virtud; pero en cuanto al primer modo no, porque el hombre puede operar en razón de otro lo que le debe a otro, también por voluntad propia”<sup>76</sup>.

El servicio según un fin ajeno admite una forma de libertad que no admite el servicio según un movimiento ajeno. El fin ajeno puede operar como fin propio: esto ocurre cuando uno se propone como fin propio el bien ajeno y subordina –sin que nadie se lo mande– los

---

<sup>76</sup> 3SN, d. 9, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 1 “Ad primum ergo dicendum, quod secundum philosophum in principio Metaph., liber est qui sui causa est; unde servus dicitur qui causa alterius est, et servitium quod causa alterius agitur. Sed alterius causa agi est dupliciter: vel sicut finis, sicut servus non lucratur sibi sed domino: vel sicut moventis, sicut servus non proprio motu, sed motus sicut instrumentum domini, operatur. Servitium ergo quantum ad hoc secundum tollit libertatem voluntatis, et per consequens virtutem; sed quantum ad primum non, quia homo potest propter alterum operari quod ei debet, etiam propria voluntate; et secundum hoc latría dicitur servitus.”

propios actos a la consecución de la voluntad ajena. En ese sentido, se hiciera a sí mismo siervo. Esto ocurre en la amistad:

“Libre es el que es causa de sí. Ahora bien, el siervo es quien es causa por otro, como movido por otro que le mueve. Si alguien actúa como causa por otro como movido por otro, así es siervo por temor, en las cosas que el hombre considera que es obrado contra su voluntad. Pero si alguien actúa causado por otro, como por el fin, así es el servicio del amor, porque de los amigos es beneficiar y obsequiar al amigo por él mismo, como dice el filósofo en el IX de *Ética*”<sup>77</sup>.

El acto imperado es un movimiento causado por otro: por un fin ajeno. Desde esta perspectiva, el acto imperado es un movimiento ordenado por el que quiere, y por tanto conoce, el fin para el cual se ejecuta ese acto. Es distinto mover por ímpetu que por imperio: mientras que el ímpetu provoca un movimiento, el imperio manda según un fin accesible a la razón y a la voluntad. Por eso ser movido por imperio pertenece al género de las peticiones:

“Segundo, que más mueve rogando el amor, que por autoridad imperando por temor. De donde se dice en Fil 8 «mucha fe tiene en Cristo Jesús que te impera lo que pertenece a la cosa, por la caridad más que por el sometimiento»”<sup>78</sup>.

Si el contenido del mandato se le presenta al siervo como petición, se le presenta como posible objeto de su libertad. En el

---

<sup>77</sup> *CRO*, cap. 1, l. 1 “Cum enim liber est qui est causa sui, servus autem qui est causa alterius, sicut ab alio movente motus: si quis sic agat causa alterius, sicut ab alio motus, sic est servitus timoris, quae cogit hominem operari contra suam voluntatem; si vero aliquis agat causa alterius, sicut propter finem, sic est servitus amoris, quia amicorum est bene facere et obsequi amico propter ipsum, ut philosophus dicit in IX Ethic.”

<sup>78</sup> *CRO*, cap. 12, l. 1 “Nam obsecrare est ob sacra contestari. Secundo ut magis ex amore moveat rogando, quam ex timore, auctoritative imperando. Unde dicitur ad Philem. 8 s. multam fiduciam habens in Christo Iesu imperandi tibi quod ad rem pertinet, propter charitatem magis obsecro.”

análisis de la dirección de las organizaciones se ha puesto de relieve las virtualidades de dirigir según la causa final, más radical que la causa eficiente<sup>79</sup>. Ser movido según un principio ajeno puede decirse por lo menos según tres categorías causales: final, formal y eficiente. Tomás de Aquino examina el modo en que son movidos los seres humanos según hagan suya o no, la finalidad determinada por Dios:

“Libre es quien es causa de sí mismo, y quien hace lo que quiere; pero el siervo es quien causa por otro. Pero ser causa, en cuanto principio de la obra, es de tres modos, a saber, final, formal y eficiente. Por tanto, si es por una causa final, así todos los santos son siervos de Dios, porque actúan por Dios. [...] Y esto es por amor, del cual procede que todo sea obrado por Dios. Si en cambio, es por causa que mueve, que es extrínseca y compele, así es el servicio por temor, y es de los malos. Si es por causa formal, así es por el hábito que inclina, y así algunos son siervos del pecado y algunos siervos de la justicia, según sean inclinados por el hábito al mal o al bien”<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Cfr. Llano, C., *Análisis de la acción directiva*, capítulos 11, pp. 169-187, y 12, pp. 189-211 sobre la dirección por objetivos, donde diagnostica dos modos de dirigir: “El hombre moderno –y tal vez por esto a los directivos de la empresa se les presenta como ejemplares típicos de esa modernidad- otorga mayor importancia a las causas efectivas, motoras, físicamente ejecutantes de la acción, olvidando el móvil interno de las causas, la razón por la que ellas actúan, ejecutan y mueven: el fin que persiguen; olvidando, en definitiva, aquella otra antigua verdad filosófica: que el fin es la causa de las causas. Esto, en lo que concierne a la acción, genéricamente considerada. Pero en la acción específicamente humana esta preeminencia del fin adquiere un relieve también específico. La diferencia más honda, en la línea de la acción, que existe en el ser irracional y el hombre, dotado de razón, radica en que éste no sólo actúa por un fin, sino que conoce y libremente determina el fin del que actúa.”, p. 210.

<sup>80</sup> *RTT*, cap. 1, l. 1 “Et ratio huius distinctionis est, quia liber est qui est causa sui, qui operatur quod vult; servus vero est qui est causa alterius. Sed triplex est causa, quae est principium operis, scilicet finalis, formalis et efficiens. Si ergo propter causam finalem, sic omnes sancti sunt servi Dei, quia propter Deum faciunt. I Cor. X, 31: *sive manducatis, sive bibitis, vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*. Et hoc est ex amore, a quo procedit, quod omnia operemur propter Deum. Si

A los tres modos de ser causado por otro corresponden tres modos de ser imperado. Libertad y subordinación son simultáneas cuando el fin ajeno se hace propio. Es el caso del que es siervo por amistad. En la virtud, la parte inferior se hace, en este sentido, “amiga” de la superior, cuando se subordina armónicamente a ella. En cambio, en el vicioso no hay armonía entre los fines de la parte superior y la inferior:

“El amigo quiere y hace, por causa del amigo, lo que es bueno. Quiere que su amigo exista y viva. Pasa la vida con su amigo. Tiene los mismos gustos que él. Se contrista y regocija con su amigo. El virtuoso hace el bien por su propio interés pero según el interés de la parte intelectual, quiere vivir y conservarse él mismo. Quiere pasar la vida consigo. Vive de acuerdo consigo mismo. Consigo mismo comparte dolores y gozos. El vicioso por cobardía y pereza se abstiene de obrar lo que piensa que es mejor para él, rehuye la vida y se destruye a sí mismo. Huye de sí mismo. Está en desacuerdo consigo mismo. Desea sensualmente unas cosas y quiere racionalmente otras. No puede compartir ni sus propias alegrías y dolores. Una parte sufre al verse privada de ciertas cosas, mientras la otra se regocija”<sup>81</sup>.

La subordinación al fin ajeno es algo incluido en la amistad y en la virtud. El movimiento de sí mismo manifiesta vida y libertad. En cambio, los conceptos de muerte y de actuación servil se aproximan entre sí:

“La vida es manifestada máximamente en esto: que alguien se mueva a sí mismo. Ahora bien, lo que no puede ser

---

vero propter causam moventem, quae est extrinseca, et compellit, sic est servitus timoris, et est malorum. Si propter causam formalem, sic est habitus inclinans, et sic quidam sunt servi peccati, quidam servi iustitiae, qui secundum habitum inclinantur ad malum vel ad bonum.”

<sup>81</sup> Aristóteles, *Ét. Nic.*, IX, 4, 1166 a 1-35 – 1166 b 1-30 (se han citado fragmentos entresacados del capítulo).

movido sino es por otro, se ve que es como muerto. Es manifiesto que el siervo no es movido por sí mismo, sino por el imperio de su señor”<sup>82</sup>.

Vive mejor el que se mueve a sí mismo. Y el que es más racional, más se mueve a sí mismo. Por lo tanto, la mejor forma de vida es aquella donde hay más posibilidades de imperio:

“De donde el mejor modo de vida es de los que tienen intelecto, pues son más perfectos los que se mueven a sí mismos. Y es signo de esto que en un mismo hombre la fuerza intelectual mueve a las potencias sensitivas, y las potencias sensitivas mueven con su imperio a los órganos, que ejecutan el movimiento”<sup>83</sup>.

El imperio de la razón sobre la sensibilidad tiene su origen en la voluntad, quien puede actuar de manera libre o de manera servil tanto respecto del bien verdadero o aparente. Estas precisiones indican cómo la actuación según el verdadero bien no siempre ocurre libremente, sino que cabe cumplimiento servil de la ley cuando la inclinación no es buena:

“Como la voluntad se ordena a lo que es verdaderamente bueno, cuando se aparta de ello por la pasión o por un mal hábito, obra servilmente, en cuanto se inclina movida por algo extraño a ella, si se considera el orden mismo natural de la voluntad. Pero se considera el acto de la voluntad en cuanto inclinada a un bien aparente, obra libremente cuando

---

<sup>82</sup> *OAP*, cap. 14, co. “Vita enim in hoc maxime manifestatur quod aliquid movet se ipsum; quod autem non potest moveri nisi ab alio, quasi mortuum esse videtur. Manifestum est autem quod servus non a se ipso movetur, sed per imperium domini.”

<sup>83</sup> *ST I*, q. 18, a. 3 co. “Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum, haec enim perfectius movent seipsa. Et huius est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas; et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequentur motum.”

sigue la pasión o hábito corrupto; y servilmente cuando, permaneciendo tal voluntad, se abstiene de hacer lo que desea por temor a la ley, que le manda lo contrario a sus deseos”<sup>84</sup>.

Las virtudes hacen coincidir la inclinación del libre arbitrio con el orden natural; de este modo, la virtud preserva contra el cumplimiento sevil de la ley:

“Aunque el libre arbitrio pueda dirigirse hacia el bien y hacia el mal, está orientado esencialmente al bien. Y, por eso, aquello que le impide dirigirse al bien es lo verdaderamente impeditivo y corruptivo. Y, por lo mismo, la liberación de aquello que impide el bien, constituye la verdadera liberación, esto es, la liberación del pecado”<sup>85</sup>.

El fin del superior determina el movimiento del inferior. Entre el acto imperante y el acto imperado, se manifiesta una relación similar a la que hay entre mover y ser movido, usar y ser instrumento, ser alma y ser cuerpo, poder imperar y servir. La subordinación, sin embargo, es relativa sólo al imperio. Entre el que impera y el imperado, en cuanto tales, no cabe amistad ni justicia porque mover a otro al fin propio excluye una relación de igualdad. La inferioridad no es absoluta cuando la naturaleza del instrumento no se agota en la instrumentalidad. El conocimiento y la vida escapan a la razón de instrumentalidad:

---

<sup>84</sup> *SCG*, lib. 4, cap. 22, n. 6 “Cum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem homo ab eo quod est vere bonum avertatur, serviliter agit, inquantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis. Sed si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit cum sequitur passionem aut habitum corruptum; serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positae, abstinet ab eo quod vult”.

<sup>85</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 5, ad 2 “Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium quamvis possit in bonum et in malum, tamen per se in bonum ordinatum est: et ideo illud quod impedit ipsum a bono, simpliciter impeditivum ipsius est, et corruptivum; et propter hoc libertas ab eo quod impedit a bono, simpliciter libertas dicitur, quae est libertas a peccato [...]”.

“El instrumento, el cuerpo y el siervo son empleados por quienes los usan en cuanto son movidos por ellos, como el siervo por el amo, el cuerpo por el alma y el instrumento por el artífice. Sin embargo, no hay amistad entre los que usan el instrumento y el instrumento usado, pues, aun si algún beneficio les proporciona, no pretenden, por ello, el bien del mismo sino en tanto éste se refiera al bien propio”<sup>86</sup>.

El acto del instrumento, en cuanto tal, está ordenado al bien del que lo usa. La ausencia de vida acentúa el carácter de instrumentalidad:

“Se ve, sobre todo, en el caso del artífice con relación a los instrumentos inanimados, hacia los cuales no hay amistad ni justicia porque no toman parte en las acciones de la vida humana. De manera similar, tampoco hay amistad hacia un caballo o hacia un buey aunque sean animados. Así, tampoco hay amistad del amo hacia el siervo en cuanto siervo, porque no tienen algo en común sino que todo el bien del siervo es del señor, como todo el bien del instrumento pertenece al artífice. Pues el siervo es como un instrumento animado; y, al revés, el instrumento es como un siervo inanimado”<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> *CTC*, lib. 8, l. 11, n. 12 “Haec enim tria, quae dicta sunt, iuvantur ab his quae utuntur eis in quantum moventur ab eis, scilicet servus a domino, corpus ab anima, instrumentum ab artifice. Non tamen est amicitia utentium ad ea quibus utuntur; quia et si in aliquo prosunt eis, non intendunt per hoc bonum eorum nisi secundum quod refertur ad proprium bonum.”

<sup>87</sup> *CTC*, lib. 8, l. 11, n. 12 “Et hoc praecipue manifestum est de artifice in comparatione ad instrumenta inanimata, ad quae non est amicitia neque iustitia, quia non communicant in operatione humanae vitae. Et similiter non est amicitia ad equum vel bovem, quamvis sint animata. Et ita etiam non est amicitia domini ad servum in quantum est servus, quia non habent aliquid commune sed totum bonum servi est domini, sicut totum bonum instrumenti est artificis. Servus enim est quasi instrumentum animatum, sicut et e converso instrumentum est quasi servus inanimatus.”

El ser humano en cuanto imperado es inferior sólo relativamente, porque entre el siervo y el señor cabe relación de igualdad:

“No hay amistad del señor hacia el siervo en cuanto siervo, pero hay amistad hacia el mismo en cuanto hombre. Puede haber alguna justicia de cualquier hombre hacia todo hombre, en cuanto pueden tomar parte en alguna ley y en algún acuerdo, en algún pacto o compromiso. Según este modo, puede haber amistad del amo hacia el siervo en cuanto hombre. Así, se evidencia que en la tiranía, en la cual los gobernantes usan a los súbditos como siervos, hay poca amistad y justicia”<sup>88</sup>.

El imperio, en cuanto mover a un inferior hacia el fin querido por el que impera, no es injusto de suyo. Lo injusto es tratar a los subordinados exclusivamente como tales. La presencia de la ley protege contra la tiranía, que se caracteriza precisamente por la ausencia de ley (iniquidad). En el orden de la finalidad, la tiranía es el extremo opuesto al servicio libre, porque es libremente siervo el que se impera a sí mismo según un fin ajeno; el tirano impera a los otros según un fin propio y exclusivo. Si el que impera conduce a otros a un fin común mediante la ley, en un contexto social, no ejerce un imperio tiránico, porque la ley los iguala. El respeto a la igualdad resguarda del tirano:

---

<sup>88</sup> *CTC*, lib. 8, l. 11, n. 13 “Deinde cum dicit secundum quod quidem igitur etc., ostendit qualiter sit intelligendum quod dictum est. Et dicit, quod secundum praemissa non est amicitia domini ad servum in quantum est servus, est tamen amicitia ad ipsum in quantum est homo. Potest enim esse aliqua iustitia cuiuslibet hominis ad omnem hominem, in quantum possunt communicare in aliqua *lege* et in aliqua *compositione*, idest in aliquo pacto vel promisso, et per hunc etiam modum potest esse amicitia domini ad servum in quantum est homo. Et sic patet, quod in tyrannide, in qua principes utuntur subditis ut servis, parum est de amicitia et iustitia.”



“Si entre el que impera y el imperado nada es común, como cuando el que impera tiende a su propio bien, ni la amistad será posible entre ellos, como tampoco hay justicia entre los dos, en cuanto el que impera usurpa para sí todo el bien que es debido al imperado. Esto sucede en las tiranías porque el tirano no tiende al bien común sino al propio; y, así, se comporta con los súbditos como un artífice hacia su instrumento, el alma hacia el cuerpo y el amo hacia el siervo, pues el tirano se sirve de los súbditos como de siervos”<sup>89</sup>.

Como el fin es principio de imperio, transmite a éste sus propias características: un fin individual produce un imperio tiránico, y un fin común, un imperio político. A la finalidad querida voluntariamente corresponde un modo de mandar por parte de la razón. El tirano, desde el punto de vista del fin voluntario, sólo mira al provecho personal; y desde el punto de vista del orden racional no explica, compele. Por eso, es difícil que un tirano dirija a través de explicaciones racionales, pues su finalidad es poco razonable para sus subalternos, que más bien son movidos por la fuerza<sup>90</sup>. El comportamiento del tirano manifiesta

---

<sup>89</sup> *CTC*, lib. 8, l. 11, n. 11 “Deinde cum dicit in quibus enim etc., probat propositum. Quia enim amicitia in communicatione consistit, ut supra ostensum est, manifestum est, quod si inter imperantem et imperatum nihil sit commune, puta cum imperans suum proprium bonum intendit; neque amicitia inter eos esse poterit, sicut neque iustitia est inter eos, inquantum scilicet imperans usurpat sibi totum bonum, quod debetur imperato. Hoc autem accidit in tyrannide, quia tyrannus non intendit bonum commune, sed proprium, et sic ita se habet ad subditos sicut artifex ad instrumentum, et anima ad corpus, et dominus ad servum. Utitur enim tyrannus subditis ut servis.”

<sup>90</sup> Cfr. Llano, C., *Análisis de la acción directiva*: “Una acción práctica que no tiene otro criterio o regla cosnocitiva que un resultado apreciado en forma de éxito personal imposibilita la dinamicidad del mando, reduciéndolo a un sistema estrecho de autoridad formal constrictiva. Es ésta una causa por la que históricamente se vinculan la teoría pragmática de la verdad con la *administración científica* (Taylor) de la empresa, en la que el hombre queda maquinizado y pierde su autonomía personal en aras de otra autonomía: la de un éxito subjetivista que no puede encontrar justificación ante otros. Un diagnóstico y una decisión de carácter exclusivamente subjetivista dan lugar a un mando autoritario, que no puede utilizar

una concepción de sí mismo y de los demás donde no cabe la igualdad<sup>91</sup>. Tomás de Aquino opone el sometimiento servil a la subordinación doméstica o civil, en la que cabe un sometimiento por parte de los gobernados por el bien que consiguen con ello<sup>92</sup>. El sometimiento servil derivado del dominio tiránico, es consecuencia del pecado; en cambio, el dominio no tiránico que coopera al bien del sometido existía incluso en estado de inocencia<sup>93</sup>. La desigualdad

---

el convencimiento de la razón, porque la razón o no existe o no puede transmitirse”, p. 110.

<sup>91</sup> Cfr. Polo, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid, Unión Editorial, 1997, 2ª ed.: “El problema de la consideración del prójimo como puro instrumento no está resuelto, porque hemos montado nuestra hipertécnica actividad económica sobre la idea de que unos son los *sapientes* y otros *habiles* y nada más; los *sapientes* son los directivos o los capitalistas, y los *habiles* son los empleados [...] El problema social reside justamente en la división de la humanidad, es decir en afirmar: ‘Yo soy de la especie *homo sapiens sapiens* y usted es de la especie *homo habilis*’. La diferencia se introduce dentro de la humanidad por reducir a los otros a animales”, p. 82

<sup>92</sup> *ST I*, q. 92, a. 1, ad 2 “Ad secundum dicendum quod duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem et talis subiectio introducta est post peccatum. Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum. Et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum, defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent”.

<sup>93</sup> *ST I*, q. 96, a. 4, co. “Respondeo dicendum quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti, et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque, et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur, sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset. Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio *Metaphys.*; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur,

entre los padres y los hijos puede ser vista como la exigencia natural de que aquéllos gobiernen sobre éstos<sup>94</sup>. Las relaciones de inferioridad y superioridad se establecen según la posesión natural de bienes. La cuestión sobre qué hay de “natural” en esa superioridad, y en el gobierno en cuanto tal, es una cuestión debatida<sup>95</sup>. La propiedad, es decir, la posesión de bienes está vinculada con el gobierno de unos sobre otros; y en esto el pensamiento de Tomás de Aquino, y con él el de la tradición dominica, difiere del de los franciscanos, para quienes la propiedad privada y el gobierno de unos sobre otros no existirían si no hubiera habido pecado<sup>96</sup>. El carácter natural de la desigualdad se verifica en el hecho de que el gobierno de unos sobre otros no está completamente excluido en el estado de inocencia<sup>97</sup>; y no lo está por dos razones: por la naturaleza social del hombre y porque el que tiene

---

vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset.”

<sup>94</sup> *CTC*, lib. 8, l. 11, n. 5 “Tertio ibi: et natura enim etc., probat, quod dixerat, scilicet quod talis sit amicitia paterna sicut et regalis. Naturaliter enim pater principatur filiis et progenitores nepotibus sicut et rex subditis. Unde et filii sunt in potestate patris, et nepotes in potestate avi, sicut et subditi in potestate regis.”

<sup>95</sup> Cfr. González, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, n. 3.2 “La servidumbre”, pp. 314-330; en esa sección, la autora expone el pensamiento de Tomás de Aquino: por un lado, pone de manifiesto la aportación de éste respecto de la visión griega de Aristóteles; y por otro, presenta una valoración del mismo respecto del contexto histórico medieval y moderno.

<sup>96</sup> Cfr. Tuck, R., *Natural rights theories : Their origin and development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 17-20, donde registra el pensamiento de Tomás de Aquino en torno al concepto de el *dominium* tanto desde el punto de vista del gobierno en sociedad como respecto de la propiedad de las cosas, en comparación con la postura de Escoto, y otros autores.

<sup>97</sup> Cfr. *ST I*, q. 96, a. 3, co. “Respondeo dicendum quod necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu fuisse, ad minus quantum ad sexum, quia sine diversitate sexus, generatio non fuisset. Similiter etiam quantum ad aetatem, sic enim quidam ex aliis nascebantur; nec illi qui miscebantur, steriles erant. Sed et secundum animam diversitas fuisset, et quantum ad iustitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium; ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in iustitia et scientia quam alii. Ex parte etiam corporis, poterat esse disparitas”.

más, debe darlo<sup>98</sup>. El rey tiene el deber de gobernar para el beneficio común<sup>99</sup>; y el padre, por naturaleza, provee a sus hijos de beneficios mayores que los que otorga el rey<sup>100</sup>. En cambio, entre quienes son naturalmente iguales, el deber natural de gobierno apunta a un poder compartido:

“Por eso, lo justo es que gobiernen en parte, de tal manera que uno no tenga todo el poder sino parte de él, de tal modo que en el poder también se igualen; de esta manera se da la amistad entre ellos”<sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup> Cfr. *ST I*, q. 96, a. 4, co. “Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus dicit, in principio *Politic.*, quod quaecumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur *I Petr. IV*, *unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes*. Unde Augustinus dicit, *XIX de Civ. Dei*, quod *iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit.*”

<sup>99</sup> *CTC*, lib. 8, l. 11, n. 2 “Dicit ergo primo, quod inter regem et subditos est amicitia superabundantiae secundum rationem beneficii, sicut est beneficentis ad beneficiatum. Pertinet enim ad regem ut beneficiat subditis; si enim sit bonus, habet curam subditorum ut bene operentur: intendit enim subditos facere virtuosos.”

<sup>100</sup> *CTC*, lib. 8, l. 11, n. 4 “Quamvis enim beneficium regis simpliciter sit maximum in quantum respicit totam multitudinem, tamen per comparisonem ad unam personam, beneficium patris est maius. Est enim pater filio causa trium maximorum bonorum: primo enim generando est sibi causa essendi, quod reputatur esse maximum. Secundo educando est sibi causa nutrimenti; tertio instruendo est sibi causa disciplinae.”

<sup>101</sup> *CTC*, lib. 8, l. 11, n. 8 “Unde iustum est, quod in parte principentur, ita scilicet quod unus non habeat totum principatum sed particularem, ita quod in principatu aequentur; et sic etiam est amicitia inter eos.”

El imperio compartido presupone una voluntad compartida de un fin, que por ello es bien común. Como ocurre entre hermanos y compañeros, entre iguales no hay una superioridad natural, por ello, unos y otros gobiernan, y unos y otros son gobernados. La organizaciones donde hay participación en la finalidad, en los objetivos, requieren menos control de autoridad formal, y son mucho más efectivas<sup>102</sup>. La finalidad querida por la voluntad es, en definitiva, el principio del imperio.

## 2.2 El *imperium* y los actos ilícitos de la voluntad

Para ponderar el vínculo directo del imperio con los actos a los que está directamente unido, a saber, la elección y el uso, es conveniente presentar un panorama de los actos ilícitos de la voluntad. Como ésta es principio del imperio en virtud de su objeto, que es el fin, los actos respecto del fin guardan un especial vínculo con el imperio. Los actos ilícitos de la voluntad respecto del fin son tres:

“La voluntad se refiere al fin de tres modos: absolutamente, y entonces su acto se llama voluntad, por el que absolutamente queremos la salud o otra cosa que sea de ese modo [querida]. Otro modo de ser considerado el fin es según que en él se aquieta, y de este modo la fruición se refiere al fin. El tercer modo de ser considerado el fin es según que es término de lo que a él se ordena, y así la intención se refiere al fin. Pues no sólo se dice que intentamos la salud porque la

---

<sup>102</sup> Cfr. Llano, C., *Análisis de la acción directiva*: “En la última década empieza a adquirir importancia otro factor humano, tenido hasta ahora en la sombra: la voluntad. No es suficiente que el individuo sea mandado con energía, pagado materialmente con justicia, tratado con humanidad, e inmerso en una actividad científicamente diseñada. Es, además, necesario el tener en cuenta lo que su voluntad quiere en el orden del trabajo mismo. Es así como nace la administración por objetivos en la literatura de la empresa (pues en la realidad de ella esta forma de dirección no es en rigor novedad completa).”, p. 207-208.

queremos, sino porque queremos aquello por lo cual se consigue”<sup>103</sup>.

La voluntad quiere el fin de tres maneras, según sea aprehendido el fin. En estos tres actos se verifica cómo el carácter imperante de la voluntad procede del fin; y manifiestan aspectos del carácter racional del imperio. Tomás de Aquino, al explicar cómo es movida la voluntad por el intelecto, presenta las relaciones entre la volición del fin y la ordenación del imperio: la *voluntas* determina el fin respecto del cual el imperio ordena; la *fruitio* sólo puede pertenecer perfectamente al que impera; y sólo puede pertenecerle el imperio al que pertenece la *intentio* del fin. El imperio es intimación que mueve en virtud del movimiento voluntario. El movimiento de la voluntad puede ser considerado como movimiento de una potencia. En el movimiento de cualquier potencia intervienen dos elementos básicos: el ejercicio y la especificación. El primero se sitúa en el orden de la causa eficiente, y el segundo, en el de la causa final. En sendos órdenes pueden detectarse los aspectos del imperio: el movimiento agente de la voluntad y el ordenamiento directivo de la razón. Este doble elemento se encuentra en el movimiento de cualquier cosa:

“Algo requiere ser movido por otro en tanto en cuanto que está en potencia a diversos [objetos]; pues es necesario que lo que está en potencia sea actualizado por algo que está en acto, y esto es precisamente mover”<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> *ST* I-II, q. 12, a. 1, ad 4 “Ad quantum dicendum quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute, et sic dicitur voluntas, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur, et hoc modo fruitio respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, et sic intentio respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.”

<sup>104</sup> *ST* I-II, q. 9, a. 1, co. “Respondeo dicendum quod in quantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura, oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu; et hoc est movere.”

Cualquier movimiento requiere la actualización de la potencia por parte del motor. La cosa en potencia se mueve, y el movimiento está determinado por el término del movimiento, que es el acto. Lo que sucede en las potencias de las cosas, sucede en las potencias del alma:

“Ahora bien, una facultad del alma se encuentra de dos maneras en potencia a lo diverso. De un modo, en cuanto a actuar o no actuar; de otro modo en cuanto a hacer esto o aquéllo. Como la vista, que algunas veces ve en acto y otras no ve; y algunas veces ve el blanco y otras, ve el negro”<sup>105</sup>.

La doble actualización de la potencia proviene de un doble poder de actualización del acto. Por eso el movimiento de una potencia presenta un doble elemento, y proviene de dos principios motores que actúan unidos:

“Por lo tanto, [el que es movido] requiere al que lo mueve en cuanto a dos cosas, a saber: en cuanto al ejercicio o al uso del acto; y en cuanto a la determinación del acto. De lo cual, lo primero es por parte del sujeto, en cuanto algunas veces se encuentra actuando y otras sin actuar; y lo segundo es por parte del objeto según sea especificado el acto”<sup>106</sup>.

Imperar es mover a una potencia hacia una dirección; y por tanto, la potencia imperada es movida por la voluntad en cuanto al ejercicio, y por la razón en cuanto a la especificación del acto:

---

<sup>105</sup> ST I-II, q. 9, a. 1, co. “Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa, uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum.”

<sup>106</sup> ST I-II, q. 9 a. 1 co. “Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus.”

“El movimiento del sujeto exige la intervención de algún agente. Y como todo agente acúa por un fin, como se ha dicho, el principio de este movimiento es a partir del fin. Por eso el arte que se ocupa del fin mueve con su imperio al arte al que pertenece lo que es para el fin. Como el arte de navegar impera al arte de construir navíos, como dice en el II libro de la Física [107]”<sup>108</sup>.

El ejemplo del libro de la Física ilustra cómo el fin confiere el poder de imperar. El que navega dirige al arte que construye la nave porque el que fija el fin también juzga acerca de la forma. Pero a su vez el arte de construir la nave dirige a la carpintería, que es la que dispone a la materia. Con la subordinación de unas artes respecto de otras, Aristóteles demuestra que el fin de la materia es la forma y el fin de la forma es el uso. Aparece aquí el tema del uso, con el que el imperio está directamente vinculado. En las cosas cuyo fin es el uso, entonces la que usa es la que impera<sup>109</sup>. La voluntad usa a las demás potencias en virtud de su objeto, el fin universal:

“Pero el bien en general, que se identifica con el fin, constituye el objeto de la voluntad. Por eso, bajo este aspecto,

---

<sup>107</sup> Aristóteles, *Física*, II, 2 Bk 194 10 b5; *CPY*, lib. 2 l. 4 n. 8 “Usus enim navis pertinet ad gubernatorem; et sic gubernatoria est usualis; et sic est architectonica respectu navifactivae, et cognoscit et diiudicat de forma.”

<sup>108</sup> *ST* I-II, q. 9, a. 1, co. “Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, principium huius motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem, sicut gubernatoria ars imperat navifactivae, ut in II *Physic.* dicitur.”

<sup>109</sup> Cfr. *CPY*, lib. 2 l. 4 n. 8 “Sic ergo manifestum est quod ars quae inducit formam, praecipit arti quae facit vel disponit materiam; ars autem quae utitur artificiatio iam facto, praecipit arti quae inducit formam. Ex quo possumus accipere quod sic se habet materia ad formam, sicut forma ad usum. Sed usus est cuius causa fit artificiatum”



la voluntad mueve a las demás potencias del alma a sus actos, y, en efecto, usamos de ellas cuando queremos”<sup>110</sup>.

La subordinación de los objetos implica subordinación de las respectivas artes<sup>111</sup>. La extensión universal o particular del fin corresponde respectivamente a la potencia imperante o imperada:

“Porque además, los fines y las perfecciones de todas las demás facultades están comprendidas como bienes particulares, bajo el objeto de la voluntad. Y siempre el arte o potencia que tiene un fin universal mueve a obrar a las otras que versan sobre fines particulares, comprendidos bajo el primero”<sup>112</sup>.

La subordinación de los fines de las operaciones corresponde a la subordinación de las operaciones entre sí. Desde el punto de vista de la *intentio*, el fin intentado pertenece al que impera. Y la subordinación en la intención del fin determina la subordinación en el imperio. Por eso al arte o facultad imperante y al arte o facultad imperada corresponden respectivamente la intención sobre lo común, o lo particular:

“Como el jefe del ejército, que intenta el bien común, es decir, el orden de todo el ejército, mueve con su imperio a

---

<sup>110</sup> ST I-II, q. 9, a. 1, co. “Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potencias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus.”

<sup>111</sup> Cfr. Aristóteles, *Ét. Nic*, I, 1-2 Bk 1094a 1-30 – 1094 b 1-10: el planteamiento de la ética comienza como la subordinación por los fines, y el planteamiento de la facultad “eminentemente directiva” que se ejerce respecto del fin último.

<sup>112</sup> ST I-II, q. 9, a. 1, co. “Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona, semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus;”.

los que, por concesión [suya], son los que intentan el orden de cada batallón”<sup>113</sup>.

Se ha visto cómo los sujetos de los actos de querer e intentar son imperantes en cuanto que su objeto es un fin más universal; pero mientras voluntad es un querer el fin absolutamente; la intención es quererlo como término de lo ordenado a él. En ese sentido, la intención es un acto más cercano al imperio:

“La voluntad es algo que no ordena, pero tiende a una cosa conforme al orden de la razón. Por eso intención designa un acto de la voluntad que presupone la ordenación de la razón al fin”<sup>114</sup>.

La intención apunta al imperio. La *intentio* subraya que el fin hacia el que mueve el que impera, es el suyo propio. Por eso, la voluntad que impera mueve a las demás potencias al fin que ella misma tiende, o por decirlo más expresivamente, pretende:

“Ahora bien, a algo otro tienden el acto del que mueve y el movimiento de lo movido. Pero ese algo a lo que tiende el movimiento del móvil procede del acto del que mueve, por lo que la intención pertenece primera y principalmente al que mueve hacia el fin. Así decimos que el arquitecto, y todo el que prescribe, mueve con su imperio a otros hacia el fin que él tiende. Ahora bien, la voluntad es la que mueve a todas las fuerzas del alma al fin”<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> *ST* I-II, q. 9, a. 1, co. “sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.”

<sup>114</sup> *ST* I-II, q. 12, a. 1, ad 3 “Ad tertium dicendum quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.”

<sup>115</sup> *ST* I-II, q. 12, a. 1, co. “Respondeo dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et

La intención y el imperio incluyen orden al fin. La intención es movimiento con orden; en cambio, el imperio es orden que mueve. Puede imperar el que ha intentado, pues mueve a otros hacia el fin intentado por él mismo. Pero las intenciones de los imperados están determinadas por el que los impera:

“La naturaleza ciertamente tiende al fin en cuanto es movida a él por otro, pues todas las cosas son movidas a sus fines por Dios, como la flecha lanzada por el arquero. En ese sentido tienen los animales intención del fin, como movidos hacia él por el instinto natural. Otro es el modo de intención del fin propio del que mueve, en cuanto ordena el movimiento, propio o de otro, al fin mediante la razón. En este sentido que es el propio y principal de intención, como se ha dicho, los animales irracionales no tienden al fin”<sup>116</sup>.

Como se ve, el que propiamente impera, propiamente intenta. La intención se dice de modo propio en el apetito racional del ser humano, y de modo impropio en el apetito sensitivo de los animales. En cambio, el imperio se dice de modo propio en la razón, de modo impropio en los apetitos. La intención se concreta en la elección y ésta se cumple en el imperio. La voluntad, en el acto de intención mantiene cierta indeterminación en lo que es para el fin; en cambio, en la

---

motus mobilis. Sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem, unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est.”

<sup>116</sup> ST I-II, q. 12, a. 5, co. “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis, et moti. Secundum quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante. Et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicuius, vel sui vel alterius, in finem. Quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est.”

elección, la voluntad ya se dirige a una acción concreta. El imperio se ejerce para el cumplimiento de la elección<sup>117</sup>. En el imperio se alcanza la ejecución de lo que es para el fin. El fin además de ser objeto del *velle* y el *intendere* es también del *frui*. La fruición, deleite en el fin último, también es acto propio del que impera:

“Según lo expuesto, el disfrutar no es acto de la potencia que alcanza el fin como ejecutora, sino a la potencia que impera la ejecución, que es, como se dijo, la potencia apetitiva”<sup>118</sup>.

El acto de fruición en el fin no consiste solamente en alcanzar el fin, sino en referirse a él como objeto de quietud. Las potencias ejecutoras, imperadas por la voluntad, a pesar de alcanzar sus propios fines, no obtienen fruición en ello:

“En los seres que carecen de conocimiento se encuentra cierta potencia que se extiende hacia el fin de manera que ejecuta, como la que [hace que] lo grave tienda a descender y lo leve a subir. Pero en estas cosas no se encuentra la potencia a la cual pertenece el fin como imperante, sino que está en alguna naturaleza superior, que mueve por su imperio a toda la naturaleza, como en los seres que tienen conocimiento, el apetito mueve a las otras potencias a sus actos”<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> Abbà, G., *Felicità, vita buona et virtù*, cap. IV, II (10) “L’intenzione va allo scopo in quanto attende ancora la sua mediazione concreta ed è ragione per cercarla e per sceglierla. La scelta va all’azione circostanziata per la precisa ragione che essa è giudicata dal soggetto come mediazione concreta dello scopo cui egli attualmente intende”, p. 157.

<sup>118</sup> *ST I-II*, q. 11, a. 2, co. “Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis habetur, frui non est actus potentiae pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiae imperantis executionem, dictum est enim quod est appetitivae potentiae.”

<sup>119</sup> *ST I-II*, q. 11, a. 2, co. “In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut qua grave tendit deorsum et leve sursum. Sed potentia ad quam pertineat finis per modum imperantis, non invenitur in eis; sed in aliqua superiori natura, quae sic movet totam naturam per

En este punto se hace presente la diferencia entre alcanzar e imperar el fin. Para disfrutar del fin no basta alcanzarlo, ni siquiera cuando el fin alcanzado sea el propio fin:

“De donde es manifiesto que en los seres que carecen de conocimiento, aunque alcancen el fin, no se encuentra la fruición del fin, sino sólo en los que tienen conocimiento”<sup>120</sup>.

El subordinado, en cuanto tal, no requiere conocimiento del fin para ejecutar el acto imperado. Pero, como se ha dicho, esa ejecución se reduciría a las posibilidades de un ser no sólo irracional, sino inerte, con todas las consecuencias que conlleva esa índole de subordinación. Conocer el fin, imperarlo y disfrutarlo están vinculados. Los animales tienen cierto conocimiento, y por eso alcanzan cierto imperio – imperan en sentido genérico- y por ello también logran cierta fruición:

“Pero el conocimiento del fin es doble: perfecto e imperfecto. Por el primero no sólo se conoce aquello que es el fin y el bien, sino la razón universal del fin y del bien: y tal conocimiento es sólo de la naturaleza racional. El conocimiento imperfecto es del fin y del bien, conocidos particularmente. Y tal conocimiento hay en los animales irracionales, cuyas fuerzas apetitivas también no imperan libremente, sino según el instinto natural se mueven a las cosas que aprehenden. De donde a las naturalezas racionales conviene la fruición según la razón perfecta; a los animales irracionales según razón imperfecta; y a las otras creaturas, de ningún modo”<sup>121</sup>.

---

imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus.”

<sup>120</sup> ST I-II, q. 11, a. 2, co. “Unde manifestum est quod in his quae cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis; sed solum in his quae cognitionem habent.”

<sup>121</sup> ST I-II, q. 11, a. 2, co. “Sed cognitio finis est duplex, perfecta, et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed

La voluntad es principio del imperio en virtud de sus actos por los que mira al fin: volición, intención y fruición. Los tres son actos cuya perfección está vinculada a la capacidad de imperar. Sin embargo el imperio está más directamente vinculado a otra clase de actos ilícitos: a los que son respecto de lo que es para el fin, entre los que figuran la elección, el consentimiento y el uso. La elección y el uso presentan el doble aspecto, racional y volitivo, característico del imperio:

“Imperar es un acto de la razón, pero presupone otro acto de la voluntad. [...] Como la influencia del primer acto se prolonga en el siguiente, con frecuencia ocurre que un acto es de la voluntad, pero conservando virtualmente algo del acto de la razón, como se ha dicho del uso y de la elección. Y, a la inversa, puede ser acto de la razón y permanecer en él virtualmente el acto previo de la voluntad”<sup>122</sup>.

¿Por qué el imperio sigue a la elección y precede al uso? La elección y uso no son sólo ejemplos similares al imperio, sino que están vinculados directamente con él, uno anterior y el otro, posterior:

---

universalis ratio finis et boni, et talis cognitio est solius rationalis naturae. Imperfecta autem cognitio est qua cognoscitur particulariter finis et bonum, et talis cognitio est in brutis animalibus. Quorum etiam virtutes appetitivae non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea quae apprehenduntur, moventur. Unde rationali naturae convenit fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam, aliis autem creaturis nullo modo.”

<sup>122</sup> ST I-II, q. 17, a. 1, co. “Respondeo dicendum quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. [...] Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et de electione; et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.”

“No todo acto de la voluntad precede al acto de la razón que es imperio: alguno precede, a saber, la elección; y algún otro, le sigue, a saber, el uso”<sup>123</sup>.

Aunque el principio del imperio sea la voluntad del fin, el imperio en cuanto acto de la razón, es ordenar al fin. Es necesario examinar cómo se suceden los actos de la voluntad cuando, una vez determinado el fin, se ponen en marcha los actos sobre lo que es para el fin:

“Consiguientemente se ha de considerar sobre los actos de la voluntad que son en comparación a aquello que es para el fin. Y son tres: elegir, consentir y usar. Ahora bien, la elección es precedida por el consejo”<sup>124</sup>.

Son actos voluntarios respecto de lo que es para el fin. Como se ve, para que la voluntad quiera algo en cuanto ordenado al fin requiere un acto ordenador de la razón previo a los actos volitivos. La intervención de la razón está la búsqueda de los medios, es decir, en el consejo o deliberación, que concluye con un juicio electivo donde confluyen razón y voluntad en el acto electivo, que a su vez, precede al imperio. En esta sucesión de actos, el imperio ordena la ejecución de la elección. Es un acto cuyo sujeto es quien quiere el fin, pero que consiste en ordenar lo necesario para llevarlo a cabo. El imperio es acto de la razón que presupone un acto de la voluntad. El imperio ordena quién y qué ha de hacer lo elegido:

“En efecto, después de la determinación del consejo, la cual es el juicio de la razón, la voluntad elige; y después de la

---

<sup>123</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 3, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis qui est imperium, sed aliquis praecedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus.”

<sup>124</sup> *ST* I-II, q. 13, pr. “Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem. Et sunt tres, eligere, consentire, et uti. Electionem autem praecedit consilium.”

elección la razón impera a aquello por el cual ha de hacerse eso que ha sido elegido”<sup>125</sup>.

La elección si bien ha concretado una manera de conseguir el fin, demanda a su vez una manera de ser ejecutada. La razón vuelve a ponerse en marcha. Y formula un nuevo juicio, el juicio imperativo, que finalmente, es ejecutado en el uso:

“Y entonces por último es cuando la voluntad de alguno empieza a usar, ejecutando el mandato imperado por la razón: siendo unas veces esa voluntad la de otro, si uno impera a otro; y otras la voluntad del imperante mismo, cuando uno se manda a sí mismo”<sup>126</sup>.

El imperio media entre la elección y el uso. Tomás de Aquino formula una objeción que, en definitiva, consiste en la negación del imperio:

“Después de la elección nada sigue sino la ejecución [...]”<sup>127</sup>.

Pero Tomás de Aquino no replica la objeción con el imperio, sino con el uso, atribuyendo a éste y no a aquél la mediación entre la elección y la ejecución:

“La misma ejecución de la obra va precedida de la moción con la cual la voluntad mueve a la ejecución, que sigue

---

<sup>125</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 3, ad 1 “Quia post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur”

<sup>126</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 3, ad 1 “et tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.”

<sup>127</sup> *ST* I-II, q. 16, a. 4, arg. 1 “Ad quartum sic proceditur. Videtur quod usus praecedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, praecedit executionem. Ergo praecedit etiam electionem.”



a la elección. Y así, como el uso pertenece a dicha moción de la voluntad, es acto intermedio entre elección y ejecución”<sup>128</sup>.

Elección, moción y ejecución. En esa moción está incluido el imperio y el uso, como se ve en la autoridad citada por Tomás de Aquino:

“Dice Damasceno que «la voluntad, después de la elección, pone el ímpetu para la acción y luego usa»<sup>129</sup>. Por lo tanto el impulso sigue a la elección”<sup>130</sup>. “Dice Damasceno «el ímpetu a la operación precede al uso». Pero tal ímpetu tiene lugar por el imperio. Por tanto, el imperio precede al uso”<sup>131</sup>.

Desde el punto de vista de la estructura del acto voluntario, el imperio es un ímpetu para la acción. Ímpetu racional introducido entre la elección y el uso. La razón impulsa imperando una ordenación de algo hacia el fin. Si el uso es la ejecución del imperio, lo que se manda con el imperio es la ejecución de un acto por parte de una potencia. El imperio ordena el acto de la potencia ejecutora a un fin. El uso es un acto distinto del imperio sobre todo en el caso de que sea una la persona que impera y sea otra la que ejecute el imperio en el uso; y aún más, cuando la subordinada usa en sentido contrario a lo que se le manda:

---

<sup>128</sup> *ST I-II*, q. 16, a. 4, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod ipsam executionem operis praecedit motio qua voluntas movet ad exequendum, sequitur autem electionem. Et sic, cum usus pertineat ad praedictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.”

<sup>129</sup> Damasceno, *De fidei orthodoxa*, L. 2, c. 22: MG 94, 945

<sup>130</sup> *ST I-II*, q. 16, a. 4, sc. “Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur*. Ergo usus sequitur electionem.”

<sup>131</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 3, sc. “Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *impetus ad operationem praecedit usum*. Sed *impetus ad operationem fit per imperium*. Ergo *imperium praecedit usum*.”

“Pero ahora los predestinados por la gracia de Cristo, se les da no sólo el poder perseverar, sino el que perseveren. Por eso el primer hombre, sin ser atemorizado, usando su libre albedrío contra el imperio amenazante de Dios, no se mantuvo firme en tan gran felicidad, a pesar de la gran facilidad suya para no pecar”<sup>132</sup>.

La diferencia entre usar y no usar es la de seguir el imperio o no. La coincidencia entre el uso del libre arbitrio y el imperio de Dios se denomina perseverancia. La relación entre el imperio y el uso por una parte; y la elección y el uso por otra, nos conducen a advertir dos sentidos de uso:

“Si se entiende por uso el acto por el cual la razón refiere los medios al fin, entonces precede a la elección, y con mayor razón precede al imperio. En cambio, el uso de lo que es para el fin, por el que éstos se someten a las facultades de ejecución, es posterior al imperio, ya que el uso del agente está unido al acto de aquello que usa; así nadie se sirve de un bastón sin que éste obre y se mueva de algún modo”<sup>133</sup>.

El primer sentido indicado no consiste en que la voluntad ‘use’ la razón, sino que la razón piense cómo van a ser usadas las potencias ejecutoras. Esa actividad de pensar diversas posibilidades de uso pertenece al momento de la deliberación que da lugar a la elección, que a su vez es seguida por el imperio. El uso posterior al imperio es

---

<sup>132</sup> *ST II-II*, q. 137, a. 4, ad 2 “Sed nunc praedestinati per gratiam Christi non solum datur ut perseverare possint, sed ut perseverent. Unde primus homo, nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, cum tanta non peccandi facilitate.”

<sup>133</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 3, co. “Respondeo dicendum quod usus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, praecedit electionem, ut supra dictum est. Unde multo magis praecedit imperium. Sed usus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium, eo quod usus utentis coniunctus est cum actu eius quo quis utitur; non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur.”

el uso no sólo pensado, sino decidido en la elección, imperado y por ello, ejecutado. Este segundo sentido de uso es posterior al imperio y lo recapitula, pues es acción simultánea de voluntad que obedece y mueve, la razón que ha mandado y potencia ejecutora que es movida. La sincronía que se halla en el uso no está en el imperio:

“En cambio, el imperio no es simultáneo con el acto imperado, pues hay una prioridad natural entre el imperio y la obediencia al mismo, los cuales a veces se separan incluso en el tiempo. Es, pues evidente, que el imperio precede al uso”<sup>134</sup>.

El uso comienza el cumplimiento del imperio. La razón, antes de imperar, ha considerado las posibilidades de uso. Esta consideración es un acto de la razón que, al estar ejecutando su acto, está siendo usada como lo estaría cualquier potencia ejecutora, sólo que el acto ejecutado por ella consiste en pensar cómo usar. Estamos frente a la capacidad reflexiva gracias a la cual, la razón es usada – según un mandato por la cual manda usarse- para pensar cómo usar:

“Pero como la voluntad también mueve a la razón y ésta es usada por ella, puede entenderse por uso de lo que es para el fin en cuanto que está en la consideración de la razón que refiere eso mismo al fin. Y de este modo el uso precede a la elección”<sup>135</sup>.

El uso anterior a la elección versa sobre algo perteneciente a la deliberación. La razón impera usar lo que antes consideró usar. El uso voluntario de la razón requiere una orden de la misma razón, lo cual

---

<sup>134</sup> ST I-II, q. 17, a. 3, co. “Imperium autem non est simul cum actu eius cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus.”

<sup>135</sup> ST I-II, q. 16, a. 4, co. “Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus praecedit electionem.”

requiere una explicación sobre el origen de los actos libres<sup>136</sup>. Pero independientemente de los primeros actos libres; su término manifiesta unidad entre las potencias:

“Por lo tanto, es evidente que el uso corresponde primera y principalmente a la voluntad, como primer motor, a la razón como facultad dirigente y a las demás potencias como ejecutoras, ya que éstas se relacionan con la voluntad, que las aplica a la acción como el instrumento a la causa principal”<sup>137</sup>.

El uso realiza lo que el imperio manda. Uso e imperio pertenecen al género de actos que consisten en ordenar una cosa a otra, lo cual es propio de la razón<sup>138</sup>. Pero el uso consiste en el movimiento, mientras que el imperio consiste en dirigir ese movimiento. En el uso ocurre que un acto de la voluntad racional tiene consecuencias físicas<sup>139</sup>. El uso, como movimiento es adquisición real.

---

<sup>136</sup> Brock, S., *Acción y conducta*: “Quizás, pues, *todo* acto humano de uso, incluyendo todo uso voluntario de la razón para emitir una orden es precedido por una orden de la razón. Pero ello nos remitiría necesariamente a las órdenes surgidas de la razón, no voluntaria, sino naturalmente. La dimensión de impulso pertenecería a estas órdenes naturales sólo en la medida en que el intelecto es movido naturalmente –de nuevo, no voluntariamente- por la voluntad misma.”, p.226 (nota 114)

<sup>137</sup> *ST I-II*, q. 16, a. 1, co. “Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis.”

<sup>138</sup> *ST I-II*, q. 16, a. 1, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem. Et secundum hoc dicitur quod uti est referre aliquid in alterum.”

<sup>139</sup> Cfr. Brock, S., *Acción y conducta*: “Según la teoría tomista, los actos de la voluntad desempeñan un papel causal relativo al componente «físico» de la acción humana. Hasta cierto punto, eso requiere la existencia de un acto o un momento en el que los órdenes «volitivo» y «físico» estén unificados. Ello significa que debe haber un acto que sea *a la vez* un acto elícito de la voluntad, i.e. ejercido por ésta inmediatamente, y un acto físico, i.e. inmediato también al poder físico implicado.

El uso en cuanto acto voluntario que ejecuta el imperio, es una confirmación de lo querido en la elección. El uso es posesión real de lo elegido. Para explicar la diferencia entre elección y uso Tomás de Aquino explica una doble relación de la voluntad con su objeto:

“La voluntad se halla de dos modos respecto de lo querido: una de ellas, según que lo querido está de algún modo en el que quiere, por cierta proporción o orden a él. De ahí que se dice que las realidades que naturalmente son proporcionadas a algún fin, lo desean naturalmente. Pero hallarse así al fin, es poseer imperfectamente el fin. Ahora bien, todo lo imperfecto tiende a la perfección. Y por eso tanto el apetito natural como el voluntario tienden a poseer realmente su propio fin, lo cual es poseerlo perfectamente. Y esta es la segunda manera en que la voluntad se halla a lo querido”<sup>140</sup>.

La voluntad que está en orden y proporción respecto de lo que quiere, lo posee de manera imperfecta. La posesión perfecta es la posesión real. La posesión por orden y proporción es la que ocurre en la elección. En cambio, la elección ejecutada es la posesión realizada:

---

Esto es tanto necesario como posible, según el esquema general de causalidad agente expuesto en el capítulo 2: el mismo acto es a la vez inmediatamente «del» agente como su acción, y «del» paciente, como lo que padece. Pero termina «en» el paciente. Según este principio, debe haber pues algún acto elícito de la voluntad que no permanezca solamente *en* la voluntad, sino que se extienda a aquello sobre lo que actúa o que mueve. Debe haber un acto que sea a la vez una acción voluntaria inmediata y una pasión física. Éste es, según creo, el acto que Santo Tomás sitúa el último en su lista de actos interiores o elícitos de la voluntad, el acto llamado *usus*, «uso». Lo caracteriza como la aplicación de algo a alguna operación.”, pp. 218-219.

<sup>140</sup> *ST I-II*, q.16, a.4, co. “Respondeo dicendum quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod volitum est quodammodo in volente, per quandam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quae naturaliter sunt proportionatae ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem, est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius, tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum. Et haec est secunda habitudo voluntatis ad volitum.”

“Más lo querido no es sólo el fin, sino [también] lo que es para el fin. Ahora bien, lo último que pertenece al primer modo de hallarse de la voluntad respecto de lo que es para el fin es la elección, pues en ella es completada la proporción de la voluntad, de manera que [la voluntad] completamente quiere eso que es para el fin. Pero el uso pertenece ya al segundo modo de hallarse la voluntad, que tiende a la consecución de la cosa querida. De ahí es manifiesto que el uso sigue a la elección, siempre y cuando uso sea tomado según que la voluntad usa la potencia ejecutora moviéndola”<sup>141</sup>.

El cumplimiento de la elección es equivalente al cumplimiento del imperio. El uso es pensado en la deliberación que precede a la elección, y es ejecutado cuando la elección ha sido tomada. La previsión del orden al fin, y la ejecución de los actos ordenados al fin son dos actos que respectivamente corresponden al uso pensado antes que la elección y el uso ejecutor del imperio. La deliberación de la razón concluye en una elección; pero ésta no es ejecutada sino hasta que interviene de nuevo la razón<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> *ST* I-II, q. 16, a. 4, co. “Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimatum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu eius quod est ad finem, est electio, ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod usus sequitur electionem, si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia movendo ipsam.”

<sup>142</sup> Abbà, G., *Felicità, vita buona et virtù*, cap. IV, II (14): “La ragione deliberante non concluderebbe da se stessa a un giudizio pratico ultimo: essa infatti può moltiplicare all’infinito la considerazione dei pro e dei contro. *Per concludere la deliberazione occorre l’intervento della volontà razionale*, con la quale il soggetto assume un giudizio pratico particolare come suo proprio e lo fa esser ultimo: è questo intervento che denominiamo *scelta*. In essa il soggetto aderisce definitivamente a un’azione concreta così com’essa è valutata nell’ultimo giudizio pratico. *L’esecuzione dell’azione però richiede l’intervento delle altre facoltà* e sono da superar nuove difficoltà, provenienti dalla facile mutabilità dell’individuo e della situazione. Stando così le cose la scelta non produce l’azione senza una direttiva volontà o comando (precetto della ragion pratica *in particolari*) e senza che la volontà muova all’esecuzione le altre facoltà”, p. 160

El uso correspondiente a la ejecución, antes fue considerado como parte de la deliberación. El uso de instrumentos también incluye la colaboración de personas, como instrumentos animados. La consideración de la posible colaboración de otros influye en la deliberación anterior a la elección, y por tanto, anterior al imperio. La ejecución del imperio en cuanto pensada es anterior al imperio, e incluso anterior a la elección. Esto se ve en la dimensión social del imperio. La petición a los amigos está prevista en la deliberación de manera tal que si no fuera posible, la deliberación cesaría:

“Si aquél que delibera encuentra que algo es imposible, desiste o renuncia, como desesperando, a todo el asunto. Por ejemplo, si un hombre para proseguir un negocio necesita entregar un dinero y no puede hacerlo, debe renunciar al negocio. En cambio, si lo encontrado mediante la deliberación se muestra como posible, al punto empieza actuar. [...] Pero algo se dice como posible para un operante, no sólo según las posibilidades propias, sino también las posibilidades de otros. Por eso, dice que lo que se hace mediante los amigos es posible. Porque lo hecho por medio de los amigos, de alguna manera es hecho por nosotros, en cuanto su principio está en nosotros, en la medida en que lo hacen por inspiración nuestra”<sup>143</sup>.

---

<sup>143</sup> *CTC*, lib. 3, l. 8, n. 5 “Dicit ergo primo, quod postquam inquisitio consilii pervenerit ad id quod oportet primum operari, si invenient consiliantes illud esse impossibile, *discedunt*, idest dimittunt totum illud negotium quasi desperantes. Puta si ad negotium aliquod persequendum indiget homo pecuniis ad dandum aliquibus et non possit eas dare, oportet dimittere negotium. Si autem appareat quod sit possibile illud quod inventum est per consilium, statim incipiunt operari: quia, ut dictum est, oportet esse primum in operatione id ad quod terminatur resolutiva inquisitio consilii. Possibile autem dicitur aliquid operanti non solum secundum propriam potentiam, sed etiam secundum potentiam aliorum. Unde dicit quod possible sunt quae fiunt per nos, sub quibus comprehenduntur ea quae fiunt per amicos, quia ea quae fiunt per amicos aliquantulum fiunt per nos, in quantum scilicet principium horum est in nobis prout ipsi intuitu nostri hoc faciunt.”

Aristóteles también considera la semejanza y la diferencia entre solicitar colaboración e imperar, que proviene del modo en que son conducidos al fin, es decir en el modo en que pueden ser, por decirlo así, “usados”.

La equivalencia que puede establecerse entre el cumplimiento de la elección y el cumplimiento del imperio se ve también en el tema de los impedimentos para la ejecución. A propósito del tema de la violencia, Tomás de Aquino presentó la diferencia entre actos elícitos e imperados<sup>144</sup>. Algo similar se ve en la ejecución de las elecciones: la ejecución podría ser impedida<sup>145</sup>. Y las facultades que ejecutan el imperio, participan del ser de la elección. Por ejemplo, a la objeción de que las facultades sensibles no pueden ser sujeto de virtudes<sup>146</sup>, Tomás de Aquino responde que sí pueden serlo porque participan de la elección, y participan de ella en cuanto que siguen al imperio de la razón:

“La elección, según el Filósofo en libro VI de la *Ética a Nicómaco*, es apetito e intelecto o razón; pues la investigación de la razón es completada en el apetito. De ahí que todo apetito al que el imperio de la razón pueda alcanzar, puede, de esta manera, participar en el ser de la elección. Y principalmente de

---

<sup>144</sup> *ST* I-II, q. 6, a. 4, co. “Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri.”

<sup>145</sup> *ST* I, q. 83, a. 1, ad 4 “Ad quartum dicendum quod dicitur non esse in homine via eius, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit. Electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.”

<sup>146</sup> *3SN*, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 2, arg. 1 “Videtur quod temperantia et fortitudo non sint in irascibili et concupiscibili. Quia, secundum philosophum, 2 *Ethic.*, virtus moralis facit electionem rectam. Sed electio non est actus irascibilis et concupiscibilis, sed liberi arbitrii. Ergo non sunt in irascibili et concupiscibili sicut in subjecto, sed in libero arbitrio.”



aquella elección que es del fin, aunque no sea elección de la cual hable el Filósofo”<sup>147</sup>.

Gracias al imperio y al uso el acto de los apetitos sensibles participa de la elección. Pero el uso de los apetitos es verdaderamente uso siempre y cuando sea un uso que no sólo consista en mover, sino en mover según un imperio. Por eso los apetitos sensibles en el hombre al ser usados, movidos según un imperio, pueden participar de la elección. En cambio, en los animales, como desconocen el ordenamiento al fin que dirige el movimiento de sus miembros, no los imperan, y por lo tanto, en sentido estricto, no los usan<sup>148</sup>. Entre el imperio y el uso se establece una relación similar a la que puede haber entre conocimiento y movimiento. El imperio es conocimiento y el uso el movimiento correspondiente, aquél es objeto de éste:

“Así como los actos son previos a las potencias, los objetos [son previos] a los actos. Mas el objeto del uso es aquello que es para el fin. Luego, por lo mismo que el imperio es [algo que es] para el fin, mejor debe concluirse que el imperio es anterior al uso que no que le es posterior”<sup>149</sup>.

El imperio es objeto de uso. Cualquier acto libre es un acto imperado y es usado. El acto de imperar es un acto libre, que si es

---

<sup>147</sup> 3SN, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 1. “Ad primum igitur dicendum, quod electio, secundum philosophum in 6 Ethic. est appetitus, et intellectus sive rationis: completur enim in appetitu praecedente inquisitione rationis. Unde omnis appetitus ad quem potest pervenire rationis imperium, particeps electionis esse potest, inquantum hujusmodi: et praecipue illius electionis quae est de fine; quamvis non sit electio de qua loquitur philosophus.”

<sup>148</sup> Cfr. *ST* I-II, q. 16, a. 2, ad 2 “Ad secundum dicendum quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturae, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes. Unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.”

<sup>149</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 3, ad 2 “Ad secundum dicendum quod, sicut actus sunt praevii potentiis, ita obiecta actibus. Obiectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.”

ejercido como tal entonces tuvo que ser deliberado, decidido, imperado y ejecutado. Se puede imperar el imperio gracias a la reflexión:

“Como el acto de la voluntad que usa de la razón para imperar precede al imperio mismo, de igual manera puede decirse que un cierto imperio de la razón precede a este uso de la voluntad, esto porque el acto de estas potencias se reflejan sobre sí mismos entre sí”<sup>150</sup>.

La reflexión que ocurre entre el imperio y el uso, es decir, que el acto imperante es usado, y a su vez ese uso es imperado es reflexión de la razón sobre la voluntad. Pero también hay reflexión entre los actos de la voluntad entre sí, como cuando el uso dependiente de una elección, puede a su vez dar lugar a otra elección:

“La elección precede al uso, si ambos se refieren a lo mismo. Nada prohíbe que un uso preceda a otra elección”<sup>151</sup>.

En los actos de la voluntad encontramos subordinación. ¿Quién es el primero? Aquél del cual dependen los otros. Lo primero no es lo más simple, lo primero es aquello de lo cual dependen más cosas:

“Lo que es relativo por esencia es posterior a lo absoluto, mas no es necesario que lo sea el sujeto al que se atribuyen tales relaciones. Al contrario, cuanto superior es la causa, más relaciones tiene con mayor número de efectos”<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> ST I-II, q. 17, a. 3, ad 3 “Ad tertium dicendum quod, sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, praecedit ipsum imperium; ita etiam potest dici quod et istum usum voluntatis praecedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.”

<sup>151</sup> ST I-II, q. 16, a. 4, ad 3 “Ad tertium dicendum quod electio praecedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius praecedat electionem alterius.”

<sup>152</sup> ST I-II, q. 16, a. 4, ad 2 “Ad secundum dicendum quod id quod est per essentiam suam relatam, posterius est absoluto, sed id cui attribuuntur relationes, non oportet

El argumento sostiene que la elección es anterior al uso porque la elección implica más relaciones que el uso. El uso sólo implica una relación: del principio activo a su acto; en cambio la elección, en cuanto que prefiere algo para el fin, implica dos relaciones: la de lo elegido respecto del fin y la de lo elegido respecto de lo no elegido. La elección es anterior al imperio y al uso. Pero no por eso la elección no puede depender a su vez, de otros actos. La reflexión de unos actos respecto de otros permite que en la voluntad pueda haber subordinación:

“Puesto que los actos de la voluntad tienen reflexión sobre sí mismos, en cualquier acto de la voluntad puede encontrarse consentimiento, elección y uso; como cuando se dice que la voluntad consiente en elegir, y consiente en su propio consentimiento, y usa de sí misma para consentir y elegir. Y siempre estos actos ordenados a lo que es primero, son primeros”<sup>153</sup>.

Pues la subordinación de los actos que depende de la naturaleza de los actos no es del todo definitiva: unos actos que parecen dirigir a otros, remiten a su vez a otros. Pero es reflexión de unos actos respecto de otros no es caótica. El uso en sí mismo depende de un imperio y éste, a su vez, depende de una elección. Pero esa jerarquía entre ellos se mantiene respecto de un mismo objeto. Cada nuevo objeto desencadena una serie de actos. La subordinación entre una elección, un imperio o un uso parece depender más bien del objeto en cuestión. Los actos que se ocupan de lo que es para el fin se subordinan a los actos que se ocupan del fin. En este sentido, el uso es posterior porque es el más subordinado: es el acto al que no queda

---

quod sit posterius. Immo quanto causa est prior, tanto habet relationem ad plures effectus.”

<sup>153</sup> ST I-II, q. 16, a. 4, ad 3 “Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi et consensus, et electio, et usus, ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum. Et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.”

más “remedio” que aplicar lo que los otros han ido determinando. Pero el objeto más alto está sometido al acto más posterior. Y el acto más posterior es el uso de la facultad que usa, es decir, la aplicación del apetito al apetecer. En esto consiste el consentimiento. Y tanto éste como el uso están sometidos al imperio:

“Usar es aplicar un principio activo a la acción, como consentir es aplicar el apetito a lo apetecible. Pero aplicar una realidad a otra sólo es propio de quien tiene libre arbitrio sobre ellas, esto pertenece sólo a la razón. Y, por lo tanto, sólo el animal racional consiente y usa”<sup>154</sup>.

Imperio, uso y consentimiento son tres actos de referir algo a algo, cada uno lo concreta de una manera. Imperar es acto de la razón que ordena algo al fin. Usar es acto de la voluntad que aplica un principio activo –potencias, hábitos, órganos, miembros exteriores y cosas- a su acto. El consentimiento es la aplicación del apetito a su objeto. Aunque la razón pueda ordenar cualquier cosa a otra, al fin último no lo puede ordenar mas que a su uso:

“El fin es tomado por la facultad de la voluntad, para que la voluntad repose en él. De donde el mismo reposo en el fin, que es la fruición, se llama uso del fin. Pero aquello que es para el fin se toma en la facultad de la voluntad, no sólo en orden al uso de ellos, sino en orden a otra cosa en que la voluntad reposa”<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> ST I-II, q. 16, a. 2, co. “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet arbitrium super illud, quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit, et utitur.”

<sup>155</sup> ST I-II, q. 16, a. 3, ad 2 “Ad secundum dicendum quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat. Unde ipsa requies in fine, quae fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in

En otras palabras: tanto el fin último, como lo que es para el fin pueden ser usados. Pero el fin último es usado al ser disfrutado. La distinción entre uso y disfrute elaborada por S. Agustín ofrece luces en este sentido<sup>156</sup>. El acto de la voluntad respecto del fin último también puede ser susceptible de imperio, puesto que ese acto es ordenable a un fin posterior, es decir, a deleitarse con él.

La razón es usada porque es movida. La voluntad es imperada porque es ordenada por la razón. Pero ese orden al fin “organizado” por la razón es posible porque antes la voluntad lo apetecía. Lo apetecía de manera natural y primera. La voluntad tiende al fin (mueve); la razón delibera (organiza una propuesta de medios); la voluntad elige (mueve a los medios); la razón impera (organiza al propio sujeto); y finalmente, la voluntad usa (mueve al propio sujeto). Mover y ordenar marcan el ritmo del juego entre las operaciones de la inteligencia y la voluntad.

La secuencia señalada entre unos y otros actos no impide la multiplicación y la reflexión entre ellos. La elección precede al imperio, pero eso no impide que la misma elección sea imperada. Si la elección no fuera susceptible de ser imperada, no existiría la virtud de la prudencia; aunque esto quede aquí sólo apuntado, pues un análisis del acto de la prudencia y su relación con el imperio requeriría un estudio más pormenorizado, como lo hace Mimbi<sup>157</sup>. Resulta

---

facultatem voluntatis non solum in ordine ad usum eius quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.”

<sup>156</sup> Agustín de Hipona, *De doctrina christiana*, I, 4 : ML 34,20

<sup>157</sup> Cfr. Mimbi, P., *The Power of Decision: A Critical Study of the imperium of Prudence According to Saint Thomas Aquinas*, Dissertatio doctoralis, Roma, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, 1993. Este estudio defiende que la elección, no obstante preceder al imperio, debe poder ser imperada, si no, no cabría la existencia de la prudencia. Este imperio ó precepto, que impera sobre la elección es el acto propio de la prudencia. Esto lo demuestra sobre todo en la sección titulada “Choice as the Domain of the Prudential Power of Decision” que concluye con las siguientes palabras: “The prudential imperium would be intervening too late; the decision would have been taken; the act of free will, the immediate principle of external action would have been made. If the proper act of prudence were simply to be this imperium posterior of choice, then far from being the queen of moral life,

interesante subrayar la reflexión recíproca entre la elección y el imperio, pero en realidad habría que advertir que no sólo la elección sino todos los actos de la voluntad cuya determinación depende de la razón –que son prácticamente todos- son imperados.

“El imperio, como se ha dicho, es el acto de la razón que ordena hacer algo con un cierto impulso de la voluntad. Es, por otra parte, evidente que la razón puede disponer del acto de la voluntad; y por lo mismo que puede juzgar que es bueno querer algo, también puede ordenar imperando que el hombre lo quiera. El acto de la voluntad puede, por tanto, ser objeto de imperio”<sup>158</sup>.

Dicho esto, se ve que las vías e instrumentos determinados por el imperio para la prosecución de lo querido y deseado, incluye toda actividad libre, incluso los actos de la voluntad misma. La voluntad que impera, usa todos los movimientos que de ella dependen.

### 2.3 *Imperium* y acto imperado

El examen de la unidad que guardan entre sí el acto de imperar y el acto imperado es el punto de inflexión entre las dos partes en las que claramente se divide la cuestión sobre el imperio. Como se verá el acto imperante y el acto imperado constituyen un único acto. Entre el estudio de uno y otro se sitúa el planteamiento sobre la unidad entre

---

prudence would be no more than a mere executor, some kind of inframoral technique. Beside prudence, there would be need of another virtue which by directing the precept (iudicium electionis) would also guide the act of choosing; and then we could not but direct the classical praise to this new virtue which would then be termed [por Josef Pieper] «cause, root, mother, measure, exemplar, guide, and the *raison d'être* of all moral virtues»” (pp.193-194).

<sup>158</sup> ST I-II, q. 17, a. 5, co. “Utrum actus voluntatis imperatur. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis, cum quadam motione, aliquid ad agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis, sicut enim potest iudicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.”

mandar y obedecer formulado de la siguiente manera: “si el imperio y el acto imperado son un acto o son diversos actos”. Tomás de Aquino remite a Aristóteles:

“Dice el Filósofo que «donde hay una cosa por causa de otra, hay una sola». Pero el acto imperado no es sino por el imperio. Luego, son uno”<sup>159</sup>.

Aristóteles sitúa su observación en uno de los tópicos desde los cuales hay que mirar para saber qué es más deseable o excelente; y ante la consideración de que es más deseable lo mayor cuantitativamente hablando, advierte un caso en el que lo múltiple no es mejor que lo simple:

“Además, los bienes más numerosos [son preferibles] a los menos numerosos sin más; o a aquellos que están incluidos en otros, a saber, los menos en los más. Objeción: si coincide que el uno es con vistas al otro, en cuyo caso los dos juntos no son preferibles a uno de ellos, por ejemplo: el curar y la salud respecto de la salud, pues deseamos curarnos en vistas a la salud”<sup>160</sup>.

Hablando absolutamente, lo mayor cuantitativamente hablando es mejor que lo menor. Lo múltiple es superior a lo singular. Pero hay un caso en el que lo múltiple no es superior a lo singular: es cuando lo

---

<sup>159</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 4, sc. “Sed contra est quod philosophus dicit, quod *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*. Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.”

<sup>160</sup> Aristóteles, *Tópicos*, III, 2, Bk 117 a 16-20; la versión inglesa quizá aclare mejor el sentido: “Moreover, a greater number of good things is more desirable than a smaller, either absolutely or when the one is included in other, viz. the smaller number in the greater. An objection may be raised suppose in some particular case the one is valued for the sake of the other; for then the two together are not more desirable than the one; e.g. recovery of health and health, than health alone, inasmuch as we desire recovery of health for the sake of health”. *The works of Aristotle*, translated into English under the editorship of W.D. Ross, London: Oxford University Press, 1952, [1a ed., 5a reimp.], v. 1.

múltiple está subordinado a algo uno. Estar subordinado no es solamente estar incluido. No es exactamente la misma relación que hay entre un número menor y un número mayor que la que hay entre la curación y la salud. Ser incluido no implica ser hecho en vistas de otro. Estar sano es preferible a tener que curarse para estarlo; pero si uno está enfermo, entonces la medicina viene en auxilio. La multiplicación de actos en este último caso no es una adición de bienes, como sí ocurre en el caso de los números. Esta es la idea que cita Tomás de Aquino: donde hay algo hecho por otro, en realidad hay solamente uno. Hacer algo en vista de otro, por motivo de otro, no multiplica añadiendo, sino que multiplica reconduciendo a algo uno. La medicina se ordena a la salud, como la prudencia a la sabiduría<sup>161</sup>. El acto imperado es distinto del imperio no como un número respecto de otro, sino como la medicina respecto de la salud, o la prudencia respecto de la sabiduría. Para precisar en qué sentido el imperio y el acto imperado constituyen un único acto pero compuesto, Tomás de Aquino presenta una sintética exposición sobre la multiplicidad y la unidad. Lo primero que advierte es la diferencia al hablar. Lo uno y lo múltiple se dicen de dos modos:

“Nada impide a algo ser: según un aspecto, múltiple; y según otro aspecto, uno; más aún, todas las cosas múltiples son, según un aspecto, una sola, como dice Dionisio en el último capítulo del *De los nombres divinos*. Sin embargo, hay que tener en cuenta la diferencia en esto, que algunas cosas son

---

<sup>161</sup> Cfr. *CTC*, lib. 6, l. 11, n. 16 “Deinde cum dicit: *sed tamen* etc., solvit dubitationem motam de comparatione prudentiae et sapientiae. Et dicit, quod prudentia non principatur sapientiae, neque id quod est deterius principatur meliori. Et inducit ad hoc duo exempla. Quorum primum est quod ars medicinae praecipit quidem quid debeat fieri ad sanitatem consequendam; non tamen principatur sanitati, quia non utitur ipsa sanitate, quod est proprium artis vel scientiae principantis, ut scilicet utatur ea cui principatur praecipiendo illi. Sed ars medicinae praecipit qualiter fiat sanitas, ita quod praecipit propter sanitatem, sed non sanitati. Et similiter prudentia, etiam politica, non utitur sapientia praecipiens illi qualiter debeat iudicare circa res divinas, sed praecipit propter illam, ordinans scilicet qualiter homines possint ad sapientiam pervenire. Unde sicut sanitas est potior quam ars medicinae, cum sit eius finis, ita sapientia prudentiae praeminet.”



absolutamente múltiples, y bajo un aspecto una sola, mientras que con otras ocurre al revés”<sup>162</sup>.

Al hablar de unidad y multiplicidad hay que precisar si se habla de modo absoluto o relativamente; y ¿cómo saber qué tiene unidad absoluta? Tomás de Aquino remite al criterio del ser. Lo que absolutamente tiene el ser es lo que absolutamente tiene unidad:

“Ahora bien, ente es absolutamente la sustancia, pero bajo algún aspecto también lo es el accidente, o incluso el ente de razón. Por consiguiente, todas las cosas que son una según la sustancia, son una absolutamente, y múltiples bajo algún aspecto. Por consiguiente, todas las cosas que son una según la sustancia, son una absolutamente, y múltiples bajo algún aspecto”<sup>163</sup>.

El análisis sobre los modos de unidad nos ha de arrojar luces sobre el imperio. En el imperio habría unidad absolutamente hablando, si el imperio fuera sustancia. En la sustancia hay unidad absolutamente hablando, incluso en el caso de una sustancia compuesta por múltiples partes:

“Por ejemplo: el todo en el género de la sustancia, compuesto de partes integrales o esenciales, es uno

---

<sup>162</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 4, co. “Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit, ult. cap. de Div. Nom. Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quaedam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, quaedam vero e converso.”

<sup>163</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 4, co. “Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia, sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quaecumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid.”

absolutamente, mientras que las partes son entes y sustancias en el todo”<sup>164</sup>.

Esta es precisamente la unidad que Tomás de Aquino ve entre el imperio y el acto imperado: unidad según la sustancia compuesta de partes. La unidad según la sustancia es completamente distinta a otros dos modos de unidad:

“Pero las cosas que son diversas según sustancia y una sola según accidente, son absolutamente diversas y bajo un aspecto una sola; por ejemplo, muchos hombres son un solo pueblo, y muchas piedras, un montón. Esta es una unidad de composición o de orden. Igualmente, muchos individuos, que son uno por género o por especie, son absolutamente muchos y uno bajo un aspecto, porque ser uno por género o por especie es ser uno según la razón”<sup>165</sup>.

La unidad entre el imperio y el acto imperado no es ni unidad de composición o de orden; ni unidad según la razón; sino que es una unidad sustancial, comparable a la que hay en las sustancias de la naturaleza:

“Por otra parte, igual que en el género de las cosas naturales un todo se compone de materia y forma, por ejemplo, el hombre de cuerpo y alma, y es un solo ente material, aunque tenga multitud de partes; así también, en los actos humanos, el acto de una potencia inferior se relaciona materialmente con el

---

<sup>164</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 4, co. “Sicut totum in genere substantiae, compositum ex suis partibus vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter, nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiae in toto.”

<sup>165</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 4, co. “Quae vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid, sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus; quae est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quae sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum, nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem.”

acto de la superior, por cuanto la potencia inferior actúa en virtud de la superior que la mueve”<sup>166</sup>.

Tomás de Aquino vuelve a la idea señalada por Aristóteles en los *Tópicos*: una acción hecha por otra es una sola acción. La multiplicidad, que implica la subordinación de un acto a otro, no es una multiplicidad sustancial. Un acto subordinado a otro no es comparable con la subordinación de un individuo a otro en un pueblo. En éstos hay unidad de orden o composición, en la acción humana hay unidad sustancial. La diferencia entre acto imperante y acto imperado tampoco es comparable con la diferencia que hay entre individuos de un solo género. La unidad en el género es una unidad de razón. Los individuos son sustancias distintas entre sí. En cambio, un acto subordinado a otro acto no son dos actos, es un único acto, aunque sea compuesto:

“Pues también el acto de lo primero que mueve se relaciona formalmente con el acto del instrumento. Por consiguiente, está claro que el imperio y el acto imperado son un solo acto humano, como cualquier todo es uno solo, pero sus partes son muchas”<sup>167</sup>.

Por lo tanto, no puede decirse que la potencia que obedece al imperio añada un acto sustancialmente diverso al imperio con el que la razón manda lo que la voluntad ha elegido. Imperar y acto imperado forman un solo acto compuesto por un elemento material que es el acto de la potencia ejecutora y un elemento formal que es el acto de la razón que impera. Negar la moralidad a estos actos físicos sería tanto

---

<sup>166</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 4, co. “Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam”.

<sup>167</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 4, co. “Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.”

como negar su voluntariedad, tal como lo sostienen algunas posturas éticas<sup>168</sup>. Pero si son actos de potencias distintas, ¿por qué no son dos actos sustancialmente distintos?

“Si fueran potencias diversas no ordenadas entre sí, sus actos serían absolutamente diversos. Pero cuando una potencia es lo que mueve a otra, entonces sus actos son en cierto modo uno solo, pues «el acto del que mueve y el de lo movido es el mismo», como se dice en el III de la *Física*”<sup>169</sup>.

El movimiento con el que los seres libres se dirigen a sí mismos es el imperio. Cuando Aristóteles examina la relación del movimiento con el motor, declara que la diferencia entre el acto del móvil y el acto del motor es diferencia de razón:

“El movimiento es la actualidad de lo movable por la actuación del que tiene capacidad de mover; y la actualidad de lo que tiene capacidad de mover no es distinta de la actualidad de lo movable, pues el movimiento tiene que ser la actualidad

---

<sup>168</sup> Cfr. Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis Splendor*, ed. Palabra, Madrid, 1993: “Ante esta interpretación conviene mirar con atención la recta relación que hay entre libertad y naturaleza humana, y, en concreto, el lugar que tiene el cuerpo humano en las cuestiones de la ley natural. Una libertad que pretende ser absoluta acaba por tratar al cuerpo humano como un ser en bruto, desprovisto de significados y de valores morales hasta que ella no lo revista de su proyecto. Por lo cual, la naturaleza humana y el cuerpo aparecen como unos presupuestos o preliminares, materialmente necesarios para la decisión de la libertad, pero extrínsecos a la persona, al sujeto y al acto humano. Sus dinamismos no podrían constituir puntos de referencia para la opción moral, desde el momento en que las finalidades de estas inclinaciones serían sólo bienes “físicos”, llamados por algunos “premorales”. Hacer referencia a los mismos, para buscar indicaciones racionales sobre el orden de la moralidad, debería ser tachado de fisicismo o de biologismo. En semejante contexto la tensión entre la libertad y una naturaleza concebida en sentido reductivo se acaba produciendo una división dentro del hombre mismo”, n. 32.

<sup>169</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 4, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod, si essent potentiae diversae ad invicem non ordinatae, actus earum essent simpliciter diversi. Sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus, nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur in III Physic.”

de ambos. Hay, por lo tanto, una misma actualidad para ambos, así como hay también un mismo intervalo del uno al dos que del dos al uno, y un mismo intervalo entre lo que asciende de A a B y lo que desciende de B a A, porque éstos son numéricamente uno, aunque su concepto no lo sea; y lo mismo hay que decir sobre el movimiento y lo movido<sup>170</sup>.

El acto de mover y ser movido es un solo acto en la realidad; la diferencia es de razón. Los ejemplos de los intervalos numéricos y espaciales subrayan el carácter de identidad del acto. En el discurso también introduce el ejemplo de un movimiento más similar al imperio, se trata del acto de enseñar y aprender. La distinción del acto del motor y del móvil no es una distinción numérica, sino una diferencia en la definición:

“Y aunque lo que se enseñe sea lo mismo que lo que se aprenda, aprender no es lo mismo que enseñar, de la misma manera que aunque la distancia entre dos puntos sea una, estar distante en la dirección de A a B no es una y misma cosa que estarlo en la dirección de B a A. Hablando en general, enseñar no es primariamente lo mismo que aprender, ni la acción lo mismo que la pasión, sino que la mismidad está en aquello a que pertenecen: el movimiento; porque la actualidad de A

---

<sup>170</sup> Aristóteles, *Física*, III, 3, Bk 202 a 13 – 20. (Edición utilizada: Echandía, G. (trad.), Madrid, Gredos, 1995). El texto de una versión inglesa puede servir de referencia: “It is the fulfilment of this potentiality, and by the action of that which has the power of causing motion; and the actuality of that which has the power of causing motion is not other than the actuality of the movable, for it must be the fulfilment of both. A thing is capable of causing motion because it can do this, it is a mover because it actually does it. But it is on the movable that it is capable of acting. Hence there is a single actuality of both alike, just as one to two and two to one are the same interval, and the steep ascent and steep descent are one –for these are one and the same, although they can be described in different ways. So it is with the mover and the moved.” *The works of Aristotle*, Ross, W.D. (trans.) London, Oxford University Press, 1952, v. II.

sobre B y la actualidad de B por la acción de A son diferentes en definición (*hypárchein*)”<sup>171</sup>.

Estas consideraciones sobre el movimiento: su unidad numérica y la diversidad según la razón ó según la definición, explican la unidad entre el imperio y el acto imperado. En el Comentario al libro de la *Física*, siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino enuncia las aclaraciones a ciertos equívocos en la comprensión de esta tesis. El movimiento es uno, pero eso no significa que esté del mismo modo en el agente que en el paciente<sup>172</sup>. Nada impide que el mismo acto sea uno y múltiple; un mismo acto es uno *secundum rem*, y diverso *secundum rationem*<sup>173</sup>. La diversidad según la razón que se da entre acción y pasión no es como la que hay entre la túnica y vestimenta; porque aunque enseñar y aprender sean un mismo acto, no son lo mismo:

“Incluso dado que el obrar y padecer sean lo mismo, al no ser lo mismo según la razón, no se sigue que a cada cosa que le corresponda obrar le convenga padecer”<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> Aristóteles, *Física*, III, 3, Bk 202 b 16-22

<sup>172</sup> *CPY*, lib. 3, l. 5, n. 9 (n. 219 Marietti) “Dicit ergo primo quod non est inconueniens actum unius esse in altero, quia doctio est actus docentis, ab eo tamen in alterum tendens continue et sine aliqua interruptione: unde idem actus est *huius*, idest agentis, ut a quo; et tamen est in paciente ut receptus in eo. Esset autem inconueniens si actus unius eo modo quo est actus eius, esset in alio.”

<sup>173</sup> *CPY*, lib. 3, l. 5, n. 10 (n. 220 Marietti) “Et dicit quod nihil prohibet unum actum esse duorum, ita quod non sit unus et idem secundum rationem, sed unus secundum rem, ut dictum est supra quod eadem est distantia duorum ad unum et unius ad duo, et eius quod est in potentia ad agens et e converso. Sic enim idem actus secundum rem est duorum secundum diversam rationem: agentis quidem secundum quod est ab eo, patientis autem secundum quod est in ipso.”

<sup>174</sup> *CPY*, lib. 3, l. 5, n. 11 (n. 220 Marietti) “Et dicit quod non est necessarium quod docens addiscat, vel quod agens patiatur, etsi agere et pati sint idem; dum tamen dicamus quod non sunt idem sicut ea quorum ratio est una, ut tunica et indumentum, sed sicut ea quae sunt idem subiecto et diversa secundum rationem, ut via a Thebis ad Athenas et ab Athenis ad Thebas, ut dictum est prius. Non enim oportet quod omnia eadem conueniant iis quae sunt quocumque modo idem; sed solum illis quae

Acción y pasión no son dos movimientos, sino un único movimiento. La diferencia entre uno y otro no es irrelevante. Decir que imperar y ser imperado son un solo acto, no implica confundirlos. Lo mismo ocurre entre enseñar y aprender:

“Aunque la erudición y la doctrina del que aprende fuesen lo mismo, no se sigue que enseñar y aprender sean lo mismo. Porque erudición y doctrina se dicen en abstracto, en cambio enseñar y aprender en concreto, por lo cual se aplican a los fines o términos según los cuales se toma la diversa razón de acción y pasión”<sup>175</sup>.

Imperar y ser imperado constituyen un solo acto, pero de ahí no se sigue que imperar sea lo mismo que ser imperado. Por un lado, la unidad es predicada en abstracto; y la diferencia se reconoce en la predicación concreta. Por otro lado, imperar y ser imperado constituyen un solo movimiento según la realidad; pero se distinguen según la razón:

“Debe afirmarse que no se sigue que la acción y la pasión, o la erudición y la doctrina sean lo mismo, sino que el movimiento que adviene a ambas es el mismo. Dicho movimiento según una razón es acción y según otra, es pasión. Pues es distinto *secundum rationem* ser acto de algo como estando en él, y ser acto de algo como por [causa] de él”<sup>176</sup>.

---

sunt idem subiecto vel re et ratione. Et ideo, etiam dato quod agere et pati sint idem, cum non sint idem ratione, ut dictum est, non sequitur quod cuicumque convenit agere, quod ei conveniat pati.”

<sup>175</sup> *CPY*, lib. 3, l. 5, n. 12 (n. 221 Marietti) “Et dicit quod non sequitur, etiam si doctio et doctrina addiscentis essent idem, quod docere et addiscere essent idem; quia doctio et doctrina dicuntur in abstracto, docere autem et discere in concreto. Unde applicantur ad fines vel ad terminos, secundum quos sumitur diversa ratio actionis et passionis.”

<sup>176</sup> *CPY*, lib. 3, l. 5, n. 13 (n. 222 Marietti) “Et dicit quod finaliter dicendum est, quod non sequitur quod actio et passio sint idem, vel doctio et doctrina, sed quod motus cui inest utrumque eorum, sit idem. Qui quidem motus secundum unam

La diferencia de razón entre imperar y ser imperado es una diferencia de razón, determinada por modo de estar. El mismo acto está de un modo en el agente y de otro modo en el paciente:

“Pero el movimiento se llama acción según que es acto del agente como *por esto (ab hoc)*, y se dice pasión según que es acto del paciente como *en esto (in hoc)*”<sup>177</sup>.

De manera que imperar y acto imperado son un solo acto: el imperio. En el que impera, el imperio está *ab hoc*; y en el acto imperado está *in hoc*. Si hablamos en concreto según quién mueve y quién es movido, entonces distinguimos en ese mismo acto esos dos modos de estar. En cambio, si hablamos en abstracto, el movimiento es un solo acto:

“Y así es claro que aunque el movimiento es el mismo en el motor y en el móvil, porque se abstrae de ambas razones, sin embargo la acción y la pasión difieren porque en su significación están incluidas estas diversas nociones”<sup>178</sup>.

El movimiento es un solo acto de dos potencialidades: del móvil y del motor. En el caso del imperio, imperar es el acto del que impera, y es el acto del que es imperado:

“Como se dudaba si el movimiento es acto del motor o del móvil, y demostró que es acto del activo como *por esto*, y del pasivo como *en esto*, para eliminar toda duda digamos más

rationem est actio, et secundum aliam rationem est passio. Alterum enim est secundum rationem esse actum huius *ut in hoc*, et esse actum huius *ut ab hoc*.”

<sup>177</sup> *CPY*, lib. 3, l. 5, n. 13 (n. 222 Marietti) “Motus autem dicitur actio secundum quod est actus agentis *ut ab hoc*: dicitur autem passio secundum quod est actus patientis *ut in hoc*.”

<sup>178</sup> *CPY*, lib. 3, l. 5, n. 13 (n. 222 Marietti) “Et sic patet quod licet motus sit idem moventis et moti, propter hoc quod abstrahit ab utraque ratione, tamen actio et passio differunt propter hoc, quod has diversas rationes in sua significatione includunt.”



claramente que el movimiento es acto de la potencia del activo y del pasivo. Y así también podremos decir en particular que la construcción es acto del constructor y de lo edificable en cuanto tales; y del mismo modo ocurre en la medicación y en los otros movimientos”<sup>179</sup>.

El movimiento no es un predicamento más. El movimiento se da en la acción y pasión, pero también se da en la sustancia, en la cualidad, en la cantidad y en el lugar. La diferencia hay entre el movimiento que hay en la acción y pasión y el movimiento en las demás categorías nos conduce al tema del acto humano, mediado por el conocimiento. En efecto, el movimiento de acción y pasión está vinculado a la aprehensión de la razón:

“La razón de movimiento incluye no sólo aquello que es propio del movimiento en las cosas naturales, sino también aquello que la razón aprehende. [...] En cuanto a la realidad, el movimiento se incluye por reducción en aquel género en que termina, así como lo imperfecto se reduce a lo perfecto; pero en cuanto a lo que la razón aprehende del movimiento (por ejemplo, que es cierto medio entre dos términos) ya queda implicada la razón de causa y efecto, pues algo se reduce de la potencia al acto sólo por la causa agente, y según esto el movimiento corresponde a los predicamentos de acción y pasión”<sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> *CPY*, lib. 3, l. 5, n. 18 (n. 223 Marietti) “Et quia positum fuit in dubitatione, utrum motus sit actus moventis vel mobilis, et ostensum est quod est actus activi ut ab hoc, et passivi ut in hoc; ad tollendum omnem dubitationem aliquantulum notius dicamus quod motus est actus potentiae activi et passivi. Et sic etiam poterimus in particulari dicere quod aedificatio est actus aedificatoris et aedificabilis in quantum huiusmodi: et simile est de medicatione et aliis motibus.”

<sup>180</sup> *CPY*, lib. 3, l. 5, n. 17 (n. 222 Marietti) “Nam ratio motus completur non solum per id quod est de motu in rerum natura, sed etiam per id quod ratio apprehendit. [...] Quantum igitur ad id quod in rerum natura est de motu, motus ponitur per reductionem in illo genere quod terminat motum, sicut imperfectum reducitur ad perfectum, ut supra dictum est. Sed quantum ad id quod ratio apprehendit circa

El movimiento en la realidad es simplemente un acto imperfecto; el movimiento en cuanto aprehendido por la razón es algo compuesto. El mismo acto de mover ya tiene partes: un motor y un móvil, es decir, un agente y un paciente, cuyos actos son distinguibles e incluso, separables. Precisamente esta separabilidad es señalada por la objeción a la unidad en el imperio: si es posible mandar sin ser obedecido, entonces el imperio y el acto imperado no son un solo acto. Pero la separación no es razón suficiente para negar la unidad:

“Del hecho de que el imperio y el acto imperado puedan separarse entre sí, se tiene que son múltiples en las partes. Pues las partes del hombre pueden separarse entre sí y, sin embargo, son una sola cosa en el todo”<sup>181</sup>.

El alma y el cuerpo también pueden separarse, y no se niega por ello la unidad sustancial que hay entre ellos como forma y materia. Esa unidad es la que se encuentra entre el acto del que impera, y el acto imperado está vinculada a la causa material<sup>182</sup>. Una de las objeciones contra la unidad del acto se sostiene en la premisa “nadie

motum, scilicet esse medium quoddam inter duos terminos, sic iam implicatur ratio causae et effectus: nam reduci aliquid de potentia in actum, non est nisi ab aliqua causa agente. Et secundum hoc motus pertinet ad praedicamentum actionis et passionis: haec enim duo praedicamenta accipiuntur secundum rationem causae agentis et effectus, ut dictum est.”

<sup>181</sup> ST I-II, q. 17, a. 4, ad 2 “Ad secundum dicendum quod ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus. Nam partes hominis possunt ab invicem separari, quae tamen sunt unum toto.”

<sup>182</sup> Cfr. Brock, S., *Acción y conducta*: “¿Qué es la relación entre la actividad en el agente y su acción? Como insiste Davidson, no puede ser que su actividad le cause cumplir esa acción [«Agency», en *Essays*, pp. 56 ss. Véase también Anscombe, *Intention*, pp.37-47]. No te causaste a ti mismo matar a alguien moviendo tu dedo. [...] Sin embargo, sería totalmente natural decir que mataste al hombre «mediante» mover tu dedo y «mediante» implica alguna suerte de causalidad. [la «locución-mediante» («by-locution») recibe una exhaustiva discusión de Bennett en *Events and their Names*, pp-213-31; véase también *The act Itself*, cap. 2]. En este caso la causalidad es lo propio de un medio o instrumento, cuya causalidad, relativa a la acción del agente principal, el Aquinate asimila a la causalidad material. [I-II, q. 17, a.4; q. 18, a.6]”, p. 111.

se separa de sí mismo”<sup>183</sup>. Pero decir que el imperio desobedecido se separa de sí mismo es equivalente a mantener una versión reducida del imperio, pues es entender que el imperio en sí mismo consiste sólo en el mandato. El imperio no es sólo mandato, es mandato y obediencia. Es un acto en la realidad, pero con multiplicidad de partes según la razón. Si el mandato no llega –por decirlo así– a la obediencia, entonces no ha habido movimiento. En este sentido es conveniente advertir que antes de afirmar que el movimiento es acto del motor y del móvil, Aristóteles afirma que el movimiento es del móvil, que es en definitiva, el que es movido:

“Siendo el movimiento acto existente en potencia – como se ha dicho–, no existe en alguna cosa en cuanto es motor, sino en cuanto es móvil. Y así se ha puesto en la definición de movimiento que es acto del móvil en cuanto es móvil”<sup>184</sup>.

Sin embargo, esta afirmación no impide que en el mismo acto de movimiento sean reconocidos tanto el agente como el paciente; como se ha dicho, el movimiento en el agente está *por esto*, y en el paciente *en esto*:

“Pues evidente que cualquier acto está en aquello de lo cual es acto; y el acto del movimiento está en el móvil, como que es acto del móvil, pero es causado en él por el motor”<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 4, arg. 2 “Praeterea, quaecumque possunt ab invicem separari, sunt diversa, nihil enim separatur a seipso.”

<sup>184</sup> *CPY*, lib. 3, l. 4, n. 6 (n. 208 Marietti) “Unde, cum motus sit actus existentis in potentia, ut supra dictum est, sequitur quod motus non sit alicuius in quantum est movens, sed in quantum est mobile: et ideo in definitione motus positum est, quod est actus mobilis in quantum est mobile.”

<sup>185</sup> *CPY*, lib. 3, l. 4, n. 7 (n. 209 Marietti) “Manifestum est enim quod actus cuiuslibet est in eo cuius est actus: et sic manifestum est quod actus motus est in mobili, cum sit actus mobilis, causatus tamen in eo a movente.”

Imperio y acto imperado son un movimiento real cuando efectivamente ha habido obediencia, es decir, cuando efectivamente el móvil se ha movido. La diferencia proviene de una consideración concreta, que depende de que la razón considere el movimiento desde el punto de vista del que manda (agente) o desde el punto de vista del que obedece (paciente). Esta distinción no impide la unidad. Puede incluso reconocerse la prioridad del acto en el agente por encima del acto del paciente. Esta prioridad no conduce a la negación de que se trata de un mismo y único acto de mover:

“Nada impide que en lo que es múltiple en las partes y uno en el todo, algo pueda ser primero que otro. Por ejemplo: el alma es de algún modo anterior al cuerpo, y el corazón a los otros miembros”<sup>186</sup>.

La prioridad del imperio sobre el acto imperado no le otorga entidad completa al mero acto de imperar. Ambos son partes de un mismo acto que es un todo integrado. La prioridad del imperio sobre el acto imperado se verifica en el examen de la unidad del acto del libre arbitrio, que es la elección. El imperio mueve con el movimiento que proviene de la voluntad. El imperio presupone la elección. Pero la elección no forma un todo integral con los actos de las potencias imperadas. La elección es un acto completo, no es parte de un acto. En cambio, el imperio, aunque sea la principal, es sólo una parte. La elección es un acto con unidad propia; el imperio mantiene una unidad integral con los actos de todas las potencias del alma; esa unidad no la mantiene el libre arbitrio. Sin embargo, puede decirse que el libre arbitrio, cuyo acto es la elección, se extiende a toda el alma. El libre arbitrio se extiende a todos los actos del alma mediante el imperio:

“Acontece que alguna potencia es determinada en sí, y sin embargo, tiene imperio universal sobre todos los actos,

---

<sup>186</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 4, ad 3 “Ad tertium dicendum quod nihil prohibet in his quae sunt multa partibus et unum toto, unum esse prius alio. Sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.”

como es evidente en la voluntad. De donde el libre arbitrio por esto se dice no parte del alma, sino toda el alma, no porque no sea determinada potencia, sino porque no se extiende por el imperio a determinados actos, sino a todos los actos del hombre que subyacen al libre arbitrio”<sup>187</sup>.

Los actos libres de las potencias ejecutoras son de libre arbitrio. Sin embargo, el acto de elegir, que es el acto de libre arbitrio, es acto de una potencia determinada, y por tanto, no es un acto compuesto de partes que guarden entre sí una unidad esencial. La elección tiene en sí misma otro tipo de unidad:

“Y, por eso, debe responderse además diciendo que algo reúne múltiples cosas de dos modos: de un modo, esencialmente, como el todo reúne sus partes; de otro modo, virtualmente, como cuando la virtud de muchas cosas es participada en algo uno. Por tanto, de acuerdo con esto, el libre albedrío no reúne muchas potencias esencialmente, sino virtualmente, como una potencia determinada”<sup>188</sup>.

El libre arbitrio une los actos de la razón y la voluntad de manera virtual, la elección, acto de la voluntad presupone otro acto de la razón; pero la elección no es un acto compuesto de partes. La elección y los actos de las potencias ejecutoras no guardan unidad

---

<sup>187</sup> 2SN, d. 24, q. 1, a. 2, ad 1 “Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquam potentiam esse determinatam in se, quae tamen universale imperium super omnes actus habet, sicut patet in voluntate; unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animae, sed tota anima, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis qui libero arbitrio subjacent.”

<sup>188</sup> 2SN, d. 24, q. 1, a. 2, co. “Et ideo aliter est dicendum, quod aliquid dicitur colligere plura dupliciter: uno modo essentialiter, sicut totum colligit partes suas; alio modo virtualiter, sicut quando virtus plurium rerum in uno participatur. Secundum hoc ergo dico, quod liberum arbitrium non colligit plures potentias essentialiter, sed virtualiter, quasi una potentia determinata”.

según la unidad de razón<sup>189</sup>, ni según unidad de orden<sup>190</sup>; ninguna de esas clases de unidad se encuentran entre el imperio y el acto imperado. Los actos de diversas potencias pueden ser atribuidos al libre arbitrio, sin que por eso, el libre arbitrio consista en múltiples potencias:

“Un acto es atribuido a alguna potencia de dos maneras. De un modo, porque sea educido de ella como propio, como el ver por la vista y el entender por el intelecto, y así le es asignado al libre albedrío aquel acto que es elegir. De otro modo, porque es imperado por ella; y de este modo, los actos de todas las facultades que obedecen a la razón pueden ser atribuidos a la voluntad, la cual es el motor de todas las facultades; y así también los actos de diversas facultades son atribuidos al libre albedrío”<sup>191</sup>.

Los actos ejecutados por las potencias que obedecen al imperio de la razón son atribuidos a la voluntad. En ellos, el motor y el móvil

---

<sup>189</sup> Cfr. 2SN, d. 24, q. 1, a. 2, co. “Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt liberum arbitrium non esse determinatam potentiam, sed colligere omnes vires rationalis animae, sicut totum universale suas partes. Hoc autem non videtur conveniens, tum quia oporteret quod multiplicatis potentiis liberum arbitrium multiplicaretur secundum esse (multi enim homines sunt multa animalia, et non unum) tum quia oporteret quod ratio liberi arbitrii in singulis potentiis salvaretur; quod non potest esse, quia actus qui libero arbitrio assignatur, non est cujuslibet potentiae sed alicujus determinatae”.

<sup>190</sup> Cfr. 2SN, d. 24, q. 1, a. 2, co. “Et ideo alii dicunt, quod liberum arbitrium colligit plures potentias, sicut totum integrale partes suas. Nec hoc iterum conveniens videtur: quia potentiae non possunt esse partes integrales alicujus unius si accipiatur unum simpliciter; nisi forte dicatur unum quod est aggregatione vel ordine unum. Liberum autem arbitrium non debet sic esse unum, sed simpliciter, cum sibi unus actus attribuat”.

<sup>191</sup> 2SN, d. 24, q. 1, a. 2, ad 3 “Ad tertium dicendum, quod actus aliquis attribuitur alicui potentiae dupliciter. Vel quia elicit ipsum sicut proprium, sicut visus videre et intellectus intelligere, et sic libero arbitrio assignatur actus ille qui est eligere. Alio modo quia imperat ipsum; et hoc modo actus omnium virium obedientium rationi possunt voluntati attribui quae est motor omnium virium: et ita etiam actus diversarum virium libero arbitrio attribuuntur.”

son respectivamente la voluntad y las potencias ejecutoras. El imperio es un movimiento que está en el motor y en el móvil de un modo distinto. En el motor, el movimiento está *por esto*, y en el móvil, *en esto*. Este doble modo de estar del movimiento corresponde al doble modo de estar del imperio: en el motor, el imperio está como en su causa, y en el móvil, el imperio está como en su sujeto, como ocurre en los actos imperados:

“La virtud y el vicio están en algo de dos maneras. Como en su causa, y de este modo están en el libre arbitrio y en la voluntad [...]. De otro modo como en su sujeto, y de este modo acontece en diversas potencias del alma estar virtudes y vicios, como se ha dicho”<sup>192</sup>.

Los actos imperados son los actos de todas las potencias del alma en cuanto sometidos al libre arbitrio. Sólo hay algo más inmediato que la voluntad con respecto a todos los actos del alma: la gracia:

“Entre las potencias del alma, la voluntad o libre arbitrio, es la máximamente común, lo que está bajo su imperio son los actos de las otras potencias, que le están sujetas, como se ha dicho. Y porque la gracia no es respecto de algún acto determinado, como está en la esencia, que no es determinada por ninguna operación, y por esta razón la gracia es más inmediata que la voluntad o el libre arbitrio con respecto a todos los actos informados por la gracia, que son de algún modo de la voluntad y del libre arbitrio”<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> 2SN, d. 24, q. 1, a. 2, ad 5 “Ad quintum dicendum, quod virtus et vitium dicuntur esse in aliquo dupliciter. Vel sicut in causa; et hoc modo sunt in libero arbitrio et voluntate vel quantum ad habitus, sicut in acquisitis habitibus, vel saltem quantum ad actus, quantum ad infusos. Alio modo ut in subjecto: et hoc modo contingit in diversis potentiis animae virtutes et vitia esse, ut supra dictum est.”

<sup>193</sup> 2SN, d. 26, q. 1, a. 3, ad 3 “Ad tertium dicendum, quod inter potentias animae, voluntas, vel liberum arbitrium maxime communis est, eo quod ejus imperio actus

En este texto, como en otros, Tomás de Aquino identifica voluntad y libre arbitrio. Su acto, la elección, es el acto que mueve a la razón a imperar. El imperio de la razón que mueve y el acto imperado son dos partes constitutivas de un solo acto: el imperio de la voluntad sobre todas las demás facultades: sobre las facultades susceptibles de ser imperadas.

---

aliarum potentiarum subjaceant, ut dictum est: et quia gratia non respicit aliquem determinatum actum, cum sit in essentia, quae ad nullam operationem determinatur; ideo gratia immediatius voluntatem, vel liberum arbitrium, respicit, cum omnes actus gratia informati quodammodo sint voluntatis et liberi arbitrii. Non tamen sequitur quod sit in voluntate vel libero arbitrio sicut in subjecto; sed ex gratia voluntas et liberum arbitrium habet ut actum meritorium educere possit.”



## CAPÍTULO 3: LOS ACTOS IMPERADOS DE LA VOLUNTAD Y DE LA RAZÓN

### 3.1 El imperio sobre los actos voluntarios

Cada potencia es susceptible de un diferente grado de sometimiento: unas lo están por completo, otras sólo en parte. Las potencias superiores son las que más disponibles están al imperio. En concreto, la voluntad, principio del imperio, es también aquella que mejor ejecuta los mandatos:

“Todo lo que está en nuestro poder está sometido a nuestro imperio. Pero el acto de la voluntad está máximamente en nuestro poder: pues se dice que todos nuestros actos están en nuestro poder en cuanto que son voluntarios. Luego, los actos de la voluntad son imperados por nosotros”<sup>1</sup>.

¿Por qué los actos voluntarios pueden someterse al imperio de la razón? Porque la razón puede ordenar cualquier cosa que sirva para el fin. El acto de la voluntad es susceptible de ser tomado como objeto por la razón que lo juzga y lo ordena:

“El imperio no es otra cosa que el acto de la razón que ordena hacer algo con un cierto impulso de la voluntad. Es, por otra parte, evidente que la razón puede ordenar el acto de la voluntad; pues, así como puede juzgar que es bueno querer algo, así puede ordenar imperando que el hombre quiera. De

---

<sup>1</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 5, sc. “Sed contra, omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra, nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.”

ahí que es evidente que el acto de la voluntad puede ser imperado”<sup>2</sup>.

La razón impera de manera semejante a como juzga. Como se ve, Tomás de Aquino establece una analogía entre el juicio y el imperio. El acto voluntario puede ser imperado, así como puede ser juzgado. Juicio y precepto son dos de los tres actos de la prudencia<sup>3</sup>. Es interesante observar que el consejo y el juicio son enunciados como actos de la razón especulativa<sup>4</sup> y también de la práctica<sup>5</sup>. Precepto e imperio no son palabras equivalentes, lo cual es manifiesto en la usos que Tomás de Aquino da a una y a otra<sup>6</sup>. También resultan

---

<sup>2</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 5, co. “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis, cum quadam motione, aliquid ad agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis, sicut enim potest iudicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.”

<sup>3</sup> *ST* II-II, q. 47, a. 8, co. “Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliorum et iudicatorum ad operandum”. *ST* II-II, q. 47, a. 10, co. “Quia igitur ad prudentiam pertinet recte consiliari, iudicare et praecipere de his per quae pervenitur ad debitum finem.”

<sup>4</sup> *ST* I-II, q. 57, a. 6, co. “Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi qui sunt inquirere et iudicare, nam consilium inquisitio quaedam est. Sed tertius actus proprius est practici intellectus, inquantum est operativus, non enim ratio habet praecipere ea quae per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur.”

<sup>5</sup> *ST* II-II, q. 48, arg. 4. “Praeterea, sicut consiliari et iudicare et praecipere sunt actus rationis practicae”; *ST* II-II, q. 53 a. 4 arg. 3. “Praeterea, prudentia consistit in actibus rationis practicae, qui sunt consiliari, iudicare de consiliatis, et praecipere.”

<sup>6</sup> Cfr. voces *imperium* y *preceptum* en el index de Bergomus, P., *Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis, Opera omnia*, Parisiis, apud Ludovicum Vivés, 1880, vols. 33-34, el concepto de precepto incluye usos que no incluye el de *imperium*,

expresivos los textos que consideran semejanzas y diferencias entre juicio e imperio. Juzgar algo como bueno es un acto distinto a imperarlo. El bien es objeto del apetito, no de la razón. La razón que juzga sobre lo que es bueno no establece la relación única que logra cuando lo impera:

“El bien que consiste en la consideración de la razón, se encuentra principalmente en el mismo imperio de la razón; no en el consejo, ni en el juicio”<sup>7</sup>.

El acto voluntario tiene como objeto el bien. Pero, además, ese mismo acto puede ser juzgado como bueno. Si es juzgado como bueno, el acto voluntario se convierte en un bien que puede, o no, ser querido. El imperio no sigue al juicio, sigue a la elección, que incorpora un juicio o sentencia. Por eso, algo juzgado como bueno no es inmediatamente imperado:

“El juicio sobre lo que se ha de hacer se ordena a algo ulterior, pues ocurre que uno juzga bien sobre lo que se ha de hacer, y, sin embargo, no lo ejecuta rectamente. La culminación está en que la razón prescriba bien lo que se ha de hacer”<sup>8</sup>.

El voluntario puede ser imperado porque puede ser juzgado. Pero no se sigue de ahí, ni que el imperio siga al juicio, ni, mucho menos, que el juicio sea recto, aunque la rectitud de éste sea necesaria

---

derivados probablemente de que el concepto de precepto añade “razón de *debitum*” al del imperio.

<sup>7</sup> ST I-II, q. 61, a. 3, co. “Sicut bonum consistens in consideratione rationis, principaliter invenitur in ipso rationis imperio; non autem in consilio, neque in iudicio, ut supra dictum est (q. 57, a. 6).

<sup>8</sup> ST I-II, q. 57, a. 6, ad 2 “Ad secundum dicendum quod iudicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur, contingit enim aliquem bene iudicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi. Sed ultimum complementum est, quando ratio iam bene praecipit de agendis.”

para la del imperio<sup>9</sup>. A quien pertenece el juicio pertenece el orden<sup>10</sup>, el juicio y el orden le pertenecen a quien, por conocer la causa más alta, es jerárquicamente superior<sup>11</sup>. El imperio confiere moralidad, pero no asegura la rectitud, como señala McInerny<sup>12</sup>. En el juicio la razón considera algo sólo en cuanto ordenable; pero este juicio no llega a ser práctico mientras no se incorpore en un acto voluntario, a saber, la elección; a través de ella entra en el imperio.

La primera objeción contra el carácter imperado de los actos voluntarios proviene de la experiencia de una voluntad que no se obedece a sí misma. Si el principio del imperio es la elección voluntaria, y la razón sólo ordena lo necesario para la ejecución de esa

---

<sup>9</sup> Cfr. *3SN*, d. 34, q. 3, a. 2, qc. 2, ad 2 “Ad secundum dicendum, quod scientia dirigit in omnibus humanis, in quibus exequuntur et timor et pietas et fortitudo; sed per quamdam adaptationem scientia et pietas combinantur: quia in his quae ad alterum sunt, homo operans quasi iudicium quoddam exercet: iudicium autem et imperium de agendis ad scientiam pertinet, sicut ad prudentiam: et similiter per quamdam adaptationem fortitudini consilium combinatur: quia in rebus difficilibus, in quibus habet fortitudo executionem, praecipue consilia inquirimus, quamvis consilium in omnibus humanis dirigit.”

<sup>10</sup> Cfr. *ST* II-II, q. 45, a. 1, co. “Ille igitur qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere et per eam potest de omnibus quae sunt illius generis iudicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina vel architectura, secundum illud I ad Cor. III, ut sapiens architectus fundamentum posui.”

<sup>11</sup> Cfr. *ST* I, q. 1, a. 6, co. “Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare, iudicium autem per altiore causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis. Ut in genere aedificii, artifex qui disponit formam domus, dicitur sapiens et architector, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna vel parant lapides, unde dicitur I Cor. III, ut sapiens architector fundamentum posui.”; Cfr. *CRO*, cap. 11 l. 5. [...] Deinde cum dicit quam incomprehensibilia, etc. ostendit excellentiam divinae sapientiae per comparisonem ad nostrum intellectum. Et primo quantum ad sapientiam, ad quam pertinet iudicare et ordinare. Unde dicit quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, quia scilicet homo non potest comprehendere rationem divinorum iudiciorum, quia in sapientia Dei latent.”

<sup>12</sup> McInerny, R., *Aquinas on human action: a theory of practice*, Washington, Catholic University of America Press, 1992: “Moral action occurs when will is guided by reason, and moral action is good when the guiding reason is correct. To know what ought to be done and to will it is what moral goodness amounts to.”, p. 77.

misma elección, entonces la “desobediencia” en la ejecución del acto voluntario, en realidad, es algo así como una auto-desobediencia. La desobediencia de la voluntad respecto de la razón está descartada por principio, ni siquiera aparece como objeción. Puesto que el imperio sigue a la elección, el imperio está subordinado por completo a la voluntad, la rebelión de la voluntad al imperio es en realidad, rebelión contra sí misma:

“Dice San Agustín: «manda el ánimo que quiera el ánimo y no obstante, no le hace querer»<sup>[13]</sup>. Querer es acto de la voluntad. Luego, no es imperado”<sup>14</sup>.

¿Por qué cabe esa especie de contradicción en la voluntad? La voluntad que mueve no es movida. El imperio de la razón mueve por virtud de la voluntad. El fallo se encuentra en el principio motor del imperio:

“Agustín en el mismo lugar dice que cuando el alma se impera a sí misma querer de una manera perfecta, en ese momento ya quiere. Pero si alguna vez impera y no quiere, esto acontece porque no impera perfectamente”<sup>15</sup>.

Aunque la explicación de la desobediencia de la voluntad se debe en última instancia a ella misma, no se pierde de vista la causa inmediata: la imperfección en el imperio. La debilidad en el querer se transmite en fluctuación de la razón:

---

<sup>13</sup> Agustín de Hipona, *Confesiones*, C. 9, ML 32, 758

<sup>14</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 5, arg. 1 “Ad quantum sic proceditur. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus, in VIII Confess., *imperat animus ut velit animus, nec tamen facit*. Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.”

<sup>15</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 5, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc iam vult, sed quod aliquando imperet et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat.”

“El imperio imperfecto acontece cuando la razón es movida desde diversas partes a imperar o a no imperar, de ahí que fluctúa entre los dos, y no impera perfectamente”<sup>16</sup>.

El imperio imperfecto contiene la virtualidad de la razón, pero carece de la fuerza de la voluntad; es intimación pero no es motiva. Podría parecer que si la voluntad no mueve en exclusiva a la razón, ésta es movida por otras fuerzas; pero no, no hace falta ausencia de movimientos opuestos para la prevalencia del movimiento que procede de la elección voluntaria. Hay casos en los que la razón, a pesar de ser movida por fuerzas opuestas, no obstante, mueve según la voluntad; uno de esos casos es el del continente, cuyo imperio voluntario se opone al apetito sensible. La razón en el imperio no deja de ser vulnerable a movimientos opuestos que provienen de ciertos impulsos de los apetitos sensibles, cuyo movimiento no responde a la dirección señalada por la razón, que a su vez se ordena al cumplimiento de la elección. Los apetitos sensibles, con su impulso opuesto al de la voluntad, impiden la ejecución de la elección voluntaria:

“Prueba por un argumento tomado del hombre continente e incontinente. En estos hombres alabamos la parte dotada de razón en cuanto su razón rectamente delibera e induce a lo mejor, como al disuadir o al persuadir: pues en ambos [la razón] elige abstenerse de los placeres ilícitos. Pero parece que también en ambos hay algo naturalmente ínsito fuera de la razón, que la contraría y la resiste, es decir, que la obstaculiza en la ejecución de su elección”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 5, ad 1 “Imperfectum autem imperium contingit ex hoc, quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel non imperandum, unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat.”

<sup>17</sup> *CTC*, lib. 1, l. 20, n. 7 “Primum autem probat ratione sumpta ex parte continentis et incontinentis, in quibus laudamus partem animae quae habet rationem, eo quod ratio eorum recte deliberat et ad optima inducit quasi deprecando vel persuadendo: uterque enim horum eligit abstinere ab illicitis voluptatibus. Sed in utroque eorum

Impedir la ejecución de la elección equivale a incumplir el imperio. Como la razón mueve al ordenar en virtud del movimiento voluntario, el impulso que transmite depende directamente del impulso que recibe. Si no mueve no es por falta de orden, sino por falta de impulso. Por eso, el imperio de la razón es impedido no por una orden contraria, sino por la oposición, algo así como un freno, a la fuerza motora incluida en su acto directivo. Lo que impide a las potencias ejecutoras cumplir el imperio es un movimiento opuesto al transmitido por la razón. Es un movimiento de procedencia ajena a la razón, es movimiento desordenado, o por lo menos, no ordenado por la razón, y por tanto, vinculado a algo opuesto a los juicios racionales, por eso lo que se opone al imperio se opone al juicio:

“Por tanto, se ve claro que es algo irracional, porque es contrario a la razón. Este es el apetito sensitivo, que apetece lo deleitable al sentido, que a veces es contrario a lo que la razón juzga como bueno en sentido absoluto”<sup>18</sup>.

El imperio presupone la elección. La razón manda lo que la voluntad quiere. El imperio es imperfecto por una elección con insuficiente fuerza motora. Esto parecería indicar que toda la fuerza del imperio proviene de la voluntad; sin embargo, hay quien, al comentar a Tomás de Aquino, señala que el imperio ayuda a la ejecución de la elección voluntaria<sup>19</sup>; una interpretación como ésta es

---

videtur esse aliquid naturaliter eis inditum praeter rationem, quod contrariatur rationi et obviat ei, idest impedit ipsam in executione suae electionis”.

<sup>18</sup> CTC, lib. 1, l. 20, n. 7 “Unde patet quod est quiddam irrationale, cum sit rationi contrarium. Et hoc est appetitus sensitivus, qui appetit id quod est delectabile sensui, quod interdum contrariatur ei quod ratio iudicat esse bonum simpliciter.”

<sup>19</sup> Cfr. Palacios, E. L., *La prudencia política*: “En la elección que sigue al juicio la voluntad sólo lucha consigo misma, ni halla en sí otro impedimento que el de querer, y éste lo tiene en su mano. Hasta aquí ningún tropiezo. Pero cuando comienza la ejecución de lo elegido, la voluntad se encuentra que no pugna sólo consigo misma, sino con otras facultades y sujetos, y en medio de circunstancias y dificultades con las que no se podía contar anteriormente, dada la incertidumbre de nuestras previsiones. Tamaños obstáculos sólo pueden superarse con la ayuda de un nuevo acto intelectual, que es el imperio; el cual no juzga a distancia de una acción

quizá una manera de señalar que un imperio perfecto manifiesta la fuerza de una elección anteriormente tomada que es fuerte precisamente porque logra mantenerse a pesar de las dificultades hasta llegar a la ejecución. En el planteamiento donde Tomás de Aquino comenta a Aristóteles, la ejecución de la elección voluntaria, es decir, la ejecución del imperio por parte de la voluntad, es planteada en términos de combate entre la razón y el apetito irracional:

“Pero en el que es continente, el apetito sensitivo es vencido por la razón porque el continente tiene ciertas concupiscencias malas, pero la razón no las sigue. En el incontinente, en cambio, el apetito sensitivo vence a la razón, que es arrastrada por las concupiscencias malas”<sup>20</sup>.

El imperio de la razón cuando no logra mover según la voluntad se suspende, y la elección no logra ser ejecutada; entonces el movimiento del sujeto queda a merced de la tendencia del apetito sensible. La oposición entre apetito superior e inferior se resuelve en una ejecución donde vence uno u otro apetito. En el continente, vence la razón; en el incontinente, el apetito sensible; hay batalla en ambos pues ninguno de ellos goza de la armonía entre los apetitos, propia de la virtud. El acto del continente, aun siendo bueno, no es todavía perfecto, y en él la ejecución el imperio produce cierta tristeza:

“Si el apetito inferior no estuviese en perfecta disposición para seguir el imperio de la razón, la operación –la cual es del apetito inferior como del principio próximo–, no sería perfecta en cuanto a bondad. En efecto, habría como una cierta oposición del apetito sensible, por lo que una cierta tristeza acompañaría al apetito inferior movido por medio de

---

futura, sino que dice lo que debe hacerse aquí y ahora, para la acción presente, y lo dice intímamente, imponiéndose, como sólo pueden decirse estas palabras cuando no hay huelgo para la espera: imperativamente”, pp. 97-98.

<sup>20</sup> *CTC*, lib. 1, l. 20, n. 7 “Hoc autem in eo qui est continens vincitur a ratione, nam continens habet quidem concupiscentias pravas, sed ratio eas non sequitur. In incontinente autem vincit rationem, quae deducitur a concupiscentiis pravis.”



cierta violencia por el superior, como sucede en quien tiene fuertes concupiscencias, a las cuales sin embargo no sigue por prohibírsele la razón”<sup>21</sup>.

Este conflicto de apetitos no se da en el virtuoso. En el continente, por lo menos, hay ejecución del acto imperado; pero en el incontinente no hay ni siquiera eso, la ausencia de imperio se manifiesta en una ausencia de autodomínio, ilustrada gráficamente por Aristóteles:

“Exactamente como los miembros paralíticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van al contrario hacia la izquierda, y así ocurre también con el alma: pues las tendencias de los incontinentes (*ἀκρατων*) se mueven en sentido contrario”<sup>22</sup>.

El movimiento de las potencias ejecutoras es recto o desordenado según su cumplimiento o incumplimiento de la elección. Lo opuesto al imperio es lo opuesto a la elección. Nótese que no dice Tomás de Aquino “lo que elige la voluntad”, sino “lo que elige la razón”. La elección aquí es atribuida a la razón. La razón que impera parece tomarse como equivalente a la razón que elige:

“[Aristóteles] pone un ejemplo: así como los miembros del cuerpo se han aflojado porque no pueden ser sostenidos del todo por la virtud que rige el cuerpo, como sucede en los paralíticos y en los ebrios, que cuando eligen moverse hacia la derecha se mueven hacia la izquierda, así también ocurre, en

---

<sup>21</sup> *QDW*, q. 1, a. 4, co. “Et ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio, quae est appetitus inferioris, sicut proximi principii, non esset in bonitate perfecta; esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus; ex quo quaedam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam a superiori moto; sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur, ratione prohibente.”

<sup>22</sup> Aristóteles, *Ét. Nic.* I, 13 Bk 1102 b 18-22

verdad, por parte del alma en los incontinentes, que son movidos hacia lo contrario de lo que elige la razón”<sup>23</sup>.

Afirmar que la desobediencia a la razón es característica del incontinente implica afirmar la rectitud de todo imperio. Los actos contrarios a la virtud están en los textos citados definidos como actos no imperados. Pero si el imperio depende, a su vez, de la elección voluntaria; si todo imperio se considera recto, entonces, toda elección tendría que haber sido recta. La cuestión, planteada en otros términos es la siguiente: ¿por qué dice Tomás de Aquino que la razón impera lo mejor? Las consideraciones inmediatas de Aristóteles, y con él Tomás de Aquino, responden de alguna manera a este cuestionamiento:

“Pero en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; pero probablemente por eso ha de creerse que en el alma hay algo ajeno a la razón que se le opone y le es adverso (en qué sentido [<sup>24</sup>], no interesa). Pero parece también que participa de la razón, como dijimos, puesto que obedece a la razón en el hombre continente, y además es probablemente más dócil en el hombre morigerado y esforzado, pues todo concuerda (*ὁμοφώνει*) con la razón”<sup>25</sup>.

En el cuerpo se distinguen con claridad los movimientos ordenados y los desordenados. Esta doctrina sobre la parte racional del alma, que es la que distingue lo mejor de lo peor, y de la virtud como

---

<sup>23</sup> *CTC*, lib. 1, l. 20, n. 8 “Et ideo subdit exemplum, quod sicut quando corporis membra sunt dissoluta, quia scilicet non possunt omnino contineri a virtute corporis regitiva, sicut accidit in paraliticis et ebriis, qui moventur in partem sinistram, quando homines eligunt moveri in dextram; ita etiam firmiter verum est ex parte animae in incontinentibus quod moventur ad contraria eorum quae ratio eligit.”

<sup>24</sup> Tomás de Aquino interpreta esta expresión “en qué sentido” según si la separación de lo irracional de lo racional es sólo una distinción de razón o es una distinción en la realidad. Cfr. *CTC*, lib. 1, l. 20, n. 8 “Sed qualiter hoc sit alterum a ratione, utrum scilicet subiecto vel solum ratione, hoc non differt ad propositum.”

<sup>25</sup> Aristóteles, *Ét. Nic.* I, 13 Bk 1102 b 22-29

la sujeción de las partes inferiores a ella, proviene de Platón<sup>26</sup>. Tomás de Aquino enuncia en el comentario a Aristóteles, los tres escenarios de las relaciones entre apetitos y razón, correspondientes al incontinente, al continente y al virtuoso. El eje de la distinción está en el grado de sujeción de la parte inferior al imperio:

“La parte irracional parece participar de la razón de alguna manera. Se ve con claridad en el hombre continente, cuyo apetito sensitivo obedece a la razón. Aunque tenga concupiscencias malas, sin embargo, no obra de acuerdo a ellas, sino de acuerdo a la razón. Mucho más sujeta a la razón está esta parte del alma en el hombre sobrio o templado, el cual de tal manera tiene domado el apetito sensible por medio de la razón, que no hay en él concupiscencias malas vehementes”<sup>27</sup>.

La oposición de la tendencia sensible al orden racional está presente cuando no se poseen virtudes morales. La armonía a la que se tiende con el ejercicio del autodomínio exige una lucha previa; pues otra forma de “armonía” consistiría en seguir sin combate alguno, al impulso sensible<sup>28</sup>. La virtud, logra que la oposición de los apetitos sensibles disminuya y se logra entre las potencias la consonancia, homofonía:

---

<sup>26</sup> Un estudio sobre esta cuestión: cfr. Irwin, T., *Plato's ethics*, New York, Oxford University Press, 1995, especialmente n. 150 titulado “The rational part” donde señala: “To grasp Platos’s conception of the rational part, we must attend to a further remark. He says not only that it reasons about better and worse but also that it is capable of knowledge about what is beneficial for each part of the soul and for the whole soul in common (442c-8)”, p. 215.

<sup>27</sup> *CTC*, lib. 1, l. 20, n. 9 “Dicit ergo primo quod hoc irrationale de quo nunc dictum est, videtur aliquantulum participare ratione, sicut supra dictum est. Et hoc manifestum est in homine continente, cuius appetitus sensitivus obedit rationi. Quamvis enim habeat concupiscentias pravas, non tamen secundum eas operatur, sed secundum rationem. Et multo amplius subiicitur huiusmodi pars animae rationi in homine *sobrio* idest temperato, qui ita habet appetitum sensitivum edomitum per rationem, quod non sunt in eo concupiscentiae pravae vehementes.”

<sup>28</sup> Cfr. Llano, C., “El carácter, ¿armonía o lucha?”, *Istmo*, n. 224, 1996.

“Lo mismo encontramos en el hombre valeroso y en todo aquél que tiene el hábito de la virtud moral. En los hombres virtuosos casi todo obra en consonancia con la razón, no sólo los actos exteriores sino también los deseos interiores”<sup>29</sup>.

La consonancia es una armonía, un orden entre las partes del alma; y como el orden de las partes depende del orden respecto del fin<sup>30</sup>, la armonía depende del fin hacia el cual son dirigidas, de manera que la armonía resulta del sometimiento. La consonancia de la razón con las “*interiores concupiscentiae*” no elimina la preeminencia de la razón sobre ellas. Si la razón no pudiera mandar sobre la elección, no sería ordenadora, sino sólo ejecutora. La razón vencedora en su imperio no sólo sigue a la elección, sino que también ejerce una actividad persuasiva:

“Que lo irracional se deja en cierto modo persuadir por la razón lo indica también la advertencia y toda reprensión y exhortación”<sup>31</sup>.

Lo irracional se deja persuadir, mandar y reprender. La razón puede someter a los apetitos sensibles, y al someterlos les hace partícipes de su propia racionalidad:

“La persuasión que proviene de los amigos, la reprensión que es de los mayores, y en la súplica de los menores, para que el hombre no siga sus concupiscentias. Pero todo esto estaría frustrado si esta parte irracional del alma no pudiera participar de la razón. Así es obvio que la razón no

---

<sup>29</sup> *CTC*, lib. 1, l. 20, n. 9 “Et eadem ratio est de forti et de quolibet habente habitum virtutis moralis. Quia in talibus fere *omnia consonant rationi*; idest non solum exteriores actus, sed etiam interiores concupiscentiae.”

<sup>30</sup> Cfr. *CTC*, I, 1, Proemio.

<sup>31</sup> Aristóteles, *Ét. Nic.* I, 13 Bk 1102 b 34-35

está sujeta a los movimientos de las pasiones del apetito sensitivo, sino que los puede dominar”<sup>32</sup>.

La razón somete a los apetitos cuando los dirige al orden que ella misma ha establecido según la elección voluntaria, que a su vez, ha sido imperada. La conducta exterior razonable comprueba que la razón es capaz de vencer la fluctuación provocada por las concupiscencias<sup>33</sup>. Pero decir que los apetitos opuestos al apetito racional pueden ser persuadidos da lugar a una objeción: ¿cómo pueden las potencias apetitivas entender razones? En otros términos, ¿cómo puede uno ser imperado sin comprender el orden según el cual uno es dirigido? Este cuestionamiento nos conduce de nuevo a la discusión sobre si el acto voluntario es o no susceptible de imperio, y en definitiva al planteamiento de Platón<sup>34</sup>. La objeción se apoya en la incapacidad de los apetitos para entender un orden<sup>35</sup>. Los apetitos, capaces de moverse, son incapaces de entender una orden sobre su acto. La respuesta de Tomás de Aquino distingue: orden activo y orden pasivo. La incapacidad para ordenar activamente no priva a los apetitos de ser sujetos pasivos de orden. Los apetitos sensibles pueden ser ordenados sin por ello requieran la capacidad de entender una orden. Esta distinción entre el orden pasivo y el orden activo quizá corresponda a la observación de Searle en el análisis de la acción

---

<sup>32</sup> *CTC*, lib. 1, l. 20, n. 11 “Deinde cum dicit: quoniam autem suadet etc., ostendit quod hoc irrationale participet ratione per ea quae exterius aguntur. Significat enim hoc, ut ipse dicit, et suasio quae est ab amicis, et increpatio quae est a maioribus, et deprecatio quae est a minoribus, ad hoc quod homo suas concupiscentias non sequatur. Haec autem omnia frustra essent nisi huiusmodi pars animae irrationalis participare possit ratione. Et ex hoc apparet, quod ratio non subditur motibus passionum appetitus sensitivi, sed potest eos reprimere.”

<sup>33</sup> La tesis opuesta a ésta se encuentra en el pensamiento de David Hume: “Reason is, and ought only to be, the slave of the passions, and may pretend to no office other than to serve and obey them” (Hume, 1974, Bk 2, pt 3, p.iii), citado por George, R. P., *Natural law*, Aldershot/Hants, Ashgate/Dartmouth, 2003, p. xi.

<sup>34</sup> Cfr. Irwin, T., *Plato's ethics*, n. 26 “Temperance and Knowledge”, pp. 38-40

<sup>35</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 5, arg. 2 “Praeterea, ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium, differt enim voluntas ab intellectu, cuius est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.”

humana; él advierte dos sentidos de “seguir una regla”: uno metafórico, que ocurre sin conocimiento de la regla, como el agua que corre cuesta abajo según una información sin necesidad de conocerla; y otro, literal, que ocurre en un sujeto consciente de cumplir una regla<sup>36</sup>. Los mandatos de la razón a las demás potencias no son iguales a los mandatos de unos seres humanos a otros. El imperio sobre otros hombres requiere comunicación de la orden porque en realidad son ellos los que, conociendo la orden, se mueven a sí mismos; por eso, el imperio entre seres humanos requiere emisión y recepción cognoscitiva del mandato. El imperio entre facultades no requiere de parte de quien lo recibe la comprensión del mandato:

“Así como en los miembros corporales cada uno no obra para sí solo, sino para todo el cuerpo, como el ojo ve para todo el hombre, pues así pasa con las potencias del alma. La inteligencia no entiende sólo para sí, sino para todas las potencias, y la voluntad también quiere para todas. Por eso el hombre puede imperarse a sí mismo, en cuanto que es inteligente y volente”<sup>37</sup>.

El problema de cómo mueve la voluntad a las potencias sensitivas es clásico<sup>38</sup>, pero en los textos analizados, el problema está

---

<sup>36</sup> Cfr. Searle, J., *Mentes, cerebros y ciencia*, Valdes, L. (trad.), Madrid, Cátedra, 1985, cap. 3, pp. 56-61, introduce la cuestión con un diagnóstico que atribuye la confusión a una noción propia del cognitivismo: “Tenemos dos sentidos de seguir una regla, uno literal y otro metafórico. Y es muy fácil confundir los dos. Ahora bien, [...] creo que la noción de procesamiento de información incorpora una confusión”, p.56.

<sup>37</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 5, ad 2 “Ad secundum dicendum quod, sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentiis animae. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, in quantum est intelligens et volens.”

<sup>38</sup> Cfr. Joannis A. S. Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus*, Philosophia Naturalis IV pars, q. 12, a. 6 “utrum voluntas moveat alias potentias imprimendo aliquid reale in illas”, Torino, Marietti, 1948, pp. 408-419.

formulado en términos de razón. El ser humano entiende y quiere para sí porque él es el agente que actúa mediante sus potencias, que no son “pequeñas personas” instaladas dentro de sí<sup>39</sup>. Las potencias pueden obedecer no porque entiendan las órdenes que reciben, sino porque son materia ordenable. Podría parecer que entre las potencias del alma, el mandato es inmediato, y que no está mediado por la comunicación porque el imperio de la razón no requiere comprensión por parte del que la potencia ejecutora, y porque el mandato tampoco requiere ser expresado ni comprendido para ser efectivamente imperativo, porque lo propio del imperio es solamente el ordenamiento al fin, aunque éste sea expresable en palabras. Sin embargo, la disposición a recibir el orden de la razón humana parece hallarse en la apertura a la aprehensión: las tendencias sensibles siguen a un conocimiento, y a través de él, reciben el orden racional, como se verá más adelante.

Por tanto, los actos elícitos de la voluntad son imperados. Ni la eventual “desobediencia” de la voluntad a la razón, ni su permanente incapacidad para comprender los mandatos son argumentos que puedan negar que los actos elícitos de la voluntad son al mismo tiempo actos imperados. Pero queda una tercera objeción: la que se apoya en el hecho de que el imperio dependa de la decisión. Si todo imperio es precedido por un acto voluntario, y todo voluntario es imperado, ¿cuál acto sería primero? La objeción lleva el argumento al infinito:

“De ser imperado un acto de la voluntad, por igual razón lo serán todos. Pero entonces si todos los actos de la voluntad son imperados, entonces es necesario proceder al infinito, porque el acto de la voluntad precede al acto de la razón, como se ha dicho; y si otra vez el acto voluntario es imperado, también precede a ese imperio, otro acto de la razón,

---

<sup>39</sup> Cfr. Finnis, J. M., *Aquinas : moral, political, and legal theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 65.

y así al infinito. Es inconveniente proceder al infinito. Por tanto, el acto de la voluntad no es imperado<sup>40</sup>.

La objeción declara: la voluntad no requiere el imperio de la razón; se mueve a sí misma sin mediación del imperio; y movida por sí misma, mueve a otros: mueve a la razón a imperar, y mediante la razón, mueve a otras potencias. El movimiento de la voluntad sería un movimiento originario, independiente, no sometido a un orden imperativo. Si éste fuera el caso, estaríamos frente a un movimiento de la voluntad fuera del poder del imperio, fuera por tanto de la elección libre, un movimiento cuyo impulso es “natural”:

“El imperio es un acto de la razón, no son imperados sino los actos sometidos a ella. En cuanto al primer acto de la voluntad, no recibe una orden de la razón, sino procede del impulso natural o de una causa superior, como se ha dicho. No se da proceso al infinito<sup>41</sup>.”

El acto voluntario es acto de la voluntad. Pero también es voluntario lo que es imperado. Casi todos los voluntarios son imperados, pero no todos, existe un acto elícito que no es imperado: es el primero. ¿Habría que negar al primer acto de la voluntad su carácter voluntario, si es el primer acto que surge de ella? El primer acto de la voluntad, a diferencia de sus demás actos elícitos, no tiene su principio en ella misma, sino que procede de un impulso natural. Es un acto que no deja de ser un acto elícito de la voluntad, aunque no

---

<sup>40</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 5, arg. 3 “Praeterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere, quia actus voluntatis praecedit actum imperantis rationis, ut dictum est; qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium praecedet alius rationis actus, et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.”

<sup>41</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 5, ad 3 “Ad tertium dicendum quod, cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae, ut supra dictum est. Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.”



sea imperado por ella. Ese acto elícito goza de una libertad que no es electiva<sup>42</sup>. Si ese primer acto natural es verdaderamente elícito de la voluntad, entonces es acto de un apetito que sigue a la razón. El primer movimiento de la voluntad no parece contradecir lo dicho sobre el imperio de la razón y la elección voluntaria. Sin ese primer movimiento –denominado *voluntas ut natura*- no habría ni elección, ni imperio, ni ejecución imperada alguna. Si hay orden en el primer movimiento, y ese orden no es hecho por la razón, entonces es ordenado por otro. Ese orden puede ser cuestionado, y de hecho lo ha sido, las consecuencias de ello, pueden observarse en la historia del pensamiento ético<sup>43</sup>.

### 3.2 Los actos de la razón en cuanto imperados

El planteamiento sobre si son imperados o no los actos de la razón comienza por la constatación de un hecho: que ejecutamos los actos racionales libremente. Los actos imperados son actos libres, por eso:

“Lo que hacemos con libre albedrío, puede hacerse con nuestro imperio. Pero los actos de la razón se ejercen mediante el libre albedrío, pues dice el Damasceno que «con el libre

---

<sup>42</sup> Cfr. Alvira, T., *Naturaleza y libertad : Estudio de los conceptos tomistas de Voluntas ut Natura y Voluntas ut ratio*, Pamplona, Eunsa, 1985: “La necesidad de la voluntad natural es, ella misma, plenamente libre. Cuando el Aquinate escribe en las Cuestiones *De potentiae* que «la voluntad apetece libremente la felicidad, aunque la apetezca necesariamente» no está diciendo simplemente que el impulso natural hacia el bien es componible con la libertad de arbitrio; está reclamando la libertad para la *voluntas ut natura*. La necesidad hace imposible la libertad electiva, pero no la libertad sin más. [...] El problema para el hombre radica en que esa libertad se da sólo en el plano formal, que debe, por así decir, ‘verificarse’ a cada paso por medio de la decisión electiva de la *voluntas ut ratio*”, pp.147-148.

<sup>43</sup> Cfr. González, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, cap. V, n. 1 “Santo Tomás y las éticas ilustradas”, pp. 366-382; Alvira, T., *Naturaleza y libertad*, Cap. VI, n. 3 “El olvido de la ‘*voluntas ut natura*’: hacia la libertad como autonomía arbitraria”, pp. 135-149.

albedrío el hombre investiga, escruta, juzga y dispone» [44]  
Luego, los actos de la razón pueden ser imperados<sup>45</sup>.

La razón ha sido examinada como potencia de la cual el imperio es acto; ahora será examinada como potencia actualizada por el imperio. La razón impera a otras potencias, pero también puede imperarse gracias a su reflexividad:

“La razón puede ordenar sobre su acto como sobre los actos de las otras potencias, porque se refleja sobre sí misma. Por consiguiente, también su acto puede ser imperado<sup>46</sup>.”

Pero reflexionar es tomarse a sí mismo en cuanto otro, por tanto implica complejidad en su mismo origen. Pero independientemente de ello, los actos de la razón, como los actos de cualquier potencia, presentan diversos aspectos:

“Hay que advertir que el acto de la razón puede ser considerado de dos modos. Uno, en cuanto al ejercicio del acto. Y así el acto de la razón puede ser imperado siempre; por ejemplo: cuando se le indica a uno que atienda y use la razón<sup>47</sup>.”

Todos los actos de la razón son ejercidos, como cualquier otro acto, por una potencia ejecutora que es movida, en definitiva, por el

---

<sup>44</sup> Damasceno, *De fide orthodoxa*, L.2, c. 22, MG 94,945

<sup>45</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 6, sc. “Sed contra, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium, dicit enim Damascenus quod *libero arbitrio homo exquirat, et scrutatur, et iudicat, et disponit*. Ergo actus rationis possunt esse imperati.”

<sup>46</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 6, co. “Respondeo dicendum quod, quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentialium, ita etiam potest ordinare de actu suo. Unde etiam actus suus potest esse imperatus.”

<sup>47</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 6, co. “Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus. Et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur.”

libre arbitrio de la voluntad, causa agente de todas las potencias del alma. Pero además, los actos de la razón incluyen otro aspecto:

“El segundo, en cuanto a su objeto, y respecto al objeto se advierten dos actos de la razón”<sup>48</sup>.

El objeto de la razón es la verdad. Respecto de la verdad, la razón puede ejecutar dos actos:

“El primero, conocer la verdad acerca de algo. Y esto no está en nuestra potestad, pues se realiza por virtud de una luz natural o sobrenatural. Por consiguiente, en cuanto a esto, el acto de la razón no está en nuestra potestad ni puede ser imperado”<sup>49</sup>.

El acto de conocer admite ser considerado desde diversos puntos de vista. En cuanto a su ejercicio se ha dicho que es éste, como todos los demás actos de la razón, es imperado; pero en cuanto a su objeto, no siempre es imperado, aunque algunas veces sí. Los actos de conocer y juzgar son ejecutados por una potencia sometida a la libertad, no obstante, el objeto de esos mismos actos, es decir, la verdad, está fuera del alcance de nuestro imperio. En ese sentido, es válida la objeción contra el carácter imperado de los actos racionales:

“Además, se impera el acto que está en nuestra potestad. Pero conocer y juzgar lo verdadero, que es el acto de

---

<sup>48</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 6, co. “Alio modo, quantum ad obiectum, respectu cuius, duo actus rationis attenduntur.”

<sup>49</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 6, co. “Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat. Et hoc non est in potestate nostra, hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis, vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest.”

la razón, no está siempre en nuestra potestad. Luego el acto de la razón no puede ser imperado”<sup>50</sup>.

Desde el punto de vista de sus objetos, no imperamos sobre el acto de conocer y juzgar. Eso no significa que la capacidad de juicio no pueda perfeccionarse mediante virtudes, como se perfecciona el juicio de la prudencia con la sagacidad (*synesis*) o la perspicacia (*gnome*)<sup>51</sup>. Pero también hay que distinguir entre conocer y dar el asentimiento. Lo que podría denominarse en términos vulgares “querer ver”. Tanto el conocimiento como el asentimiento son actos de la razón considerados desde el punto de vista del objeto. El asentimiento es similar al consentimiento, pero éste es acto de la voluntad, mientras que aquél es de la razón, y además, versa sobre el mismo objeto del conocimiento:

“El otro acto de la razón se produce cuando asiente a lo que conoce”<sup>52</sup>.

La diferencia entre asentimiento y conocimiento se manifiesta con mayor claridad en los objetos no evidentes. El asentimiento, a diferencia del conocimiento, puede estar bajo nuestro imperio; pero en las verdades evidentes, el asentimiento ya no es imperado, sino que se impone:

“Por tanto, si las cosas conocidas fueran de tal modo que el entendimiento asintiera a ellas naturalmente, como ocurre con los primeros principios, tal asentimiento o disentimiento no está en nuestra potestad, sino en el orden de

---

<sup>50</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 6, arg. 3 “Praeterea, ille actus imperatur, qui est in potestate nostra. Sed cognoscere et iudicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.”

<sup>51</sup> Cfr. *ST* II-II, q. 48, co. “Et *synesis*, quae est circa iudicium eorum quae communiter accidunt; et *gnome*, quae est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere.”

<sup>52</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 6, co. “Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit assentit.”

la naturaleza, y, por consiguiente, no están sometidas al imperio, hablando con propiedad”<sup>53</sup>.

El asentimiento de los primeros principios no es libre, propiamente hablando. No obstante, hay quien libremente los disiente, como los escépticos; pero aunque los nieguen en la teoría, no por eso dejan de vivir conforme a ellos. Pero estas primeras verdades innegables son un sector muy reducido de los objetos cognoscibles; la amplia variedad de lo conocido, cuyo asentimiento queda bajo nuestra potestad, es objeto de elección. Por eso esa amplia variedad de conocimientos quedan “entintados” con nuestras decisiones<sup>54</sup>, a las que el imperio sigue para llevarlas a cabo. En la medida en que la actividad racional esté fuera del alcance del imperio, estará menos sesgada. En el ámbito del conocimiento se puede advertir un sentido de natural opuesto a imperado. El conocimiento de lo evidente ¿es comparable con el conocimiento natural de los animales? Los animales tienen un conocimiento uniforme del bien, del cual tienen un “juicio natural”:

“Pero porque es necesario que el objeto del apetito animal y del racional sea algún bien apprehendido, por consiguiente, donde este bien se encuentre de una manera uniforme puede haber una inclinación natural en el apetito y un juicio natural en la capacidad cognoscitiva, como sucede en los animales”<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 6, co. “Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo, proprie loquendo, nec imperio subiacet.”

<sup>54</sup> Cfr. Palacios, E. L., *Filosofía del saber*, p. 184-188; “El conocimiento racional se halla condicionado por la actuación de nuestra voluntad. [...] Todo conocimiento racional, aun el más especulativo, tiene una raíz práctica, porque es ejercido bajo el influjo de la voluntad, e incluso en su aspecto objetivo no hace otra cosa que consierar el fenómeno en que ésta se manifiesta”, p.184-185.

<sup>55</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, co. “Sed quia aliquod bonum apprehensum oportet esse obiectum appetitus animalis et rationalis; ubi ergo istud bonum uniformiter se habet, potest

Se ve cómo Tomás de Aquino utiliza el mismo calificativo, “natural”, para describir el conocimiento humano y animal. En el hombre hay también un juicio natural del que se sigue un apetito natural<sup>56</sup>:

“El hombre, en cambio, es de muchas y diversas operaciones, y esto a causa de la superioridad de su principio activo, a saber, el alma, cuyo poder se extiende en cierto modo a infinitas cosas. Por ello no sería suficiente para el hombre el apetito natural del bien, ni el juicio natural para obrar rectamente, a no ser que se determine y se perfeccione más ampliamente”<sup>57</sup>.

El conocimiento natural de un bien presentado uniformemente no es signo de superioridad, sino de escasez, la cual es característica del apetito animal:

“En efecto, como son de pocas operaciones a causa de la escasa potencia de su principio activo que se extiende a pocas cosas, en todos los de una misma especie hay un bien al que se disponen de un modo uniforme. De ahí que por el apetito natural tengan una inclinación a dicho bien, y por la capacidad cognoscitiva tengan un juicio natural acerca de aquel bien propio respecto del que se disponen de un modo uniforme. Y de este juicio natural y apetito natural proviene el que toda golondrina haga el nido de la misma manera, y que

---

esse inclinatio naturalis in appetitu, et iudicium naturale in vi cognitiva, sicut accidit in brutis.”

<sup>56</sup> Para la distinción entre los conceptos de “apetito natural” y “voluntas ut natura”, y la relevancia práctica de esta precisión, cfr. González, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, pp. 83-84.

<sup>57</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, co. “Homo autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animae, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni, nec naturale iudicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur et perficiatur.”

toda araña haga al tela del mismo modo; y así se ha de considerar en todos los demás animales”<sup>58</sup>.

Al juicio natural sigue un apetito determinado. La indeterminación de la voluntad respecto del bien depende, a su vez, del conocimiento racional. La diferencia entre el apetito sensible y el racional depende del diverso modo de ejercer su acto, pues el objeto de ambas es el mismo bien<sup>59</sup>. Apetecer sensiblemente y querer son actos respecto de un objeto que, en cuanto existente, es particular, pero es apetecido según sea aprehendido:

“El apetito siempre tiende a algo que existe en la naturaleza de las cosas, que es de manera particular y no universal. Sin embargo, algunas veces es movido a apetecer por la aprehensión de una condición universal; como apetece este bien por esta consideración por la que consideramos absolutamente (*simpliciter*) que el bien debe ser apetecido. Pero otras veces, por la aprehensión particular según su particularidad. Y por esto, así como el apetito se distingue consecuentemente por la diferencia de la aprehensión a la que

---

<sup>58</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, co. “Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatem principii activi quod ad pauca se extendit; est in omnibus unius speciei bonum uniformiter se habens. Unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, et per vim cognitivam naturale iudicium habent de illo proprio bono uniformiter se habente. Et ex hoc naturali iudicio et naturali appetitu provenit quod omnis hirundo uniformiter facit nidum, et quod omnis aranea uniformiter facit telam; et sic est in omnibus aliis brutis considerare.”

<sup>59</sup> Cfr. *QDV*, q. 22, a. 4, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod quia sensus et intellectus differunt per rationes apprehensibilis in quantum est apprehensibile, propter hoc quod ad diversa genera pertinent potentiarum. Sensus enim tendit in apprehendendum particulare, sed intellectus in apprehendendum universale. Appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis in quantum est appetibile, cum in idem bonum tendat quandoque uterque appetitus; sed differunt penes diversum modum appetendi, ut ex dictis patet. Et ideo sunt quidem diversae potentiae, sed non diversa potentiarum genera.”

sigue, así también se distingue consecuentemente por lo universal [voluntad] y lo particular [apetito sensible]”<sup>60</sup>.

La universalidad de la aprehensión permite apetecer algo por una consideración universal como la de que “el bien debe ser apetecido”. Pero la universalidad de la aprehensión es consecuencia del carácter racional de la voluntad. Antes de esa consecuencia, hay algo aún más característico: la autodeterminación. En efecto, lo que principalmente distingue a la voluntad es que es capaz de determinar para sí su propia inclinación<sup>61</sup>. La inclinación natural la tienen incluso los inanimados; y a los animales les basta un conocimiento uniforme del bien para que se ponga en marcha su apetito natural; pero la inclinación libre requiere un conocimiento libre:

“La naturaleza racional, que es muy cercana a Dios, no sólo tiene la inclinación hacia algo [...], ni esta inclinación sólo se mueve como determinada por otro desde fuera [...], sino que, más allá de eso, tiene en su potestad la misma inclinación, de modo que no le sea necesario ser inclinada a lo apetecible aprehendido, sino que pueda inclinarse o no inclinarse. Y así, la misma inclinación no se le determina por otro, sino por sí misma. Y esto, sin duda, le compete en cuanto

---

<sup>60</sup> *QDV*, q. 22, a. 4, ad 2 “Ad secundum dicendum, quod quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis, tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicuius universalis conditionis: sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quam sequitur, ita etiam ex consequenti distinguitur per universale et particulare.”

<sup>61</sup> *QDV*, q. 22, a. 4, ad 1 “Ad primum igitur dicendum, quod voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam; sed ex hoc quod determinare sibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio: quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum ut ex praedictis patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum, et non principaliter.”



que no usa órgano corporal, y así separándose de la naturaleza de lo móvil [pasivo] accede a la naturaleza del que mueve y del agente [activo]”<sup>62</sup>.

La inclinación no natural de la voluntad depende del libre juicio de la razón, que no se limita al juicio sobre los primeros principios. La autodeterminación de la voluntad requiere la actividad de la razón:

“Pero el que algo le determine [a la voluntad] la inclinación hacia el fin no puede sucederle a menos que conozca el fin y la relación del fin en esas cosas que son para el fin, lo cual es propio de la razón. Y por esto, tal apetito no determinado de modo necesario por alguien distinto sigue la aprehensión de la razón; de donde el apetito racional, que se denomina voluntad, es una potencia distinta al apetito sensible”<sup>63</sup>.

Como se ve, Tomás de Aquino sostiene el argumento con el que demuestra la existencia del apetito racional en que existe una tendencia que no está determinado necesariamente, es decir, que está abierta a los contrarios. El apetito racional no es apetito de un bien determinado, porque el bien no se presenta de manera uniforme:

---

<sup>62</sup> *QDV*, q. 22, a. 4, co. “Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. Et hoc quidem competit ei in quantum non utitur organo corporali: et sic recedens a natura mobilis, accedit ad naturam moventis et agentis.”

<sup>63</sup> *QDV*, q. 22, a. 4, co. “Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem: quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili.”

“En verdad, por el apetito natural el hombre se inclina a apetecer el propio bien, pero como éste se diversifica de muchas maneras, y el bien del hombre consiste en muchas cosas, no pudo inherir en el hombre el apetito natural de este bien determinado, según todas las condiciones que se requieren para que sea su bien, porque éste varía de muchas maneras, conforme a las diversas condiciones de las personas, de los tiempos, de los lugares, y a otras cosas de éste género”<sup>64</sup>.

El hombre no carece de naturaleza, tiende naturalmente al bien, pero a un bien que depende de muchos factores. Por eso, para detectar cuál es el propio bien no basta el juicio natural, es necesario el ejercicio de la razón:

“Por la misma razón [tampoco pudo haber en el hombre algún] juicio natural, el cual es uniforme e insuficiente para procurar tal [clase de] bien. Por lo que, en el caso del hombre, fue necesario encontrar y juzgar el propio bien –determinado de acuerdo a todas las condiciones, en tanto que debe ser buscado aquí y ahora-, a través de la razón de la que es propio discernir entre cosas diversas”<sup>65</sup>.

El juicio natural de la razón es uniforme, como es uniforme el bien de los animales. Pero el juicio natural, ni ningún otro modo de conocimiento uniforme, basta para saber cuál es el bien propio. Para saber cuál es mi propio bien se requieren actos de la razón que no son

---

<sup>64</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, co. “Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum; sed cum hoc multipliciter varietur, et in multis bonum hominis consistat; non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum conditiones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum; cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum, et huiusmodi.”

<sup>65</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, co. “Et eadem ratione naturale iudicium; quod est uniforme, et ad huiusmodi bonum quaerendum non sufficit; unde oportuit in homine per rationem, cuius est inter diversa conferre, invenire et diiudicare proprium bonum, secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc et hic quaerendum.”

actos naturales que, por ello, están sometidos al imperio. Si el bien fuera conocido de golpe, no se requeriría esa búsqueda racional que, por lo demás, nos resulta ardua y –sin virtud- es fuente de tropiezos<sup>66</sup>. Los actos, por los que conocemos cuál es el propio bien y mediante qué cosas lo conseguimos, no están circunscritos al conocimiento y asentimiento natural, y por eso necesitan el perfeccionamiento propio:

“Y para realizar esto [discernir entre cosas diversas] sin un hábito que la perfeccione, la razón [práctica] se halla del mismo modo como se encuentra la razón en lo especulativo sin el hábito de la ciencia para juzgar a propósito de cierta conclusión en el ámbito de alguna ciencia; lo que ciertamente no puede realizar sino imperfectamente y con dificultad”<sup>67</sup>.

La razón, abierta a infinitas cosas, requiere hábitos que la capaciten para juzgar acertadamente, es decir, para conocer:

“Por lo tanto, así como es necesario que la razón especulativa sea perfeccionada por el hábito de la ciencia para juzgar rectamente acerca de lo cognoscible pertinente a alguna ciencia, así también es necesario que la razón práctica sea perfeccionada por algún hábito para que juzgue rectamente acerca del bien humano, de acuerdo a cada una de las operaciones que deben realizarse”<sup>68</sup>.

En el análisis de los actos de la razón que están o no sometidos al imperio, Tomás de Aquino ha advertido que los actos de la razón

---

<sup>66</sup> Cfr. *ST* II-II, q. 49, a. 5, ad 2 “Necessitas rationis est ex defectu intellectus.”

<sup>67</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, co. “Et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet sicut et in speculativo se habet ratio absque habitu scientiae ad diiudicandum de aliqua conclusione alicuius scientiae; quod quidem non potest nisi imperfecte et cum difficultate agere.”

<sup>68</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, co. “Sicut igitur oportet rationem speculativam habitu scientiae perfici ad hoc quod recte diiudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus; ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda.”

considerados desde el punto de vista del objeto en cuanto que conocimientos no son imperados, puesto que dependen de una luz. Pero el asentimiento sí puede ser imperado. El asentimiento de conocimientos naturales no es propiamente imperado, en cambio, el asentimiento de los conocimientos no naturales sí depende del imperio:

“Hay otras cosas conocidas que no convencen al entendimiento de tal modo que no pueda asentir o disentir, o al menos suspender el asentimiento o el disentimiento, por alguna causa. En estos casos, tanto el asentimiento como el disentimiento están en nuestra potestad y caen bajo el imperio”<sup>69</sup>.

El bien que la razón práctica debe descubrir, ¿no tiene las características de esas cosas que no convencen al intelecto puesto que no son presentadas de manera uniforme, ni para su conocimiento no basta un juicio natural? En efecto, los juicios de la razón sobre bienes contingentes con los que discernimos el propio bien son los juicios perfeccionables por la prudencia<sup>70</sup>. En esos juicios hay un conocimiento, que no está sometido al imperio; y un asentimiento, que sí lo está. El conocimiento, aunque no dependa del imperio, es susceptible de un hábito intelectual. En efecto, como conocimiento de la razón práctica, el juicio sobre el propio bien, es perfeccionado por la prudencia:

---

<sup>69</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 6, co. “Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam, et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.”

<sup>70</sup> Cfr. *ST* II-II, q. 47, a. 15, co. “Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est; ideo prudentia non est naturalis.”

“Esta virtud se llama prudencia, cuyo sujeto es la razón práctica y es perfectiva de todas las virtudes morales que están en la parte apetitiva, cada una de las cuales establece la inclinación del apetito hacia algún género de bien humano, como la justicia causa la inclinación al bien que es la igualdad en lo relativo a la comunicación de la vida, la templanza al bien que es contenerse de las concupiscencias, y así acerca de cada una de las virtudes”<sup>71</sup>.

Las virtudes morales establecen la recta inclinación, pero esa inclinación debe ser realizada. Y es realizada de muchas maneras. ¿Cuál es la manera correcta de realizar cada género de bien humano? La razón práctica debe juzgarlo y juzgará rectamente en la medida en que sea prudente:

“Ahora bien, sucede que cada una de estas cosas se realiza de muchas maneras, y no del mismo modo en todos los hombres, por lo cual, para que se establezca el modo recto, se requiere la prudencia del juicio. De esta forma, por la misma se da la rectitud y la consumación de bondad en todas las otras virtudes; por lo que dice que en la virtud moral el medio se determina conforme a la recta razón”<sup>72</sup>.

La prudencia perfecciona el conocimiento de la razón. El conocimiento no está de ninguna manera sometido a nuestro imperio. El asentimiento del conocimiento de los primeros principios tampoco

---

<sup>71</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, co. “Et haec virtus dicitur prudentia, cuius subiectum est ratio practica; et est perfectiva omnium virtutum moralium quae sunt in parte appetitiva, quarum unaquaeque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni: sicut iustitia facit inclinationem in bonum quod est aequalitas pertinentium ad communicationem vitae; temperantia in bonum quod est refrenari a concupiscentiis; et sic de singulis virtutibus.”

<sup>72</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, co. “Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicii prudentia. Et ita ab ipsa est rectitudo et complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus; unde philosophus dicit quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem rectam.”

está sometido a nuestro imperio. Pero el asentimiento del conocimiento de todo lo demás, todo lo que no sean primeros principios, sí está sometido al imperio. Como la prudencia perfecciona éste último conocimiento, entonces el asentimiento correspondiente a los juicios rectos están sometidos al imperio de la voluntad. No en cuanto a su contenido cognoscitivo, sino en cuanto a la aceptación del que conoce. Los conocimientos de la razón son asentidos voluntariamente; pero en cuanto conocimientos no dependen del asentimiento, como ha subrayado Pieper, sino incluso de aquello de lo cual depende el conocimiento, es decir, de la realidad:

“El qué y la esencia del imperio del prudente está más bien determinado por la realidad, *ipsa res*, «medida» de toda actividad cognoscitiva e imperativa. No porque mi voluntad tienda al bien es prudente el contenido de mi acto de imperio, sino porque conozco realmente la situación concreta en que ha de darse la acción concreta y la valoro con rectitud; la «medida» del imperio del prudente no es la afirmación el bien por parte de la voluntad, sino el conocimiento verdadero de la realidad”<sup>73</sup>.

El imperio prudente, a su vez, es la única medida inmediata de la acción concreta. Pieper también lo señala y lo contrasta con la moral de casuística que diagnostica como un intento de seguridad que busca “ordenar el impreciso caos que representan las formas posibles de realizar el bien [...] por los grados de una medición racionalista y abstracta”, que a la postre resulta fallido, porque al final, lo prudente resulta estar en el centro de la responsabilidad personal<sup>74</sup>.

### 3.3 El imperio y las virtudes intelectuales

Así como la prudencia perfecciona el conocimiento sobre lo práctico, el conocimiento especulativo, por su parte, es también perfeccionado por virtudes:

---

<sup>73</sup> Pieper, J., *La prudencia*, Garrido, M. (trad.), Madrid, Rialp, 1957, pp. 129-130.

<sup>74</sup> Pieper, J., *La prudencia*, pp. 109-110; cfr. pp. 111-116.

“Se dice que alguien es inteligente o sabio en cuanto que su intelecto está perfeccionado para conocer lo verdadero; lo cual ciertamente es el bien del intelecto. Y aunque eso verdadero pueda ser querido, en la medida en que el hombre quiere entender lo verdadero, no es éste sin embargo el motivo por el que dichos hábitos son llevados a su perfección”<sup>75</sup>.

Los hábitos que perfeccionan el conocimiento especulativo no perfeccionan el uso del imperio, son anteriores al imperio y son usados por él, por eso no se llaman virtudes propiamente dichas, son virtudes *per accidens*:

“Los hábitos que están en el intelecto se relacionan con la voluntad de un modo diverso. Pues algunos no dependen en nada de la voluntad, a no ser en cuanto a su uso, y eso ciertamente por accidente, puesto que tal uso de los hábitos depende de un modo de la voluntad y, de otro modo, de dichos hábitos, como son la ciencia, la sabiduría y el arte. En efecto, el hombre no es perfeccionado por esos hábitos para que quiera usar bien de ellos, sino sólo para que pueda hacerlo”<sup>76</sup>.

Estos hábitos pertenecen a la perfección de actos que no están sometidos al imperio: perfeccionan el conocimiento, tanto especulativo o práctico. Esos hábitos confieren facultades de índole cognoscitiva:

---

<sup>75</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, co. “Dicitur enim aliquis intelligens vel sciens secundum quod eius intellectus perfectus est ad cognoscendum verum; quod quidem est bonum intellectus. Et licet istud verum possit esse volitum, prout homo vult intelligere verum; non tamen quantum ad hoc perficiuntur habitus praedicti.”

<sup>76</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, co. “Sic igitur patet quod habitus in intellectu existentes diversimode se habent ad voluntatem. Nam quidam in nullo a voluntate dependent, nisi quantum ad eorum usum; et hoc quidem per accidens, cum huiusmodi usus habituum aliter a voluntate dependeat, et aliter ab habitibus praedictis, sicut sunt scientia et sapientia et ars. Non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, ut homo eis bene velit uti; sed solum ut ad hoc sit potens.”

“Pues no porque el hombre tiene ciencia se hace capaz de querer considerar lo verdadero, sino que sólo puede hacerlo; por lo cual también la consideración misma de lo verdadero no es ciencia en cuanto es querida, sino en cuanto que directamente tiende a su objeto. Y de un modo semejante sucede con el arte respecto del intelecto práctico; por lo que el arte no perfecciona al hombre porque lo vuelve capaz de querer obrar bien conforme al arte, sino sólo para que sepa y pueda”<sup>77</sup>.

Ser capaz de saber es diferente a querer saber. La distinción de estos actos manifiesta la autonomía de la razón en su acto propio: conocer. En este acto, la razón puede ser mejor o peor. Saber o no saber. En ese sentido, aunque no hagan bueno al hombre en sí mismo, confieren un bien específico al sujeto que los posee:

“Un hombre no se dice bueno absolutamente porque es en parte bueno, sino porque es enteramente bueno; lo que ciertamente tiene lugar por la bondad de la voluntad. Pues la voluntad impera los actos de todas las potencias humanas [...]. Pero aquel [hombre] que posee bondad conforme a alguna potencia, no presupuesta la buena voluntad, se dice bueno de acuerdo a que tiene buena visión y oído, o que ve y oye bien. Y así es manifiesto que por el hecho de que un hombre tiene ciencia no se le llama bueno en absoluto, sino bueno conforme al intelecto, o que entiende bien; y de un modo semejante ocurre acerca del arte y de los otros hábitos de este género”<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, co. “Non enim ex hoc quod homo habet scientiam, efficitur volens considerare verum, sed solummodo potens; unde et ipsa veri consideratio non est scientia in quantum est volita, sed secundum quod directe tendit in obiectum. Et similiter est de arte respectu intellectus practici; unde ars non perficit hominem ex hoc quod bene velit operari secundum artem, sed solummodo ad hoc quod sciat et possit.”

<sup>78</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, ad 2 “Ad secundum dicendum, quod homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus:



Los hábitos de ese género son los hábitos que preceden el movimiento de la voluntad y por ello son meramente intelectuales. Tomás de Aquino los califica como hábitos racionales anteriores al imperio:

“Se ha de saber, que tanto el intelecto especulativo como el práctico pueden ser perfeccionados por algún hábito de dos modos. De un modo absolutamente y según él mismo, en cuanto que precede a la voluntad, como moviéndola. De otro modo, en cuanto que sigue a la voluntad, como produciendo su acto bajo el imperio de ella”<sup>79</sup>.

Las virtudes intelectuales que no están sometidas al imperio voluntario son entendimiento, ciencia, sabiduría y arte:

“Por el acto de la ciencia o de algún hábito semejante, un hombre puede ser digno de mérito en tanto que ese acto es imperado por la voluntad, sin la cual no hay mérito alguno. Sin embargo la ciencia no perfecciona el intelecto para esto, según se dijo. En efecto, porque un hombre tiene ciencia no

---

quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentialium humanarum. Quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suae potentiae; unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem. Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non praesupposita bona voluntate, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum et auditum, aut est bene videns et audiens. Et sic patet, quod ex eo quod homo habet scientiam, non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum intellectum, vel bene intelligens; et similiter est de arte, et de aliis huiusmodi habitibus.”

<sup>79</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, co. “Sciendum est autem, quod intellectus tam speculativus quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Uno modo absolute et secundum se, prout praecedit voluntatem, quasi eam movens; alio modo prout sequitur voluntatem, quasi ad imperium actum suum eliciens: quia, ut dictum est, istae duae potentiae, scilicet intellectus et voluntas, se invicem circumeunt.”

se hace capaz de querer considerar bien una cuestión, sino sólo de poder hacerlo bien”<sup>80</sup>.

Los actos virtuosos de este tipo de virtudes no sometidas al imperio, no son meritorios. El conocimiento propio de estas virtudes no garantiza su recto uso<sup>81</sup>, por eso los errores cometidos voluntariamente les quitan mérito:

“Y por esto la mala voluntad no se opone a la ciencia o al arte, como a la prudencia, a la fe, o a la templanza. Por lo cual el Filósofo afirma que aquél que peca voluntariamente en lo operable es menos prudente; aunque sucede lo contrario en la ciencia y en el arte. Pues el gramático que involuntariamente dice barbarismos se muestra como menos conocedor de la gramática”<sup>82</sup>.

La mala voluntad respecto de la ciencia o el arte, es una mala voluntad en el uso del conocimiento; en cambio, equivocarse involuntariamente manifiesta falta de conocimiento. Esta dialéctica del bien y del mal en el conocimiento y su uso la había planteado ya Platón<sup>83</sup>. Las equivocaciones voluntarias en la ciencia y en el arte son errores queridos, por lo tanto son imperados; pertenecen al tipo de

<sup>80</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, ad 5 “Ad quintum dicendum, quod per actum scientiae, aut alicuius talis habitus, potest homo mereri, secundum quod imperatur a voluntate, sine qua nullum est meritum. Tamen scientia non ad hoc perficit intellectum ut dictum est. Non enim ex eo quod homo habet scientiam, efficitur bene volens considerare, sed solummodo bene potens;”

<sup>81</sup> Cfr. González, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, p. 246-248.

<sup>82</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, ad 5 “et ideo mala voluntas non opponitur scientiae vel arti, sicut prudentiae, vel fidei, aut temperantiae. Et inde est quod philosophus dicit, quod ille qui peccat voluntarius in agibilibus, est minus prudens; licet e contrario sit in scientia et arte. Nam grammaticus qui involuntarie soloecizat, apparet esse minus sciens grammaticam.”

<sup>83</sup> Cfr. Platón, *Hippias Menor* en *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1981: “Deseo vehementemente Hippias, examinar lo que ahora hemos dicho: si son, en verdad, mejores los que cometen faltas intencionadamente que los que lo hacen involuntariamente”, 373c.

actos deliberadamente elegidos para alguna finalidad y por tanto utilizados con algún provecho. La mala voluntad en el arte o en la ciencia consistiría en querer un acto contrario al arte o a la ciencia por una finalidad artística o científica. El mal uso del arte no suspende el conocimiento. En cambio, la mala voluntad en la prudencia, en la fe o en la templanza, consistiría en querer algo contrario a tales virtudes, es decir, en querer no usarlas, y en definitiva, en no ejercitarlas. Estas virtudes no consisten en simples conocimientos (poder o saber), sino que son auténticas virtudes, es decir, hacen buena a la voluntad (querer), puesto que perfeccionan precisamente a los actos en cuanto imperados por la voluntad:

“En cambio, los hábitos que están en el intelecto especulativo o práctico en tanto que el intelecto sigue a la voluntad, tienen más verdaderamente la índole de virtud, en cuanto que por ellos el hombre no sólo llega a ser el que puede o sabe obrar rectamente, sino el que quiere [hacerlo]. Lo que ciertamente es manifiesto en la fe y en la prudencia, pero de modos diversos”<sup>84</sup>.

De las virtudes que perfeccionan el conocimiento, la fe y la prudencia, perfeccionan actos en cuanto imperados. Son virtudes propiamente dichas, porque inciden en el perfeccionamiento del querer:

“Pero sujeto del hábito, que es virtud absolutamente no puede serlo sino la voluntad o alguna otra potencia en cuanto movida por la voluntad. Y la razón de ello es porque la voluntad mueve a todas las demás potencias, que son de algún modo racionales a sus propios actos según se ha visto anteriormente [<sup>85</sup>]. Por eso, el que el hombre obre bien en acto

---

<sup>84</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, co. “Habitibus vero qui sunt in intellectu speculativo vel practico secundum quod intellectus sequitur voluntatem, habent verius rationem virtutis; in quantum per eos homo efficitur non solum potens vel sciens recte agere, sed volens. Quod quidem ostenditur in fide et prudentia, sed diversimode.”

<sup>85</sup> Cfr. *ST I-II*, q. 9, a. 1; *ST I-II*, q. 17, a. 1 y 5; *ST I*, q. 82, a. 4.

se debe a que tiene buena voluntad. Por tanto, la virtud que impulsa a obrar bien en acto, y no se reduce a una mera facultad para ello, ha de residir o en la voluntad o en otra potencia en cuanto que es movida por la voluntad”<sup>86</sup>.

La fe es el acto imperado del intelecto especulativo; la prudencia es el acto imperado del intelecto práctico. La voluntad impera en uno y otro de distinto modo. Recuérdese que la voluntad impera por ser principio de imperio, pero también por mover a la razón a imperar. En la fe, la voluntad impera moviendo a la razón especulativa; en la prudencia, la voluntad impera siendo principio de la razón práctica. Por lo tanto, los actos de fe son actos imperados por la voluntad:

“La fe perfecciona al intelecto en cuanto que es imperado por la voluntad, lo cual se hace manifiesto por su acto. En efecto, con respecto a lo que está por sobre la razón humana, el hombre no asiente por medio del intelecto a no ser que quiera; como dice S. Agustín, que el hombre no puede creer a no ser que quiera. Así también, de un modo semejante estará la fe en el intelecto especulativo, en tanto que está sujeta al imperio de la voluntad, como la templanza se halla en el concupiscible en tanto que está sujeta al imperio de la razón”<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> *ST* I-II, q. 56, a. 3, co. “Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias quae aequaliter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est, et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus quae facit bene agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate; vel in aliqua potentia secundum quod est a voluntate mota.”

<sup>87</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, co. “Fides enim perficit intellectum speculativum, secundum quod imperatur ei a voluntate; quod ex actu patet: homo enim ad ea quae sunt supra rationem humanam, non assentit per intellectum nisi quia vult; sicut Augustinus dicit, quod credere non potest homo nisi volens. Ita et similiter erit fides in intellectu speculativo, secundum quod subiacet imperio voluntatis; sicut temperantia est in concupiscibili secundum quod subiacet imperio rationis.”

La voluntad mueve a los apetitos a través del acto imperante de la razón. Pero ¿cuál es el acto racional a través del cual mueve la voluntad a la misma razón? No hay más, es ella misma. La voluntad impera a la razón, o bien, la razón, por impulso de la voluntad se manda a sí misma. En la fe, el imperio proviene de la voluntad:

“La voluntad impera al intelecto a creer, no sólo en cuanto a la ejecución del acto, sino también en cuanto a la determinación del objeto; porque por el imperio de la voluntad el intelecto asiente a una creencia determinada, como también el concupiscible tiende al medio determinado por la razón a través de la templanza”<sup>88</sup>.

El asentimiento no es conocimiento, pero es un acto de la razón. La razón conoce y asiente. Por su parte, la voluntad puede mover a la razón al asentimiento, pero no puede moverla al conocimiento, porque el conocimiento proviene de una luz. El conocimiento no es producto de un intenso querer, sino de una iluminación. En cambio, una vez dado el conocimiento, puede la razón asentir o no, en lo cual sí interviene la voluntad. La fe es precisamente un asentimiento. El acto de creer es ejecutado por la razón e imperado por la voluntad de dos modos: uno en cuanto a su ejercicio y otro en cuanto a su objeto. En cuanto a su ejercicio, el acto de fe, como cualquier otro acto de la razón –atender, investigar, escrutar, disponer, etcétera- es imperado. En este primer sentido, la voluntad puede imperar el asentimiento o el disentimiento: puede mandar creer, pero también puede mandar no creer. Pero también el acto de creer es imperado en cuanto su objeto. En efecto, el objeto del acto de fe no es asentido de manera natural. El asentimiento a los objetos de fe es asentimiento a verdades que no le quitan a la razón poder asentir o disentir. Es razonable asentir y es

---

<sup>88</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, co. “Unde voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem obiecti: quia ex imperio voluntatis in determinatum creditum intellectus assentit; sicut et in determinatum medium a ratione, concupiscibilis, per temperantiam tendit.”

razonable disentir. La razón está indeterminada ante este tipo de objetos:

“Cierta hábito recibe la determinación del objeto por medio de la voluntad, como es la fe”<sup>89</sup>.

El contraste entre la prudencia y la fe ayuda a comprender lo que significa que el objeto sea imperado. El objeto del acto de la prudencia, a diferencia del objeto de la fe, no es determinado por el imperio de la voluntad. La voluntad determina el fin, pero a la razón le corresponde, en exclusiva –sin ayuda de la voluntad–, examinar el objeto:

“La prudencia, en cambio, está en el intelecto o razón práctica, no ciertamente de tal modo que por la voluntad se determine el objeto de la prudencia, sino sólo el fin, pues ella misma examina el objeto. En efecto, presupuesto el fin por la voluntad del bien, la prudencia examina las vías por las cuales este bien no sólo es llevado a cabo, sino también se conserva”<sup>90</sup>.

La prudencia perfecciona el acto de la razón práctica. El acto de la prudencia es imperado, como cualquier acto de la razón, en cuanto a su ejercicio; pero no en cuanto a su objeto. A diferencia del objeto de la fe, el objeto de la prudencia no es determinado por la voluntad, porque ésta no es un facultad que pueda proporcionar conocimiento. La intervención del apetito recto está en el origen del razonamiento

---

<sup>89</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, co. “Aliquis vero habitus etiam determinationem obiecti a voluntate accipit, sicut est in fide.”

<sup>90</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, co. “Prudentia vero est in intellectu sive ratione practica, ut dictum est: non quidem ita quod ex voluntate determinetur obiectum prudentiae, sed solum finis; obiectum autem ipsa perquirat: praesupposito enim a voluntate fine boni, prudentia perquirat vias per quas hoc bonum et perficiatur et conservetur.”

práctico verdadero<sup>91</sup>, por eso el acto, pero no el objeto, de la virtud de la prudencia, encuentra el principio de su ejercicio en la voluntad:

“Cierta hábito del intelecto depende de la voluntad como de la que recibe su principio, pues el fin es el principio en las realidades operativas, y así se comporta la prudencia”<sup>92</sup>.

Pero el cuestionamiento podría continuar. Ese acto, principio de prudencia por ser el acto con el que la voluntad mueve a la razón para que ésta ejecute un juicio prudente, ¿es imperado como lo es todo acto voluntario libremente elegido? En otros términos, el principio del intelecto práctico ¿es imperado? Se sabe que los principios conocidos por el intelecto son asentidos sin una intervención *per se* del imperio (sólo a los escépticos se les ocurre imperar disentirlos); pero los principios de la razón práctica, ¿son asentidos?, más aún ¿son algo que haya de ser conocido? ¿En qué consiste “ser principio de razón práctica”? El bien es principio de la razón práctica. Recuérdese una vez más que el conocimiento –sea o no de los principios- no admite ser imperado. El asentimiento de los primeros principios, por ser evidentes, tampoco requiere ser imperado. Pues el bien al que tiende el apetito es principio del acto de la razón práctica. Y la razón práctica es perfeccionada por la prudencia:

“Pero sucede que el intelecto es movido por la voluntad, lo mismo que las demás potencias: pues uno considera algo en acto porque quiere. Y por eso, el intelecto en cuanto que dice orden a la voluntad, puede ser sujeto de virtud absolutamente dicha. De este modo el intelecto especulativo o la razón es sujeto de la fe, pues el entendimiento es movido por

---

<sup>91</sup> Cfr. González, A. M., “De la razón a la verdad práctica”, *Filosofía práctica y persona humana* 262, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, pp. 87-99. es interesante la exposición del contraste entre Aristóteles y Kant sobre el particular.

<sup>92</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, co. “Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate sicut a qua accipit principium suum: nam finis in operativis principium est; et sic se habet prudentia.”

el imperio de la voluntad a asentir a las verdades de la fe, ya que nadie cree si no es queriendo. Y el entendimiento práctico es sujeto de la prudencia”<sup>93</sup>.

El intelecto movido “por la voluntad” es intelecto movido por el imperio de la razón cuyo principio está en la voluntad. Considerar algo en acto porque quiere es usar según imperio voluntario; así se usan los hábitos, y por tanto las virtudes de la fe y la prudencia<sup>94</sup>. La razón es movida a asentir cuando la voluntad impera el acto de creer; y la razón es movida a dirigir cuando la voluntad proporciona un principio a la razón:

“Siendo la prudencia la recta razón de lo agible, para que exista la prudencia se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los principios de esta razón de lo agible, que son los fines, respecto de los cuales está bien dispuesto el hombre por la rectitud de la voluntad, como lo está para los principios especulativos por la luz natural del entendimiento agente”<sup>95</sup>.

Los principios del intelecto especulativo no son imperados porque los principios son conocimientos, y ningún conocimiento es imperado; pero, en cambio, los principios del intelecto práctico no son

---

<sup>93</sup> *ST* I-II, q. 56, a. 3, co. “Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias, considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictae. Et hoc modo intellectus speculativus, vel ratio, est subiectum fidei, movetur enim intellectus ad assentiendum his quae sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subiectum prudentiae”.

<sup>94</sup> Tomás de Aquino suele citar el comentario de Averroes a Aristóteles: *ST* I-II q. 49 a. 3 sc “Et Commentator dicit, in III de Anima quod habitus est quo quis agit cum voluerit.”

<sup>95</sup> *ST* I-II, q. 56, a. 3, co. “Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quae sunt fines; ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis.”



conocimientos ni actos intelectuales, sino actos apetitivos, y por tanto, son principio de imperio:

“Así como el sujeto de la ciencia, que es la recta razón de lo especulable, es el intelecto especulativo en orden al intelecto agente, así el sujeto de la prudencia es el intelecto práctico en orden a la recta voluntad”<sup>96</sup>.

Tomás de Aquino establece analogías para explicar en qué sentido se puede decir que el acto del intelecto práctico es imperado. Antes de hablar del intelecto práctico, comparó las respectivas virtudes del intelecto especulativo y del apetito sensible: la fe y la templanza, para sostener que así como la voluntad señala el objeto de la fe, la razón señala el objeto de la templanza. Teniendo presente esa comparación, compara el intelecto práctico con el especulativo, cuyas respectivas virtudes son prudencia y ciencia. ¿Quién otorga el principio a una y a otra? El principio de la prudencia se halla en la voluntad recta; y el de la ciencia, en la luz natural del intelecto agente.

La voluntad es principio del acto prudente del mismo modo en que es principio de imperio. Pero el acto prudente también es imperado desde otros puntos de vista, desde el punto de vista de su ejercicio, porque cualquier acto de la razón es imperado. Y desde el punto de vista del objeto, que al ser el bien particular es tan variable que no exige el asentimiento al modo como lo exigen los primeros principios. El acto de la prudencia entendido como juicio recto sobre el acto particular es un acto imperado de todas estas maneras. Y por eso, si se llega a dar, es causa de la virtud. El juicio recto de la prudencia no es un mero juicio de ciencia práctica, es un verdadero imperio de la razón, originado por la voluntad recta del fin que impera eficazmente la ejecución de un acto:

---

<sup>96</sup> *ST* I-II, q. 56, a. 3, co. “Et ideo sicut subiectum scientiae, quae est ratio recta speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.”

“La prudencia implica más que la ciencia práctica, pues a la ciencia práctica pertenece el juicio universal acerca de lo que se debe obrar, como que la fornicación es mala, que no se debe hurtar, y otros juicios de esta clase. Por lo cual existiendo ciertamente la ciencia práctica, puede ocurrir que en el acto particular el juicio de la razón sea desvirtuado y que [la razón] no juzgue rectamente; y a causa de esto se dice que [la ciencia práctica] poco aprovecha para la virtud, porque aunque ella exista sucede que el hombre peca contra la virtud”<sup>97</sup>.

Tomás de Aquino advierte lo característico de la prudencia que no debe ser confundida con la ciencia, por muy práctica que ésta sea. En efecto, la ciencia, aunque sea práctica, sólo capacita para considerar lo verdadero, pero no para querer considerarlo. En cambio, el juicio de la prudencia, el denominado precepto prudente, es un juicio imperativo:

“Pero es pertinente a la prudencia juzgar con rectitud acerca de cada una de las operaciones en cuanto que deben ser realizadas de inmediato, y dicho juicio ciertamente se corrompe por cualquier pecado. Por ello, si la prudencia permanece, el hombre no peca; por lo que la [prudencia] misma no tiene poca sino mucha importancia para la virtud; más aún, causa la virtud misma, como se dijo”<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, ad 1 “Ad primum ergo dicendum, quod philosophus ibi loquitur de scientia practica; sed prudentia plus importat quam scientia practica: nam ad scientiam practicam pertinet universale iudicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et huiusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit iudicium rationis intercipi, ut non recte diiudicet; et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare.”

<sup>98</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, ad 1 “Sed ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus, prout sint nunc agenda: quod quidem iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudentia manente, homo non peccat; unde ipsa non parum sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat, ut dictum est.”

El juicio de prudencia es movido por el recto movimiento de la voluntad al fin; sin embargo, en cuanto juicio imperativo se ve amenazado por fuerzas que lo mueven en diverso sentido, al punto que puede ser movido a no imperar. El juicio de prudencia debe mantenerse recto a pesar del movimiento que sobre él ejerzan los apetitos sensitivos contrarios a la voluntad. Por eso actuar según el juicio prudente es actuar con imperio de sí mismo. El autodomínio es insustituible, porque ninguna fuerza externa, como sería el imperio proveniente de otro sujeto, puede suplir el imperio de uno mismo:

“El hombre puede recibir consejo de otro en relación a lo universal a propósito de lo que se debe hacer; pero que el juicio se mantenga recto en el mismo acto contra todas las pasiones solamente puede provenir de la rectitud de la prudencia; y sin esto no puede haber virtud”<sup>99</sup>.

En otros términos: el acto prudente no puede ser un acto dirigido solamente por otro. La razón de esto radica en la transición del juicio universal al juicio particular. Los mandatos que provienen de una razón ajena son universales, en cambio, el mandato de la razón sobre los propios actos es particular. Si el juicio prudente fuera universal, entonces la prudencia sería sólo ciencia práctica; y la ignorancia excusaría o disminuiría el pecado. Pero no, la falta de juicio prudente no consiste en la ignorancia de un conocimiento universal. El imperio racional ordena la ejecución de la elección voluntaria. Pero si la razón es movida por otras fuerzas, ya no manda ejecutar la elección, y lo que es ejecutado es contrario al imperio racional:

“La ignorancia que se opone a la prudencia es ignorancia de elección, conforme a la cual todo hombre malo es ignorante, la cual proviene del hecho de que el juicio de la razón es interceptado por la inclinación del apetito; y [dicha

---

<sup>99</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, ad 2 “Ad secundum dicendum, quod homo ab alio potest accipere consilium in universali de agendis; sed quod iudicium recte servet in ipso actu contra omnes passiones, hoc solum ex rectitudine prudentiae provenit; et sine hoc virtus esse non potest.”

ignorancia] no excusa el pecado, sino que lo constituye. Pero la ignorancia que se opone a la ciencia práctica, excusa o disminuye el pecado”<sup>100</sup>.

La ignorancia de la elección es la ejecución de actos irracionales, de actos contrarios a la razón. La ignorancia es falta de conocimiento, de un conocimiento que no es adecuación de la mente con la realidad, sino adecuación de la acción con el apetito. Esta ignorancia de elección consiste en un juicio imperativo que no llega a ser ejecutado; y no lo es porque hay apetitos opuestos a él que lo vencen.

La ignorancia de elección es ejecución de un movimiento contrario al imperio de la razón. ¿Pero lo contrario a la razón es necesariamente malo? Esta pregunta nos remite a la cuestión de si todo imperio es recto, lo cual a su vez nos remite a la necesidad de la virtud de la prudencia. Otra manera de abordar la rectitud de la ejecución es preguntarse por el principio de ejecución alternativo a la razón: el movimiento de los apetitos sensibles. ¿Todo movimiento del apetito sensible es malo? El movimiento del apetito, al fin y al cabo, es movimiento de una inclinación natural. ¿Acaso no debería ser considerado virtuoso el movimiento natural de los apetitos? Tomás de Aquino reconoce la bondad de la tendencia natural, pero también advierte sus límites:

“La afirmación de Tulio Cicerón [«la virtud obra al modo de la naturaleza»<sup>101</sup>] se entiende en relación a la inclinación del apetito que tiende a algún bien común, como obrar valientemente, o alguna otra cosa de este género. Pero a no ser que sea dirigida por el juicio de la razón, tal inclinación

---

<sup>100</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, ad 3 “Ad tertium dicendum, quod ignorantia quae opponitur prudentiae, est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans; quae provenit ex eo quod iudicium rationis intercipitur per appetitus inclinationem: et hoc non excusat peccatum, sed constituit. Sed ignorantia quae opponitur scientiae practicae, excusat vel diminuit peccatum.”

<sup>101</sup> Cicerón, M. T., *De Inventione Rethorica*, II, 53, 159: “La virtud es un hábito del alma al modo de la naturaleza y conforme a la razón.”

frecuentemente conduce al abismo, y tanto más, cuanto más vehemente fuese; como el ejemplo del ciego que pone el Filósofo en el *VI Ética*, el que tanto más se hiere al arrojarse contra la pared, cuanto más fuerte corre”<sup>102</sup>.

La inclinación, por buena que sea, requiere ser ordenada por la razón<sup>103</sup>. La razón es considerada como instancia cuyo acto es ordenador. El orden puesto por la razón práctica no es un orden especulativo. Es posible que haya virtud en el intelecto práctico porque su objeto es un bien, aunque lo sea no en cuanto tal, sino en cuanto conocido:

“El bien y la verdad son objetos de dos partes del alma, a saber de la intelectual y de la apetitiva. [...] La verdad del intelecto práctico es el bien, el cual es también el fin de la operación; en efecto, el bien no mueve el apetito, sino en cuanto es aprehendido. Por eso nada impide que haya virtud en el intelecto práctico”<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod verbum Tullii intelligitur quantum ad inclinationem appetitus tendentis in aliquod bonum commune, sicut in fortiter agere, vel aliquid huiusmodi. Sed nisi rationis iudicio dirigeretur, talis inclinatio frequenter duceretur in praecipitium; et tanto magis, quanto esset vehementior; sicut ponit philosophus exemplum de caeco, in VI Ethic., qui tanto magis laeditur ad parietem impingens, quanto fortius currit.”

<sup>103</sup> Cfr. González, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, cap. III “Una razón habilitada para el bien práctico”, pp. 159-164; y n. 3 “La virtud como *aptitudo naturalis*”, pp. 184-187.

<sup>104</sup> *QDW*, q. 1, a. 6, ad 5 “Ad quintum dicendum, quod bonum et verum sunt obiecta duarum partium animae, scilicet intellectivae et appetitivae: quae quidem duo hoc modo se habent, quod utraque ad actum alterius operatur; sicut voluntas vult intellectum intelligere, et intellectus intelligit voluntatem velle. Et ideo haec duo, bonum et verum, se invicem includunt: nam bonum est quoddam verum, in quantum est ab intellectu apprehensum; prout scilicet intellectus intelligit voluntatem velle bonum, vel etiam in quantum intelligit aliquid esse bonum; similiter et ipsum verum est quoddam bonum intellectus, quod etiam sub voluntate cadit, in quantum homo vult intelligere verum. Nihilominus tamen verum intellectus practici est

La razón práctica ordena hacia el fin, pero hay que advertir que no es ordenadora en última instancia, por decirlo así; su acto es susceptible de ser ordenado, más aún, necesita ser ordenado. Pero no contamos con otra facultad que ordene a la razón práctica, de manera que es ella misma la que ha de ordenar su propio acto. Este doble carácter de la razón –ordenadora y ordenada– es discutido en las objeciones, cuyas respuestas explican algunas falsas inferencias. La primera objeción dice:

“Parece inconveniente que uno se impere así mismo. Pero es la razón la que impera. [...]. Luego, el acto de la razón no se impera”<sup>105</sup>.

En el tratado de la ley afirma que propiamente hablando, nadie se impone una ley a sus propios actos<sup>106</sup>, en cambio, uno mismo impera sobre sus propios actos. Los preceptos legales se ejercen del gobernante hacia el subordinado; en cambio, las potencias espirituales pueden tomarse a sí mismas como si fueran otras gracias a la reflexión:

“La razón se impera a sí misma del mismo modo que la voluntad se mueve a sí misma [...]; es decir, por cuanto que ambas potencias se reflejan sobre su propio acto y pasan de una cosa a otra”<sup>107</sup>.

bonum, quod et finis operationis: bonum enim non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. Ideo nihil prohibet in intellectu practico esse virtutem.”

<sup>105</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 6, arg. 1 “Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quae imperat, ut supra dictum est [a. 1]. Ergo rationis actus non imperatur.”

<sup>106</sup> Cfr. *ST I-II*, q. 93, a. 5, co. “Lex est directiva actuum qui conveniunt subiectis gubernationi alicuius, unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit.”

<sup>107</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 6, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet seipsam, ut supra dictum est [q. 9 a. 3], in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.”

Lo que dijo sobre la voluntad es que puede moverse a sí misma en actos consecutivos: el acto de querer el fin actualiza el acto de querer lo que es para el fin. Tomás de Aquino compara la voluntad que se mueve a sí misma con el intelecto especulativo que discurre por sí mismo desde los principios hasta las conclusiones:

“De este modo se halla el fin en lo apetecible, como los principios en lo inteligible. Es manifiesto que el intelecto, por conocer los principios, se reduce a sí mismo de potencia al acto, en cuanto al conocimiento de las conclusiones, y de este modo se mueve a sí mismo. De manera similar la voluntad, por querer el fin, muévase a sí misma a querer lo conducente al fin”<sup>108</sup>.

La razón, al igual que la voluntad, puede reflexionar sobre su propio acto. Pero imperar implica dirigir a un fin. La razón puede guiar a otros, pero ¿requiere ser guiada? Si así fuera, entonces ocurriría que dentro de la razón misma hay algo que carece de razón, lo cual es contradictorio. Lo que carece de razón recibe la racionalidad por participación no por esencia. La razón por esencia dirige pero no es dirigida. Este razonamiento es el que parece estar detrás de la segunda objeción:

“Además, lo que es por esencia es diverso de lo que es por participación. Pero la potencia cuyo acto es imperado por la razón, es razón por participación, como se dice en el *I Ética*

---

<sup>108</sup> *ST I-II*, q. 9, a. 3, co. “hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem.”

[<sup>109</sup>]. Luego no se impera el acto de la potencia que es racional por esencia”<sup>110</sup>.

La distinción de la razón por esencia y la razón por participación señala a ésta última como la medida de aquélla. Si el que dirige, necesita ser dirigido, ¿no pierde su índole directiva? No. La razón puede dirigir y ser dirigida, pero en diferentes sentidos. La respuesta a la objeción clarifica cómo los objetos hacen posible esta flexibilidad:

“Por la diversidad de objetos que se someten a un acto de la razón, nada impide que la razón participe de sí misma, igual que en el conocimiento de las conclusiones se participa del conocimiento de los principios”<sup>111</sup>.

La razón, al imperar, está en acto respecto de un objeto; y al ser imperada se actualiza respecto de otro objeto. La razón ejerce múltiples actos: con unos impera, con otros, obedece. Es más: como todo acto racional se ejerce libremente, todo acto es ejecutado por obediencia a un imperio. En otros términos: cada vez que la razón actúa, antes ha imperado ese mismo acto. ¿Cómo distinguir esa sucesión de actos? como se distingue cualquier acto, por su objeto. El objeto del acto imperante es anterior al objeto del acto imperado. Este punto nos remite a la cuestión del imperio en cuanto tal: la razón impera un acto en orden a la ejecución de una elección, que a su vez quiere en vista de un fin. Si la razón considera que “pensar” es un acto cuya ejecución conducirá al cumplimiento de una decisión voluntaria, entonces lo impera. Primero impera en cuanto facultad ordenadora, y luego obedece en cuanto facultad ejecutiva. El acto imperante

<sup>109</sup> Aristóteles, *Ét. Nic.* I, 13, n. 15-17 Bk 1101b 13 – b 16, ST, lect. 20.

<sup>110</sup> ST I-II, q. 17, a. 6, arg. 2 “Praeterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cuius actus imperatur a ratione, est ratio per participationem, ut dicitur in I Ethic. Ergo illius potentiae actus non imperatur, quae est ratio per essentiam.”

<sup>111</sup> ST I-II, q. 17, a. 6, ad 2 “Ad secundum dicendum quod, propter diversitatem obiectorum quae actui rationis subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.”



participa de su propia “racionalidad” al acto imperado. ¿Qué es eso que la razón al imperar “participa” a sí misma? Lo que participa es la ordenación al bien querido. El punto de partida de la razón práctica está en el bien querido por la voluntad. El término está en el imperio eficaz. Y todo ocurre en la misma facultad, gracias a su capacidad de reflexión. La ejecución de los actos los lleva a cabo la misma razón, que como tal, puede ejercer sus actos según su uso práctico o especulativo. Y como el uso es el cumplimiento del imperio que ordena a un fin, los actos imperados de la razón serán ordenados a un fin, especulativo o práctico, según el caso; y así, los actos imperados serán especulativos o prácticos según el uso que haga la razón práctica de ellos. Si esto es así, ambos “usos” de la razón están subordinados al fin que otorgue la razón práctica. Y sus virtudes correspondientes están subordinadas al principio de la razón práctica, a la decisión voluntaria. Dicha decisión será mejor en la medida en que sea imperada por una razón práctica virtuosa. Por todo ello, las virtudes especulativas sólo mantienen una semejanza con la felicidad, pero sólo la virtud de la razón práctica prepara para ella:

“El intelecto especulativo no se ordena a algo exterior a sí, y que se ordena al acto propio como a su fin. Ahora bien, la felicidad última, a saber la contemplativa, es la que consiste en su acto. Por lo cual, los actos del intelecto especulativo son más anejos a la felicidad última por modo de semejanza que los hábitos del intelecto práctico; aunque quizás los hábitos del intelecto práctico son más anejos por modo de preparación, o por modo de mérito”<sup>112</sup>.

De manera que la perfección del acto imperativo de la razón conduce a la finalidad del imperio. En términos de virtudes, esto

---

<sup>112</sup> *QDW*, q. 1, a. 7, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid extra se; ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Felicitas autem ultima, scilicet contemplativa, in eius actu consistit. Unde actus speculativi intellectus sunt propinquiores felicitati ultimae per modum similitudinis, quam habitus practici intellectus; licet habitus intellectus practici fortasse sint propinquiores per modum praeparationis, vel per modum meriti.”

significa que la virtud de la prudencia permite la consecución del fin al cual se ordena ella misma; fin cuya consecución es el ejercicio de la virtud de la sabiduría. El ideal de la prescripción política se ejercería también en este sentido; la ley pública sería paralela al imperio sobre sí mismo. La manera como concluye Tomás de Aquino el comentario al libro sobre las virtudes intelectuales expresa el orden adecuado:

“Como la política prescribe sobre todo lo que hay en la ciudad, en consecuencia, ha de prescribir sobre lo que pertenece al culto divino, así como prescribir sobre aquello que compete al estudio de la sabiduría. Por tanto, preferir la prudencia o la política a la sabiduría, es semejante a preferir al sabiduría a Dios, lo cual es evidentemente desacertado. Así termina el libro sexto”<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> *CTC*, lib. 6, l. 11, n. 17 “Secundum exemplum est, quod cum politica praecipiat de omnibus quae sunt in civitate, consequens est, quod praecipiat de his quae pertinent ad cultum divinum, sicut praecipit de his quae pertinent ad studium sapientiae. Simile igitur est propter hoc, prudentiam aut politicam praeferre sapientiae, ac si aliquis praeferreret eam Deo: quod manifestum est inconueniens. Et sic terminatur sententia sexti libri.”

## CAPÍTULO 4: ACTOS IMPERADOS DE LAS FACULTADES INFERIORES

### 4.1 El imperio sobre los apetitos sensibles

Una vez examinado el carácter imperado de los actos de las potencias superiores, Tomás de Aquino continúa con el de los actos de los apetitos sensibles. El apetito concupiscible y el irascible<sup>1</sup> son definidos como la parte que obedece a la razón, y remite para ello a la autoridad de Damasceno<sup>2</sup> y a la de Gregorio Niseno<sup>3</sup>, además de la de Aristóteles. Los apetitos concupiscible e irascible reciben el nombre genérico de sensualidad, aunque en realidad son dos potencias específicas<sup>4</sup>. Esta doble tendencia respecto a lo conveniente y lo adverso se encuentra en todas las cosas naturales corruptibles, como el fuego que tiende al lugar conveniente, rehúye del inconveniente, y resiste a todo lo corruptivo o adverso<sup>5</sup>. Las tendencias dependen de la forma del sujeto al que pertenecen:

“Así, pues, porque el apetito sensitivo es una tendencia que sigue al conocimiento sensitivo, como el apetito natural es

---

<sup>1</sup> *ST I*, q. 81, a. 3 “Tertio, utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.”

<sup>2</sup> *ST I*, q. 81, a. 3, sc. “Sed contra est quod Damascenus dicit, quod obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram.”

<sup>3</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 7, sc. “Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum*, quae pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis.”

<sup>4</sup> *ST I*, q. 81, a. 2, co. “Respondeo dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem.”

<sup>5</sup> *ST I*, q. 81, a. 2, co. “Ad cuius evidentiam, considerari oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus, non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva; sed etiam ad resistendum corruptentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent et ingerunt nocumenta. Sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem; sed etiam quod resistat corruptentibus et impredientibus.”

una tendencia que sigue a la forma natural, es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas. Una, por la que el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible, y rehúya lo perjudicial. Otra, por la que el animal rechaza todo lo que se le opone en la consecución de lo que le es conveniente y le perjudica. A ésta la llamamos irascible, cuyo objeto denominamos lo difícil, esto es, porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello”<sup>6</sup>.

Los actos de los apetitos concupiscible e irascible son denominados perturbaciones, afecciones, afectos o pasiones<sup>7</sup>. Padecer en sentido genérico es recibir algo<sup>8</sup>; en sentido propio es recibir una cosa perdiendo otra; pero aún más propiamente se padece la pérdida de algo conveniente<sup>9</sup>. En cualquier caso la pasión es perder para ganar

---

<sup>6</sup> ST I, q. 81, a. 2, co. “Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem; necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.”

<sup>7</sup> Cfr. ST I-II, q. 22, a. 2, sc. “Sed contra est quod Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, quod *motus animi, quos Graeci pathe, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius passiones vocant*. Ex quo patet quod passiones animae sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.”

<sup>8</sup> ST I-II, q. 22, a. 1, co. “Respondeo dicendum quod pati dicitur tripliciter. Uno modo, communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiiciatur a re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur. Hoc autem magis proprie est perfici, quam pati.”

<sup>9</sup> ST I-II, q. 22, a. 1, co. “Alio modo dicitur pati proprie, quando aliquid recipitur cum alterius abiiectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id quod non est conveniens rei, sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, aegritudine abiecta. Alio modo, quando e converso contingit, sicut

algo cuya fuerza atractiva es mayor<sup>10</sup>. Entre la potencia aprehensiva y la apetitiva, ésta, que es principio de movimiento, padece con mayor fuerza; y se mueve para adherirse a aquello que la atrae<sup>11</sup>. Los actos de los apetitos sensibles se denominan pasiones porque consisten en padecer en sentido estricto: los apetitos son atraídos y conllevan una transmutación corporal, que constituye su propio elemento material<sup>12</sup>. Tomás de Aquino presenta once movimientos de los apetitos sensitivos, que se definen por la vinculación con la aprehensión sensible de algo bueno o malo. En el apetito concupiscible se encuentran seis pasiones: amor, odio, deseo, huída, gozo y tristeza<sup>13</sup>.

---

aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis.”

<sup>10</sup> Cfr. *ST* I-II, q. 22, a. 1, co. “Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem, quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi.”

<sup>11</sup> Cfr. *ST* I-II, q. 22, a. 2, arg. 2 “Praeterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum, actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars aprehensiva. Ergo videtur quod in parte aprehensiva magis sit passio. *ST* I-II q. 22 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem ut est in seipsa, per actionem enim exteriorem pervenimus ad consequendas res.”

<sup>12</sup> Cfr. *ST* I-II, q. 22, a. 2, ad 3 “Est autem alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit aut infrigidatur, vel alio simili modo transmutatur. Et huiusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum aprehensivae virtutis sensitivae, puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur huiusmodi transmutatio, unde in definitione motuum appetitivae partis, materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur quod ira est accensio sanguinis circa cor.”

<sup>13</sup> *ST* I-II, q. 23, a. 4, co. “In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris. Cui per contrarium respondet odium, ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum, et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiae. Et ex opposito, ex parte mali, est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adeptu, et

Al apetito irascible le corresponden cinco pasiones: esperanza, desesperación, temor, audacia e ira que, al pertenecer al irascible, presuponen las pasiones del concupiscible porque aquél se ordena a éste<sup>14</sup>. Este elenco de pasiones, actos de los apetitos, son los que Tomás de Aquino examina si pueden o no estar sometidos al imperio.

Para comenzar, plantea el imperio en términos de subordinación al propio poder<sup>15</sup>. Para saber bajo qué poder o poderes el apetito es atraído y el cuerpo es alterado, detecta los elementos de los cuales depende la pasión y el modo en que la dependencia se lleva a cabo. Padece el alma y el cuerpo, por lo cual el análisis de las pasiones es presentado a partir de su vínculo con el cuerpo y con el alma, que las coloca en una situación intermedia entre lo que depende de lo puramente espiritual o de lo puramente corporal<sup>16</sup>. El apetito sensitivo, a diferencia del apetito racional, es constitutivamente corpóreo. Es más, los apetitos concupiscible e irascible son facultades de órganos corpóreos:

---

hoc pertinet ad delectationem vel gaudium. Cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia.”

<sup>14</sup> *ST* I-II, q. 23, a. 4, co. “In passionibus autem irascibilis, praesupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum, ex concupiscibili, quae absolute respicit bonum vel malum. Et respectu boni nondum adepti, est spes et desperatio. Respectu autem mali nondum iniacentis, est timor et audacia. Respectu autem boni adepti, non est aliqua passio in irascibili, quia iam non habet rationem ardui, ut supra dictum est [ST I-II q. 22 a. 3 co.]. Sed ex malo iam iniacenti, sequitur passio irae.”

<sup>15</sup> Cfr. *ST* I-II, q. 17, a. 7, co. “Respondeo dicendum quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est [ST I-II q. 17 a. 5 sc]. Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra.”

<sup>16</sup> Cfr. *QDW*, q. 1, a. 4, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod in formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quaedam formae et virtutes totaliter ad materiam depressae, quarum omnis actio materialis est; ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber; unde et eius operatio est absque corporis communione. Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali utantur, ostendit corporalis transmutatio, quae earum actibus adiungitur; quod iterum sint aliquo modo a materia elevatae, ostenditur per hoc quod per imperium moventur et quod obediunt rationi. Et sic in eis est virtus, id est in quantum elevatae sunt a materia, et rationi obediunt.”

“Ahora bien, hay que recordar que el apetito sensitivo se diferencia del apetito intelectual, que se llama voluntad, en que el sensitivo es virtud de un órgano corporal, mientras que la voluntad no lo es”<sup>17</sup>.

Los actos de la voluntad están máximamente bajo el imperio de ella misma; no dependen de una disposición corporal. En cambio, el acto del apetito sensible es acto de un órgano corpóreo, y por tanto, además de depender de la potencia del alma, también depende del cuerpo:

“Pero todo acto de una virtud que se sirve de órgano corporal no depende sólo de la potencia del alma, sino también de la disposición del órgano corporal; así, la visión depende de la potencia visiva y de la salud del ojo, que puede facilitar o dificultar. Por consiguiente, también el acto del apetito sensitivo no depende sólo de la potencia apetitiva, sino también de la disposición del cuerpo”<sup>18</sup>.

Una vez determinada que las pasiones dependen del cuerpo, comienza a examinar la dependencia que guardan con el alma. ¿En qué consiste exactamente su dependencia del alma? Hay básicamente dos formulaciones de la cuestión que presentan dos matices particulares: una señala el vínculo con la razón y la otra con la voluntad:

---

<sup>17</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 7, co. “Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectuali, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas.”

<sup>18</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 7, co. “Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.”

“Si el irascible y el concupiscible obedecen a la razón”<sup>19</sup>; “si la sensualidad obedece a la razón”<sup>20</sup>; “si el acto del apetito es imperado por la voluntad”<sup>21</sup>.

Las respuestas presentan también matices. En la *I pars* de la *Summa Theologiae* señala que es distinto el modo en que las pasiones dependen de la razón que el modo en que dependen de la voluntad<sup>22</sup>. La respuesta del *De Veritate* se remonta al orden de los móviles y explica la pasión como acto resultante de la actividad de unas potencias sobre otras: el primer motor estaría en la razón, el segundo en la voluntad y el último movimiento sería el la potencia ejecutora<sup>23</sup>. Si la pasión ha sido provocada por este triple principio entonces es imperada, y como el hombre es dueño de lo que impera, esas pasiones son actos libres, y en ellos cabe la virtud, como lo establece al comienzo de la cuestión *De Virtutibus*<sup>24</sup>. Otro es el planteamiento de

---

<sup>19</sup> *ST I*, q. 81, pr. “Deinde considerandum est de sensualitate. Circa quam quaeruntur tria [...]. Tertio, utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.”

<sup>20</sup> *QDV*, q. 25, pr. 4 “Quarto utrum sensualitas obediat rationi.”

<sup>21</sup> *ST I-II*, q. 17, pr. “Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate. [...] Septimo, utrum actus appetitus sensitivi [imperetur].”

<sup>22</sup> Cfr. *ST I*, q. 81, a. 3, co. “Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter, uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem.”

<sup>23</sup> Cfr. *QDV*, q. 25, a. 4, co. “Respondeo. Dicendum, quod in ordine mobilium et motorum est devenire ad aliquod primum, quod est movens se, a quo movetur illud quod non est ex se motum; quia omne quod est per aliud, reducitur ad per se, ut habetur ex VIII Physic. [...]. Subduntur autem appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi, tripliciter. Primo quidem ex parte ipsius rationis. [...]. Secundo ex parte voluntatis. [...]. Tertio ex parte motivae exequentis [...].”

<sup>24</sup> *QDW*, q. 1, a. 4, co. “Actus autem humanus dicitur qui non quocumque modo in homine vel per hominem exercetur; cum in quibusdam etiam plantae, bruta et homines conveniant; sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus; non autem illi quorum homo non est dominus, licet in homine fiant, ut digerere, et augeri, et alia huiusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus cuius homo dominus est, potest poni virtus humana. Sciendum tamen est, quod huiusmodi actus contingit esse triplex principium. Unum



la cuestión 17 de la I-IIae de la *Summa Theologiae*, que cuestiona si las pasiones son o no actos imperados por la voluntad. En este texto parece centrarse más en los alcances y límites de la dependencia de las pasiones respecto de la razón. Menciona a la voluntad como apetito independiente del cuerpo para contrastarla con los apetitos sensitivos, constitutivamente corpóreos, como se ha visto, y luego procede a examinar el vínculo que éstos últimos mantienen con la razón a través de las potencias aprehensivas<sup>25</sup>.

Por otra parte, el planteamiento sobre la intervención de la razón en la acción incontinente planteada en el libro VII de la *Ética a Nicómaco* ofrece importantes luces para el tema, pues la incontinencia es precisamente la insubordinación de los apetitos a una opinión o una persuasión, en cierto modo explícita, de la razón<sup>26</sup>. Si la virtud moral propia del apetito sensitivo no obtuviera su razón de virtud precisamente por la sujeción del apetito a la razón, se incurriría en absurdos, como el caso planteado por Sófocles sobre la conducta de Neoptólemo, que fue persuadido por Ulises para que le mintiera a Filoctetes por un motivo que parecía honesto, pero que después no cumplió aquello de lo cual se había persuadido porque le desagradaba mentir, por lo que la conducta ejecutada fue laudable. Si este ‘abstenerse de mentir’ fuera una acción virtuosa por desobedecer a la ‘razón’ de Ulises<sup>27</sup>, contra la cual Neoptólemo no pudo argumentar,

---

sicut primum movens et imperans, per hoc quod homo sui actus sit dominus; et hoc est ratio vel voluntas. Aliud est movens motum, sicut appetitus sensibilis, qui etiam movetur ab appetitu superiori in quantum ei obedit, et tunc iterum movet membra exteriora per sui imperium. Tertium autem est quod est motum tantum, scilicet membrum exterius.”

<sup>25</sup> Cfr. ST I-II, q. 17, a. 7, co.

<sup>26</sup> Cfr. CTC, lib. 7 l. 2 n. 15 (n. 937 Marietti) “quod aliquis operetur contraria his quae opinatur, est propter incontinentiam.”; CTC, lib. 7 l. 2 n. 16 (n. 937 Marietti) “Nunc autem incontinens suasus est et credit ea quae recta sunt et nihilominus alia agit; unde aqua bonae suasionis eum non iuvat, sed suffocat.”

<sup>27</sup> Cfr. CTC, lib. 7 l. 2 n. 13 (n. 934 Marietti) “Obiicit contra rationem incontinentiae, prout supra dictum est quod incontinens est egressivus a ratione. Et hoc tribus rationibus. Quarum prima est: quod si incontinentia sit egressiva a quacumque opinione sive ratione, sequetur quod aliqua incontinentia sit bona, cum

aunque dudara de ella<sup>28</sup>, entonces cabría una virtud al margen de la razón, lo cual dejaría a las pasiones desprovistas de una regla inmediata de actuación, ¿quién sabría entonces qué es lo bueno para el apetito si ni siquiera la razón tiene la garantía de determinarlo? La solución, que en Sófocles proviene de una instancia divina<sup>29</sup>, en Aristóteles y, con él, Tomás de Aquino, encuentra una explicación racional, ellos toman ocasión del caso planteado por Sófocles para advertir que la razón debe ser obedecida, y si tiene que ser corregida, no ha de serlo a través de la desobediencia del apetito, sino con la prudencia, pues una razón que aconseja mal, no deja de ser una razón falsa, es decir, imprudente:

---

tamen semper vituperetur ut mala. Et hoc ideo, quia aliqua opinativa ratio persuadet aliquod malum fieri, quod vitare est bonum. Et ponit exemplum de hoc quod quidam poeta, nomine Sophocles, narrat quod Neoptolemus qui fuit in bello Troiano, persuasus fuit ab Odrisco quod mentiretur Philotethi propter quamdam causam quae videbatur honesta: qui tamen postea non permansit in opinione quae sibi fuerat persuasa, propter hoc quod erat ei triste et grave mentiri; et in hoc est laudabilis.”

<sup>28</sup> Cfr. *CTC*, lib. 7 l. 2 n. 14 (n. 936 Marietti) “Et dicit quod ratio sophistica *mentiens*, idest concludens falsum, est *dubitatio*, idest dubitationis causa. Quia enim sophistae ad hoc quod appareant sapientes volunt concludere inopinabilia, cum ad hoc pertingant syllogizando, syllogismus factus inducit dubitationem: mens enim audientis manet ligata, cum ex una parte non velit permanere in eo quod ratio concludit, propter id quod conclusio ei non placet, et ex alia parte non potest procedere ad contrarium, quia non habet in sua potestate solutionem argumentationis. Nec tamen propter hoc quod iste non permanet in ratione, quam solvere nescit, est vituperabilis. Non ergo videtur quod egredi a quacumque ratione sit incontinentia.”

<sup>29</sup> Cfr. Macintyre, A., *Whose justice? Which rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, p.60-63. El autor analiza el concepto de racionalidad práctica en el planteamiento de Sófocles en el *Philoctetes* en el que se manifiesta la carencia de un criterio de valoración sobre la rectitud de sus actos: “that the tragedy is centrally that of Neoptolemus, who is confronted by two incompatible sets of demands and who in yielding to each in turn fails to be and do what he ought”, p.60; “That those claims can only be rightly evaluated within a theological framework is indeed part of what Sophocles says to his fellow citizens. And perhaps what he meant them –and us- to learn is that there is no way of addressing these claims generally, but we always have to wait upon the voice of some divine being”, p.63

“Si salir de cualquier razón fuera incontinencia se seguiría, según esto, que la imprudencia con incontinencia sería virtud. Así, la virtud estaría compuesta de dos vicios, lo cual es imposible. Parece que se seguiría de lo dicho, pues si alguno obra lo contrario de lo que opina es debido a la incontinencia. Pero opinar que los bienes sean males y que no corresponda obrar dichos bienes, es propio de la imprudencia. De ahí se seguiría, que obraría los bienes y no los males, lo cual parece propio de la virtud”<sup>30</sup>.

Si la falsedad de la razón se remediara con la desobediencia del apetito, se seguirían los inconvenientes señalados. De manera que el caso pide ser resuelto de otro modo: lo contrario a la incontinencia no es la virtud, sino la continencia, es decir, la sujeción a la razón, a una razón práctica, es decir, ejecutora. La razón que manda eficazmente la virtud es prudente, y por eso no le pertenece no sólo juzgar rectamente, sino hacerse obedecer:

“El prudente no es sólo el conocedor sino también el que actúa, porque, como se dijo, es el que [se ocupa] de los extremos, esto es el que posee una recta estimación de lo singular operable, que como se ha dicho, es lo extremo, y [prudente] es también el que posee otras virtudes, las morales, como fue mostrado en el libro VI de la *Ética*”<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> CTC, lib. 7 l. 2 n. 15 (n. 937 Marietti) “Si enim egredi a quacumque ratione sit incontinentia, sequetur per quendam rationem quod imprudentia incontinentiae iuncta sit virtus. Et sic virtus componetur ex duobus vitiis: quod est impossibile. Et quod sequatur id quod dictum est, videtur per hoc quod, secundum hoc quod dictum est, quod aliquis operetur contraria his quae opinatur, est propter incontinentiam; opinatur autem quod bona sint mala, et quod non oporteat ea operari; quod est imprudentiae. Unde sequetur quod operetur bona et non mala, quod videtur esse virtutis.”

<sup>31</sup> CTC, lib. 7 l. 2 n. 10 (n.932 Marietti) “Prudens non solum est cognoscitivus, sed est etiam activus, quia est aliquis extremorum, id est habens aestimationem rectam circa operabilia singularia quae, supra in VI dixit, esse extrema, et est etiam habens alias virtutes, scilicet morales, ut in sexto ostensum est.”

Sólo es prudente aquel cuya razón domina la pasión, sabe cómo y lo ejecuta. Para examinar la sujeción de la pasión a la razón, hay que tener en cuenta el carácter de esta razón: una razón práctica, cuya conclusión es la acción práctica, y por tanto es la acción que dirige la operación. El gobierno sobre la pasión lo ejerce la razón vinculada a la voluntad, la razón que puede mandar moviendo, es decir, imperando. Pero, ¿es posible que las pasiones obedezcan el imperio de la razón? Este es precisamente el tema que nos ocupa: los actos de los apetitos en cuanto imperados.

Para determinar la dependencia de las pasiones respecto de la razón y la voluntad, Tomás de Aquino se sirve de una distinción similar a la utilizada en otras ocasiones: en cada acto de cualquier potencia puede distinguirse un objeto que lo especifica y el ejercicio mismo del acto<sup>32</sup>; esta distinción se verifica en la voluntad<sup>33</sup>, y en la razón<sup>34</sup>. En el caso de las pasiones, la consideración también es doble: según sus mismos actos y según su ejecución. Según sus actos las pasiones dependen de la razón y según la ejecución, de la voluntad. Ambas dependencias integran la dependencia de las pasiones sólo por parte del alma.

En lo que se refiere a la dependencia de la pasión con respecto a la razón, Tomás de Aquino primero examina el vínculo entre el apetito y la aprehensión en general. Este vínculo entre facultades de una y

---

<sup>32</sup> *ST* I-II, q. 9, a. 1, co. “Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa, uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus.”; Cfr. *ST* I-II, q. 9, a. 1, ad 3.

<sup>33</sup> *ST* I-II, q. 10, a. 2, co. “Voluntas movetur dupliciter, uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto.”

<sup>34</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 6, co. “Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus. [...] et ratione utatur. Alio modo, quantum ad obiectum.”

otra índole –tendencial y cognoscitiva- es un tema clásico en la ética y que ha dado lugar a diversas interpretaciones en torno al concepto de pasión. Tomás de Aquino se refiere de manera particular a dos conceptos de pasión, el estoico y el aristotélico<sup>35</sup>, y hace ver cómo la contradicción entre ellas es sólo aparente<sup>36</sup>. El concepto estoico de pasión excluye la intervención de la razón a diferencia del concepto aristotélico, porque aquél, a diferencia de éste, no distingue entre apetito sensible y apetito racional. La exclusión de la razón equivale, por tanto, para los estoicos, en la exclusión del bien moral, lo mismo que para los aristotélicos, para quienes también es mala la pasión que excluye el orden de la razón. Por eso, al final, ambas posturas se

---

<sup>35</sup> Cfr. Rohls, J. *Geschichte der ethik*, Tübingen, Mohr, 1991: “5. Aristóteles”, pp. 64-75; “6. Stoa”, pp. 76-82; en ésta última parte, el autor explica cómo el concepto estoico de pasión conduce a distinguir, como lo hace Cicerón, entre acciones conforme a la naturaleza (*officium*) más parecidas al cumplimiento exterior del deber; y acciones perfectas, que incluyen una adhesión interior al deber, y que son propiamente virtudes, cfr. p. 80

<sup>36</sup> *ST I-II*, q. 24, a. 2, co. “Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem [utrum omnis passio animae sit mala moraliter] diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum, nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum; et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde non discernebant passiones animae a motibus voluntatis secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passionem autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo, eorum sententiam sequens, Tullius, in III libro de Tusculanis quaestionibus, omnes passiones vocat animae morbos. Ex quo argumentatur quod qui *morbosi sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt*. Unde et insipientes insanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis. Ex quo patet quod Tullius, in eodem libro, Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod *omne malum, etiam mediocre, vitandum est, nam sicut corpus, etiamsi mediocriter aegrum est, sanum non est; sic ista mediocritas morborum vel passionum animae, sana non est*. Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis.”

reducen a una, a la de Tomás de Aquino, que establece en torno al concepto de *imperium* el criterio de moralidad en las pasiones. En efecto, el bien moral proviene de la sumisión de la pasión al *imperium*, proveniente de la razón movida por la voluntad:

“Las pasiones del alma pueden considerarse de dos maneras: una, en sí mismas; otra, en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad. Si, pues, se consideran en sí mismas, es decir, en cuanto son movimientos del apetito irracional, de este modo no hay en ellas bien o mal moral, que depende de la razón, como se ha dicho [<sup>37</sup>]. Mas si se consideran en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, entonces se da en ellas el bien o el mal moral, pues el apetito sensitivo se halla más próximo a la misma razón y a la voluntad que los miembros exteriores, cuyos movimientos y acto, sin embargo, son buenos o malos moralmente, en cuanto son voluntarios. Por consiguiente, con mucha mayor razón, también las mismas pasiones, en cuanto voluntarias, pueden decirse buenas o malas moralmente. Y se dicen voluntarias o porque son imperadas por la voluntad, o porque no son impedidas por ella”<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Cfr. *ST* I-II, q. 18, a. 5, co.

<sup>38</sup> *ST* I-II, q. 24, a. 1, co. “Respondeo dicendum quod passiones animae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.”

Las pasiones, por tanto, reciben su bondad moral de la sujeción al imperio de la razón<sup>39</sup>, que al hacerlas partícipes de su propio orden, les confiere el carácter de racionales<sup>40</sup>, y por ello, a través del imperio, se hacen virtuosas<sup>41</sup>. La rectitud que las pasiones obtienen a través del imperio humano las hace exclusivamente humanas<sup>42</sup>; su bondad moral no podría ser asimilada a la rectitud de las pasiones de los animales, a menos que éstas se consideren en cuanto conducidas por una razón superior<sup>43</sup>. De manera que el imperio de la razón es determinante del bien y del mal moral de las pasiones<sup>44</sup>. Si el imperio de la razón sobre los actos elícitos fuera *per accidens* sólo alcanzarían una bondad *per*

---

<sup>39</sup> *ST I-II*, q. 24, a. 1, ad 3 “Ad tertium dicendum quod philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas, sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit, *non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliquantulum*, idest secundum rationem vel praeter rationem.”

<sup>40</sup> *ST I-II*, q. 24, a. 1, ad 2 “Ad secundum dicendum quod etiam inferiores vires appetitivae dicuntur racionales, secundum quod participant aliquantulum rationem, ut dicitur in *I Ethic.*”

<sup>41</sup> *ST I-II*, q. 24, a. 2, ad 3 “Ad tertium dicendum quod passiones animae, inquantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum, inquantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem.”

<sup>42</sup> *ST I-II*, q. 24, a. 1, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod istae passiones secundum se consideratae, sunt communes hominibus et aliis animalibus, sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominum.”

<sup>43</sup> *ST I-II*, q. 24, a. 4, ad 3 “Ad tertium dicendum quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi. Et tamen inquantum ducitur quadam aestimativa naturali, quae subiicitur rationi superiori, scilicet divinae, est in eis quaedam similitudo moralis boni, quantum ad animae passiones.”

<sup>44</sup> En determinadas posiciones de la ética moderna el concepto de bien moral cambia radicalmente: el bien no depende de un mandato racional, sino de una instancia voluntaria más o menos arbitraria, como puede verse en autores como Pufendorf, cuyo voluntarismo reseñado por Schneewind, J. B., *The invention of autonomy : a history of modern moral philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 138-140, podría describirse de este modo: “Hence although God’s will is in one sense the foundation of morality, in another sense morality has no foundation. It has no inherent rationality. It not rest on self-evident principles.”, p. 140

*accidens*, tal como lo formula una objeción<sup>45</sup> contraria al pensamiento de Tomás de Aquino, quien responde precisando: el imperio y la bondad moral están *per se* en el acto apetitivo:

“El argumento utilizado es válido para las pasiones en cuanto pertenecen a la especie de naturaleza, esto es, en cuanto se considera el apetito en sí mismo. Mas en cuanto el apetito sensitivo obedece a la razón, el bien y el mal de la razón no está en las pasiones de aquél *per accidens*, sino *per se*”<sup>46</sup>.

Las pasiones son actos del apetito, que puede ser considerado o “en sí mismo” o como “obediente a la razón”. ¿No equivale esta distinción del apetito a la distinción entre sus respectivos actos elícitos o imperados? Las pasiones elícitas del apetito son, ellas mismas, pasiones imperadas por la razón, movida a su vez por la voluntad. Si la participación de la razón y con ello, el bien moral, están *per se* en la pasión, es gracias a que el acto elícito del apetito es también acto imperado por la razón y la voluntad. Ahora bien, ¿cómo siguen los apetitos al imperio de la razón? Esa pregunta nos sitúa en el vínculo del apetito con las facultades aprehensivas, que Tomás de Aquino explica del siguiente modo. La pasión sigue a la imaginación que, a su vez, depende de la razón:

“Ahora bien, lo que procede de parte de la potencia del alma sigue a una aprehensión. La aprehensión imaginativa, por ser de lo particular, está regulada por la aprehensión de la

---

<sup>45</sup> *ST* I-II, q. 24, a. 4, arg. 1 “Videtur quod nulla passio animae, secundum speciem suam, sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo, et ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens, pertineat ad speciem rei; videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona vel mala.”

<sup>46</sup> *ST* I-II, q. 24, a. 4, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de passionibus secundum quod pertinent ad speciem naturae, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur. Secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, iam bonum et malum rationis non est in passionibus eius per accidens, sed per se.”



razón, que es de lo universal; de manera semejante a como una virtud activa particular está regulada por la virtud activa universal. Por consiguiente, desde esta parte, el acto del apetito sensitivo está sometido al imperio de la razón”<sup>47</sup>.

De manera que el acto del apetito en lo que depende de la imaginación está bajo el imperio de la razón. La razón domina a la imaginación, y detrás de esta viene la pasión. Pero entre la imaginación y la pasión hay otro elemento: el juicio particular, presente también en los animales. El imperio de la razón ha de pasar por la imaginación y la cogitativa hasta llegar a la pasión:

“El irascible y el concupiscible [...] están sometidos a la razón en cuanto a sus mismos actos. Esto es así porque en los otros animales el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la potencia estimativa, como la oveja teme al lobo porque lo estima enemigo suyo. Como dijimos anteriormente, el hombre, en lugar de la potencia estimativa, tiene la cogitativa, llamada por algunos, razón particular, porque compara las representaciones individuales. Por eso de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo”<sup>48</sup>.

La razón particular, o cogitativa, determina el movimiento de las pasiones, y es ella misma la que está sometida a la razón universal. El sometimiento de los apetitos ocurre “en cuanto a los mismos actos”.

---

<sup>47</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 7, co. “Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universalis. Et ideo ex ista parte, actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis.”

<sup>48</sup> *ST I*, q. 81, a. 3, co. “Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis [...] Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus.”

Desde el punto de vista de los actos, las pasiones no se oponen a la razón, sino que la siguen. La oposición de los apetitos a la razón no proviene por parte de sus propios actos, sino por otra parte, denominada “sensualidad”:

“La sensualidad está simbolizada por la serpiente en lo que se refiere a aquello que le corresponde por la parte sensitiva. En cambio, el irascible y el concupiscible indican, más bien, el apetito sensitivo por parte del acto, al que son inducidos por la razón, como dijimos”<sup>49</sup>.

La sensualidad designa precisamente la parte que se mueve sin precederle aprehensión alguna, por lo que carece de vínculo con el imperio<sup>50</sup>, por eso su movimiento es denominado *primo primum*, y en él no puede haber pecado<sup>51</sup>. La sensualidad proviene de la parte corporal del apetito. En cambio, la parte de los apetitos correspondiente a sus actos sí está vinculados a la razón. La pasión es un acto que sigue a la cogitativa, que a su vez depende de alguna manera de la razón. El sometimiento de lo particular a lo universal es

---

<sup>49</sup> *STI*, q. 81, a. 3, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod sensualitas significatur per serpentem, quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivae partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est.”

<sup>50</sup> *QDM*, q. 7, a. 6, ad 8 “Dispositio autem corporalis non subiacet imperio rationis; sed omnis apprehensio imperio rationis subiacet; potest enim ratio prohibere usum cuiuslibet apprehensivae potentiae, maxime in absentia sensibilis secundum tactum, quod quandoque removeri non potest. Quia ergo peccatum est in sensualitate, secundum quod potest obedire rationi; primus motus sensualitatis, qui est ex dispositione corporali, non est peccatum, et hunc appellant aliqui primo primum; secundus autem motus, qui excitatur ex aliqua apprehensione, est peccatum.”

<sup>51</sup> *2SN*, d. 24, q. 3, a. 2, co. “Respondeo dicendum, quod omnes primi motus qui sensualitati adscribuntur, ut verba Augustini asserunt, peccatum sunt; sed motus praecedentes, quos supra naturales diximus, qui imaginationem non sequuntur, sed solum naturalium qualitatum actionem, ratione peccati carent, secundum quod potest verificari quorundam dictum, qui dicunt, quod motus primo primi non sunt peccatum, sed motus secundo primi sunt peccatum; ut per primo primos motus naturales, et per secundo primos motus sensualitatis intelligamus, in qua peccatum est, etiam sicut in subjecto: quod sic patet.”

un sometimiento al que corresponde el imperio de la potencia superior respecto de la inferior:

“La razón particular es movida y dirigida naturalmente por la razón universal. Por eso, en la argumentación silogística, de las proposiciones universales se deducen las conclusiones particulares. De este modo resulta evidente que la razón universal impera el apetito sensitivo, dividido en concupiscible e irascible, y que este apetito le está sometido”<sup>52</sup>.

La razón universal domina sobre la razón particular. De los principios de aquélla se desprenden las conclusiones de ésta. La pasión, como acto del apetito sensible, depende de la imaginación, del juicio práctico de la razón particular, dominado por la razón universal. Sin embargo, este sometimiento no siempre es efectivo, porque los apetitos no dependen por completo de la razón, pues tienen otros recursos con los que resistirse. La razón, entonces, para hacerse obedecer por estas facultades no completamente inferiores, ejerce no sólo un mandato, sino una especie de petición, los intenta persuadir:

“La misma realidad considerada bajo diversas condiciones puede volverse tanto deleitable como horrible, la razón opone a la sensualidad mediante la imaginación alguna realidad bajo la razón de deleitable o entristecible según que ella lo ve, y así la sensualidad se mueve al gozo o a la tristeza. Y por eso dice el Filósofo en el libro I de la *Ética* que «la razón persuade hacia lo mejor»<sup>[53]</sup><sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> *ST I* q. 81 a. 3 co. “Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit.”

<sup>53</sup> Aristóteles, *Ét. Nic.* I, 20 Bk 1102 b 15

<sup>54</sup> *QDV*, q. 25, a. 4, co. “Cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit, et delectabilis et horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante

Debido a que la misma realidad puede ser aprehendida de una forma u otra, la razón cuenta con suficiente espacio para la persuasión, es decir, para hacer considerar determinados aspectos en orden a un fin. Esos aspectos deben ser recolectados estratégicamente, ello requiere que la razón actualice ella misma sus conocimientos: que se impere a sí misma ejercitar el pensamiento. Porque a la razón, para imperar, no le basta tener el conocimiento en hábito, requiere disponer de él, y para utilizarlo en orden a su fin, hace falta que lo tenga en acto. Si la razón superior posee conocimiento universal y no logra dominar con tales conocimientos a la facultad inferior, es porque no opera en acto sino sólo en hábito. Pero un hábito se usa –es decir, se actualiza– sólo cuando la voluntad quiere. Usar un hábito es –como todo uso– la ejecución de un imperio. Usar el conocimiento en hábito implica haber decidido algo para cuyo cumplimiento la razón impere el uso del hábito y que ese imperio haya sido obedecido. Pero la razón puede imperar sin usar sus hábitos cognoscitivos. La razón que impera un acto sin actualizar el hábito, actúa como el ebrio cuando habla:

“Acontece que el que peca tiene conocimiento de lo universal y en acto. Pero no acontece que el que peca tenga conocimiento en acto de los particulares, sino sólo en hábito, que está atado pasionalmente o por la ira o por la concupiscencia, y la razón no prorrumpe en orden a la recta elección, sino que sigue al movimiento de las pasiones. Así también quien está sometido a las pasiones, aunque con su boca diga en particular aquellas cosas que son según la recta razón, sin embargo no tiene eso en el alma; como el ebrio, que tiene conocimiento y puede proferir con su boca palabras que su intelecto no entiende”<sup>55</sup>.

---

imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam. Et ideo dicit philosophus, in I Ethic., quod *ratio semper suadet ad optima*.”

<sup>55</sup> 2SN, d. 24, q. 3, a. 3, co. “Dicit ergo quod contingit peccantem esse scientem in universali et in actu, in particulari autem non contingit esse scientem in actu, sed in habitu tantum ligato passione vel irae vel concupiscentiae, ne ratio in rectam

En efecto, el que delibera no aplica a la premisa particular su conocimiento, del mismo modo como el ebrio que aunque tenga conocimiento en hábito, no lo tiene en acto en las palabras que dice, porque no las entiende. En el *De Malo*, retoma el ejemplo del ebrio, tomado de Aristóteles<sup>56</sup>, y explicita un matiz: la diferencia entre juicio exterior, que puede ser dicho con la boca, y el juicio interior, que se halla en el corazón:

“Así como el ebrio profiere algunas palabras, que sin embargo, no entiende en su interior, así también aquél que es vencido por una pasión, aunque exteriormente diga con su boca que este acto concreto debe evitarse, no obstante, en su corazón juzga que ello debe hacerse; por lo que exteriormente dice una, e interiormente asiente otra”<sup>57</sup>.

¿Cómo se desvía la aplicación del universal al particular en la razón que impera? Manzanedo enuncia las tres causas diagnosticadas por Tomás de Aquino: “a) mediante cierta distracción; b) por un impulso en sentido contrario; c) mediante una determinada conmoción corporal, que dificulta (y a veces anula) el uso de la razón. Así nos sentimos arrastrados a juzgar en particular (o como una “excepción”)

---

electionem prorumpat, sed motum passionis sequatur: et si etiam ore quis passioni subditus ea quae secundum rectam rationem sunt proferat in particulari, non tamen mente id tenet, sicut ebrius sapientum verba potest ore proferre quae intellectu non capit.”

<sup>56</sup> Cfr. *CTC*, lib. 7, l. 3, n. 25 “Et dicit, quod propositio et opinio ultima, scilicet singularis, accipitur per sensum et principatur in actionibus quae sunt circa singularia. Huiusmodi autem propositionem aut opinionem ille qui est in passione vel omnino non habet in habitu vel habet habitum ligatum ut non possit in actu scire, sed hoc modo loquitur de his, sicut ebrius dicit verba Empedoclis.”

<sup>57</sup> *QDM*, q. 3, a. 9, ad 8 “Ad octavum dicendum, quod, sicut philosophus, dicit in VII Ethic., sicut ebrius aliqua verba profert, quae tamen interius non intelligit: ita ille qui a passione est victus, etsi exterius ore dicat hunc autem esse vitandum, tamen in corde suo iudicat hoc esse faciendum; unde aliud dicit exterius, et aliud interius sentit.”

contra el dictamen universal de la razón”<sup>58</sup>. Veamos el primer caso, la distracción:

“Puede suceder por una pasión que lo que se conoce habitualmente, no se conozca actualmente. Pues es manifiesto que en cualquier momento que una potencia tiende a su acto, otra potencia está impedida de su acto o se aparta totalmente de éste; como cuando alguien tiende a escuchar algo y no percibe al hombre que va pasando. Y esto sucede porque todas las potencias radican en un alma cuya intención es ordenar cada potencia hacia su acto: y así, cuando algo se ordena fuertemente al acto de una potencia, disminuye su ordenación a otra. Así, pues, existiendo una fuerte concupiscencia, o ira, o algo de este tipo, uno está impedido para atender al conocimiento”<sup>59</sup>.

Cuando el imperio de la ejecución no está regido según el conocimiento universal de la razón, sino según una aprehensión particular contraria a ella, entonces la pasión determina el sentido de la deliberación práctica:

“Por lo tanto, como la razón de alguna manera razona en lo operable, el juicio de la razón se encuentra en la premisa mayor, que es universal; pero en la premisa menor, que es particular, se mezcla la pasión, que tiene influencia acerca de lo particular, de donde se sigue la corrupción de la razón al

---

<sup>58</sup> Manzanedo, M., *Las pasiones según Santo Tomás*, Salamanca, San Esteban, 2004, pp. 50-51

<sup>59</sup> *QDM*, q. 3, a. 9, co. “Potest autem ex passione primo quidem contingere ut id quod scitur in habitu, non consideretur in actu. Manifestum est enim quod quandocumque una potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur vel totaliter avertitur a suo actu; sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem. Et hoc ideo contingit, quia omnes potentiae radicanur in una anima, cuius intentio applicat unamquamque potentiam ad suum actum: et ita cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum unius potentiae, minuitur eius intentio circa actum alterius. Sic ergo cum fuerit concupiscentia fortis, aut ira, aut aliquid huiusmodi, impeditur a consideratione scientiae.”

elegir la conclusión. Por ejemplo, si se dice: «no se ha de cometer fornicación alguna», en esto es perfecto el juicio de la razón. Y si se propone otra, además: «toda fornicación es deleitable». Y bajo estas dos se asume una particular, ésta: «unirse a esta mujer es fornicación». Si la razón es suficientemente fuerte como para no ser vencida por la pasión en lo particular, induce la conclusión negativa eligiendo el no cometer fornicación. Pero si es vencida por la pasión, hará surgir la conclusión afirmativa, eligiendo el deleitarse en la fornicación; y entonces se dice que hay pecado en la razón, a saber, cuando, tras la deliberación de la razón se sigue una elección pervertida por eso que en el particular es corrompido por la pasión”<sup>60</sup>.

El ejemplo es muy gráfico: la fornicación es un movimiento que, aunque haya sido iniciado en la sensualidad, es deliberado por la razón y finalmente elegido por la voluntad. ¿Qué ha ocurrido en la razón al elegir una acción contraria a su juicio? La acción ejecutada se denomina incontinente. En el acto incontinente, es decir, en el acto ejecutado contra el conocimiento poseído en hábito, el primer movimiento de la sensualidad se introduce en el razonamiento y vence en la conclusión. Tomás de Aquino en el comentario señala cómo Aristóteles, para comprender mejor el conocimiento que opera en el

---

<sup>60</sup> 2SN, d. 24, q. 3, a. 3, co. “Et ideo cum ratio in operandis quodammodo syllogizet, invenitur iudicium rationis in majori propositione quae universalis est: in minori autem propositione, quae particularis est, admiscetur passio, quae circa particulare viget; unde sequitur corruptio rationis in conclusione electionis. Verbi gratia, si dicatur: nulla fornicatio est committenda, in hoc iudicium rationis perfectum est. Item proponatur alia: omnis fornicatio est delectabilis. Sub quibus duabus assumatur una particularis, haec scilicet: accedere ad hanc mulierem est fornicatio. Si ratio sit fortis ut nec etiam in particulari passione vincatur, inducet conclusionem negativam eligens fornicationem non committere. Si autem passione vincatur, elicit conclusionem affirmativam, eligens in fornicatione delectari; et sic sumitur hic esse peccatum in ratione; quando scilicet post rationis deliberationem, eo quod ratio in particulari corrumpitur per passionem, sequitur prava electio.”

actuar incontinente, presenta otros tipos de razonamiento<sup>61</sup>. En efecto, el razonamiento especulativo concluye a partir de dos premisas (conclusión cuyo asentimiento, por lo demás, también está sometida a imperio) y el razonamiento práctico del virtuoso y del vicioso, también concluye en una acción a partir de dos premisas:

“Ahora bien, en lo especulativo, el alma sólo asienta a la conclusión; en cambio, en lo práctico, el alma opera inmediatamente. Si la opinión universal es que todo lo dulce debe ser gustado y la opinión particular es que esto, por ejemplo, algo demostrado en particular, es dulce, es necesario que aquél que pueda gustarlo, lo haga al instante, a no ser que haya algo que lo prohíba. Esto es lo que sucede en el razonamiento del templado, que no tiene una concupiscencia que repugna a la razón, que propone que todo lo deshonesto debe evitarse. De manera similar, en el razonamiento del intemperante, cuya razón no rechaza a la concupiscencia que inclina a tomar todo lo deleitable”<sup>62</sup>.

En los razonamientos tanto de la virtud como del vicio no hay oposición entre el universal y el particular. De este modo, la acción

---

<sup>61</sup> *CTC*, lib. 7 l. 3 n. 18 (n. 950 Marietti) “Dicit ergo primo, quod si aliquis velit considerare causam, quare incontinentes praeter scientiam agant secundum naturalem processum practicae scientiae, oportet scire quod in eius processu est duplex opinio. Una quidem universalis, puta omne inhonestum est fugiendum. Alia autem est singularis circa ea quae proprie per sensum cognoscuntur, puta: hic actus est inhonestus. Cum autem ex his duabus opinionibus fiat una ratio, necesse est quod sequatur conclusio.”

<sup>62</sup> *CTC*, lib. 7 l. 3 n. 19 (n.950 Marietti) “Sed in speculativis anima solum dicit conclusionem. In factivis autem statim eam operatur. Ut, si opinio universalis sit quod omne dulce oportet gustare, opinio autem particularis sit quod hoc, demonstrato aliquo particulari, sit dulce, necesse est quod ille qui potest gustare statim gustet, nisi sit aliquid prohibens. Et hoc quidem fit in syllogismo temperati, qui non habet concupiscentiam repugnantem rationi proponenti quod omne inhonestum est vitandum. Et similiter in syllogismo intemperati, cuius ratio concupiscentiae non repugnat quae inclinat ad hoc quod omne delectabile sit sumendum.”



deriva de un razonamiento que la respalda, aunque en un caso dirija al bien y en otro, al mal. Sin embargo, el incontinente actúa contra su propia razón. ¿Se puede decir que su acción es la conclusión de un razonamiento? En el incontinente, a diferencia del intemperante, está presente la prohibición de la razón:

“En el incontinente hay una prohibición. [...] Acerca de esto, debe considerarse que la razón no está totalmente vencida por la concupiscencia, como para no tener, en universal, verdadera opinión. Sea el caso que de parte de la razón se proponga una única proposición universal, prohibiendo gustar desordenadamente los dulces, como si se dijera que ‘ningún dulce debe ser gustado fuera de hora’. Pero de parte de la concupiscencia, se ponga que ‘todo lo dulce es deleitable’, lo cual es buscado por sí mismo por la concupiscencia”<sup>63</sup>.

La prohibición de la razón constituye un cierto saber, pero es sólo un saber universal, sólo podría ser un saber directivo si llegara, además, a ser particular, porque las conclusiones prácticas son particulares. Cuando la acción práctica sigue a la concupiscencia y no a la razón, ésta se subordina a aquélla:

“Como la concupiscencia en lo particular traba a la razón, no es asumido bajo la razón universal, que dirá que ‘esto está fuera de hora’, sino que es asumido bajo lo universal de la concupiscencia, que dirá que ‘esto es dulce’. Así se sigue

---

<sup>63</sup> *CTC*, lib. 7 l. 3 n. n. 20 (n. 951 Marietti) “Et primo ostendit aliquid in eo esse prohibens; [...] Circa primum considerandum est, quod in incontinente ratio non totaliter obruitur a concupiscentia quin in universali habeat veram sententiam; sit ergo ita quod ex parte rationis proponatur una universalis prohibens gustare dulce inordinate, puta si dicatur, nullum dulce oportet gustare extra horam, sed ex parte concupiscentiae proponitur quod omne dulce est delectabile, quod est per se quaesitum a concupiscentia. Et quia in particulari concupiscentia ligat rationem, non assumitur sub universali rationis, ut dicatur hoc esse praeter horam; sed assumitur sub universali concupiscentiae, ut dicatur hoc esse dulce. Et ita sequitur conclusio operis; et sunt in hoc syllogismo incontinentis quatuor propositiones, sicut iam dictum est.”

la conclusión que es el obrar. En este silogismo que hace el incontinente hay cuatro proposiciones”<sup>64</sup>.

El juicio universal de la razón no es el que impera; se universaliza el juicio particular de la concupiscencia, y por eso el silogismo termina teniendo cuatro proposiciones. La particular que corresponde a la ejecución realizada manifiesta a la universal que es, en realidad, la que la rige. La deliberación, en ese caso, no sólo ha sido principiada, sino también determinada por movimientos sensuales. El juicio particular de la sensualidad mueve a la razón a considerar otra proposición universal, bajo la cual la conclusión de la razón le sea favorable. Nótese, en el ejemplo de la fornicación, que hay dos proposiciones universales: ‘ninguna fornicación debe ser cometida’, y ‘toda fornicación es deleitable’. Cualquiera de las dos posibles conclusiones, fornicar o no, será respaldada por una proposición universal. Por eso el dominio de los sentimientos se logra razonando sobre el juicio particular vinculado a ellos:

“Y porque el resolver los principios universales en conclusiones particulares no es una obra del intelecto en cuanto tal, sino de la razón, se dice que el irascible y el concupiscible están sometidos a la razón más que al intelecto. Esto puede experimentarlo cada uno en sí mismo, ya que, recurriendo a ciertas consideraciones generales, se mitigan o intensifican la ira, el temor y otras pasiones similares”<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> *CTC*, lib. 7 l. 3 n. n. 20 (n. 951 Marietti) “Et quia in particulari concupiscentia ligat rationem, non assumitur sub universali rationis, ut dicatur hoc esse praeter horam; sed assumitur sub universali concupiscentiae, ut dicatur hoc esse dulce. Et ita sequitur conclusio operis; et sunt in hoc syllogismo incontinentis quatuor propositiones, sicut iam dictum est.”

<sup>65</sup> *ST I*, q. 81, a. 3, co. “Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso, applicando enim aliquas universales consideraciones, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.”

Las consideraciones generales dominan sobre los juicios particulares. En este sentido, en el del dominio de la razón superior sobre la inferior, se entiende el dominio racional sobre las pasiones. La razón inferior recibe su denominación por ocuparse precisamente de ordenar cosas particulares<sup>66</sup>. Este modo de explicar el dominio de la razón sobre las pasiones es coherente con la interpretación del imperio sobre la parte sensitiva como intimación y como persuasión. La razón se hace obedecer con un mandato siempre y cuando se dirija a potencias que le están totalmente sujetas, por ser completamente inferiores; pero para imperar potencias que no resultan totalmente inferiores, la razón se sirve de la persuasión:

“Está lo que dice Damasceno “lo que está sometido y se deja persuadir por la razón se divide en concupiscencia e ira”<sup>[67]</sup>”<sup>68</sup>.

La razón impera a los apetitos en lo que respecta sus actos pidiéndoles lo mejor: mandándoles lo que deben hacer, y cuando se le resisten, lográndolos persuadir. Por eso el remedio a la incontinencia radica en una labor de raciocinio, como la que se hace con los niños, a los que les ocurre algo similar a los ebrios, pero que, su apertura al crecimiento les permite asimilar lo que al principio sólo aparentemente saben:

“Los niños, cuando empiezan a aprender, enlazan las palabras que pronuncian con la boca, pero aún no saben, en el sentido de que las entiendan con la mente. Pues, para [lograr] esto, se requiere que lo que el hombre escuche se le haga casi connatural, debido a su perfecta impresión en su intelecto. Para lo cual se necesita tiempo, de tal manera que el intelecto se

---

<sup>66</sup> *QDV*, q. 15, a. 2, co. “Secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda, inferior ratio nominatur.”

<sup>67</sup> Damasceno, *De fide orthodoxa*. L.2, c. 12: MG 94,928.

<sup>68</sup> *ST I*, q. 81, a. 3, sc. “Sed contra est quod Damascenus dicit, quod obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram.”

afirme, mediante múltiples meditaciones, en aquello que recibió. Así sucede también en el incontinente, pues aunque diga que para él no es un bien perseguir tales ahora placeres, sin embargo, no lo siente así en el corazón. Por eso, debe pensarse que los incontinentes dicen tales palabras casi simulando, pues lo que sienten en el corazón es distinto de lo que expresan verbalmente”<sup>69</sup>.

La razón pide lo mejor a los apetitos sensitivos con un conocimiento, por decirlo así, interiorizado, es decir, asentido voluntariamente. Las palabras que se pronuncian no manifiesta el asentimiento de aquello que significan. El asentimiento es un acto de la razón imperado, y por lo tanto, libre. La razón, para poder dominar a los sentimientos, requiere el dominio de sus propios asentimientos. En este sentido, puede verificarse una vez más la sujeción jerárquica de las facultades inferiores a las superiores. Pero aún en el caso de que la razón domine el asentimiento de sus propios conocimientos, y a su vez, logre hacerse obedecer en la ejecución de aquellos actos rechazados por el apetito, el dominio no llega a ser completo. Los apetitos seguirían a la razón obedeciéndola sin dificultad alguna, si no fuera porque no sólo son conducidos por ella, sino que también pueden intervenir otros elementos opuestos a la razón, entre los cuales están tanto la disposición corporal como la imaginación y los sentidos<sup>70</sup>. Los apetitos dependen del cuerpo, cuyas cualidades están

---

<sup>69</sup> *CTC*, lib. 71. 3 n. 17 (n. 949 Marietti) “Secundum exemplum est de pueris quando primo addiscunt, qui coniungunt sermones quos ore proferunt sed nondum eos sciunt, ita scilicet quod mente intelligant. Ad hoc enim requiritur quod illa quae homo audit fiant ei quasi connaturalia, propter perfectam impressionem ipsorum intellectui, ad quod homo indiget tempore in quo intellectus per multiplices meditationes firmetur in eo quod accepit. Et ita est etiam de incontinente. Etsi enim dicat, non est mihi bonum nunc persequi tale delectabile tamen non ita sentit in corde. Unde sic existimandum est, quod incontinentes dicant huiusmodi verba quasi simulantes, quia scilicet aliud sentiunt corde et aliud proferunt ore.”

<sup>70</sup> El énfasis de la intervención de elementos opuestos a la razón en la acción humana ha sido enfatizado por los modernos, cfr. Schneewind, Jerome B., *The invention of autonomy : a history of modern moral philosophy*, “iv. Hobbesian

fuera del dominio voluntario, son esos mismos apetitos que influyen sobre la razón, impidiéndole usar de sus propios hábitos cognoscitivos. La razón, en esos casos, está atada, y por tanto, impedida de someterse a la voluntad:

“A veces hay un hábito suelto o expedito que al instante podría pasar al acto cuando el hombre lo quisiere. Otras veces, hay un hábito ligado o trabado, de tal manera que no podría pasar al acto. De ahí es que, en cierta manera, pareciera haber un hábito y en otra manera, no, como ocurre en el que duerme, en el maníaco o aun en el ebrio. De este modo, son dispuestos los hombres, en tanto están sujetos o dependen de sus pasiones. Vemos que la ira, la concupiscencia venérea y otras pasiones por el estilo cambian ostensiblemente el aspecto exterior del cuerpo y no sólo el movimiento anímico, como cuando por ellas aumenta la temperatura corporal. A veces tanto enardecen estas pasiones que algunos caen en desequilibrios”<sup>71</sup>.

La recuperación del equilibrio corporal no se consigue por imperio de la voluntad. El cuerpo recupera la salud con otros medios, por eso Aristóteles y Tomás de Aquino reconocen la necesidad de la intervención médica:

---

voluntarism”, pp. 95-100; sobre Locke, Pufendorf y Grotius: “vii. Voluntarism and empiricist morality”, pp. 157-159.

<sup>71</sup> *CTC*, lib. 7 l. 3 n. 15 (n.948 Marietti) “Dicit ergo primo, quod praeter dictos modos adhuc invenitur in hominibus alius modus sciendi. Quod enim aliquis sciat habitu et non actu, differentiam quamdam videtur habere. Aliquando enim est habitus solutus, ut statim possit exire in actum cum homo voluerit. Aliquando autem est habitus ligatus ita quod non possit exire in actum. Unde quodammodo videtur habere habitum et quodammodo non habere, sicut patet in dormiente vel maniaco aut etiam ebrioso. Et hoc modo sunt dispositi homines dum sunt in passionibus. Videmus enim quod irae et concupiscentiae venereorum et quaedam huiusmodi passiones manifeste transmutent et corpus exterius et non solum animales motus, puta cum ex his incalescit corpus; et quandoque tantum increscunt huiusmodi passiones quod quosdam in insanias deducunt.”

“Como se disipa la ignorancia que el incontinente tiene sobre el particular y retorna al recto saber, de la misma manera sucede en el ebrio y el dormido, en quienes las pasiones se disipan una vez producida alguna alteración corporal. De manera similar, como por las pasiones del alma se altera el cuerpo, es preciso que cese esta alteración corporal para que el hombre retorne a una mente sana. Por eso, esta razón no pertenece a esta [nuestra] consideración, sino que corresponde más bien escuchar a los fisiólogos o a la ciencia natural”<sup>72</sup>.

No obstante el poder de las pasiones para obnubilar la razón y cancelar todo poder de ésta sobre ellas, a tal punto de necesitar recurrir a los remedios físicos, las pasiones son incapaces de anularla por completo, es decir, de arrancar los hábitos intelectuales, lo que impiden solamente es la actualización de ese hábito, es decir, el uso de la ciencia práctica en particular:

“Así, es manifiesto que los incontinentes son dispuestos de manera similar a los durmientes, maníacos o ebrios, quienes tienen el hábito de la ciencia práctica trabado en lo particular”<sup>73</sup>.

La vehemencia de las pasiones que impide el uso del hábito de ciencia práctica presente en la razón, no elimina la presencia del hábito. Si la razón posee el hábito aunque pierda, por la pasión, la capacidad para el uso del conocimiento, no por eso pierde el hábito.

---

<sup>72</sup> CTC, lib. 7 l. 3 n. 24 (n. 953 Marietti) “Et dicit quod qualiter solvatur ignorantia quam incontinens habet circa particulare et rursus redit ad rectam scientiam, eadem ratio est quod de vinolento et dormiente, quae quidem passiones solvuntur facta aliqua transmutatione circa corpus, et similiter quia per passiones animae, puta per concupiscentiam vel iram transmutatur corpus, oportet cessare hanc transmutationem corporalem ad hoc quod homo redeat ad sanam mentem. Et ideo haec ratio non est propria huius considerationis, sed magis oportet eam audire a *physiologis*, idest naturalibus.”

<sup>73</sup> CTC, lib. 7 l. 3 n. 15 (n.948 Marietti) Et sic manifestum est quod incontinentes similiter disponuntur dormientibus, aut maniacis aut ebriosis, quod scilicet habent habitum scientiae practicae in singularibus ligatum.”

En este sentido, en el habitual, el conocimiento racional es imperturbable, tal como lo vislumbraba Sócrates, cuyo error consistía más bien en no distinguir entre los modos de saber el habitual y el actual, el universal y el particular. El conocimiento habitual no se pierde a pesar de que en la ejecución triunfe la pasión sobre ella:

“Y porque lo universal, comprendido por la ciencia no es el término extremo de lo operable, parece sergirse aquello que Sócrates buscaba. Por lo dicho, es patente que la pasión no está presente en la ciencia principal que es de lo universal, puesto que la pasión existe sólo en particular. Ni la ciencia universal es arrastrada por la pasión sino sólo lo es la estimación sensible que no tiene tanta dignidad”<sup>74</sup>.

La pasión arrastra el juicio, pero no destruye el conocimiento universal. El vínculo que tiene la pasión sobre la acción práctica se basa en la similitud que guardan entre ellas: ambas son singulares. La razón práctica para lograr permear la acción ha de lograr llegar hasta el singular, lo cual requiere un nuevo acto, a saber, actualizar su propio conocimiento en hábito. La acción ejecutada por la razón práctica presenta un contraste con la acción de conocer especulativamente, es decir, la acción ejecutada según la razón especulativa. Una y otra son actos en los que un hábito –sea especulativo, sea práctico- se está actualizando. Pero mientras que en el acto de conocer especulativo, el hábito está presente sin dificultad alguna; en la acción práctica no siempre está presente el hábito, sino que puede darse una acción ejecutada al margen de él, ¿por qué? Porque para actuar conforme a la ciencia, necesita querer considerarla:

---

<sup>74</sup> *CTC*, lib. 7 l. 3 n. 25 (n.954 Marietti) “Quia ergo ista sunt vera, et quia universale quod per scientiam comprehenditur non est extremus terminus operabilium, videtur sequi illud quod Socrates quaerebat. Patet enim ex praedictis quod passio non fit in praesentia principalis scientiae quae est circa universale, quum passio sit solum in particulari. Neque universalis scientia trahitur a passione, sed solum aestimatio sensibilis, quae non est tantae dignitatis.”

“De dos modos decimos de alguien que sabe. Lo decimos de aquél que tiene el hábito pero no lo usa, como el geómetra que no considera en acto problemas de geometría. De otro modo, decimos que sabe aquél que usa su ciencia, considerando lo que atañe a la misma. Pero es muy diferente actuar lo que no corresponde [hacer], teniendo el hábito de la ciencia pero no usándolo; a tener el hábito de la ciencia usándolo al especular. Parece ser difícil obrar en contra de lo que, en acto, se está especulando; pero no parece difícil actuar en contra de lo que habitualmente se sabe pero no se considera”<sup>75</sup>.

La razón especulativa y la razón práctica pueden tener conocimiento o en hábito o en acto. El acto especulativo ¿puede hacerse según un acto que se oponga a su propio hábito? Es difícil. Pero la acción práctica es más frágil: puede hacerse en contra del hábito de ciencia práctica. Si la acción práctica es la conclusión de un conocimiento práctico, será conforme a la razón. Pero para ello, la razón debe actualizarse, y para actualizarla, el sujeto debe querer hacerlo: querer considerar en acto lo que habitualmente sabe. El acto de la razón especulativa y el acto de la razón práctica están respaldados, por decirlo así, por sus respectivos hábitos. Pero lo que es difícil para aquélla es fácil para ésta. Es fácil no querer considerar para actuar según lo que se sabe.

Antes de analizar la dependencia de las pasiones respecto del cuerpo, y una vez examinado la dependencia respecto de la razón, es conveniente considerar la intervención específica de la voluntad en el

---

<sup>75</sup> *CTC*, lib. 7 l. 3 n. 11 (n. 946 Marietti) “Quod dupliciter dicimus aliquem scire: uno quidem enim modo dicitur scire ille qui habet habitum, sed non utitur eo, puta geometra cum non considerat geometricalia; alio modo dicitur scire ille qui utitur sua scientia, scilicet considerando ea quae sunt illius scientiae; multum autem differt utrum aliquis agat ea quae non oportet habens habitum scientiae sed non utens, vel quod aliquis habeat habitum et utatur speculando. Hoc enim videtur esse durum, scilicet quod aliquis agat contra id quod actu speculatur. Non autem videtur esse durum si aliquis agat contra id quod habitualiter scit sed non considerat.”



dominio de las pasiones. Como se ha dicho, la voluntad impera en cuanto que es principio de movimiento:

“Igualmente, el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en orden a la ejecución, que se lleva a cabo por la fuerza motora”<sup>76</sup>.

La voluntad impera a las pasiones del mismo modo en que lo hace respecto al resto de las potencias: a todas mueve con su fuerza motora. La relación entre la actividad imperante de la voluntad y las pasiones en cuanto actos es una relación entre actos de apetitos: apetito superior sobre apetito inferior. El vínculo entre los apetitos es similar al vínculo entre los principios motores:

“En las potencias ordenadas y unidas entre sí se da que el movimiento intenso en una de ellas, y principalmente en la superior, redundando en la otra. Por lo que, como el movimiento de la voluntad por la elección se dirige hacia algo, también el irascible y el concupiscible sigue el movimiento de la voluntad. Por lo cual se dice en el libro III *De Anima* que «el apetito mueve al apetito»<sup>[77]</sup>, a saber, el superior al inferior «como la esfera a la esfera en los cuerpos celestes»<sup>78</sup>.

En el hombre el movimiento de las facultades inferiores requiere el de las superiores. El movimiento de los animales, por contraste, manifiesta la ausencia de facultades superiores:

---

<sup>76</sup> ST I, q. 81, a. 3, co. “Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam.”

<sup>77</sup> Aristóteles, *De Anima*, III, 11 Bk 434 a 13

<sup>78</sup> *QDV*, q. 25, a. 4, co. “In viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam. Unde, cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis. Unde dicitur in III de Anima quod *appetitus movet appetitum*, superior scilicet inferiorem, *sicut sphaera sphaeram in corporibus caelestibus*.”

“En los animales, a la actividad concupiscible e irascible inmediatamente le sigue el movimiento, como la oveja, que huye inmediatamente por temor al lobo. Esto es así porque no hay en ellos un apetito superior que le contradiga. En cambio, el hombre no se mueve inmediatamente impulsado por el apetito irascible o concupiscible, sino que espera el imperio de la voluntad, que es el apetito superior”<sup>79</sup>.

Tanto en el animal como en el hombre, todo movimiento proviene de un apetito. La inmediatez entre el apetito y el movimiento, característica de los animales, contrasta con la mediación del imperio, en los actos humanos. El imperio de la razón sigue al apetito y precede al movimiento. Dicho en términos de actos voluntarios: el imperio racional sigue a la elección y precede al uso. El imperio es equiparado con el consentimiento:

“Pues en otras potencias motoras, ordenadas entre sí, la segunda no se mueve a no ser por la primera. Por eso el apetito inferior no es suficiente para mover hasta que no lo consiente el superior. Esto es lo que dice el Filósofo en el *III De Anima* [<sup>80</sup>]: «el apetito superior mueve al inferior como la esfera superior a la inferior». Por lo tanto, así es como el apetito irascible y el concupiscible están sometidos a la razón”<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> ST I, q. 81, a. 3, co. “In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus sicut ovis, timens lupum statim fugit, quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior.”

<sup>80</sup> Aristóteles, *De Anima*, 11, 3 Bk 434 a 12 ; *CAN*, lect. 16, n. 843

<sup>81</sup> ST I, q. 81, a. 3, co. “In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis, unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem*. Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.”

El apetito inferior se subordina al superior. Tomás de Aquino denomina “consentimiento” al imperio de la voluntad sobre la pasión. De manera que la pregunta inicial, a saber, ¿cómo obedecen los apetitos sensitivos a la parte superior del alma? quedaría respondida de este modo: obedecen a la razón, siguiendo su imperio, y son movidos con el consentimiento de la voluntad. Pero no todas las pasiones son igualmente dominadas, unas lo son más que otras:

“En algunos [actos] la voluntad tiene dominio completo, y en otros, incompleto. Tiene completo dominio en aquellos actos que proceden del imperio de la voluntad; y éstos son actos que siguen a la deliberación, los cuales son propios de la razón. Pero [la voluntad] tiene dominio incompleto en aquellos actos que no proceden del imperio de la razón [sino del apetito], sin embargo la voluntad podría impedir, de modo que están sujetos a la voluntad, en cuanto a lo que puede ser o no impedido”<sup>82</sup>.

La voluntad es *causa per se* sólo de los actos imperados. En caso de que la razón emita un imperio imperfecto por ser movida por la sensualidad, la voluntad sólo es *causa per accidens*, pues su intervención se limita a “no haber impedido” aunque pudiera haberlo hecho. Las categorías de *causa per se* y *per accidens* son atribuibles respectivamente al imperio perfecto y al imperfecto; y también a los actos con dominio completo o incompleto:

“Todo pecado está en la voluntad, no como en su sujeto, sino como en su causa. Pero que la voluntad sea causa de algún pecado acontece de dos maneras: o *per se*, como

---

<sup>82</sup> 2SN, d. 24, q. 3, a. 2, co. “Habet autem voluntas in quibusdam dominium completum, in quibusdam vero incompletum. Completum dominium habet in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt; et hi sunt actus deliberationem sequentes, qui rationi adscribuntur. Sed incompletum dominium habet in illis actibus qui non per imperium rationis procedunt, sed tamen voluntas eos impedire poterat, ut sic quodammodo voluntati subjaceant, quantum ad hoc quod est impediri, vel non impediri.”

cuando el acto del pecado procede del imperio de la voluntad; o como *per accidens*, cuando no impide lo que puede impedir: como se dice que alguien hace esto que no impide, cuando puede impedir: de este modo es causa de los primeros movimientos [sensuales]”<sup>83</sup>.

Los apetitos actúan como potencias ejecutoras por la intervención de la razón y de la voluntad en ellos. La mediación de la razón en los movimientos que siguen a los apetitos es ineludible:

“Pues como avanzar en el ejército hacia la batalla depende del imperio del general, así en nosotros la potencia motiva no mueve a los miembros si no por el imperio de lo que en nosotros es lo primero, esto es, la razón, cualquiera que sea el movimiento en las potencias inferiores. Por lo que la razón reprime al irascible y al concupiscible, para que no procedan hacia su acto exterior; por lo cual se dice en el Génesis, 4, 9: «debajo de ti estará su apetito»”<sup>84</sup>.

De este modo, se ve cómo los apetitos sensibles en cuanto a sus actos están sometidas a la razón que impera y a la voluntad que consiente. El origen de los actos completamente imperados se explica por una sucesión de movimientos jerárquicamente ordenados. La organización entre las acciones de los individuos en sociedad es similar a la organización entre las potencias de un individuo particular

---

<sup>83</sup> 2SN, d. 24, q. 3, a. 2, ad 2 “Ad secundum dicendum, quod omne peccatum est in voluntate, non sicut in subjecto, sed sicut in causa. Sed voluntatem esse causam alicujus peccati contingit dupliciter: vel per se, ut quando actus peccati ex imperio voluntatis procedit; vel quasi per accidens, quando non impedit quod impedire potest: sicut dicitur aliquis facere id quod non impedit, cum impedire possit: et hoc modo est causa primorum motuum.”

<sup>84</sup> *QDV*, q. 25, a. 4, co. “Sicut enim in exercitu progressio ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium eius quod in nobis principatur, id est rationis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus. Unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant; propter quod dicitur Genes. IV, 7: *subter te erit appetitus tuus*.”

pues, tanto la razón y la voluntad como las potencias ejecutoras, se mueven según un ordenamiento de fines:

“En todos los agentes y motores ordenados es necesario que el fin del primer agente y motor sea el último fin de todos: como el fin del jefe del ejército es el fin de todos lo que combaten bajo sus órdenes. Ahora bien, entre todas las partes del hombre, el intelecto es el motor superior, pues el intelecto mueve al apetito proponiéndole su objeto; el apetito intelectual, que es la voluntad, mueve a los apetitos sensitivos, que son el irascible y el concupiscible, de ahí que no obedecemos a la concupiscencia sin el imperio expreso de la voluntad; el apetito sensitivo, una vez consentido por la voluntad, mueve al cuerpo. Por tanto, el fin del intelecto, es el fin de todos los actos humanos. Mas el fin y el bien del intelecto es la verdad”<sup>85</sup>.

El dominio de las pasiones por parte de las facultades superiores verifica lo dicho sobre el imperio: el fin querido por la voluntad es cumplido en los actos imperados por la razón y ejecutados, a su vez, por la voluntad que mueve a todas las potencias. En esta jerarquía de facultades, las pasiones se sitúan entre el alma y el cuerpo, y de esta última parte les viene la dificultad para ser imperadas, precisamente por eso es necesario un examen más detenido de ese aspecto.

---

<sup>85</sup> *SCG*, lib. 3, cap. 25, n. 10, Adhuc “In omnibus agentibus et moventibus ordinatis oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium: sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur superior motor; nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum obiectum; appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis, unde et concupiscentiae non obedimus nisi voluntatis imperium adsit; appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet iam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. *Finis autem et bonum intellectus est verum* [*Ét. Nic.* VI, 2 Bk 1139a 27-29; *In Ét. Nic.* VI, lect. 2, n. 1130].”

## 4.2 El imperio sobre la sensualidad

Una vez examinada la dependencia de las pasiones respecto del alma, Tomás de Aquino analiza la parte de los apetitos que depende del cuerpo. Esta parte se define en oposición a la parte vinculada con la razón, por eso recibe el nombre genérico de sensualidad:

“Y así queda claro que el irascible y el concupiscible subyacen a la razón, y de modo semejante la sensualidad, aunque el nombre de sensualidad pertenezca a estas potencias no según que participan de la razón, sino según la naturaleza de la parte sensitiva. Por lo cual, no se dice propiamente que la sensualidad subyace a la razón del mismo modo que se dice del irascible y el concupiscible”<sup>86</sup>.

El nombre de apetitos designa las tendencias que siguen a la aprehensión, en cambio, el nombre de sensualidad designa tendencias en cuanto corporales ya que las pasiones, al ser actos del apetito sensible, además de depender del alma, dependen del cuerpo. Tomás de Aquino se apoya en la distinción para determinar que el imperio se dice más respecto de los apetitos que de la sensualidad; y a la luz de esta tesis puede comprenderse cómo el pensamiento ético a veces ha privilegiado la consideración de una parte en detrimento de la otra. Por una parte, diversas formas de racionalismo moral enraizadas en el estoicismo, coinciden en interpretar la falta de dominio sobre las pasiones como una falta de conocimiento, olvidando que las pasiones no sólo dependen de la razón y, como muestra Striker, más buscaron los fundamentos de la ética en la cosmología y en la teología que en la psicología humana<sup>87</sup>. En el otro extremo se hallan ciertas formas de

---

<sup>86</sup> *QDV*, q. 25, a. 4, co. “Et sic patet quod concupiscibilis et irascibilis subduntur rationi; et similiter sensualitas, quamvis nomen sensualitatis pertineat ad has vires, non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitivae partis. Unde non ita proprie dicitur quod sensualitas subditur rationi, sicut de irascibili et concupiscibili.”

<sup>87</sup> Cfr. Striker, G., *Essays on hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 270 -280

voluntarismo que de una u otra manera rechazan el poder imperativo de la razón, de manera que todo mandato moral resulta arbitrario, y el cumplimiento sólo puede ser realizado condicionándolo a castigos<sup>88</sup>; desde esta perspectiva se subraya la incapacidad de los apetitos para ser ordenados por la razón, lo cual ocurre, según Tomás de Aquino, en aquella parte corporal, es decir, de la sensualidad. En lo que respecta a ella siempre queda un margen que se escapa al imperio:

“La cualidad y la disposición del cuerpo, en cambio, no están sometidas al imperio de la razón. Por consiguiente, desde esta parte, es imposible que el movimiento del apetito sensitivo esté totalmente sometido al imperio de la razón”<sup>89</sup>.

Las cualidades corpóreas se mantienen independientes del imperio, para intervenir en ellas es necesario el recurso a la ciencia natural. Pero además de la disposición corporal, hay otros elementos que no sólo son independientes sino que directamente se oponen a él: los movimientos repentinos que provienen de las facultades aprehensivas sensibles. En efecto, una vez explicada la doble dependencia que los sentimientos mantienen con el alma y el cuerpo, señala una tercera posibilidad:

“Ocurre también a veces que el movimiento del apetito sensitivo de repente se excita ante las aprehensiones de la imaginación o de los sentidos. Entonces este movimiento queda al margen del imperio de la razón, aunque la razón habría podido evitarlo si lo hubiera previsto”<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> Cfr. Schneewind, Jerome B., *The invention of autonomy : a history of modern moral philosophy*, “iv. Locke’s voluntarism” y párrafos siguientes, pp. 149-159.

<sup>89</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 7, co. “Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis. Et ideo ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.”

<sup>90</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 7, co. “Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impedi a ratione, si praevidisset.”

La imaginación y los sentidos introducen en el apetito movimientos súbitos, es decir, pasiones ejecutadas sin previa deliberación. La presencia de esas pasiones, en las que no se ejercita la libertad, nos convierten en sujetos movidos por fuerzas ajenas a la individualidad. La experiencia de este tipo de movimiento ha sido puesto de relieve por autores modernos. Hobbes, por ejemplo, explica como los únicos movimientos en el hombre las pasiones y deseos surgidos al margen de nuestra libertad. En el centro de su análisis de la conducta humana están las pasiones y deseos, íntimamente ligados al cuerpo, que es entendido como un compuesto de átomos en el espacio movidos de aquí para allá. Nuestro pensamiento sobre lo bueno se formula como el resultado del movimiento de la pasión: lo bueno es aquello hacia lo cual somos movidos y lo despreciable aquello que nos repele<sup>91</sup>. El poder de los apetitos sensibles sobre la razón hace que Tomás de Aquino concluya, con Aristóteles, que el sometimiento de los apetitos puede describirse por analogía al gobierno de hombres libres:

“Por eso dice el Filósofo, en el I *Política*, que la razón prescribe al irascible, no con autoridad despótica, que es propia del señor para con el esclavo, sino con autoridad política y regia, que es la que se ejerce con hombres libres, no sometidos totalmente al imperio”<sup>92</sup>.

Los apetitos no están totalmente sometidos a la razón por la dependencia que guardan con el cuerpo y con la imaginación y los sentidos:

“En cambio, se dice que el intelecto o la razón ordenan al apetito concupiscible e irascible con poder político, porque

---

<sup>91</sup> Cfr. Schneewind, J. B., *The invention of autonomy : a history of modern moral philosophy*, pp. 82-87, el autor contrasta la postura de Hobbes con la de Tomás de Aquino y otros autores modernos.

<sup>92</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 7, co. “Unde philosophus dicit, in I Polit., quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui est domini ad servum; sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.”



el apetito sensitivo tiene algo propio, de ahí que pueda resistirse al imperio de la razón. Pues el apetito sensitivo, por naturaleza, no sólo puede ser movido por la facultad estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, siendo ésta dirigida por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos”<sup>93</sup>.

La imaginación y los sentidos son fuentes de aprehensión alternativas a la razón, ellas pueden poner en ejercicio a los apetitos proponiéndoles un objeto contrario al que les propone la cogitativa. En efecto, la oposición a la razón no proviene de la cogitativa, sino de los movimientos súbitos de la imaginación y de los sentidos, los cuales compiten en el mismo ‘espacio’ donde el imperio se ejerce:

“De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón veta o algo triste que la razón prescribe. Por eso, la resistencia que el irascible y el concupiscible oponen a la razón no excluye que le estén sometidos”<sup>94</sup>.

El sentido y la imaginación, a su vez, están sometidos a la razón de diferente manera. La imaginación está más sometida por ser una facultad interior:

“Los sentidos externos para obrar necesitan ser estimulados por los objetos sensibles exteriores, cuya presencia

---

<sup>93</sup> *ST I*, q. 81, a. 3, ad 2 “Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu.”

<sup>94</sup> *ST I*, q. 81, a. 3, ad 2 “Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.”

no está bajo el poder de la razón. Pero las facultades interiores, tanto apetitivas como aprehensivas, no necesitan objetos exteriores. De este modo están sometidas al imperio de la razón, que puede no solamente provocar o calmar los afectos de las potencias apetitivas, sino también formar las representaciones de la potencia imaginativa<sup>95</sup>.

Los actos de la imaginación y los sentidos, que surgen por oposición al imperio racional, pueden ser, a su vez, de alguna manera sometidos. Ciertamente la presencia de los objetos sensibles está fuera del imperio de la razón; pero el sentido, como toda potencia, está sometida en el ejercicio de su acto a la voluntad que, a su vez, lo impera a través de la razón. En términos gráficos: la razón impera ver o no ver, ver esto o aquello; y la voluntad mueve a la facultad visiva todo ello. De manera que el ejercicio del acto de sentir puede ser imperado, como lo son las potencias del alma sometidas a imperio cuyos actos se ejercen mediante órganos corpóreos. No hay que olvidar que al ser actos de órganos corpóreos, la salud de éstos condiciona el ejercicio de aquéllos.

La imaginación, por su parte, también puede ser sometida al imperio de la manera indicada: con una nueva representación que sustituya a la representación rebelde. Sin embargo, esto no parece ser muy frecuente en nuestra conducta:

“Muchos hombres al abandonar el conocimiento del intelecto siguen en sus motivaciones a la fantasía, como aquellos que no actúan por la razón sino que se mueven por mero impulso. Así que en los animales es manifiesto que nunca el intelecto o razón son los que pueden mover, sino sólo la fantasía. En los hombres, empero, existe la fantasía y el

---

<sup>95</sup> *ST I*, q. 81, a. 3, ad 3 “Ad tertium dicendum quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata.”

intelecto. Así, en consecuencia, se deja ver que ambas mueven, a saber el intelecto que comprende la fantasía, y el apetito”<sup>96</sup>.

La imaginación o fantasía, al desplazar el imperio de la razón, determina un movimiento no imperado en el apetito. El apetito se mueve efectivamente, pero su movimiento no se puede denominar acto imperado. Estos actos son más bien impulsos. Y los impulsos no son actos imperados sino consentidos. El imperio está vinculado a la elección, donde no hay ésta tampoco hay aquél. Por eso, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, al analizar la virtud y el vicio, distingue en los actos exteriores, aquéllos que proceden de una elección interior, es decir, los actos imperados, de aquéllos que proceden de un impulso, es decir, de un movimiento no deliberado y, por ello, tampoco elegido, y menos aún imperado<sup>97</sup>. Efectivamente, la ejecución de actos no imperados es posible por ser consentida. Esa ejecución no es imperada porque no sigue a una elección, sino a un impulso. La elección es opuesta al impulso:

“La elección es manifiestamente algo voluntario, pero no se identifica con lo voluntario, que tiene más extensión: de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones súbitas las llamamos

---

<sup>96</sup> *QDA*, lib. 3, l. 15, n. 2 “Multi enim homines praetermissa scientia intellectus, sequuntur in suis motibus phantasiam, sicut illi, qui non secundum rationem agunt, sed impetu moventur ad aliquid agendum. Et in aliis animalibus manifestum est, quod nunquam intellectus est neque ratio quae movere possit, sed solum phantasia. In hominibus vero est phantasia et intellectus. Sic ergo manifestum est, quod utraque haec movent; scilicet intellectus comprehendens sub se phantasiam, et appetitus.”

<sup>97</sup> Cfr. *CTC*, lib. 3, l. 5, n. 2 (n. 271 Marietti) “Et huius ratio manifestatur ex hoc quod cum ex habitu virtutis procedat et interior electio et exterior operatio, mores virtuosus vel etiam vitiosus magis diiudicantur ex electione quam ex operationibus exterioribus; omnis enim virtuosus eligit bonum; sed quandoque non operatur propter aliquod exterius impedimentum. Et vitiosus quandoque operatur opus virtutis, non tamen ex electione virtuosa, sed ex timore, vel propter aliquem inconvenientem finem, puta propter inanem gloriam, vel propter aliquid aliud huiusmodi: unde patet quod ad praesentem intentionem pertinet considerare de electione.”

voluntarias, pero no elegidas. Los que dicen que la elección es un apetito o impulso o deseo o una cierta opinión no parecen hablar acertadamente; ya que la elección no es algo común también a los irracionales, pero sí el apetito y el impulso; y el hombre incontinente actúa según sus apetitos, pero no eligiendo; el continente, por el contrario, actúa eligiendo y no por apetito”<sup>98</sup>.

La actuación según impulsos contrarios a la razón es una actuación que manifiesta debilidad por parte del imperio, que puede fallar, pues no es inmune a la oposición de sus subordinados. Si el imperio humano fuera obedecido por completo por los apetitos sensibles, entonces no existirían actos contrarios a la razón, sino sólo ausencia de razón, es decir, el mal moral lo sería sólo por ignorancia. Los actos de los apetitos faltos de razón, no serían actos hechos en oposición a la razón, sino por ausencia de ella, por falta de intervención de la razón, por ignorancia. Pero eso significa considerar que los apetitos sólo dependen de la razón, y a sus actos opuestos a ella, actos ejercidos por ignorancia. Esta es la explicación de Sócrates, registrada como tal por Aristóteles, y descrita por Tomás de Aquino como “manifiestamente contrario a lo que experimentamos cada día”<sup>99</sup>. La experiencia del mal no sólo se da en la pasión, sino también en la elección deliberada<sup>100</sup>. En el *De Malo* presenta el planteamiento sobre el fenómeno del desorden en los actos a partir de la doble

<sup>98</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, III, 2, Bk 1111b 4 – 1111b 15

<sup>99</sup> 2SN, d. 24, q. 3, a. 3, co. “omne peccatum ignorantiam esse, et scientem peccare non posse: quorum primus fuit Socrates, ut in VII Ethica, dicitur”; QDM, q. 3 a. 9 co. “Socrates autem, ut Aristoteles dicit in VII Ethic., considerans firmitatem et certitudinem scientiae, posuit quod scientia non potest superari a passione, ita scilicet quod nullus homo potest per passionem aliquid facere contra scientiam; et omnes virtutes nominabat scientias et omnia vitia seu peccata nominabat ignorantias: ex quo sequebatur quod nullus sciens ex infirmitate peccat; quod manifeste contrariatur his quae quotidie experimur.”

<sup>100</sup> R1C, cap. 13, l. 2. “Deinde cum dicit non cogitat, etc. ostendit quomodo per charitatem excluditur inordinatio electionis. Est autem electio, ut dicitur in III Ethic. appetitus praconsiliati. Tunc ergo homo peccat ex electione et non ex passione, quando ex consilio rationis affectus eius provocatur ad malum.”

acepción de la *infirmitas*, palabra latina que significa al mismo tiempo debilidad de ánimo y enfermedad:

“Es conveniente considerar qué entendemos con el nombre de debilidad. Y el sentido de ésta debe tomarse de su semejanza con la enfermedad del cuerpo. Existe un cuerpo enfermo, cuando un humor corporal no se sujeta a la facultad que rige todo el cuerpo; como cuando algún humor excede en calor o en frío o en algo de este tipo. Y así como existe cierta facultad que rige el cuerpo, así también la razón rige todas las afecciones interiores: de donde, cuando una afección no es medida según el régimen de la razón, sino que se aparta de éste o la excede, se dice que existe una debilidad del alma; y esto sucede principalmente según las afecciones del apetito sensitivo llamadas pasiones, como la ira, la concupiscencia y las de este tipo. Por lo que los antiguos llamaban a las pasiones, de este tipo, enfermedades del alma [...] Por lo tanto, cuando el hombre actúa por debilidad, se dice que actúa por alguna pasión como la ira, temor, concupiscencia o alguna de este tipo”<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> *QDM*, q. 3, a. 9, co. “Respondeo. Dicendum quod communiter ab omnibus ponitur, aliqua peccata ex infirmitate committi; quae a peccatis ignorantiae non distinguerentur, nisi contingeret aliquem scientem ex infirmitate peccare. Et ideo concedendum est, quod possibile est aliquem scientem peccare ex infirmitate. Ad cuius evidentiam primo considerare oportet quid per nomen infirmitatis intelligamus. Est autem hoc accipiendum ex similitudine infirmitatis corporis. Est autem corpus infirmum, quando aliquis humor non subditur virtuti regitivae totius corporis; puta, cum aliquis humor excedit in caliditate vel frigiditate vel in aliquo huiusmodi. Sicut autem est quaedam vis regitiva corporis, ita ratio est regitiva omnium interiorum affectionum: unde cum aliqua affectio non est moderata secundum regimen rationis, sed excedit aut deficit, dicitur esse animae infirmitas; et hoc maxime contingit secundum affectiones appetitus sensitivi, quae passiones dicuntur, ut timor, ira, concupiscentia, et huiusmodi. Unde antiqui huiusmodi animae passiones, aegritudines animae vocabant, ut Augustinus dicit in Lib. de Civ. Dei. Illud ergo ex infirmitate homo agere dicitur quod agit ex aliqua passione, puta ex ira vel timore vel concupiscentia, vel aliquo huiusmodi.”

Los apetitos pueden ser actualizados sólo por el cuerpo sin la intervención del alma. Esta independencia del alma con la que pueden actuar se experimenta tan fuerte que parece indicar que las pasiones se ejercen sin dependencia alguna del alma, como si el imperio de la razón sobre ellas fuera imposible. Es razonable la objeción que intenta sostener esa postura:

“El hombre no quiere tener concupiscencia y, sin embargo, la tiene. Pero tener concupiscencia es un acto del apetito sensitivo. Luego el acto del apetito sensitivo no está sometido a nuestro imperio”<sup>102</sup>.

El movimiento ordenado por la razón y el movimiento de la pasión son contrastantes: la sensualidad y el imperio se realizan según leyes opuestas. La oposición no proviene sólo del cuerpo, sino también de movimientos súbitos de la imaginación y los sentidos, que están en el alma:

“El que el hombre no quiera tener concupiscencia, y de hecho la tenga se debe a la disposición del cuerpo, que impide al apetito sensitivo seguir totalmente el imperio de la razón. Por eso el apóstol añade ahí mismo «veo otra ley en mis miembros, que se enfrenta a la ley de mi mente». Esto también sucede por el movimiento súbito de la concupiscencia”<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> ST I-II, q. 17, a. 7, arg. 1 “Ad septimum sic proceditur. Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim apostolus, Rom. VII, *non enim quod volo bonum, hoc ago*, et Glossa exponit quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit. Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.”

<sup>103</sup> ST I-II, q. 17, a. 7, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et apostolus ibidem subdit, *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae*. Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiae, ut dictum est.”

La disposición del cuerpo no depende de la voluntad humana, pues la materia es gobernada por Dios, no por el hombre. Este razonamiento constituye un segundo argumento que intenta negar la capacidad humana de imperar las pasiones:

“Además, en cuanto a la transmutación formal, la materia corporal sólo obedece a Dios, como se estudió en la primera parte. Pero el acto del apetito sensitivo tiene transmutación formal del cuerpo, por ejemplo, calor o frío. Luego, el acto del apetito sensitivo no está sometido al imperio humano”<sup>104</sup>.

Este argumento se apoya en una premisa verdadera: el apetito es corpóreo. En efecto, si la potencia apetitiva es una potencia corporal, su acto es acto del cuerpo. Las cualidades corporales son también actos del cuerpo. Pero esas cualidades no se identifican con las pasiones, aunque se den una con la otra; pero ese darse una con la otra se da de dos modos, muy distintos, ciertamente:

“La cualidad del cuerpo se relaciona de dos modos con el apetito sensitivo. Uno, como precedente, en la medida que uno está de algún modo determinado según el cuerpo a alguna pasión concreta. El segundo, como consiguiente, por ejemplo, cuando se acalora por la ira”<sup>105</sup>.

No es lo mismo tener un cuerpo con características que predisponen para la ira que enfurecerse y, por lo tanto, provocar en el

---

<sup>104</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 7, arg. 2 “Praeterea, materia corporalis soli Deo obedit, quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est. Sed actus appetitus sensitivi habet quandam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.”

<sup>105</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 7, ad 2 “Ad secundum dicendum quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi. Uno modo, ut praecedens, prout aliquis est aliquo modo dispositus secundum corpus, ad hanc vel illam passionem. Alio modo, ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit.”

cuerpo tales características. El ejercicio del imperio sobre unas u otras cualidades del cuerpo, es muy distinto:

“Pues bien, la cualidad precedente no está sometida al imperio de la razón, porque nace de la naturaleza o de alguna moción precedente, que no pueden aquietarse al instante. Pero la cualidad consiguiente sí sigue al imperio de la razón, porque sigue al movimiento local del corazón, que se mueve de distinta forma según los diversos actos del apetito sensitivo”<sup>106</sup>.

La cualidad precedente del cuerpo es algo recibido, sea por naturaleza o por algún movimiento pasajero. En efecto, nadie impera sobre su propia constitución física, de la cual depende la capacidad –y sólo la capacidad- para tales o cuales pasiones:

“La disposición corporal que pertenece a la complexión del cuerpo no subyace a la razón. Pero esta [disposición] no se requiere para el hecho de que las pasiones mencionadas estén en acto, sino para que el hombre sea capaz de ellas. No obstante, la actual transmutación del cuerpo, por ejemplo la subida de sangre alrededor del corazón, o algo de ese estilo, que acompaña en acto a las pasiones de esta clase, sigue a la imaginación y por esto subyace a la razón”<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 7, ad 2 “Qualitas igitur praecedens non subiacet imperio rationis, quia vel est ex natura, vel ex aliqua praecedenti motione, quae non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.”

<sup>107</sup> *QDV*, q. 25, a. 4, ad 5 “Ad quintum dicendum, quod dispositio corporalis, quae pertinet ad complexionem corporis, non subditur rationi; sed hoc non requiritur ad hoc quod passiones praedictae in actu sint, sed quod homo sit ad eas habilis. Actualis vero transmutatio corporis, utpote accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi, quod actu passiones huiusmodi concomitatur, sequitur imaginationem, et propter hoc subditur rationi.”



Las pasiones son actos de los apetitos, y para que los apetitos se pongan en acto requieren una forma aprehendida, por eso, a pesar de ser actos con elemento corpóreo, no son sólo corpóreos, y por ello, son susceptibles de ser imperados:

“La apetitiva inferior no tiende naturalmente hacia alguna realidad sino después de que se le proponga bajo la razón del propio objeto, como es claro de lo dicho. Por lo cual, como en la potestad de la razón está poder proponer una y la misma realidad bajo diversas razones, por ejemplo, algún alimento como deleitable y como mortífero, puede mover a la sensualidad hacia diversas razones”<sup>108</sup>.

La razón ciertamente actúa sobre el apetito a través de las facultades aprehensivas sensibles. Pero la sujeción de todas las facultades sensibles está cuestionada; y el mismo Tomás de Aquino recuerda –en contra de su propia postura- cuáles son los elementos cognoscitivos rebeldes a la razón. La actividad independiente de la imaginación y los sentidos que vuelven a poner en tela de juicio la dependencia de la pasión respecto del alma:

“Además, lo que mueve propiamente al apetito sensitivo es lo aprehendido por los sentidos o la imaginación. Pero no está siempre en nuestra potestad que aprehendamos algo con los sentidos o la imaginación. Luego el acto del apetito sensitivo no está sometido a nuestro imperio”<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> *QDV*, q. 25, a. 4, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod appetitiva inferior non naturaliter tendit in rem aliam, nisi postquam proponitur sibi sub ratione proprii objecti, ut ex dictis, art. I huius quaest., patet. Unde, cum in potestate rationis sit sub diversis rationibus unam et eandem rem proponere, utpote cibum aliquem ut delectabilem et ut mortiferum, potest in diversa ratio sensualitatem movere.”

<sup>109</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 7, arg. 3 “Praeterea, proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subiacet imperio nostro.”

Pero el argumento de tal objeción no es preciso. La respuesta de Tomás de Aquino distingue: lo sensible y lo imaginativo no está sometido del mismo modo, aunque en ambos casos lo que se escapa al imperio proviene de elementos desvinculados a la razón. ¿Qué hay en lo sensible y en lo imaginativo que no dependa de la razón? sus propios objetos y sus propios actos. En primer lugar, los sentidos dependen de su objeto sensible y de la capacidad para el acto de su órgano corpóreo:

“Porque para la aprehensión de los sentidos se requiere un sensible exterior no está en nuestra potestad aprehender algo con los sentidos si no está presente lo sensible; y esta presencia no está siempre en nuestra potestad, pues cuando está, el hombre puede usar los sentidos como quiera si no hay impedimento por parte del órgano”<sup>110</sup>.

El sentido, por tanto, no depende ni en su objeto ni en su acto de la razón. La misma ‘doble autonomía’ se verifica en la imaginación:

“La aprehensión de la imaginación, en cambio, está sometida a la ordenación de la razón, según la virtud o la debilidad de la potencia imaginativa, pues el que el hombre no pueda imaginar lo que piensa la razón, se debe a que no son cosas imaginables, por ejemplo, las cosas incorpóreas; o por debilidad de la virtud imaginativa debida a alguna indisposición del órgano”<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 7, ad 3 “Ad tertium dicendum quod, quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili praesente; cuius praesentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi.”

<sup>111</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 7, ad 3 “Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis, secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativae potentiae. Quod enim homo non possit imaginari quae ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativae, quae est ex aliqua indispositione organi.”

Antes de decir que no son facultades imperadas, habrá que decir que son facultades cuyo acto depende de objetos y órganos propios. No puede imperarse sobre el objeto porque no es posible construir el objeto de las potencias aprehensivas. La razón no puede hacer presente algo sensible que esté ausente; ni puede convertir en imaginable algo que no es imaginable. Tampoco puede imperarse sobre la correcta disposición de los órganos de los sentidos y de la imaginación. En cambio, la razón sí puede imperar el ejercicio de los actos tanto del sentido como de la imaginación. Los actos son imperados porque pueden ser usados. Además la razón puede imperar la especificación del acto del sentido y de la imaginación, es decir, mandar que esos actos sean aplicados sobre determinados objetos sensibles o imaginables. Y así, estas potencias que son las causantes de la oposición del apetito sensible al imperio son, a su vez, de este modo, imperadas. ¿Es posible eliminar la rebelión de los apetitos? La capacidad para someterlas es amplificada con la virtud, pero la rebelión no puede ser completamente anulada:

“Toda la rebelión del irascible y del concupiscible con respecto a la razón no puede ser eliminada por la virtud, porque por su misma naturaleza el irascible y el concupiscible tienden a lo que es bueno según el sentido y alguna vez se oponen a la razón; aunque esto podría realizarse por la virtud divina, la que también tiene el poder de mudar las naturalezas. Con todo, aquella rebelión disminuye a través de la virtud, en cuanto dichas facultades se habitúan a someterse a la razón; de tal modo que tienen aquello que pertenece a la virtud por algo extrínseco a ellas, a saber, por el dominio de la razón sobre las mismas. Sin embargo, conservan de sí mismas algo de los movimientos propios que a veces son contrarios a la razón”<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> *QDW*, q. 1, a. 4, ad 7 “Ad septimum dicendum, quod tota rebellio irascibilis et concupiscibilis ad rationem tolli non potest per virtutem; cum ex ipsa sui natura irascibilis et concupiscibilis in id quod est bonum secundum sensum, quandoque rationi repugnet; licet hoc possit fieri divina virtute, quae potens est etiam naturas immutare. Nihilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio, in quantum

Los apetitos virtuosos se someten más fácilmente a la razón. Más todavía: la misma virtud del apetito sensible es definida como sometimiento a la razón, a pesar de que ésta no deja de ser vulnerable al impulso de las pasiones:

“Ocurre que así como el acto de virtud consiste en que el irascible y el concupiscible siguen a la razón, así también el acto de pecado consiste en que la razón es llevada a seguir la inclinación del irascible y del concupiscible”<sup>113</sup>.

La razón movida por las pasiones da lugar a actos deliberados, perfectamente voluntarios y por ello calificables como pecados mortales:

“Así como la acción del concupiscible y del irascible, si es considerada en sí misma, no es pecado mortal y sin embargo concurre al acto del pecado mortal cuando por la razón que mueve o consiente tiende a lo contrario de la ley divina, así también sus actos, si son considerados en sí mismos, no pueden ser actos de la virtud, sino solamente cuando concurren para seguir el imperio de la razón”<sup>114</sup>.

---

praedictae vires assuefiunt ut rationi subdantur; ut sic ex extrinseco habeant id quod ad virtutem pertinet, scilicet ex dominio rationis super eas; ex seipsis autem retineant aliquid de motibus propriis, qui quandoque sunt contrarii rationi.”

<sup>113</sup> *QDW*, q. 1, a. 4, ad 1 “Hoc tamen in re est, quod sicut actus virtutis consistit in hoc quod irascibilis et concupiscibilis sequuntur rationem, ita actus peccati consistit in hoc quod ratio trahitur ad sequendum inclinationem irascibilis et concupiscibilis. [\*Unde et peccatum consuevit frequentius rationi attribui tamquam proximae causae; et eadem ratione virtus irascibilis et concupiscibilis\*].”

<sup>114</sup> *QDW*, q. 1, a. 4, ad 1 “Sicut autem actio concupiscibilis et irascibilis si secundum se consideratur, non est peccatum mortale, concurrat tamen in actu peccati mortalis, quando ratione movente vel consentiente tendit in contrarium legis divinae; ita actus eorumdem, si per se accipiantur, non possunt esse actus virtutis, sed solum quando concurrunt ad consequendum imperium rationis. Et sic actus peccati mortalis et virtutis pertinet aliquo modo ad irascibilem et concupiscibilem; unde et habitus utriusque in irascibili et concupiscibili esse possunt.”

Los actos de los apetitos pueden ser o pecado mortal o actos virtuosos si y sólo si son actos que siguen a actos de las potencias superiores. Si son pecado se ejecutan con el consentimiento; si son virtuosos, siguen al imperio. ¿Hasta qué punto el mal moral proviene de la sensualidad como principio de oposición al imperio racional? Tomás de Aquino enfrenta un planteamiento que atribuye todo pecado al apetito concupiscible. La respuesta explica cómo el pecado está vinculado a un acto apetitivo, pero no necesariamente sensible, sino también espiritual:

“Todos los males pertenecen a la concupiscencia como a su primera raíz no como a su principio próximo. En efecto, todas las pasiones provienen del irascible y del concupiscible [...]. Pero la perversidad de la razón y de la voluntad en muchos casos sobreviene por las pasiones. O se puede decir que por concupiscencia el Apóstol no sólo entiende lo que es propio de la capacidad concupiscible, sino lo que es común a toda potencia apetitiva; en cada una de cuyas partes se da la concupiscencia con respecto a algo acerca de la cual suele haber pecado. No de otra manera se puede pecar, sino deseando o apeteciendo algo”<sup>115</sup>.

Si así ocurre, entonces la concupiscencia del apetito espiritual sería el origen del pecado voluntario. La tesis de que los males provengan de cualquier apetito, aunque no sea sensible, es coherente con la explicación de la tentación del demonio, que logra que el apetito no sea gobernado por una regla superior, sino por él mismo,

---

<sup>115</sup> *QDW*, q. 1, a. 4, ad 13 “Ad decimumtertium dicendum, quod omnia mala ad concupiscentiam pertinent, sicut ad primam radicem, et non sicut ad proximum principium. Nam omnes passionibus ex irascibili et concupiscibili oriuntur, ut ostensum est, cum de passionibus animae ageretur. Perversitas vero rationis et voluntatis ut plurimum ex passionibus accidit. Vel potest dici quod per concupiscentiam intelligit non solum id quod est proprium vis concupiscibilis, sed quod est commune toti appetitivae potentiae; in cuius unaquaque particula invenitur alicuius concupiscentia, circa quam contingit esse peccatum. Nec aliter peccari potest nisi aliquid concupiscendo vel appetendo.”

quien por ello, es el quien con su imperio mueve a todos hacia el mal<sup>116</sup>. ¿Cómo puede el demonio con su imperio lograr que el hombre peque?

“El diablo no puede ser causa del pecado humano como el que directamente mueve la voluntad del hombre, sino sólo al modo de quien aconseja, [...] como cuando se propone algo a una facultad cognoscitiva como bueno. [...] Mas, aunque el diablo, según el orden de su naturaleza, pueda aconsejar algo al hombre iluminando su intelecto, como lo hace el ángel bueno; no obstante, no hace esto, puesto que el intelecto, cuanto más iluminado es, tanto más puede guardarse del engaño al que tiende el diablo. De donde, resta sólo que el consejo interior del diablo, y cualquier revelación suya, no se produce por iluminación del intelecto, sino sólo por cierta impresión [de algo] sobre las facultades sensitivas interiores o exteriores”<sup>117</sup>.

El mal del apetito proviene de la aprehensión, y sobre ella actúa el demonio. En la aprehensión intelectual se encuentra la explicación del mal que hay en el apetito:

“No puede acaecer un mal en el apetito por el hecho de que difiera de la aprehensión a la cual sigue, sino porque

---

<sup>116</sup> 2SN, d. 6, q. 1, a. 2, s.c. 2. ”Praeterea, Job 61, 25, dicitur de Diabolo in figura Leviathan, quod ipse est rex super omnes filios superbiae. Sed secundum philosophum, rex dicitur primus, inquantum movet per suam voluntatem et imperium, sibi subjectos. Ergo videtur quod primus Angelus alios ad peccandum traxerit.”

<sup>117</sup> *QDM* q. 3, a. 4 co. “Diabolus non potest esse causa peccati humani sicut directe movens hominis voluntatem, sed solum per modum persuadentis [...] Per modum quidem persuasionis, sicut cum proponitur aliquid virtuti cognoscitivae ut bonum [...] Quamvis autem Diabolus secundum ordinem suae naturae posset homini aliquid persuadere intellectum eius illuminando, sicut facit bonus Angelus; non tamen hoc facit, quia intellectus quanto magis illuminatur, tanto magis potest sibi cavere a deceptione, quam Diabolus intendit. Unde relinquitur quod persuasio interior Diaboli et quaecumque eius revelatio non fit per illuminationem intellectus, sed solum per impressionem quamdam in vires sensitivas interiores aut exteriores.”

difiere de alguna regla superior. [...]. Mas en el hombre es doble la aprehensión que ha de ser dirigida por una regla superior: pues el conocimiento sensible debe ser dirigido por la razón, y el conocimiento racional por la sabiduría o ley divina. Luego, de dos modos puede haber mal en el apetito del hombre. De un modo, porque la aprehensión de los sentidos no es regulada según la razón y por eso dice Dionisio «el mal del hombre es ser sin razón»<sup>[118]</sup>. De otro modo, porque la razón humana debe ser dirigida de acuerdo con la sabiduría y la ley divina; y por esto dice Ambrosio que «el pecado es la transgresión de una ley divina»<sup>[119]</sup><sup>120</sup>.

El mal en la sensibilidad proviene de no sujetarse a la razón; y ésta a su vez será mala si no se subordina a su vez a la ley que le es superior. Esto significa que la razón que impera sobre las pasiones está a su vez subordinada a un mandato superior. La obediencia a ese mandato superior no se le pide a la sensibilidad, sino a la razón. Si la razón no se hace obedecer, entonces peca, pero su pecado no lo hace imperando, sino consintiendo. El consentimiento no es, en sentido estricto, de la razón superior, sino de la razón inferior, es decir, del juicio particular de la cogitativa. La obra exterior realizada sólo sería perfecta si pudiera reducirse al fin último, objeto propio de la razón superior, es decir, de la razón que, en sentido estricto, impera. Tomás

---

<sup>118</sup> Dionisio, *Sobre los nombres divinos*, IV, 32: PG 3, 733a; Dion. 309

<sup>119</sup> Ambrosio, *De paradiso*, c. 8 : PL 14, 292D [309 C].

<sup>120</sup> *QDM*, q. 16, a. 2, co. “Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur; sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula. [...] In homine autem est duplex apprehensio a superiori regula dirigenda: nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, et cognitio rationis per sapientiam seu legem divinam. Dupliciter ergo potest esse malum in appetitu hominis. Uno modo quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem; et secundum hoc Dionysius dicit IV cap. de Divin. Nomin., quod malum hominis est praeter rationem esse. Alio modo quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam; et secundum hoc Ambrosius dicit, quod peccatum est transgressio legis divinae.”

de Aquino explica la similitud cómo el principio de lo operable es el fin último, y respecto de él se dice el bien o el mal moral:

“El fin, según el Filósofo en el VII de la *Ética*, tiene razón de principio. En las cosas especulativas, sin embargo, las ciencias no perfeccionan el juicio de la razón a menos que las conclusiones se resuelvan en los primeros principios, y por ello, tampoco los operables se perfeccionan a menos que se haga una reducción hasta el último fin, en cuyo caso este modo de razón dará la última sentencia de la operación, que es el consentimiento en la obra. Y de ahí que el consentimiento en el acto se atribuya a la razón superior, que inspecciona el fin último. Aunque, la delectación o la complacencia de la delectación o consentimiento se atribuye por San Agustín, a la razón inferior”<sup>121</sup>.

La razón que realmente impera es la razón que se hace obedecer en el acto llamado, por ello, imperado. Cuando la acción ejecutada no obedece a la razón, en realidad no es imperada, sino consentida. Pero aunque no impere, mantiene la responsabilidad, que consiste precisamente en no haber ejecutado su acto propio, por eso a ella se le atribuye el pecado:

“Así pues cuando alguien peca consintiendo en un acto malo, hay pecado en la razón superior”<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> *QDV*, q. 15, a. 3, co. “Finis enim, secundum philosophum, VII Ethicorum, in operabilibus rationem principii tenet. In speculativis autem scientiis non perficitur iudicium rationis nisi quando conclusiones resolvuntur in prima principia. Unde nec in operabilibus perficietur nisi quando fiet reductio usque ad ultimum finem: tunc enim solummodo ratio ultimam sententiam de operando dabit; et haec sententia est consensus in opus. Et inde est quod consensus in actum attribuitur rationi superiori, quae finem ultimum inspicit; sed delectatio, vel delectationis complacentia, sive consensus, attribuitur ab Augustino rationi inferiori.”

<sup>122</sup> *QDV*, q. 15, a. 3, co. “Quando igitur peccat aliquis consintiendo in actum malum, est peccatum in ratione superiori.”



El consentimiento en la elección errónea manifiesta una traba en la razón, que no actualiza el conocimiento poseído de manera habitual<sup>123</sup>, es decir, que falla en el razonamiento de la aplicación de los principios a las conclusiones particulares, aunque no falle en su objeto propio que es el ente y los primeros principios conocidos por sí mismos<sup>124</sup>. El imperio de la razón sobre los apetitos sensibles se puede ejercer, dentro de sus límites, si la razón es capaz de actualizarse a sí misma.

### 4.3 El imperio sobre los actos la vida vegetativa

Los actos del alma vegetativa no son por sí mismos imperados, sin embargo, por su vínculo con actos de la vida sensitiva, presentan una particular complejidad. De este tipo de actividad quizá más relevantes son los de la digestión y la transmisión de la vida, cuyo carácter no libre había sido declarado siglos atrás:

---

<sup>123</sup> *QDV*, q. 15, a. 3, ad 7 “Contingit igitur aliquem habentem scientiam universalem in actu, in particulari, circa quod est opus, non habere scientiam nisi in habitu ligato per concupiscentiam, vel aliam passionem; ut sic iudicium rationis in particulari operabili non possit informari secundum universalem scientiam. Et ita contingit errare rationem in electione; et a tali errore electionis omnis malus est ignorans, quantumcumque habeat in universali scientiam. Et per hunc etiam modum ratio ad peccatum deducitur, in quantum per concupiscentiam ligatur.”

<sup>124</sup> *QDV*, q. 15, a. 3, ad 1 “Ad primum igitur dicendum, quod secundum philosophum in III de anima, sicut sensus in propriis sensibilibus nunquam decipitur, circa sensibilia autem communia et per accidens decipi potest; ita intellectus circa proprium obiectum, scilicet quod quid est, nunquam decipitur, nisi forte per accidens; nec circa prima principia, quae statim notis terminis cognoscuntur; sed decipitur in conferendo et applicando principia communia ad particulares conclusiones; et ita contingit rationem sua rectitudine privari, et in ea esse peccatum.”

“En cambio, está lo que dice Gregorio Niseno, que «lo nutritivo y lo generativo no son [susceptibles de ser] persuadidos por la razón»<sup>[125]</sup>”<sup>126</sup>.

La razón no puede pedirle al sistema digestivo que realice su función de tal o cual modo. La razón tampoco persuade a las facultades para la ejecución de la fecundación y el desarrollo de un nuevo ser humano. Lo nutritivo ni lo vegetativo son actos ordenables a un fin buscado voluntariamente, son acontecimientos naturales. ¿Podría alegarse que son actos de una naturaleza imperada por Dios? Veamos cómo explica Tomás de Aquino lo “generativo” en Dios. La generación transmite la naturaleza, y esa transmisión no es voluntaria:

“Podría decirse que la voluntad divina comunica a las criaturas la semejanza de los atributos naturales. Pero, por el contrario, la semejanza de naturaleza no puede comunicarse más que gracias a la capacidad de la naturaleza. Ahora bien, la capacidad de la naturaleza no está sujeta a la voluntad en ninguna cosa; por eso también en Dios la generación del Hijo por el Padre, que es natural, no se produce por imperio de la voluntad, ni tampoco en los hombres las potencias vegetativas del alma, que se llaman naturales, están sujetas a la voluntad. Por tanto, no puede ser que la semejanza de los atributos naturales se comunique a las criaturas por la voluntad divina”<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> Nemesio, *De natura homine*, C. 22: MG 40,692

<sup>126</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 8, sc. “Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit, quod *id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum et generativum.*”

<sup>127</sup> *QDP*, q. 3, a. 15, arg. 4 “Sed contra, similitudo naturae communicari non potest nisi per virtutem naturae. Sed virtus naturae in nulla re subiacet voluntati; unde et in Deo generatio filii a patre, quae est naturalis, non fit per imperium voluntatis, nec etiam in hominibus vires animae vegetabiles, quae naturales dicuntur, voluntati subduntur. Ergo non potest esse quod voluntate divina, similitudo naturalium attributorum creaturis communicetur.”

La naturaleza la transmite el padre al hijo sin intervención de voluntad alguna. No sólo entre humanos, sino ni siquiera en Dios, el Padre no impera sobre la generación de Dios Hijo. Por consiguiente, la voluntad humana no puede imperar sobre las potencias vegetativas del alma. Sin embargo lo natural es de alguna manera sometido, no sólo al imperio humano sino incluso al instinto animal y, con mayor razón, a la voluntad divina:

“Hay que decir que la naturaleza no está sometida a la voluntad en lo que es íntimo a la cosa, pero respecto a lo que es exterior nada impide que la naturaleza esté sujeta a la voluntad; por eso también en el movimiento local en los animales la naturaleza de los músculos y de los nervios está sometida a la inclinación que la guía; de ahí que no sea inadecuado que por el poder de la naturaleza divina las criaturas sean producidas en el ser a tenor del arbitrio de la voluntad divina”<sup>128</sup>.

Lo íntimo a la naturaleza parece designar algo no sometido –ni susceptible de serlo- a voluntad alguna. En Dios hay algo íntimo a su naturaleza que no es imperado ni por él mismo, algo por lo que el Verbo es Hijo del Padre, la generación eterna no está sometida a ninguna voluntad<sup>129</sup>. Pero hay algo natural que puede ser imperado. Lo natural puede ser imperado “en lo exterior”. Por ejemplo, el ‘ser de las criaturas’ es algo exterior a la naturaleza de las criaturas; ahí interviene el imperio de Dios. Y lo exterior en las potencias naturales se halla en algunos de sus actos:

---

<sup>128</sup> *QDP*, q. 3, a. 15, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod natura non subiacet voluntati in his quae sunt intima rei, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiici voluntati; unde et in motu locali in animalibus natura musculorum et nervorum subiacet appetitui imperanti; unde nec est inconveniens, si virtute naturae divinae, creaturae producantur in esse secundum arbitrium divinae voluntatis.”

<sup>129</sup> *QDP*, q. 3, a. 15, arg. 13 “Cum ergo generatio filii a patre sit naturaliter et non per imperium voluntatis, videtur quod etiam creaturarum productio [...]”

“Otras [potencias] más remotas, como la nutritiva o generativa, se mueven por la voluntad en cuanto a algunos de sus actos exteriores”<sup>130</sup>.

Los actos imperados son tales por poder ser ordenados al fin fijado por la voluntad, incapaz de constituir el orden natural. Lo íntimo a la naturaleza parece estar definido por ser algo no elegido, así lo natural es opuesto a lo imperado porque el fin de aquél está fijado de manera independiente al del libre arbitrio. En efecto, los actos de la vida vegetativa responden a un fin que no está previsto en el imperio, por eso lo natural y lo voluntario se distinguen por la manera en que es definido el fin<sup>131</sup>. Y como el fin es el término al que se dirigen las tendencias, para explicar la diferencia entre lo natural y lo imperado, Tomás de Aquino remite a la distinción de los tres apetitos:

“Unos actos proceden del apetito natural, otros del apetito animal o del intelectual, porque todo agente de algún modo apetece un fin”<sup>132</sup>.

Cada apetito tiende al fin correspondiente a su grado de vida. Con la intención de detectar de qué modo la vida vegetativa podría ser imperada, Tomás de Aquino señala una diferencia importante entre las tendencias, a saber, el vínculo entre apetito y aprehensión:

“Ahora bien, el apetito natural no es consecuencia de ninguna aprehensión, como lo son el apetito animal y el

---

<sup>130</sup> *QDV*, q. 25, a. 4, co. “Aliae vero magis remotae, ut nutritiva et generativa, moventur a voluntate quantum ad aliquos earum exteriores actus.”

<sup>131</sup> Sólo la “voluntas ut natura” es el ejercicio de un acto voluntario y natural a la vez. Cfr. Alvira, T., *Naturaleza y libertad*, cap. III “La determinación «ad unum» de la voluntad”, pp. 55-71.

<sup>132</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 8, co. “Respondeo dicendum quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali, omne enim agens aliquo modo appetit finem.”

intelectual. Por otra parte, la razón impera como virtud aprehensiva”<sup>133</sup>.

El imperio de la razón ordena los actos para el cumplimiento de un fin apetecido, pero las potencias imperadas lo son gracias a que de alguna manera son capaces de recibir órdenes de la razón. Lo que no pueda ordenarse al fin hacia el cual la razón dirige, está fuera de su alcance:

“Por eso los actos que proceden del apetito intelectual o del animal puede imperarlos la razón, pero no los que proceden del apetito natural. Pero de esta clase son los actos del alma vegetativa, de ahí que Gregorio Niseno diga: «lo generativo y lo nutritivo se llama natural» [<sup>134</sup>]. Por eso los actos del alma vegetativa no están sometidos al imperio de la razón”<sup>135</sup>.

El imperio es un acto de la razón que ordena actos capaces de comunicar con ella por seguir a alguna aprehensión del alma. La parte vegetativa del alma humana, es decir, la potencias generativa y nutritiva, no siguen a una aprehensión. No tenemos imperio sobre los actos del alma vegetativa; signo de ello es que tampoco cabe pecado en esos actos, puesto que no son propiamente actos humanos:

“El acto del apetito natural no subyace al imperio de la razón, como tampoco los actos de las demás potencias del alma vegetal; y por eso en el acto de tales apetitos no puede haber culpa como cuando el hombre tiene hambre o sed, que

---

<sup>133</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 8, co. “Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivae virtutis.”

<sup>134</sup> Nemesio, *De Nat. Hom.* c. 22 MG 40,692.

<sup>135</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 8, co. “Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari, non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali. Huiusmodi autem sunt actus vegetabilis animae, unde Gregorius Nyssenus dicit quod vocatur naturale quod generativum et nutritivum. Et propter hoc, actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis.”

existen sin culpa alguna. Y así debe decirse en otros actos de este estilo”<sup>136</sup>.

La aprehensión cognoscitiva es la recepción de algo, por lo cual las potencias aprehensivas y las que le siguen son de alguna manera pasivas. En cambio, las facultades vegetativas no son pasivas, sino activas. Tomás de Aquino las asemeja con el intelecto agente:

“Entre las potencias del alma no son activas sino el intelecto agente y las facultades del alma vegetativa, las cuales no son sujetos de hábito alguno. En cambio, otras potencias del alma son pasivas; sin embargo, son principios de las acciones que existen en el alma en cuanto que son movidas por sus principios activos”<sup>137</sup>.

Los apetitos sensibles padecen y actúan; en cambio, las potencias vegetativas, al igual que el intelecto agente, tienen un principio de movimiento independiente de la razón. Tampoco el intelecto agente está sometido al imperio de la razón, pues el conocimiento se produce no por el mandato sino por la luz intelectual. Algo similar ocurre con los actos de nutrición y formación del cuerpo humano, que tampoco están sujetos al mandato humano, sino a unos procesos organizados por la naturaleza propia del cuerpo humano.

Por otra parte, las operaciones vegetativas, por ser operaciones totalmente ajenas a lo aprehensivo, tampoco interfieren por sí mismas en los actos del intelecto. En el análisis de la separación del cuerpo

---

<sup>136</sup> *QDL IV*, q. 11, a. 1, co. “Peccatum quod habet rationem culpae, de quo nunc loquimur, non potest esse nisi in actu voluntario, qui scilicet est aliquantulum in potestate peccantis. Actus autem appetitus naturalis non subiacet imperio rationis, sicut nec actus aliarum potentiarum vegetabilis animae; et ideo in actu talis appetitus non potest consistere culpa sicut quod homo esuriat vel sitiatur, absque culpa est. Et idem dicendum est in aliis huiusmodi.”

<sup>137</sup> *QDW*, q. 1, a. 3, ad 5 “Ad quintum dicendum, quod inter potentias animae non sunt activae nisi intellectus agens, et vires animae vegetabilis, quae non sunt aliorum habituum subiecta. Aliae autem potentiae animae sunt passivae: principia tamen actionum animae existentes secundum quod sunt motae a suis activis.”

que se requiere para el acto más perfecto del intelecto, a saber, la contemplación de la esencia divina, Tomás de Aquino advierte que los procesos fisiológicos ni impiden, ni se mezclan con los actos intelectuales:

“Para la operación del intelecto, por muy intensa que sea ésta, no se requiere la separación de la unión con la cual el alma se une a su cuerpo como forma. De modo semejante, tampoco se requiere sustraerse de las operaciones del alma vegetativa: en efecto, las operaciones de esta parte del alma son como naturales, lo que aparece claro porque se realizan por la eficacia de las cualidades activas y pasivas, es decir, de lo cálido y de lo frío, de lo húmedo y de lo seco, por eso no obedecen ni a la razón ni a la voluntad, como se dice en el libro I de la *Et. Nic.* [<sup>138</sup>]”<sup>139</sup>.

Las facultades naturales no están subordinadas por sí mismas al imperio humano, por eso no están a disposición de la libertad, ni son capaces de ‘escuchar’ a la razón. Ésta tampoco puede servirse del uso de órganos de las facultades vegetativas, no proporcionan conocimientos porque ni conocen ni comunican la racionalidad bajo la cual operan:

“Tampoco la operación intelectual se mezcla de alguna manera en esas acciones, ya que ni recibe nada de ellas, por no ser cognoscitivas, ni tampoco se sirve el intelecto de ningún instrumento corporal que tenga que ser sustentado por las operaciones del alma vegetativa, como pasa con los órganos de las potencias sensitivas; y así la pureza del intelecto no sufre

---

<sup>138</sup> Aristóteles, *Éthic. Nic.* I, 20 Bk 1102 b 29

<sup>139</sup> *QDV*, q. 13, a. 4, co. “Unde, per se loquendo, ad operationem intellectus, quantumcumque intensam non requiritur abstractio ab illa unione qua anima unitur corpori ut forma. Similiter etiam nec requiritur abstractio ab operationibus animae vegetabilis. Operationes enim huius partis animae, sunt quasi naturales; quod patet ex hoc quod complentur virtute qualitatuum activarum et passivarum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci. Unde nec rationi sive voluntati obediunt, ut patet in I Ethic.”

detrimiento alguno por parte de las operaciones del alma vegetativa. Así que, hablando de por sí, las operaciones del alma vegetativa y la del intelecto no se impiden la una a la otra”<sup>140</sup>.

La experiencia, no obstante, nos ofrece otros datos. El embarazo está muy lejos de pasar inadvertido para la razón, la voluntad, y más para los apetitos sensibles. Por eso la independencia de unas respecto de otras sólo es real en un sentido *per se*, puesto que *per accidens* hay gran interferencia. La actividad vegetativa interviene en la disposición de los órganos donde se hallan las facultades sensitivas. En las facultades sensitivas concurren la actividad vegetativa y la actividad intelectual, de manera que *per accidens* puede encontrarse interferencia entre ambas. Por ejemplo, el sueño y la digestión dificultan la actividad intelectual, y la intensidad de ésta dificulta la nutrición<sup>141</sup>. Las facultades sensitivas pueden oponerse más a la actividad intelectual, precisamente porque mantienen una comunicación más cercana con ella<sup>142</sup>; pero también esa

---

<sup>140</sup> *QDV*, q. 13, a. 4, co. “Similiter etiam nec operatio intellectiva aliquo modo huiusmodi operationibus admiscetur; cum neque ab eis accipiat, propter hoc quod non sunt cognoscitivae; neque instrumento aliquo corporeo utatur intellectus, quod oporteat per operationes vegetabilis animae sustentari, sicut accidit de organis potentialium sensitivarum; et sic puritati intellectus nihil praeiudicatur per operationes animae vegetabilis. Unde patet quod per se loquendo, operatio animae vegetabilis et operatio intellectus non se impediunt.”

<sup>141</sup> *QDV*, q. 13, a. 4, co. “Per accidens tamen potest ex altero alteri impedimentum provenire; in quantum scilicet intellectus accipit a phantasmatibus, quae sunt in organis corporalibus, quae oportet per actum vegetabilis animae nutriri et conservari. Et sic per actus nutritivae potentiae eorum dispositio variatur, et per consequens operatio sensitivae potentiae, a qua intellectus accipit. Et ita per accidens etiam ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno et post cibum. Et etiam e converso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animae vegetabilis, in quantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativae virtutis, ad cuius vehementiam oportet caloris et spirituum concursus fieri; et sic impeditur actus virtutis nutritivae per vehementiam contemplationis.”

<sup>142</sup> *QDV*, q. 13, a. 4, ad 1 “Ad primum igitur dicendum, quod quamvis potentiae animae vegetabilis sint magis materiales quam sensitivae, cum hoc tamen sunt etiam



comunicabilidad es la vía por la cual reciben el mandato de la razón. Comunicabilidad e inferioridad ofrecen las coordenadas para la subordinación al imperio. Pero ¿basta ser inferior para ser imperado? Si la sujeción indica inferioridad, pero ¿acaso ocurre que lo más inferior es lo más imperado? Si así fuera, las facultades vegetativas estarían aún más subordinadas, tal como argumenta esta objeción contraria al pensamiento de Tomás de Aquino:

“Las fuerzas del alma sensitiva son más nobles que las fuerzas de la vegetativa. Pero las fuerzas del alma sensitiva están sometidas al imperio de la razón. Luego mucho más las fuerzas del alma vegetativa”<sup>143</sup>.

No basta ‘ser inferior’ para poder ser imperado. Más bien ocurre al revés, la sujeción es signo de nobleza; a la luz de esta lógica, los actos de las potencias más sometidas indicarían facultades más nobles. Y es así puesto que los actos voluntarios son los máximamente imperados. Es un error considerar más inferior a lo más susceptible de ser sometido. Por eso, el argumento de la objeción citada está planteada sobre el equívoco de pensar que lo menos noble es lo más imperado, cuando justamente es al revés:

“Un acto, cuanto más inmaterial es, más noble es y más sometido al imperio de la razón. Por eso del hecho mismo de que las fuerzas del alma vegetativa no obedecen a la razón se desprende que son las más bajas”<sup>144</sup>.

---

magis ab intellectu remotae, et sic minus possunt impedire vehementiam intellectus, vel impediri ab ea.”

<sup>143</sup> ST I-II, q. 17, a. 8, arg. 1 “Ad octavum sic proceditur. Videtur quod actus vegetabilis animae imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivae nobiliores sunt viribus animae vegetabilis. Sed vires animae sensitivae subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animae vegetabilis.”

<sup>144</sup> ST I-II, q. 17, a. 8, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod, quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc

Es más noble ser imperado que no serlo. La nobleza, la superioridad, está en relación con la inmaterialidad. La respuesta de Tomás de Aquino sigue esta lógica: del dato del no sometimiento de las potencias vegetativas se infiere su inferioridad. No al revés. No partimos de que lo vegetativo es inferior; sino que observamos su comportamiento y concluimos que es inferior. El criterio de superioridad es el criterio de inmaterialidad. Y lo más inmaterial, paradójicamente, es lo más completamente sometido a las facultades inmatrimales. Además, el sometimiento al imperio de la razón no confiere inferioridad. Así las cosas, la parte espiritual que somete con su imperio a todo el ser humano es la parte también más susceptible de ser sometida; tiene cierto poder de dominar, aunque no tanto, a lo que hay en su alma dependiente de lo corpóreo; pero no puede someter a su libre albedrío la actividad fisiológica. Surge ante esas aseveraciones una contestación anclada en la tradición clásica: ¿el alma no puede someter al cuerpo?, ¿no el cuerpo es el instrumento del alma?

“Además, al hombre se le llama microcosmos [<sup>145</sup>], porque el alma está en el cuerpo igual que Dios en el mundo. Pero Dios está en el mundo de tal modo, que todo lo que hay en el mundo obedece a su imperio. Luego, también todo lo que hay en el hombre obedece al imperio de la razón, incluidas las fuerzas del alma vegetativa”<sup>146</sup>.

Esta objeción permite a Tomás de Aquino distinguir el sentido de la analogía. Efectivamente entre el imperio de Dios y el imperio del alma humana hay un punto de similitud en el movimiento del superior respecto del inferior:

---

ipso quod vires animae vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.”

<sup>145</sup> Aristóteles, *Física*, VIII, 2, n. 2 Bk 252b 26 ; ST Lect. 4.

<sup>146</sup> ST I-II, q. 17, a. 8, arg. 2 “Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia sic est anima in corpore, sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quae sunt in mundo, obediunt eius imperio. Ergo et omnia quae sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animae.”

“La semejanza se aprecia en algún aspecto, es decir, porque el alma mueve al cuerpo como Dios mueve al mundo. Pero no en cuanto a todo, porque el alma no creó de la nada al cuerpo, como hizo Dios con el mundo; por eso le está completamente sometido a su imperio”<sup>147</sup>.

En cuanto proveer para el fin, el imperio humano se asemeja al divino con analogía de proporcionalidad no metafóricamente sino propiamente<sup>148</sup>. El imperio divino y el imperio humano no son actos superfluos –como algunos teólogos objetaron– porque a diferencia de la elección que se sitúa en el orden de la intención, el imperio se sitúa en el orden de la ejecución<sup>149</sup>. No obstante, entre el imperio humano y el divino hay más diferencia que similitud. La gran diferencia proviene, como lo apunta Tomás de Aquino, de la relación creatural del mundo respecto de Dios. El alma humana tendría un imperio total, completo si hubiera creado al cuerpo. A mayor dependencia, mayor imperio. Nótese que la proporción no se establece respecto de la inferioridad sino de la dependencia. Tomás de Aquino no diría: ‘lo más inferior es lo más imperado’; sino ‘lo más dependiente es lo más imperado’. Por eso, en nosotros, lo más imperado es lo más dependiente, lo cual no coincide con lo más inferior. Entre creación y

---

<sup>147</sup> ST I-II, q. 17, a. 8, ad 2 “Ad secundum dicendum quod similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet, sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus. Non autem quantum ad omnia, non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum; propter quod totaliter subditur eius imperio.”

<sup>148</sup> Cfr. Garrigou-Lagrange, R., “Providence”, Mangenot, E. & Vacant, A., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1909-1953, vol. XIII, 1936 : “La prévoyance humaine est la prévision et l’ordination de moyens en vue d’une fin à obtenir dans l’avenir, et que la providence attribuée à Dieu a un sens analogue. [...] Cette notion n’implique aucune imperfection, comme celles d’intelligence, d’ordination, de volonté; par suite, on peut attribuer *analogiquement* à Dieu la providence, et non pas seulement par métaphore, mais au *sens propre* du mot (*analogia proportionalitatis, non metaphorice, sed propriae*)”, p. 1008; cfr. “n. VI Nature intime de la providence: ce qu’elle suppose en Dieu du côté d’intelligence et de la volonté divines”, pp. 1007-1012

<sup>149</sup> Cfr. Garrigou-Lagrange, R., *La providence et la confiance en Dieu : fidélité et abandon*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932.

movimiento libre puede verificarse una analogía: al Creador le corresponde un imperio total; en cambio, al que mueve libremente, un imperio parcial. La creación incide en el ser de las criaturas, algo similar produce el imperio humano. En efecto, es posible observar el efecto que produce el imperio en las potencias sujetas a él: adquieren virtudes, las cuales, en cuanto hábitos, inciden en el ser de sus respectivas potencias. Las potencias no sujetas al imperio, tampoco son susceptibles de virtudes humanas:

“Hablamos de las virtudes humanas. Por eso aquellas potencias que de ningún modo pueden ser humanas, a las que de ningún modo se extiende el imperio de la razón, como es el caso de las capacidades del alma vegetativa, no pueden ser sujetos de virtudes”<sup>150</sup>.

Hasta este punto, las declaraciones sobre el alma vegetativa no han afrontado una objeción proveniente de una apreciación del sentido común. Los actos para la transmisión de la vida y para la nutrición no son ejecutados totalmente al margen del imperio. Comer, tener hijos, y otras actividades que podrían ser consideradas vegetativas, parecen ser más bien actos bastante libres, susceptibles de moralidad:

“Además, la alabanza y el vituperio sólo se dan en actos que están sometidos al imperio de la razón. Pero sucede que hay alabanza y vituperio, y virtud y vicio en los actos de las potencias nutritiva y generativa, como se ve en la gula y la lujuria y en las virtudes opuestas. Luego los actos de estas potencias están sometidos al imperio de la razón”<sup>151</sup>.

---

<sup>150</sup> *QDW*, q. 1, a. 3, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod nunc loquimur de virtutibus humanis; et ideo illae potentiae quae nullo modo possunt esse humanae, ad quas nullo modo se extendit imperium rationis, sicut sunt vires animae vegetabilis, non possunt esse subiecta virtutum.”

<sup>151</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 8, arg. 3 “Praeterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivae et generativae potentiae, contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium, sicut patet in

El bien y el mal se dan en los actos de la procreación, de la comida; y también en otras actividades similares como los ritmos de sueño y vigilia, que darían lugar a la pereza. Y podrían multiplicarse los ejemplos. ¿Cómo es posible que Tomás de Aquino considere que estos actos fisiológicos no están sometidos a la libertad? La distinción de Tomás de Aquino aclara muchos equívocos en este tema. Los actos de las potencias nutritivas y generativas no están sometidos a imperio en cuanto tales, pero mantienen un estrecho vínculo con el apetito sensitivo, cuyos actos son precisamente los más necesitados del imperio de la razón. Por eso es necesario precisar las diferencias entre unos y otros:

“La virtud y el vicio, la alabanza y el vituperio, no se deben a los actos mismos de las potencias nutritiva y generativa, que son la digestión y la formación del cuerpo humano, sino a los actos de la parte sensitiva ordenados a los de la generativa y nutritiva; por ejemplo, desear concupiscentemente el deleite del alimento o de lo venéreo, y usar o no según se debe”<sup>152</sup>.

Una cosa es comer y otra digerir; una cosa es la unión sexual y otra la formación del cuerpo humano. Y aún cabe mayor precisión: diferente a todo ello son los deleites de unos y otros actos. Los deleites sí están sometidos a imperio; en cambio, los actos del alma vegetativa que les siguen, no lo están. La voluntad de uno decide deleitarse o no, su razón impera los movimientos ordenados a ejecutar la decisión, lo ejecuta. Y esos movimientos con los que se obtiene el deleite también desencadenan otros procesos independientes de la decisión libre, pertenecientes a la parte ‘vegetativa’. En efecto, el deleite sensible

---

*gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.”*

<sup>152</sup> *ST I-II, q. 17, a. 8, ad 3* “Ad tertium dicendum quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivae vel generativae potentiae, qui sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivae partis ordinatis ad actus generativae vel nutritivae; puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo, secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.”

parece estar vinculado de manera natural al acto de engendrar. Porque el movimiento de los genitales produce al mismo tiempo deleite y generación. Tomás de Aquino cita a Aristóteles y a Platón para declarar que el vínculo entre lo sensible y lo vegetativo es natural:

“Las potencias del alma vegetativa no obedecen a la razón en sus actos propios, como dice el *I Ética*; pero ciertos actos que son de la parte sensitiva o motora están ordenados a los actos de la [parte] vegetativa; y estos actos están sujetos al imperio de la razón. Ahora bien, el deleite no pertenece por sí a la generativa, sino a la sensitiva, porque según la definición de Platón, el deleite está en la naturaleza de la generación sensible, es decir conviene a lo natural”<sup>153</sup>.

El deleite vinculado al uso de la facultad generativa está bajo imperio racional. Pero en cuanto que la potencia generativa no sólo causa deleite, sino que también causa la formación del cuerpo humano, ofrece el caso de un acto imperado que causa otros actos no imperados. Se domina la causa, no el efecto. Respecto de la potencia generativa podría hablarse de un imperio de la causa, y por lo tanto, también del efecto:

“En contra, está lo que dice Génesis I, 28: «creced y multiplicaos y llenad la tierra». Pero el imperio sobre algo hecho no es sino sobre los actos que son causa de aquello mismo. Luego los primeros padres fueron causa de la multiplicación del género humano”<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> 2SN, d. 20, q. 1, a. 2, ad 3 “Ad tertium dicendum, quod potentiae animae vegetabilis in actibus propriis non obediunt rationi, ut in 1 Ethic. dicitur; sed quidam actus sunt sensitivae partis vel motivae, ordinati ad actus vegetativae; et isti actus subjacent rationis imperio. Delectatio autem non est per se ad generativam pertinens, sed ad sensitivam: quia, secundum definitionem Platonis, delectatio est generatio sensibilis in natura, idest naturae conveniens.”

<sup>154</sup> 2SN, d. 20, q. 1, a. 1, sc 1 “Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 28: crescite et multiplicamini, et replete terram. Sed imperium ad aliquos factum, non est nisi de

Por lo tanto es posible hablar de un imperio sobre la generación en la medida en que éste es causado por un acto imperado, a saber, el uso de la facultad generativa. La apreciación común de que tener hijos o nutrirse son actos libres, no es rechazada. El uso de las causas de la generación, de la nutrición y de los demás actos vegetativos, al estar sometido a imperio, es un uso libre, y por tanto, moral:

“Al igual que el uso de los alimentos puede hacerse sin pecado si se realiza conforme al modo y orden debido, porque se ordena a la conservación del cuerpo, así también el uso del placer venéreo puede darse sin pecado si se realiza conforme a un modo y orden debidos, en cuanto que es conveniente para conservación del género humano”<sup>155</sup>.

El uso correcto de estos órganos lo define la conformidad a la razón, que a su vez presuponga el apetito recto. Pero la obediencia a la recta razón es la que directamente constituye su rectitud. Pero no ha de confundirse ‘ser ejecutado conforme a la razón’ con ‘ejecutarse simultáneamente a la ejecución de otros actos de la razón’. Hay actos de la vida vegetativa cuyo uso impide el uso de la razón, como en el sueño. Y eso no les quita la racionalidad de la que participan. Lo que les quitaría racionalidad sería la insubordinación al orden racional, es decir, el uso contrario al imperio de la razón. La virtud no es ejercicio del acto de la razón, sino ejercicio de actos conformes a su imperio. Si el sueño o el uso de los genitales impiden el uso de la razón, eso no les da ni les quita virtud:

“Pues no es contrario a la virtud el que el acto de la razón se mezcle a veces con otra cosa que se hace conforme a ésta. De lo contrario no sería conforme a la razón el entregarse

---

actibus quorum ipsi sunt causa. Ergo multiplicationis humani generis primi parentes naturali generatione causa fuissent.”

<sup>155</sup> ST II-II, q. 153, a. 2, co. “Et ideo, sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod competit saluti corporis; ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanae.”

al sueño. Sin embargo, el que la concupiscencia y el placer de lo venéreo no se sujeten al imperio de la razón procede de la pena del primer pecado, en cuanto que la razón rebelde a Dios mereció que la carne se rebelara contra ella como nos dice S. Agustín en el XIII *De Civ. Dei* [<sup>156</sup>]<sup>157</sup>.

Por su vínculo con la parte sensible, los genitales guardan una relación con el imperio distinta a la de los demás órganos corporales. El análisis del imperio sobre el cuerpo examina este particular.

#### 4.4 El imperio sobre los miembros del cuerpo

El imperio sobre el movimiento de los órganos corporales se efectúa a través del imperio sobre las potencias del alma. El primer dato contundente que presenta Tomás de Aquino es el imperio sobre las manos:

“En cambio, está lo que dice S. Agustín: «impera el ánimo que se mueva la mano, y hay tanta prontitud, que difícilmente se distingue el imperio y la realización» [<sup>158</sup>]<sup>159</sup>.

Las manos son órganos especialmente sometidos al imperio de la razón. La prontitud con que obedecen, la indeterminación de sus funciones, y otras características manifiestan su disposición para obedecer. El imperio que se ejerce en órganos como las manos es

---

<sup>156</sup> Agustín de Hipona, *De Civ. Dei* XIII, c. 13 : ML 41, 386

<sup>157</sup> ST II-II, q. 153, a. 2, ad 2 “Non enim est contrarium virtuti si rationis actus aliquando intermittatur aliquo quod secundum rationem fit, alioquin, quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quod concupiscentia et delectatio venereorum non subiacet imperio et moderationi rationis, provenit ex poena primi peccati, inquantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum, XIII de Civ. Dei.”

<sup>158</sup> Agustín de Hipona, *Confesiones*, VIII, c. 9: ML 32,758.

<sup>159</sup> ST I-II, q. 17, a. 9, sc. “Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII Confess., imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium.”



equiparado al imperio sobre siervos que no contradicen el mandato del superior:

“La razón es el primer principio de todas las obras humanas. Los demás principios que concurren a su realización obedecen de algún modo a la razón, aunque de diversa manera. Efectivamente, unos obedecen a la razón en total disponibilidad, sin resistencia alguna, como ocurre con los miembros del cuerpo siempre que estén en su vigor natural, pues al imperio de la razón, la mano o el pie se ponen inmediatamente en movimiento, y así dice el Filósofo en el libro I *Polit.*, que «el alma rige al cuerpo con imperio despótico»<sup>160</sup>], es decir, como el señor al esclavo, que no tiene derecho a desobedecer”<sup>161</sup>.

¿Por qué no pueden rebelarse? Por su incapacidad para conocer, no pueden emitir un juicio contrario a la razón:

“El miembro exterior obedece ciegamente al superior que impera sin ninguna oposición conforme al orden de su

---

<sup>160</sup> Aristóteles, *Política*, c. 2, n. 11 Bk 1254 b 4; CPO, lect. 3, n. 14.

<sup>161</sup> *ST I-II*, q. 58, a. 2, co. “Respondeo dicendum quod omnium humanorum operum principium primum ratio est, et quaecumque alia principia humanorum operum inveniuntur, quodammodo rationi obediunt; diversimode tamen. Nam quaedam rationi obediunt omnino ad nutum, absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia; statim enim ad imperium rationis, manus aut pes movetur ad opus. Unde philosophus dicit, in I *Polit.* quod anima regit corpus despotico principatu, idest sicut dominus servum, qui ius contradicendi non habet.”; Cfr. *ST I-II*, q. 56, a. 4, ad 3 “Ad tertium dicendum quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animae absque contradictione, in his in quibus natum est ab anima moveri, unde philosophus dicit, in I *Polit.* quod anima regit corpus despotico principatu, idest sicut dominus servum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam.”

naturaleza, a no ser que haya algún impedimento; como es manifiesto en la mano y en el pie”<sup>162</sup>.

Si el sometimiento de todas las facultades del alma fuera como tan completo como el de estos órganos, no habría necesidad de más virtudes que de la racional:

“Así pues, algunos defendieron que todos los principios activos que existen en el hombre obedecen de este modo a la razón. Si ello fuese verdad, para obrar bien bastaría que la razón fuese perfecta. Y como la virtud es el hábito que nos perfecciona para obrar bien, se seguiría que no existiría más que en la razón y, por lo tanto, no existiría más virtud que la intelectual”<sup>163</sup>.

Sin embargo, no se puede decir lo mismo de todos los órganos. La obediencia del cuerpo depende del sometimiento a la razón que conserven sus respectivas potencias:

“Los miembros del cuerpo son órganos de las potencias del alma. Por eso, del mismo modo que se comportan las potencias del alma en la obediencia a la razón, así lo hacen también los miembros del cuerpo”<sup>164</sup>.

La razón ejerce su imperio no sobre el cuerpo sino sobre las potencias del alma. La razón manda actuar a las potencias no al

---

<sup>162</sup> *QDW*, q. 1, a. 4, co. “Nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturae ordinem, nisi sit impedimentum aliquod; ut patet in manu et pede.”

<sup>163</sup> *ST I-II* q. 58 a. 2 co. “Posuerunt igitur quidam quod omnia principia activa quae sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem. Quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta, ad bene agendum. Unde, cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset, et sic nulla virtus esset nisi intellectualis.”

<sup>164</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 9, co. “Respondeo dicendum quod membra corporis sunt organa quaedam potentialium animae. Unde eo modo quo potentiae animae se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra.”

cuerpo. Cada parte del cuerpo es movido por la potencia del alma a la cual está vinculado, pero no es movido por el imperio de la razón directamente. Cada parte del cuerpo humano es órgano de una potencia del alma; sólo si ésta es movida al acto, la parte corporal podrá serlo también:

“Por consiguiente, porque las facultades sensitivas están sometidas al imperio de la razón, mientras que no lo están las facultades naturales, todos los movimientos de los miembros realizados por las potencias sensitivas están sometidos al imperio de la razón, mientras que los movimientos de los miembros que secundan a las facultades naturales no están sometidos al imperio de la razón”<sup>165</sup>.

Las potencias sensitivas y las potencias vegetativas son facultades de órganos corporales. El movimiento de cada órgano manifiesta el acto de su respectiva potencia en el alma; y cada vez que la potencia del alma se pone en acto, su órgano corporal se mueve también. Esto no ocurre con los actos de las potencias espirituales. Ni la razón ni la voluntad son capaces de mover al cuerpo directamente. A pesar de que todas las facultades movidas por uno mismo estén sometidas a la razón que las mueve dirigiendo y a la voluntad que las mueve impulsándolas. Los movimientos que proceden de la razón y de la voluntad recaen sobre las potencias del alma, nunca sobre el cuerpo. Las potencias del alma son las que actualizan al cuerpo. Si los actos de determinadas potencias son imperados, sus respectivos movimientos corporales lo serán. El ser humano mueve su propio cuerpo moviendo las facultades de su alma. Por contraste, el imperio de los espíritus angélicos se extiende a los cuerpos que, lógicamente, le son ajenos:

---

<sup>165</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 9, co. “Quia igitur vires sensitivae subduntur imperio rationis, non autem vires naturales; ideo omnes motus membrorum quae moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.”

“Mas no hay inconveniente en que los ángeles muevan algunos cuerpos por el solo imperio de su voluntad, al menos con un movimiento local: pues vemos que el alma humana por su solo intelecto y voluntad mueve el cuerpo unido a ella. Ahora bien, cuanto más elevada es una sustancia intelectual separada del cuerpo, puede mover por imperio de su voluntad, algún cuerpo no unido a ella; y tanto más, cuanto más elevada sea la sustancia intelectual, toda vez que por ministerio de algunos ángeles, aun los cuerpos celestes se dice que son movidos”<sup>166</sup>.

Los seres humanos podemos mover sólo el propio cuerpo, aunque no hay que olvidar que la dependencia entre el alma y cuerpo es recíproca, a diferencia de lo que puede ocurrir en los ángeles<sup>167</sup>. El imperio confiere moralidad a los movimientos del cuerpo, gracias a ese vínculo pueden llegar a ser actos virtuosos:

“Es propio de la virtud moral el ordenar, mediante la razón, las cosas propias del hombre. Ahora bien, es claro que los movimientos externos del hombre pueden ser ordenados mediante la razón, porque los miembros externos se mueven por el imperio de la razón. Por ello es claro que la virtud moral ordena estos movimientos. [...] Dos virtudes para ocuparse de

---

<sup>166</sup> *QDM*, q. 16, a. 1, ad 14 “Non autem est inconueniens quod Angeli aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant motu dumtaxat locali: videmus enim quod anima humana solo intellectu et voluntate movet corpus sibi unitum. Quanto autem aliqua substantia intellectualis est altior, tanto habet virtutem motivam magis universalem; unde substantia intellectualis separata a corpore, potest movere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi unitum; et tanto magis, quanto substantia intellectualis fuerit altior, in tantum quod ministerio quorundam Angelorum etiam corpora caelestia dicuntur moveri.”

<sup>167</sup> *QDM*, q. 16, a. 1, ad s. c. 1 “Ad primum ergo eorum quae in contrarium obiiciuntur, posset responderi, si quis sustineret quod Daemones habent corpora aerea, quod Daemones non subduntur suis corporibus sicut nos, sed magis habent corpus suum sibi subiectum, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram. Unde magis possunt Daemones dici spiritus quam nos, quamvis habeant corpora naturaliter sibi unita; praesertim quia etiam ipse aer spiritus nominatur.”

los movimientos externos: el ornato, que tiene en cuenta la conveniencia de la persona [...] y el buen orden que se ocupa de los diversos negocios y factores concomitantes”<sup>168</sup>.

En cuanto al ornato, el de la mujer es explícitamente mencionado; en relación a ello, lo que debe o no hacerse depende de la finalidad a la que se ordene<sup>169</sup>. El imperio transmite bondad moral a los movimientos corporales. Pero así como en los movimientos del cuerpo puede hallarse la virtud, también en ellos cabe el vicio, en la medida en que son instrumentos de potencias imperadas<sup>170</sup>. Veamos el caso de la fornicación, en la cual intervienen dos movimientos: el de la sensualidad, y el de los órganos corporales. ¿Cuál de los dos movimientos es peor moralmente hablando? El movimiento de la sensualidad, es decir, el movimiento de las pasiones en lo que respecta a su parte corporal, no está completamente sometido al imperio:

---

<sup>168</sup> *ST II-II*, q. 168, a. 1, co. “Respondeo dicendum quod virtus moralis consistit in hoc quod ea quae sunt hominis per rationem ordinantur. Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles, quia ad imperium rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo, uno quidem modo, secundum convenientiam personae; alio modo, secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca.”

<sup>169</sup> *ST II-II*, q. 169, a. 2, ad 2 “Unde Augustinus dicit, in epistola ad Possidium, «fucari figmentis, quo rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est, qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis permittendae sunt feminae ornari, secundum veniam, non secundum imperium». Non tamen semper talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciviam, vel in Dei contemptum, in quibus casibus loquitur Cyprianus.”

<sup>170</sup> *QDV*, q. 25, a. 5, co. “Respondeo. Dicendum, quod peccatum nihil est aliud quam aliquis actus deficiens a recto ordine, qui esse debebat: et hoc modo accipitur peccatum in his quae sunt secundum naturam, et in his quae sunt secundum artem, ut dicit philosophus, *II Phys.* Sed tunc est peccatum mortale quando actus deficiens est moralis. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo est in nobis: sic enim ei debetur laus vel vituperium; et ideo actus ille qui perfecte est in nostra potestate, perfecte est moralis; et in eo potest esse ratio peccati mortalis, sicut sunt actus quos voluntas elicit vel imperat.”

“Pero el acto de la sensualidad no está perfectamente en nuestra potestad por el hecho de que antecede al juicio de la razón. Sin embargo, hay algo en nuestra potestad en cuanto a la sensualidad subyace a la razón [...] y por esto su acto pertenece al género de los actos morales pero imperfectamente: por lo cual no puede haber pecado mortal en la sensualidad, que es pecado perfecto, sino sólo venial en el que se encuentra razón imperfecta de pecado mortal”<sup>171</sup>.

La sensualidad, que no está tan sometida al imperio de la razón, está más disculpada de pecado que el movimiento local del cuerpo. En efecto en la ejecución de una fornicación, el movimiento local del cuerpo está más sometido a imperio que el movimiento de la sensualidad, y por ello, es más culpable aquél que éste:

“El acto de la fornicación, aunque es más cercano al concupiscible que a la razón en cuanto a la razón de objeto, sin embargo, es más cercano a la razón en cuanto a la razón de imperio; pues los miembros exteriores no se aplican al acto sino por el imperio de la razón. Por lo cual en ellos puede darse pecado mortal, pero no en el acto de la sensualidad, que precede al juicio de la razón”<sup>172</sup>.

El examen del carácter imperado del cuerpo reconduce la cuestión al carácter imperado de las pasiones. Por eso la objeción que

---

<sup>171</sup> *QDV*, q. 25, a. 5, co. “Actus autem sensualitatis non est perfecte in potestate nostra, eo quod praevenit iudicium rationis; est tamen aliquantulum in nostra potestate, in quantum sensualitas rationi subiicitur, ut ex dictis, art. praeced., patet. Et ideo actus eius attingit ad genus moralium actuum, sed imperfecte. Unde non potest in sensualitate esse peccatum mortale, quod est peccatum perfectum; sed solum veniale, in quo imperfecta peccati mortalis ratio invenitur.”

<sup>172</sup> *QDV*, q. 25, a. 5, ad 14 “Ad decimumquartum dicendum, quod actus fornicationis quamvis sit propinquior concupiscibili quam rationi quantum ad rationem obiecti, est tamen propinquior rationi quantum ad rationem imperii: nam membra exteriora non applicantur ad actum nisi ex imperio rationis: unde in eis potest esse peccatum mortale, non autem in actu sensualitatis, qui iudicium praevenit rationis.”

toma genéricamente los miembros del cuerpo como algo inferior en la jerarquía de potencias, no resulta válida:

“Consta que los miembros del cuerpo distan más de la razón que de las fuerzas del alma vegetativa. Pero las fuerzas del alma vegetativa no obedecen a la razón, como se dijo. Luego mucho menos los miembros del cuerpo”<sup>173</sup>.

Además este argumento parece repetir el razonamiento que parte de una jerarquía entre las potencias para concluir sobre lo que lógicamente ha de ocurrir en ellas. La respuesta de Tomás de Aquino sigue un razonamiento en sentido contrario, pues parte de la experiencia de lo que ocurre y después determina la jerarquía entre las partes del ser humano:

“Los miembros no se mueven a sí mismos, sino que los mueven las potencias del alma, y algunas de éstas son más próximas a la razón que las fuerzas del alma vegetativa”<sup>174</sup>.

Los miembros del cuerpo efectivamente son inferiores en sí mismos: no se mueven a sí mismos, sólo pueden ser movidos; y a través de sus respectivos motores pueden aproximarse a la razón. El movimiento de la potencia por la que es movido cada órgano, otorga al movimiento de éste el carácter del acto de la respectiva potencia motora. De manera que los miembros del cuerpo movidos por potencias cuyo acto es imperado resultan ser movimientos imperados y por ello, movimientos voluntarios; y los miembros movidos por potencias cuyos actos no son imperados, sólo tienen movimientos

---

<sup>173</sup> ST I-II, q. 17, a. 9, arg. 1 “Ad nonum sic proceditur. Videtur quod membra corporis non obediunt rationi quantum ad actus suos. Constat enim quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animae vegetabilis. Sed vires animae vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est. Ergo multo minus membra corporis.”

<sup>174</sup> ST I-II, q. 17, a. 9, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animae; quarum quaedam sunt rationi viciniore quam vires animae vegetabilis.”

naturales. Estos últimos son inferiores a aquéllos. Un movimiento no imperado es, por ejemplo, el latido del corazón:

“Además, el corazón es el principio del movimiento animal. Pero el movimiento del corazón no está sometido al imperio de la razón, pues dice Gregorio Niseno que «lo pulsativo no es regulable por la razón»<sup>175</sup>. Luego el movimiento de los miembros corporales no está sometido al imperio de la razón”<sup>176</sup>.

El movimiento del corazón resulta de particular importancia porque mueve a modo de principio. Tomás de Aquino toma esta observación sobre el movimiento del corazón como ocasión de exponer un elenco de principios de movimiento en las potencias humanas. En los actos de la inteligencia, en los de la voluntad, en los del cuerpo humano y en los de cualquier cuerpo material. El elenco señala dos extremos: el acto que es principio y los actos derivados. Comienza con los actos de las potencias imperantes:

“En las cosas que pertenecen al intelecto y a la voluntad, se encuentra primero lo que es según la naturaleza y de esto derivan las otras cosas; por ejemplo, del conocimiento de los principios conocidos naturalmente deriva el conocimiento de las conclusiones, y de la voluntad del fin deseado naturalmente, la elección de lo que es para el fin”<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> Nemesio, *De Nat. Hom.*, c. 22 : MG 40, 693.

<sup>176</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 9, arg. 2 “Praeterea, cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis, dicit enim Gregorius Nyssenus quod *pulsativum non est persuasibile ratione*. Ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.”

<sup>177</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 9, ad 2 “Ad secundum dicendum quod in his quae ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur, ut a cognitione principiorum naturaliter notorum, cognitio conclusionum; et a voluntate finis naturaliter desiderati, derivatur electio eorum quae sunt ad finem.”



En cualquier potencia hay actos primeros y actos derivados. En el intelecto son actos cognoscitivos; en la voluntad actos apetitivos; y finalmente, en el cuerpo, movimientos corporales. Los primeros actos en cualquier orden son actos que no derivan de imperio alguno, en ese sentido, son actos naturales. En efecto, los primeros actos tanto del intelecto como de la voluntad y también del cuerpo, son actos no provenientes de un orden sujeto al imperio del libre albedrío. En ese sentido, el movimiento según la naturaleza es opuesto a movimiento según la voluntad libre, y así también ocurre en el primer movimiento del cuerpo humano:

“Igualmente, en los movimientos corporales, el principio también es según la naturaleza. Ahora bien, el principio del movimiento corporal deriva del corazón. Por eso el movimiento del corazón es según la naturaleza y no según la voluntad; este movimiento sigue, en efecto, como su accidente propio a la vida que surge de la unión del alma y el cuerpo”<sup>178</sup>.

El movimiento del corazón comienza en cuanto hay vida, es movimiento producido por la adquisición de la forma sustancial. Según cada forma sustancial se sigue un determinado movimiento de sus partes corporales:

“Igual que los movimientos de los seres graves y leves son consecuencia de su forma sustancial, por eso también se dice que los mueve lo que los genera, según el Filósofo en el

---

<sup>178</sup> *ST* I-II, q. 17, a. 9, ad 2 “Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam. Principium autem corporalis motus est a motu cordis. Unde motus cordis est secundum naturam, et non secundum voluntatem, consequitur enim sicut per se accidens vitam, quae est ex unione animae et corporis.”

VIII de la Física [179]. Y por eso este movimiento se llama vital”<sup>180</sup>.

La forma sustancial causa movimientos naturales en el compuesto; el movimiento voluntario es causado, en cambio, por una forma aprehendida. Los naturales son indispensables para vivir; los voluntarios, son elegibles y prescindibles. Aquéllos son vitales, éstos no:

“De ahí que Gregorio Niseno diga que igual que lo generativo y lo nutritivo no obedecen a la razón, tampoco lo pulsativo, que es lo vital. Lo pulsativo significa el movimiento del corazón, que se manifiesta a través de las venas pulsátiles”<sup>181</sup>.

Los movimientos vitales son producidos junto con la vida y no están sometidos a imperio. El movimiento de los órganos genitales parece ser uno de éstos:

“Además, dice S. Agustín que «el movimiento de los miembros genitales a veces es inoportuno, sin que nadie lo pida; otras veces, en cambio, abandona a quien lo desea vehementemente, y se enfría el cuerpo cuando la concupiscencia hierve en el ánimo»<sup>182</sup>. Luego los movimientos de los miembros no obedecen a la razón”<sup>183</sup>.

---

<sup>179</sup> Cfr. Aristóteles, *Física*, VIII, 4, n. 7 Bk 255 b 35; CPY, VIII, lect. 8.

<sup>180</sup> ST I-II, q. 17, a. 9, ad 2 “Sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum, unde et a generante moveri dicuntur, secundum philosophum in VIII Physic. Et propter hoc motus iste vitalis dicitur.”

<sup>181</sup> ST I-II, q. 17, a. 9, ad 2 “Unde Gregorius Nyssenus dicit quod sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.”

<sup>182</sup> Agustín de Hipona, *De Civ. Dei*, XIV, c. 16: ML 41,425.

<sup>183</sup> ST I-II, q. 17, a. 9, arg. 3 “Praeterea, Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod motus membrorum genitalium aliquando importunus est, nullo poscente, aliquando

Los genitales se parecen en este sentido al corazón: se mueven y se aquietan sin nuestra voluntad. Esa insubordinación al imperio de la razón les merece el título de ser miembros vergonzosos:

“De lo que más se avergüenzan los hombres es de los actos venéreos como dice S. Agustín en XIV *De Civ. Dei* [<sup>184</sup>], hasta tal punto que incluso el acto conyugal, al que el matrimonio ennoblece, no deja de llevar consigo una cierta vergüenza. Esto sucede porque el movimiento de los órganos genitales no está sujeto al imperio de la razón, como lo está el movimiento de los otros miembros externos. Pero el hombre no sólo se avergüenza de esa unión venérea, sino incluso de sus signos, como dice el Filósofo en II *Reth* [<sup>185</sup>]”<sup>186</sup>.

Para explicar esa rebelión, Tomás de Aquino recoge una explicación teológica y otra filosófica que han dado respectivamente S. Agustín y Aristóteles, y por último expone su propia explicación. La primera explicación, teológica, establece una analogía entre el movimiento de los genitales y el movimiento del hombre al pecar:

“El hecho de que el movimiento de los miembros genitales no obedezca a la razón se debe a la pena del pecado, como dice S. Agustín en el XIV *De civitate Dei* [<sup>187</sup>], para que el alma, por su desobediencia a Dios, sufra la pena de

---

autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore. Ergo motus membrorum non obediunt rationi.”

<sup>184</sup> Agustín de Hipona, *De Civ. Dei*, XIV, c. 18 : ML 41,426.

<sup>185</sup> Cfr. Aristóteles, *Reth.*, c. 6 n. 21, Bk 1384b 19.

<sup>186</sup> *ST* II-II, q. 151, a. 4, co. ”Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, in tantum quod etiam concubitus coniugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat. Et hoc ideo quia motus genitalium membrorum non subditur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solum de illa mixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis eius, ut philosophus dicit, in II *Rhet.* [...]”

<sup>187</sup> Agustín de Hipona, *De Civ. Dei*, XIV, c. 17. 20: ML 41,425.428.

desobediencia sobre todo en el miembro mediante el cual se transmite el pecado original”<sup>188</sup>.

El pecado consiste en una desviación de los actos ordenados a la consecución del fin. El movimiento de los miembros genitales al depender de los apetitos sensibles, puede ser ordenado al fin voluntariamente querido por el hombre, sin embargo, la desobediencia es tan frecuente que parece casi imposible someterlo. Tomás de Aquino propone buscar una explicación natural:

“Pero como, a consecuencia del pecado del primer padre, como luego se dirá [<sup>189</sup>], la naturaleza ha sido abandonada a sí misma, porque se le quitó el don sobrenatural que había otorgado Dios al hombre, hay que considerar la razón natural por la que el movimiento de estos miembros no obedece especialmente a la razón”<sup>190</sup>.

La explicación natural, la encuentra Tomás de Aquino en Aristóteles, que también ha examinado la cuestión sobre el imperio de los actos del cuerpo humano:

“Y la causa de esto la señala Aristóteles en el libro *De causis motus animalium* [<sup>191</sup>], al decir que «los movimientos del corazón y del miembro vergonzoso son involuntarios», porque, aunque estos miembros se mueven a partir de una

---

<sup>188</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 9, ad 3 “Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex poena peccati, ut scilicet anima suae inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam inobedientiae patiat, per quod peccatum originale ad posteros traducitur.”

<sup>189</sup> Cfr. *ST I-II*, q. 85, a. 1, ad 3.

<sup>190</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 9, ad 3 “Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicitur, natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono quod homini divinitus erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit.”

<sup>191</sup> Aristóteles, *De causis motus animalium*, 11, Bk 703 b 5.

aprehensión, es decir, porque el intelecto y la fantasía representan algo de lo que se siguen pasiones del alma, a las que sigue el movimiento de estos miembros, no obstante, no se mueven según el mandato de la razón o del intelecto, porque para el movimiento de estos miembros se requiere una alteración natural: calidez o frigidez; y esta alteración, ciertamente, no está sometida al imperio de la razón”<sup>192</sup>.

El movimiento de los genitales mantiene una doble dependencia: de las pasiones y de las cualidades y disposición del cuerpo. Las pasiones sí están sometidas a la razón; pero la alteración de la temperatura del cuerpo, no. Por lo tanto en los genitales hay algo que sí puede ser sometido a imperio. En cambio, en el corazón parece que no cabe ningún espacio de imperio. Tomás de Aquino completa, en su comentario a Aristóteles, la similitud y diferencia entre el movimiento del corazón y el de los genitales:

“Por otra parte, esto ocurre especialmente en estos dos miembros, porque ambos son como animales separados, por cuanto son principios de vida, y el principio es virtualmente el todo. El corazón es el principio de los sentidos, y del miembro genital sale la virtud seminal, que es virtualmente el animal completo. Y por eso tienen naturalmente sus propios movimientos, porque es necesario que los principios sean naturales, como se dijo [<sup>193</sup>]”<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 9, ad 3 “Cuius causam assignat Aristoteles in libro de causis motus animalium, dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, quia scilicet ex aliqua apprehensione huiusmodi membra commoventur, in quantum scilicet intellectus et phantasia repraesentant aliqua ex quibus consequuntur passiones animae, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum iussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis, quae quidem alteratio non subiacet imperio rationis.”

<sup>193</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 9, ad 2.

<sup>194</sup> *ST I-II*, q. 17, a. 9, ad 3 “Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum,

De este modo se explica la persistente insubordinación del “miembro vergonzoso”. El corazón y el genital son descritos como animales separados, como miembros que se mueven a sí mismos, por ser responsables de ser principios de vida. Del movimiento de éstos depende el resto de movimientos vitales. Son tan naturales como el conocimiento de los primeros principios o el deseo del último fin.

---

inquantum est principium vitae, principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum, et ex membro genitali virtus exit seminalis, quae est virtute totum animal. Et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est.”

## **CAPÍTULO 5: EL *IMPERIUM* DE LO DEBIDO, EL *PRAECEPTUM***

Con el intento de clarificar la índole moral del concepto clásico de razón práctica, después de haber examinado la caracterización psicológica de su acto más propio, el imperio (*imperium*), es oportuno explorar su dimensión normativa. En este sentido resulta de especial interés el estudio del precepto (*praeceptum*). En efecto, las semejanzas y diferencias entre *imperium* y *praeceptum* expresan aspectos de una discusión más amplia: la que hay entre la elección libre y el deber moral. En la consideración de ambos conceptos emerge la pregunta sobre la naturaleza normativa de la razón práctica o, en términos más amplios, sobre el carácter moral de la acción.

La cuestión sobre los sentidos de los conceptos de imperio y precepto ha suscitado el suficiente interés como para mantener una discusión entre los especialistas durante más de cinco décadas y ha dado ocasión de considerar, desde esta perspectiva, conceptos centrales de la moral como es el acto propio de la razón práctica en su relación con la virtud de la prudencia y con la ley. Ello se debe a que resulta innegable el diverso uso que Tomás de Aquino hace de uno y otro término; él mismo reconoce que los autores, para dar a entender un concepto, utilizan diversas palabras<sup>1</sup>, aseveración que cobra especial interés al referirse, exactamente, al término precepto<sup>2</sup>.

Un dato estadístico confirma que este es uno de los casos en los que intenta explicarse a través de una diversidad de vocablos: el término *imperium* es utilizado sólo la cuarta parte de las veces que es

---

<sup>1</sup> SCG, lib. 3, cap. 97, n. 2 “Nam et homo, cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem.”

<sup>2</sup> ST I, q. 19, a. 12 ad 1 “Nihil prohibet, circa eandem rem, aliquem diversimode declarare se aliquid velle, sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subiacere praecepto et consilio et operationi, et prohibitioni vel permissioni.”

usado el de *praeceptum*<sup>3</sup>; la distancia se amplía al comparar el uso de las formas verbales respectivas: las del verbo *impero* sólo suman una décima parte de las del verbo *praecipio*<sup>4</sup>; quizá esta distancia se deba a que este último cuenta con un amplio elenco de aplicación en los preceptos de la ley, uso completamente ajeno al imperio<sup>5</sup>. Esta diversidad conceptual puede verificarse en los textos que no admiten de ninguna manera la sustitución de un término por el otro: tal es el caso de los preceptos de la ley referidos a cada una de las virtudes<sup>6</sup>. No obstante hay también otros textos, claves para la presente investigación, que toman imperio y precepto como sinónimos y que han sido discutidos por los especialistas.

### 5.1 Los términos latinos *imperium* y *praeceptum*

En el latín, imperio y precepto tienen significados distintos. *Imperium* procede de *in paro*, que significa mandar<sup>7</sup>. El sentido original es político, procede de la antigua Roma, y significa supremo poder de mando en la guerra, en la interpretación y en la ejecución de la ley<sup>8</sup>. Es un poder delegado en diferentes grados jerárquicos, pero

<sup>3</sup> El término *praeceptum* es usado 1,348 veces, mientras que *imperium* sólo 361. Cfr. Busa, R., et al., “Index Thomisticum”, <<http://www.corpusthomicum.org>>, 20/IX/2006.

<sup>4</sup> La frecuencia de las formas verbales de *praecipio* es de 6,455 casos; mientras que *impero* sólo 745, es decir el 9% de aquella. Cfr. Busa, R., et al., “Index Thomisticum”, <<http://www.corpusthomicum.org>>, 20/IX/2006.

<sup>5</sup> Cfr. Bergomus, P., *Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis. Opera Omnia*, vols. 33-34, voces *imperium* y *praeceptum*.

<sup>6</sup> ST II-II, pr. “Erit igitur compendiosior et expeditior considerationis via si simul sub eodem tractatu consideratio procedit de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et praeceptis affirmativis vel negativis.”

<sup>7</sup> Cfr. Facciolati, J. & Forcellini E., *Totius latinitatis lexicon* : voz *impero*.

<sup>8</sup> Cfr. Hornblower, S., et al., *The Oxford classical dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1996, voz *imperium*: “*Imperium* was the supreme power, involving command in war and the interpretation and execution of law (including the infliction of the death penalty), which belonged at Rome to the kings, and, after their expulsion, to consuls, military tribunes with consular power (from 445 to 367 BC), praetors,



mantiene la misma naturaleza a pesar de la subordinación<sup>9</sup>. El *imperium* se refiere directamente al poder efectivo y ha sido considerado como contrapuesto al poder proveniente del conocimiento; éste es el sentido de la distinción entre el poder (*potestas*) y la autoridad (*auctoritas*). En efecto, la *potestas* del gobernante que no reconoce otra regla que la definida por la propia voluntad en la cual apoya su poder absoluto contrasta con la *auctoritas* de los sabios en virtud de la cual reciben la *potestas* para gobernar<sup>10</sup>. Pero también *imperium* llegó a ser usado con un sentido de rectitud, de autodominio: Cicerón lo usa para referirse al gobierno sobre uno mismo y sobre sus pasiones<sup>11</sup>.

Por otro lado, el término *praeceptum* significa precepto, lección, regla, también mandato, advertencia, instrucción, prescripción o recomendación<sup>12</sup>. Es una de las múltiples derivaciones del verbo *praecipio* que procede de *prae capio* que significa tomar antes, adelantar o anticipar cosas como dinero, territorio o derechos, o bien, adelantar en el conocimiento y así significa prefigurar, prever; en otro sentido, prescribir es sinónimo de recomendar, aconsejar, dar

---

dictators, and masters of the horse. Viewed generally, *imperium* represents the supreme authority of the community in its dealings with the individual, and the magistrate in whom *imperium* is vested represents the community in all its dealings. In practical terms, *imperium* may be seen as the power to give orders and to exact obedience to them.”

<sup>9</sup> Cfr. Hornblower, S., *The Oxford classical dictionary*, voz *praetor*: “*Praetor* (from *prae-ire*), ‘to precede’ i.e. in battle) [...]. The new praetor held *imperium* which was defined as being of the same nature as the consuls but minus, ‘lesser’, in relation to theirs. As a magistrate with this type of *imperium*, the praetor could perform almost all the activities of the consul, both in Rome and the field, unless a consul stopped him; however, a praetor could not interfere with the consuls.”

<sup>10</sup> Cfr. D’Ors, A., *Derecho privado romano*, Pamplona, Eunsa, 2004, pp. 40-44.

<sup>11</sup> Gaffiot, F., *Le grand Gaffiot: Dictionnaire latin-français*, París, Hachette, 2000, voz *impero*. “*Impero* [...] *cupiditatibus*, Cic. Lae., 82, commander à ses passions; *impero* [...] *sibi*, Cic. Tusc. 2, 47, se maîtriser soi-même.”

<sup>12</sup> Gaffiot, F., *Dictionnaire*, voz *praeceptum*: “*Praeceptum* [...] précepte, leçon, règle: Cic. Off. 2, 51; Tusc. 2, 58; Brut. 273 || ordre, commandement, avis, instruction, prescription, recommandation: Caes. G. 5, 35, 1; *praeceptis Caesaris* Caes. 6, 36, 1, suivant les injonctions de César, Cf. Virg. G. 4, 448”

instrucciones, consejos; y, como lo usa Cicerón, significa también enseñar<sup>13</sup>; éste último es el sentido de lo preceptivo, es decir, de lo que se enseña didácticamente<sup>14</sup>. El sujeto de estas actividades, el *praeceptor* significa, por una parte, el va por adelante; y por otra, el que da órdenes y manda, o bien, enseña y es maestro<sup>15</sup>.

En la obra de Tomás de Aquino imperio y precepto reflejan sentidos semejantes a los que ya tenían en el latín clásico. Ya se ha visto cómo el imperio es repetidamente definido como acto de la razón que ordena ejecutar a sí mismo o a otros aquello que ha sido elegido<sup>16</sup>. El vínculo que el imperio mantiene con la elección ha sido uno de los puntos más discutidos en el debate sobre la identidad entre el imperio y el precepto. En contra de ciertas observaciones de Lottin sobre la similitud de ambos conceptos señalada por los sucesores de Tomás de Aquino<sup>17</sup>, Gauthier defendió su distinción tomando a la elección como criterio: el precepto dirigiría la elección y por lo tanto

<sup>13</sup> Gaffiot, F., *Dictionnaire*, voz *praecipio*: “*Praecipio* [...] (prae, capio), tr. 1. prendre avant, prendre le premier [...] se faire avancer de l’argent [...] ; obtenir par préciput dans un héritage. [...] 2. *praecipio gaudia* [...] se réjouir par avance [...] avait prévu [...] 3. recommander, conseiller, donner des instructions, des conseils, prescrire [...] *ut mihi praecepisti* Cic. Fam. 1,8, 2, comme tu me l’as recommandé. 4. donner des leçons, des préceptes, enseigner : *an ratio parum praecipit nec bonum illud esse nec... ?* Cic. Tusc. 4, 39, la raison n’enseigne-t-elle pas assez que cela n’est ni un bien ni... || [...] *praecipiens quidam* Cic. Rep. 1, 70, qqn [sic.] qui enseigne.”

<sup>14</sup> Gaffiot, F., *Dictionnaire*, voz *praeceptivus*.

<sup>15</sup> Gaffiot, F., *Dictionnaire*, voz *praeceptor*: “*Praeceptor* [...] 1. celui qui s’attribue par avance [...] a) celui qui donne un ordre, qui commande : Gell. 1, 13, 8 b) celui qui enseigne, maître : *vivendi atque dicendi* Cic. De Or. 3, 57, professeur de morale et d’éloquence ; *fortitudinis* Cic. Fam. 5, 13, 3, professeur d’énergie.”

<sup>16</sup> Cfr. ST I-II, q. 17, a. 3, ad 1 “Non omnis actus voluntatis praecedit hunc actum rationis qui est imperium, sed aliquis praecedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus. Quia post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit; et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.”

<sup>17</sup> Cfr. Lottin, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. vols. II-III. Problèmes de morale, 1948-1949, pp. 581-583.

sería un acto anterior a la elección, y el imperio, sólo la ejecución<sup>18</sup>. Esta interpretación no tardó en ser contestada, con abundantes textos, por Deman, quien defendía así la unidad entre la elección y la ejecución de la acción libre<sup>19</sup>. La cuestión, según el replanteamiento de Lottin, tendría que partir del acto principal de la voluntad: la intención y, con ella, del fin voluntario<sup>20</sup>. En efecto, como advierte Pinckaers, para entender el acto voluntario, y sus actos parciales correspondientes, habría que comprenderlos según un orden estructural y no como en una sucesión temporal; si no, se termina por entender en un sentido minimalista la volición del fin, primordial en el acto voluntario<sup>21</sup>. A partir del orden estructural, Pinckaers explica el sentido del *imperium* en su relación con la volición del fin y con la elección de los medios y en su análisis concluye señalando el vínculo

---

<sup>18</sup> Cfr. Gauthier, R. A., Compte rendu: "Lottin, Odon, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. II-III. Problèmes de morale", *Bulletin Thomiste*, 8, (1947-1953), 1951, pp. 60-86, section I : pp. 64-71.

<sup>19</sup> Cfr. Deman, Th., "Le «précepte» de la prudence chez saint Thomas d'Aquin", en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, Louvain, Abbaye du Mont César, 20, 1953, pp. 40-59.

<sup>20</sup> Cfr. Lottin, O., *Morale fondamentale*, Tournai, Desclée, 1954, pp. 69-72, 438-447. En la línea de privilegiar la intención del fin, Lottin

señala, acertadamente, el carácter imperativo de la caridad frente al directivo de la prudencia (p. 439); y subraya el carácter primordial del fin (p. 447). Ambas observaciones de Lottin apuntan al sentido analógico del imperio (el imperio volitivo de la caridad, imperio racional de la prudencia, y el fin como principio del imperio).

<sup>21</sup> Cfr. Pinckaers, S., "La structure de l'acte humain suivant saint Thomas", *Revue Thomiste*, 55/2, 1955, pp. 393-412. Este texto se ha hecho clásico entre los especialistas. Cfr. Naus, J., *The nature of the practical intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1959, p.138; Abbà, G., *Lex et virtus*, p. 202; Alvira, T., *Naturaleza y libertad: estudio de los conceptos tomistas de Voluntas ut Natura y Voluntas ut ratio*, Pamplona, Eunsa, 1985, p. 78; Wesberg, D., *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 122.

entre precepto prudente y elección moralmente virtuosa<sup>22</sup>. En esta línea Deman defendía que la virtud de la prudencia perfecciona al mismo acto de la razón práctica denominado imperio haciendo de éste un precepto prudente<sup>23</sup>. Se sigue aludiendo a la discusión, ya sea para mantenerla<sup>24</sup>, para darla por resuelta<sup>25</sup>, o para señalar las coordenadas y su alcance<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Cfr. Pinckaers, S., «Compte rendu: Deman, Th., “Le «précepte» de la prudence chez saint Thomas d’Aquin”/ Gauthier, R. A. “Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain”, *Bulletin Thomiste*, 9, 1955, pp. 345-412. Pinckaers argumenta contra la perspectiva de una moral del deber que, por una parte, el precepto de la prudencia se origina en una elección virtuosa (pp. 360-361); y por otra, que en el pecado también está presente el imperio racional (pp.353-354): en otras palabras, la intervención del imperio de la razón no garantiza el acto virtuoso porque, en definitiva, el ejercicio de la virtud es libre.

<sup>23</sup> Cfr. Deman, Th., Traduction française, notes et appendices, *Somme Théologique*, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1949, T. XXXVI: La prudence, pp. 449-453.

<sup>24</sup> Cfr. Konrad, M., *Precetti e consigli: studi sull’etica di san Tommaso d’Aquino a confronto con Lutero e Kant*, Roma, Lateran University Press, 2005, pp. 48-49 nota 39, 57-60. Konrad cita a su vez a Borgonovo (Borgonovo, G., *Sinderesi e coscienza nel pensiero di san Tommaso d’Aquino. Contributi per un ‘ri-dimensionamento’ della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Friburg, 1996, pp. 232-235), p. 59, nota 64. En la reseña a este libro de Konrad, Costa se centra en combatir la identificación de imperio y precepto prudente, apoyándose para ello en Gauthier: cfr. Costa I., Recensión: “Konrad, M., *Precetti e consigli*”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 90/4, 2006, pp. 754-757. También Rodríguez Luño se posiciona a favor de Gauthier: cfr. Rodríguez, A., *La scelta etica: il rapporto fra libertà & virtù*, Milano, Ares, 1988: “Molto tomisti, e tra gli altri Gonet, Sertillanges, Noble, Deman, affermano che il precetto prudenziale coincide perfettamente con l’atto imperativo che san Tommaso ha studiato nel trattato degli atti umani della *Prima secundae*, cioè con l’atto de la ragione posteriore all’elezione e anteriore all’uso attivo della volontà. Questa tesi gode di diffusiones molto ampia, ma origina non pochi inconvenienti”, p. 87.

<sup>25</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Conocer y amar*, Pamplona, Eunsa, 2000, p. 361, nota 452. Pero remite a la posición más reciente de Lottin el cual parece que finalmente se une a Gauthier: Cfr. Sellés, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008: “Lottin O., “Psychologie de l’acte humain”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 29, 1962, p. 267”, p. 80, nota 29.

<sup>26</sup> Cfr. Westberg, D., *Right Practical Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 5-13; p. 191, nota 11; además, Westberg remite al artículo de Morisset: cfr. “Morisset,

El perfeccionamiento del imperio efectuado por la prudencia es, como deja ver la discusión referida, es complejo. Veamos cómo está planteado en los textos. Desde el punto de vista de sus partes integrales, la prudencia requiere ocho perfecciones<sup>27</sup> que perfeccionen por una parte, el mismo conocimiento y, por otro, su aplicación a la acción singular<sup>28</sup>. En efecto, para imperar prudentemente hay que saber qué hay que hacer y, después, hacerlo. Para saber qué hacer en el futuro hay que tener conocimiento de lo pasado y de lo presente<sup>29</sup>, disposición de adquirirlo continuamente<sup>30</sup>, y ser capaz de usarlo<sup>31</sup>. Además, la aplicación de ese conocimiento a la acción es perfeccionado, por su parte, por la correcta ordenación al fin, la atención a las circunstancias y la capacidad de sortear impedimentos<sup>32</sup>. Un precepto prudente exige el ejercicio correcto de estas ocho

---

“Prudence et fin selon saint Thomas”, *Sciences ecclésiastiques*, 15, 1963, pp.73-98, 439-458” p. 8, nota 14.

<sup>27</sup> ST II-II, q. 48, co. “Uno modo, ad similitudinem partium integralium, ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius quae necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiae”.

<sup>28</sup> ST II-II, q. 48, co. “Quorum octo: quinque pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia, tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est praeceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio.”

<sup>29</sup> ST II-II, q. 48, co. “Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda. Primo quidem, ipsa cognitio. Quae si sit praeteritorum, est memoria, si autem praesentium, sive contingentium sive necessariorum, vocatur intellectus sive intelligentia.”

<sup>30</sup> ST II-II, q. 48, co. “Secundo, ipsa cognitionis acquisitio. Quae fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet docilitas, vel per inventionem, et ad hoc pertinet Eustochia, quae est bona coniecturatio. Huius autem pars, ut dicitur in VI Ethic., est solertia, quae est velox coniecturatio medii, ut dicitur in I Poster.”

<sup>31</sup> ST II-II, q. 48, co. “Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel iudicanda. Et hoc pertinet ad rationem.”

<sup>32</sup> ST II-II, q. 48, co. “Ratio autem, ad hoc quod recte praecipiat, tria debet habere. Primo quidem, ut ordinet aliquid accommodum ad finem, et hoc pertinet ad providentiam. Secundo, ut attendat circumstantias negotii, quod pertinet ad circumspectionem. Tertio, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem.”

perfecciones que le son constitutivas, y así como para la perfección de una casa se requiere la perfección de las partes que la integran, paredes, suelo y techo. Tal análisis manifiesta claramente la índole cognoscitiva del precepto prudente y, por tanto, el aspecto cognoscitivo de la perfección del imperio. En este análisis Tomás de Aquino recoge el análisis elaborado por la tradición patristica del concepto de *discretio* cuya racionalidad está fuera de toda duda<sup>33</sup>.

Sin embargo, al aspecto cognoscitivo del imperio ha de añadirse el aspecto apetitivo. Al respecto son de interés los antecedentes históricos del análisis del acto voluntario pues dejan ver cómo el término *imperium* tiene mucho en común con términos como ímpetu e impulso, que implican tendencia e inclinación de un apetito motor. En los estudios de Lottin sobre la psicología del acto humano, que describen los desarrollos patristicos y medievales del análisis aristotélico<sup>34</sup>, muestran cómo el término latino de *imperium* en su doble componente racional y volitivo fue introducido por Burgundio de Pisa, traductor latino de los textos griegos de San Juan Damasceno y, utilizado, aunque con diversos matices, por Guillermo de Auxerre, Hugo de San Víctor, Felipe el Canciller, san Alberto Magno y con él, por santo Tomás<sup>35</sup>.

El análisis de San Juan Damasceno distingue cuidadosamente el impulso racional, propiamente humano, del impulso sensitivo, propio de los animales y, sin embargo, utiliza el mismo término para designar el impulso a la acción tanto animal como humano<sup>36</sup>. Tomás de Aquino

---

<sup>33</sup> Cfr. Dingjan, Fr., *Discretio: les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Assen, Van Gorcum, 1967. Casiano: pp. 63-70, Ricardo de San Víctor: pp. 174-178.

<sup>34</sup> Cfr. Lottin, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. I, 2ª ed. 1957, pp. 393-424. El texto, ya publicado en la primera edición de 1942 amplía el primer estudio sobre el tema publicado en 1931 (*Revue Thomiste* 36, 1931, pp. 631-661).

<sup>35</sup> Cfr. Lottin, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. I, pp. 396, 404-414, 412 nota 2, 416-423. Guillermo de Auxerre, el primero en aplicar el término *imperium* a un acto racional lo hizo para distinguir el juicio teórico, *consiliarius*, y juicio práctico, *imperans*, cfr. *idem*, p. 405.

<sup>36</sup> Cfr. Damasceno, J. "De fide orthodoxa", II, 22; MG 94,945 B-C: "Porro quidem in brutis, protinus ut rei alicujus appetitus nascitur, impulsus quoque ad actionem

aprovecha la ambigüedad del texto de San Juan Damasceno<sup>37</sup> para esclarecer los dos sentidos de ímpetu, a saber, el animal y el humano. El ímpetu, tal como lo usa Damasceno, es entendido genéricamente como impulso a la acción, del cual el imperio puede distinguirse específicamente; y así, mientras que el ímpetu animal es sólo resultado del instinto; el ímpetu humano, por proceder de la ordenación racional, es imperio<sup>38</sup>. De manera que el *imperium* es, en el hombre, lo que el *impetus* es en el animal: el acto que inmediatamente impulsa a la acción. Al respecto, se puede observar que, aunque el imperio sea acto de la razón, los actos imperados no son actos atribuidos a la razón sino a la voluntad: en efecto, los actos imperados no son actos racionales sino voluntarios<sup>39</sup>.

Decir que el imperio es impulso de índole racional es coherente con decir que los actos imperados son voluntarios porque la voluntad es principio de movimiento racional. La perfección del imperio en el precepto prudente es intelectual, pero no sólo intelectual, es también

---

existit. Eorum siquidem appetitus irrationabilis est, soloque naturali appetitu aguntur. Quo fit ut brutorum appetitus, nec voluntas, nec voluntatis actus dici possit. Nam voluntas est appetitus naturalis, rationabilis et liber. At in hominibus, utpote ratione praeditis, naturalis appetitus, non tam ducit, quam ducitur; quippe qui libere et cum ratione movetur, quia facultates cognoscendi et vivendi in homine conjunctae sunt; ac proinde libere appetit, vult, inquirit, considerat, deliberat, judicat, afficitur, eligit, ad agendum prorumpit, agitque in illis rebus quae naturae consentaneae sunt.”

<sup>37</sup> ST I-II, q. 17, a. 2, arg. 3 “Praeterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit. Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.”

<sup>38</sup> ST I-II, q. 17, a. 2, ad 3 “Aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam. Unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.”

<sup>39</sup> ST I-II, q. 6, pr. “Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundo, de actibus qui sunt voluntarii quasi ab ipsa voluntate elicit, ut immediate ipsius voluntatis existentes; tertio, de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis.”

volitiva. Es precisamente esa tensión, entre lo racional y lo volitivo, lo que incluso Gauthier señala en su análisis histórico sobre el acto voluntario<sup>40</sup>: el concepto de *imperium* en Tomás de Aquino no es ni intelectualista ni voluntarista, si cabe hablar así<sup>41</sup>. La recepción de Aristóteles permite a Alberto Magno sostener que la prudencia, sin dejar de ser virtud intelectual, también es virtud moral<sup>42</sup>. De tal manera que podría decirse que la síntesis propia de la estructura de la verdad práctica aristotélica<sup>43</sup> gravita en el acto más propio de la prudencia: el precepto.

En efecto, así como el imperio es de la razón y de la voluntad, también el precepto es, en cierto sentido, de la voluntad; prueba de ello es que nadie prescribe algo contrario a lo que quiere<sup>44</sup>. La caracterización del precepto como uno de los efectos de la ley y como el acto principal de la prudencia<sup>45</sup>, no impide que también sea caracterizado como efecto y signo de la voluntad. En efecto, el precepto es uno de los signos que nos dan a conocer la voluntad de un ser humano<sup>46</sup>. También el imperio tiene que ver con la ley, con la

---

<sup>40</sup> Cfr. Gauthier, R. A., “Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 21, 1954, pp. 51-100.

<sup>41</sup> Cfr. Gauthier, R. A., “Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain”, pp. 82-84.

<sup>42</sup> Cfr. Payer, P. J., “Prudence and the Principles of Natural Law: A Medieval Development”, *Speculum*, 54, 1979, pp. 55-70. El autor, siguiendo a Lottin, Deman y Dingjan, hace ver cómo Alberto Magno puede atribuir de virtud moral al concepto de *discretio*, recibido de la tradición patristica, gracias al pensamiento de Aristóteles sobre el silogismo práctico.

<sup>43</sup> Cfr. Vigo, A., *Estudios aristotélicos*, Pamplona, Eunsa, 2006, pp. 301-328.

<sup>44</sup> C1C, cap. 7, l. 1. “Deinde cum dicit volo autem etc. assignat rationem eius quod dixerat, et primo quare non loquatur secundum imperium; secundo quare loquatur secundum indulgentiam, ibi sed unusquisque, etc. Circa primum considerandum est quod nullus sapiens praecipit illud cuius contrarium magis vult fieri. Ideo apostolus non praecipit quod homines matrimonium contrahant, vel matrimonio contracto utantur, quia magis vult quod homines contineant.”

<sup>45</sup> Para un elenco de textos sobre el particular cfr. Shütz, L., *Thomas Lexicon*, Stuttgart, Frommann-Holzborg, 1895, reimpr. 1958, voz *praeceptum, prudentia*.

<sup>46</sup> ST I, q. 19, a. 11, co. “Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur. Sicut, cum aliquis praecipit aliquid,



prudencia y con la voluntad. Por eso los especialistas frecuentemente señalan que a pesar del predominio del término imperio en el análisis del acto voluntario, y del precepto en los textos sobre la ley, ese predominio no es inflexible<sup>47</sup>, lo cual indica que la distinción entre precepto e imperio no corresponde a la distinción entre ley y voluntariedad. El imperio no sólo manifiesta una decisión sino también una exhortación a otro; y el precepto que casi siempre es exhortación, también puede regular la propia conducta: estos datos producen, cuando menos, perplejidad<sup>48</sup>.

¿En qué sentido son entonces comparables el imperio y el precepto? Es indudable la presencia de los elementos de ordenación y de movimiento en las definiciones de ambos términos: tanto *imperare*<sup>49</sup> como *praecipere*<sup>50</sup> son actos de la razón que implican

---

signum est quod velit illud fieri, unde praeceptum divinum quandoque metaphoricè voluntas Dei dicitur.”

<sup>47</sup> En el tratado de los actos voluntarios (ST I-II, qq. 6-17) los términos *imperare* e *imperium* son utilizados 190 veces, en cambio *praecipere* y *praeceptum* sólo 3 veces; en cambio, en el tratado de la ley (ST I-II, q. 90-108) los términos *imperare* e *imperium* aparecen sólo 17 veces, mientras que *praecipere* y *praeceptum* 888 veces. Con respecto a las obras auténticas: el término *praeceptum* y sus derivados es usado 12, 956 veces, mientras que *imperium*, con sus derivados también, sólo 1,402 veces es decir sólo un 10% aproximadamente. Cfr. Busa, R. et al., “Index Thomisticum”, <<http://www.corpusthomicum.org>>, 20/XI/2008.

<sup>48</sup> Cfr. Konrad, M., *Precetti e consigli*: “Sia il termine *imperium* che il termine *praeceptum* si riferiscono dunque ad una prescrizione. Ciò che cambia è anzitutto il destinatario al cui atto è rivolta; ma proprio per questo motivo muta anche il carattere dell’atto: in quanto rivolto allo stesso soggetto, l’*imperium* può indicare una decisione, mentre il *praeceptum* rimane, in quanto rivolto ad altri, una esortazione di carattere imperativo. [en nota:] Tale distinzioni non vale certo in tutti le casi; si trovano infatti anche casi nei quali l’*imperium* è rivolto ad altri [...]. Esistono inoltre dei passi nei quali il *praeceptum* è rivolto a se stesso [...]”, p. 60, nota 72. Konrad mismo reconoce que “La relazione tra *imperium* e *praeceptum* è una vecchia *crux* degli interpreti di san Tommaso”, p. 59, nota 64.

<sup>49</sup> ST I-II, q. 17, a. 2, co. “Imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquod agendum, cum quadam intimativa motione.”

<sup>50</sup> ST II-II, q. 47, a. 8, ad 3 “Movere absolute pertinet ad voluntatem. Sed praecipere importat motionem cum quadam ordinatione. Et ideo est actus rationis, ut supra dictum est.”

cierta moción. La conjunción de ambos elementos, ordenación y movimiento tiene, en la obra de Tomás de Aquino, múltiples implicaciones respecto de la ley y la virtud<sup>51</sup>. Precisamente la descripción genérica de movimiento racionalmente ordenado describe el objeto de la moral en Tomás de Aquino, como él mismo señala en el proemio del comentario a la *Ética a Nicómaco* <sup>52</sup>. La ordenación racional de actos humanos no sólo se designa con los términos imperio y precepto sino con un amplio elenco de sinónimos que, en determinados textos, aparecen aglutinados, tales como dominio (*dominium*)<sup>53</sup>, mandato (*mandatum*)<sup>54</sup>, principado (*principatus*) <sup>55</sup>, prelación (*praelationis*) <sup>56</sup>; y formas verbales como dirigir (*dirigere*)<sup>57</sup>,

---

<sup>51</sup> Cfr. Abbà, G., *Lex et virtus*, Roma, LAS, 1983, pp.142-154.

<sup>52</sup> CTC, lib. 1, l. 1, n. 3 “Sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.”

<sup>53</sup> SCG, lib. 4, cap. 74, n. 2 “Minister autem comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens: sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio domini ad aliquid exequendum.”

<sup>54</sup> CJO, cap. 3 l. 5. “Vel audit, idest reverenter obedit, disponendo de sponsa secundum imperium sponsi; Is. L, 4: audiam eum quasi magistrum: quod est contra malos praelatos, qui non secundum Christi mandatum disponunt Ecclesiam.”

<sup>55</sup> CTC, lib. 10, l. 10, n. 3. “Principatur quidem respectu irascibilis et concupiscibilis, quibus ratio sive intellectus praesidet quasi politico principatu, quia in aliquo resistere possunt rationi. Dominatur autem corporeis membris, quae ad nutum obediunt imperio rationis absque contradictione. Et ideo ratio vel intellectus praesidet corpori, quasi servo, despotico principatu ut dicitur primo politicae.”

<sup>56</sup> ST I, q. 109, a. 2, co. “Manifestum est autem ex praemissis quod Daemonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur. Unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt. Et hoc est quod rationem praelationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio Daemonum requirit quod sit in eis praelatio.”

<sup>57</sup> SCG, lib. 3, cap. 64, n. 3 “Deus omnia facit propter finem qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator.” ; ST I, q. 103, a. 1, co. “Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus, quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare.”

gobernar (*gubernare*)<sup>58</sup>, regir (*regere*)<sup>59</sup>, presidir (*praesidere*)<sup>60</sup>, mandar (*iubere*)<sup>61</sup>, regular (*regulare*)<sup>62</sup> o legislar (*dat leges*)<sup>63</sup>, algunos de los cuales se aplican a hechos históricos con el sentido

---

<sup>58</sup> SCG, lib. 3, cap. 64, n. 6 “In universitate autem rerum sunt res distinctas et contrarias naturas habentes, quae tamen omnes in unum ordinem conveniunt, dum quaedam operationes quorundam excipiunt, quaedam etiam a quibusdam iuvantur vel imperantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator.”; 3SN, d. 33, q. 2, a. 1, qc. 1, co. “Virtutes et artes principales movent secundum suum imperium virtutes et artes secundarias ad actus proprios, sicut ars gubernatoria imperat ei quae facit navem.”

<sup>59</sup> SCG, lib. 3, cap. 64, n. 12 “Hinc est quod sacra Scriptura Deum dominum et regem profitetur, secundum illud Psalmi, *dominus ipse est Deus*, et item, *rex omnis terrae Deus*: regis enim et domini est suo imperio regere et gubernare subiectos. Unde et rerum cursum sacra Scriptura divino praecepto adscribit, Iob 9-7, *qui praecipit soli et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo*; et in Psalmo 148,6, *praeceptum posuit et non praeteribit*.”

<sup>60</sup> REM, cap. 8, l. 2. “Videndum est, quod istud duplex dominium invenitur in anima: anima enim praesidet corpori; ratio vero irascibili et concupiscibili. Prima est dominativa potestas, quia ad imperium animae movetur corpus; secunda praeest aliis quadam imperativa potestate, et dominativa, vel regali: unde habent aliquid de motu suo.”

<sup>61</sup> QDW, q. 2, a. 5, ad 6 “Caritas est, sicut in subiecto, in una tantum potentia, scilicet in voluntate, quae per imperium movet alias potentias; et secundum hoc Deum iubemur ex tota mente et anima diligere, ut omnes vires animae nostrae advocentur in obsequium divini amoris.”; CLC, cap. 2, l. 1. “Denique ut scias censum non Augusti esse, sed Christi, totus orbis profiteri iubetur. Quis autem poterat professionem totius orbis exigere, nisi qui totius orbis habebat imperium? Non enim Augusti, sed: domini est terra et plenitudo eius.”; CLC, cap. 3, l. 4. “Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, [...] quae plerumque ut etiam inde puniantur, adversus violentiam resistentium, sive Deo, sive aliquo legitimo imperio iubente, gerenda ipsa bella suscipiuntur a bonis, cum in eo rerum humanarum ordine inveniuntur ubi eos vel iubere tale aliquid, vel in talibus obedire iuste ipse ordo constringit.”

<sup>62</sup> ST I, q. 21, a. 2, ad 1 “Iustitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu, sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.”

<sup>63</sup> SCG, lib. 3, cap. 64, n. 2 “Ars quae est de fine, imperat et dat leges arti quae est de his quae sunt ad finem: ut civilis militari, et militaris equestri, et ars gubernatoria navifactivae.”

político de estos mismos términos<sup>64</sup>; también hay sustantivos en cuyo concepto se incluye alguna referencia al imperio o al precepto como son: prelado (*praelatus*)<sup>65</sup> y súbdito (*subditus*)<sup>66</sup>, o los términos genéricos de superior<sup>67</sup> e inferior<sup>68</sup> que se aplican análogamente a realidades de diversa índole como por ejemplo a potencias operativas, hábitos, o personas.

Esta riqueza terminológica expresa diversos matices, por ejemplo, los términos prelado, presidente o dominio, subrayan más la superioridad que la rectitud del agente; aunque en numerosas ocasiones se toman simplemente como sinónimos. Una revisión de todos estos conceptos<sup>69</sup> deja ver que algunos de ellos presentan mayor interés porque su caracterización está más ampliamente desarrollada, como en el caso del precepto y de la ley; o están delimitados en referencia a otros conceptos: como mandato que se define por

---

<sup>64</sup> CJO, cap. 10, l. 5 “Et sic cogitabant eum tradere potestati praesidis ad puniendum, quasi contra Augustum imperium usurparet; quare dominus ita temperavit responsionem ut etiam calumniatorum ora concluderet”; CLC, cap. 2, l. 1. “Tunc etiam nascitur Christus cum principes Iudaeorum defecerant, et ad Romanos principes translatus erat imperium, quibus Iudaei tributa solvebant; [...] ; quod cuidam Cyrino Caesar commiserat, quem Iudaeae et Syriae praesidem statuit: unde sequitur haec descriptio prima facta est a praeside Syriae Cyrino.”

<sup>65</sup> RT1, cap. 1, l. 1. “I Reg. XIII, 14: *quaesivit sibi dominus virum iuxta cor suum*, etc. Ex quo patet quod praelati ex necessitate praecepti tenentur ad ea quae sunt proprii officii. I Cor. c. IX, 16: *vae mihi enim est, si non evangelizavero*.”; C1C, cap. 7, l. 1. “Subditis enim sunt quaedam eorum infirmitati indulgenda, et non ad bona imperio cogendi. Unde contra quosdam praelatos dicitur Ez. XXXIV, 4 s. *cum austeritate imperabatis eis, et cum potentia, et dispersi sunt greges mei*.”

<sup>66</sup> QDV, q. 17, a. 5, arg. 3. “Sed anima praelati est superior quam anima subditi. Ergo magis ligatur subditus ex imperio praelati quam ex conscientia propria.”

<sup>67</sup> CJO, cap. 5, l. 5. “Non dicit, sicut video, secundum quod supra dixerat: filius non potest a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem, sed dicit sicut audio: nam audire idem est in hoc loco quod obedire. Obedire autem pertinet ad illum cui fit imperium. Imperare autem pertinet ad superiorem.”

<sup>68</sup> ST I, q. 112, a. 4, co. “In nomine autem dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequentibus. Sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio”.

<sup>69</sup> Cfr. Bergomus, P., *Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis. Opera Omnia*, vols. 33-34.

contraste al precepto<sup>70</sup>; o regir como de la providencia<sup>71</sup> y gobernar, como ejecución de la misma<sup>72</sup>, por eso puede decirse que no todos tienen la misma importancia, sin embargo, todos abundan en textos dedicados a temas sobre lo directivo en el conocimiento, en las artes, entre los hábitos, en las potencias y también entre las personas de una sociedad.

Un texto ilustrativo de la variedad de estos términos es el proemio al comentario a la *Metafísica* de Aristóteles: ahí establece una analogía entre tres principios directivos la sabiduría, el alma y la razón:

“Como enseña el Filósofo en *La Política*, cuando algo múltiple se ordena a algo uno es necesario que algo sea regulante (*regulans*) o rector (*regens*) y algo regulado (*regulata*) o recto (*recta*). Lo cual es evidente en la unión entre el alma y el cuerpo pues el alma naturalmente impera (*imperat*) y el cuerpo obedece (*obedit*). Es similar entre las facultades del alma: pues por orden natural el irascible y el concupiscible son regidos (*reguntur*) por la razón. Así pues, todas las ciencias y artes se ordenan (*ordinantur*) a algo uno, a saber, a la perfección del hombre, que es su felicidad. De donde es

---

<sup>70</sup> ST I-II, q. 99, a. 5, co. “Possunt etiam aliter mandata a praeceptis distingui, ut praecepta dicantur quae Deus per seipsum iussit; mandata autem, quae per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur.”

<sup>71</sup> 4SN, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 5, co. “Nomen regni a regendo est sumptum; regere autem providentiae actus est; unde secundum hoc aliquis regnum habere dicitur quod alios sub sua providentia habet; et ideo secundum hoc homines in regno Dei esse dicuntur, quod ejus providentiae perfecte subduntur. Providentiae autem est ordinare in finem.”; SCG, lib. 3, cap. 64, n. 4. “Nihil est autem aliud regere et gubernare per providentiam quam movere per intellectum aliqua ad finem.”

<sup>72</sup> 1SN, d. 39, q. 2, a. 1, ad 1 “Et ipsa executio providentiae, gubernatio dicitur.”; ST I, q. 23, a. 2, co. “Sed executio providentiae, quae gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis; active autem est in gubernante.”

necesario que una de ellas sea rectora (*rectrix*) de todas las otras, y que recibe el nombre de recta sabiduría<sup>73</sup>.

Los tres principios son regulantes y rectores, cada una a su manera: la sabiduría es rectora, el alma impera y la razón rige. Para señalar el carácter directivo de la sabiduría, se toma como punto de referencia la *Política* de Aristóteles: tanto la metafísica como la política son disciplinas rectoras en los ámbitos teórico y práctico, respectivamente<sup>74</sup>. En el proemio del comentario a la *Política* se dice que la mayor obra de la razón práctica es la ordenación de los hombres, es decir, la dirección de quienes se rigen a sí mismos<sup>75</sup>. Por tener como finalidad al mismo ser humano, la política es principal y arquitectónica en las cosas humanas<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> CMP, pr. “Sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. Quod quidem patet in unione animae et corporis; nam anima naturaliter imperat, et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires: irascibilis enim et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur. Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat.”

<sup>74</sup> A través de los proemios puede observarse este paralelismo. Cfr. Échivard, J. B., *Une introduction à la philosophie: Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux œuvres principales d'Aristote*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2004, vol. 4, pp. 69-75.

<sup>75</sup> CPO, pr. 4 “Cum autem ratio humana disponere habeat non solum de his quae in usum hominis veniunt, sed etiam de ipsis hominibus qui ratione reguntur, in utrisque procedit ex simplicibus ad compositum. In aliis quidem rebus quae in usum hominis veniunt, sicut cum ex lignis constituit navem et ex lignis et lapidibus domum. In ipsis autem hominibus, sicut cum multos homines ordinat in unam quamdam communitatem. Quarum quidem communitatum cum diversi sint gradus et ordines, ultima est communitas civitatis ordinata ad per se sufficientia vitae humanae. Unde inter omnes communitates humanas ipsa est perfectissima. Et quia ea quae in usum hominis veniunt ordinantur ad hominem sicut ad finem, qui est principalior his quae sunt ad finem, ideo necesse est quod hoc totum quod est civitas sit principalius omnibus totis, quae ratione humana cognosci et constitui possunt.”

<sup>76</sup> CPO, pr. 7 “Tertio possumus accipere dignitatem et ordinem politicae ad omnes alias scientias practicas. Est enim civitas principalissimum eorum quae humana ratione constitui possunt. Nam ad ipsam omnes communitates humanae referuntur.

## 5.2 Imperio sobre otros, el gobierno social

En el libro *De Regno* se examina la relación entre el gobierno de la ciudad y el gobierno de uno mismo. Para explicar la necesidad del gobierno en sociedad se presenta el mismo razonamiento que explica la necesidad de la existencia de la sociedad. En efecto, se requiere un dirigente para que exista una sociedad porque ésta nace, precisamente, de una ordenación a un fin. Para saber qué significa ser rey<sup>77</sup> podría suponerse que si, como les ocurre a algunos animales, nos conviniera vivir individualmente, bastaría la luz de la razón individual para dirigirse, y cada uno sería rey de sí mismo<sup>78</sup>. La objeción a la existencia del rey es admitida hasta cierto punto: la razón, efectivamente, es un recurso de abastecimiento que suple la carencia de recursos naturales de alimento, vestido o defensa de los que gozan otros animales<sup>79</sup>. No obstante su utilidad, la razón individual sigue

---

Rursumque omnia tota quae per artes mechanicas constituuntur ex rebus in usum hominum venientibus, ad homines ordinantur, sicut ad finem. Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliozem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politicam perficitur philosophia, quae est circa res humanas.”

<sup>77</sup> ORP, lib. 1, cap. 1 “Principium autem intentionis nostrae hinc sumere oportet, ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur. In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem.”

<sup>78</sup> ORP, lib. 1, cap. 1 “Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem. Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret.”

<sup>79</sup> ORP, lib. 1, cap. 1 “Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter

siendo insuficiente para conseguir todo lo necesario para la vida porque que el conocimiento natural sobre lo útil y lo nocivo, a diferencia del conocimiento en los animales, es un conocimiento genérico (*in communi*) y por ello requiere ser singularizado a través de una investigación que sería imposible realizar por un solo individuo<sup>80</sup>. La necesidad de la sociedad para la conservación de la vida, y mucho más para la vida buena, demuestra la naturaleza sociable del hombre<sup>81</sup>. Pero una sociedad pensada sólo en términos de algo útil para cada individuo se desvanecería porque el cuidado del bien individual dispersa, en cambio, el cuidado del bien común la mantiene unida<sup>82</sup>. Por eso la existencia de la sociedad exige un principio directivo que sea para la multitud humana principio de unidad, como lo son los astros para el universo y las criaturas racionales para el mundo

---

vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat.”

<sup>80</sup> ORP, lib. 1, cap. 1 “Amplius: aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter aestimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere.”

<sup>81</sup> Al respecto, las reflexiones de Polo sobre la relación entre la constitución corporal, la sociedad y la ética ilustran la actualidad de estas observaciones de Tomás de Aquino: cfr. Polo, L., *Ética : hacia una versión moderna de los temas clásicos*.

<sup>82</sup> ORP, lib. 1, cap. 1 “Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet.”



material o, hablando del individuo, como el alma para el cuerpo, la razón para los apetitos sensitivos, y el corazón y la cabeza para el cuerpo humano<sup>83</sup>; o, en definitiva, como Dios en todo el universo<sup>84</sup>. La consideración del principio directivo en la política vuelve sobre los mismos ejemplos considerados en torno al principio directivo en la metafísica, y apunta al principio de todos ellos, es decir, a Dios, por eso no se equivocan del todo los que consideran de carácter divino a quienes ejercen el gobierno social<sup>85</sup>.

La analogía entre el gobierno humano y el divino es formulado en términos de régimen particular y régimen universal<sup>86</sup> de manera que la razón es respecto del hombre lo que Dios es respecto del mundo<sup>87</sup>. La idea estoica de que el hombre es un microcosmos o

---

<sup>83</sup> ORP, lib. 1, cap. 1 “Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum. In universitate enim corporum per primum corpus, scilicet caeleste, alia corpora ordine quodam divinae providentiae reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale, quod omnia movet, ut cor, aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitivum.”

<sup>84</sup> ORP, lib. 1, cap. 3 co. “Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector.”

<sup>85</sup> ORP, lib. 1, cap. 10 “Hinc etiam magnitudo regiae virtutis apparet, quod praecipue Dei similitudinem gerit, dum agit in regno quod Deus in mundo: unde et in Exod. iudices multitudinis dii vocantur. Imperatores etiam apud Romanos dii vocabantur.”

<sup>86</sup> ORP, lib. 1 cap. 13 “Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis.”

<sup>87</sup> ORP, lib. 1 cap. 13 “Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc

mundo menor es matizada: la razón no puede imperar sobre todos los actos<sup>88</sup>; sólo a un poder creador le correspondería un poder absoluto<sup>89</sup>.

A pesar de estas limitaciones con respecto al propio cuerpo, el imperio de la razón humana se extiende a todos los actos libres, incluso a las acciones de otros seres humanos, en ello consiste el gobierno de una sociedad:

“Puesto que el hombre es un animal sociable por naturaleza que vive en comunidad, la semejanza con el régimen divino se encuentra en él no sólo en cuanto a que la razón rija a las demás partes del hombre, sino también en cuanto a que la sociedad es regida por la razón de un solo hombre, cosa que pertenece en especial a la tarea del rey. [...] Luego el rey debe conocer que ha asumido este cargo, que es en su reino como el alma en el cuerpo y el de Dios en el mundo”<sup>90</sup>.

---

minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et caeterae vires animae a ratione reguntur, et sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo.”

<sup>88</sup> ST I-II, q. 17, a. 8, arg. 2 “Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia sic est anima in corpore, sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quae sunt in mundo, obediunt eius imperio. Ergo et omnia quae sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animae.”

<sup>89</sup> ST I-II, q. 17, a. 8, ad 2 “Similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet, sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus. Non autem quantum ad omnia, non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum; propter quod totaliter subditur eius imperio.”

<sup>90</sup> ORP, lib. 1 cap. 13 “Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam animalibus, quae socialiter vivunt, quaedam similitudo invenitur huius regiminis, sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturae inditum a summo regente, qui est auctor naturae. Hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo.”

El gobierno de la sociedad se realiza desde una razón individual, con todo lo que ello implica. La dirección de uno mismo y de los demás depende de un mismo principio directivo: de una razón humana. Precisamente el imperio es descrito como acto de la razón capaz de dirigir actos propios o actos ajenos<sup>91</sup>. Al considerar la providencia divina, Tomás de Aquino recuerda que esta doble ordenación también pertenece a la prudencia<sup>92</sup>; también el precepto de la prudencia, al igual que el acto de imperar, se puede ejercer sobre uno mismo o sobre otros<sup>93</sup>. La consideración de la magnitud de su tarea dispondría el ánimo del rey al ejercicio de sus virtudes propias mirando a Dios como modelo y a sus súbditos como a sus propios miembros<sup>94</sup>, lo cual no es nada fácil, como la experiencia demuestra<sup>95</sup>.

Prescribir consiste en dirigir la ejecución y, por tanto, requiere mayor actividad intelectual, como se ve, por ejemplo, con los

---

<sup>91</sup> ST I-II, q. 17, a. 3, ad 1 “Et post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.”

<sup>92</sup> ST I, q. 22, a. 1, co. “Prudentiae autem proprium est, secundum philosophum in VI Ethic. ordinare alia in finem; sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel civitate vel regno.”

<sup>93</sup> ST II-II, q. 47, a. 12, ad 3 “Ad tertium dicendum quod per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus viribus.”

<sup>94</sup> ORP, lib. 1 cap. 13 “Quae si diligenter recogitet, ex altero iustitiae in eo zelus accenditur, dum considerat ad hoc se positum ut loco Dei iudicium regno exercent; ex altero vero mansuetudinis et clementiae lenitatem acquirit, dum reputat singulos, qui suo subsunt regimini, sicut propria membra.”

<sup>95</sup> ORP, lib. 1 cap. 10 “Multi enim ad principatus culmen pervenientes, a virtute deficiunt, qui, dum in statu essent infimo, virtuosi videbantur. Ipsa igitur difficultas quae principibus imminet ad bene agendum, eos facit maiori praemio dignos, et si aliquando per infirmitatem peccaverint, apud homines excusabiliores redduntur et facilius a Deo veniam promerentur, si tamen, ut Augustinus ait pro suis peccatis humilitatis et miseracionis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt.”

preceptores en las artes<sup>96</sup>. Tener la función de preceptor o maestro no exige de continuar aprendiendo<sup>97</sup> porque la docilidad forma parte de la virtud de la prudencia. El gobernante, a su vez, necesita ser instruido por otros por la limitación del conocimiento humano respecto de las infinitas acciones singulares sobre las cuales nadie se basta a sí mismo<sup>98</sup>, ni siquiera quienes por sus condiciones de mayor edad han logrado un juicio más equilibrado y les corresponda, por ello, enseñar a los demás como preceptores<sup>99</sup>.

En todo caso, el cargo de gobernante exige la mayor de las virtudes porque por ella un hombre no sólo se gobierna a sí mismo, sino que también gobierna a otros, y no sólo a una familia, sino a una

---

<sup>96</sup> RHE, cap. 1, l. 6. “Dicendum est, quod sicut videmus in artificibus quod duplex est genus artificum, quidam enim sunt quasi manu exequentes ut manu artifices; alii autem non exequantur nec operantur manu, sed sunt artifices disponentes, et quasi praecipientes quid agendum sit. Ita et in Angelis est, quia quidam sunt quasi exequentes ea quae a divina iussione procedunt circa nos agenda, quidam vero quasi praecipitores, praecipientes ea quae agenda sunt. Accipiendo ergo largo modo administratores, tam pro exequentibus quam etiam pro imperantibus, sic omnes sunt administratores vel administratorii, inquantum superiores exequantur Dei voluntatem circa medios, medii circa infimos, infimi circa nos.”

<sup>97</sup> ST II-II, q. 49, a. 3, arg. 3 “Praeterea, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cum sit praeceptiva, magis videtur ad magistros pertinere, qui etiam praecipitores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiae.”

<sup>98</sup> ST II-II, q. 49, a. 3, ad 3 “Ad tertium dicendum quod per prudentiam aliquis praecipit non solum aliis, sed etiam sibi ipsi, ut dictum est (q. 47, a. 12, ad 2). Unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est (ib. a. 12), ad quorum prudentiam pertinet docilitas. Quamvis etiam ipsos maiores oporteat dociles quantum ad aliqua esse, quia nullus in his quae subsunt prudentiae sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est.”

<sup>99</sup> ST II-II, q. 49, a. 3, co. “prudentia consistit circa particularia operabilia. In quibus cum sint quasi infinitae diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quae ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab alio erudiri, et praecipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde philosophus dicit, in VI Ethic., oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus non minus quam demonstrationibus, propter experientiam enim vident principia.”

ciudad o un reino<sup>100</sup>. En todas las artes, tanto intelectuales como manuales, el que dirige a otros correctamente tiene mayor virtud que los que actúan correctamente bajo dirección ajena:

“En todos los actos y situaciones son más dignos de alabar quienes dirigen a los demás correctamente que quienes actúan con corrección bajo dirección ajena. En las ciencias especulativas ocupa una posición superior quien enseña la verdad [...] que el que la aprende [...]. En los oficios también se considera más importante y recibe mejor salario el arquitecto [...] que el artífice que ejecuta [...]. Y en las guerras alcanza mayor gloria de victoria la prudencia del que jefe que la fortaleza del soldado”<sup>101</sup>.

En cualquier caso, sean ciencias, artes o estrategias, dirigir correctamente exige mayor conocimiento: la rectitud del gobierno de un rey implicaría mayor virtud<sup>102</sup>. De que la ordenación de uno mismo y de los demás provenga de una misma razón individuada, se derivan

---

<sup>100</sup> ORP, lib. 1, cap. 10 “Est autem praecipua virtus, qua homo aliquis non solum se ipsum sed etiam alios dirigere potest; et tanto magis, quanto plurium est regitiva: quia et secundum virtutem corporalem tanto aliquis virtuosior reputatur, quanto plures vincere potest, aut pondera plura levare. Sic igitur maior virtus requiritur ad regendum domesticam familiam, quam ad regendum se ipsum, multoque maior ad regimen civitatis et regni. Est igitur excellentis virtutis bene regium officium exercere; debetur igitur ei excellens in beatitudine praemium.”

<sup>101</sup> ORP, lib. 1, cap. 10 “Adhuc: in omnibus artibus et potentiis laudabiliores sunt qui alios bene regunt, quam qui secundum alienam directionem bene se habent. In speculativis enim maius est veritatem aliis docendo tradere, quam quod ab aliis docetur capere posse. In artificiiis etiam maius existimatur maiorique conducitur pretio architector, qui aedificium disponit, quam artifex, qui secundum eius dispositionem manualiter operatur. Et in rebus bellicis maiorem gloriam de victoria consequitur prudentia ducis, quam militis fortitudo.”

<sup>102</sup> ORP, lib. 1, cap. 10 “Sic autem se habet rector multitudinis in his quae a singulis secundum virtutem sunt agenda, sicut doctor in disciplinis et architector in aedificiis et dux in bellis. Est igitur rex maiori praemio dignus, si bene subiectos gubernaverit, quam aliquis subditorum, si sub rege bene se habuerit.”

muchas consecuencias en lo referente a las virtudes, especialmente respecto de la prudencia y justicia.

En el libro tercero de la *Summa contra Gentiles*, dedicado a la exposición pormenorizada del gobierno de Dios sobre el mundo, se encuentra analizada la analogía entre el desorden de las facultades y la tiranía en sociedad. El desorden en el gobierno humano consiste en gobernar según una superioridad puramente física. Este tipo de superioridad es el que se da entre las cosas del universo que carecen de conocimiento y que, por lo tanto, sólo pueden participar en el orden universal de manera ejecutiva; en ellas lo más fuerte domina de manera natural a lo más débil<sup>103</sup>. En este sentido los astros dominan al ser humano, pues de ellos recibe ciertas disposiciones corporales<sup>104</sup>, las cuales le inclinan, a modo de pasión, a ciertas elecciones<sup>105</sup>; pero que, como pasiones que son, no inducen necesariamente la elección humana<sup>106</sup>. La superioridad de la razón se verifica en que es posible

---

<sup>103</sup> SCG, lib. 3, cap. 81, n. 3 “Inter ea vero quae penitus cognitione carent, unum subiacet alteri secundum quod est unum altero potentius in agendo. Non enim participant aliquid de dispositione providentiae, sed solum de executione.”

<sup>104</sup> SCG, lib. 3, cap. 92, n. 3 “ Nam impressiones corporum caelestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones. Et ideo ex dispositione relicta ex corpore caelesti in corpore nostro dicitur aliquis non solum bene fortunatus aut male, sed etiam bene naturatus vel male: secundum quem modum philosophus dicit, in magnis moralibus, quod bene fortunatum est esse bene naturatum.”

<sup>105</sup> SCG, lib. 3, cap. 92, n. 5 “Nam cum corpus caeleste non disponat ad electionem nisi in quantum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem; omnis dispositio ad electionem quae est ex corporibus caelestibus, est per modum alicuius passionis; sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium vel amorem, vel iram, vel aliquid huiusmodi.”

<sup>106</sup> SCG, lib. 3, cap. 92, n. 4 “Nam operatio Angeli, et corporis caelestis, est solum sicut disponens ad electionem: operatio autem Dei est sicut perficiens. Cum autem dispositio quae est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit illud quod Angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus caeleste inclinatur. Semper tamen hoc homo eligit secundum quod Deus operatur in eius voluntate.”

resistir tales disposiciones corporales<sup>107</sup>, aunque pocos lo logren<sup>108</sup>. Además, esta sujeción de lo corporal y lo sensitivo a lo intelectual manifiesta un orden universal<sup>109</sup>.

Estar sujeto al superior no perjudica a lo inferior sino que beneficia a ambos siempre y cuando la sujeción sea natural<sup>110</sup>. Entre los seres humanos, como intelectuales que son, lo natural es que domine el que destaca en lo intelectual,<sup>111</sup> (de ahí, cabría decir, la

---

<sup>107</sup> SCG, lib. 3, cap. 85, n. 20 “Manifestum autem est, et experimento cognitum, quod tales occasiones, sive sint exteriores sive sint interiores, non sunt causa necessaria electionis: cum homo per rationem possit eis resistere vel obedire.”

<sup>108</sup> SCG, lib. 3, cap. 85, n. 20 “Sed plures sunt qui impetus naturales sequuntur, pauciores autem, scilicet soli sapientes, qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolomaeus in Centilogio quod anima sapiens adiuvat opus stellarum; et quod non poterit astrologus dare iudicia secundum stellas nisi vim animae et complexionem naturalem bene cognoverit; et quod astrologus non debet dicere rem specialiter, sed universaliter: quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quae est ex corpore; non autem semper in hoc vel in illo, qui forte per rationem naturali inclinationi resistit.”

<sup>109</sup> SCG, lib. 3, cap. 81, n. 4 “Quia vero homo habet et intellectum et sensum et corporalem virtutem, haec in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinae providentiae dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur, nam virtus corporea subditur sensitivae et intellectivae virtuti, velut exequens earum imperium; ipsa sensitiva potentia intellectivae subditur, et eius imperio continetur.”

<sup>110</sup> CPO, lib. 1, l. 4, n. 14 “Quod probat per hoc, quia videmus quod idem expedit parti et toti: scilicet, ut pars contineatur in toto: et similiter corpori et animae, ut scilicet corpus regatur ab anima. Quod autem servus comparetur ad dominum sicut corpus ad animam, supra dictum est; [...] et ideo potest esse amicitia inter eos, quia communicatio duorum in eo quod expedit utrique est ratio amicitiae. Sed illi qui non sic se habent adinvicem secundum naturam, sed solum secundum legem et violentiam, contrario modo se habent, quia non habent amicitiam adinvicem, nec expedit eis quod unus sit dominus et alius servus.”

<sup>111</sup> SCG, lib. 3, cap. 81, n. 4 “Ex eadem autem ratione, et inter ipsos homines ordo invenitur. Nam illi qui intellectu praesistent, naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum; sicut Aristoteles dicit in sua Politica. Cui etiam concordat sententia Salomonis, qui dicit, Proverb. 11-29: qui stultus est, serviet sapienti. Et Exod. 18 dicitur: provide de omni plebe viros sapientes et timentes Deum, qui iudicent populum omni tempore.”

tragedia de muchas sociedades<sup>112</sup>). El desorden entre las facultades humanas, es decir, la subordinación del entendimiento a la sensitiva, y la sujeción de ésta al cuerpo provoca un desorden similar al que introduce el tirano en la sociedad, pues su superioridad no se funda en la mayor capacidad intelectual:

“Así como en las acciones de un solo hombre el desorden proviene de que la facultad intelectual siga a la sensual; y la facultad sensual sea arrastrada al movimiento corporal por indisposición corporal, como se ve en los cojos; de la misma manera, en el régimen humano el desorden proviene de que alguien preside no por la superioridad de su inteligencia, sino porque usurpa el dominio por la fuerza física o también porque alguien es puesto a mandar por motivos pasionales”<sup>113</sup>.

Cuando la fuerza física o los motivos pasionales usurpan la superioridad que corresponde a la razón surge la tiranía.

En la línea de la tradición platónica que establece un paralelismo entre el gobierno de uno mismo y el gobierno de la ciudad, el *De Regno* presenta una detallada descripción del tipo de gobierno en el que el rey preside según las pasiones y no según la razón: la tiranía. El término tirano, recogido por Isidoro en sus *Etymologiarum*, procede de un sentido peyorativo del rey<sup>114</sup>. Según esto, tirano proviene de la

<sup>112</sup> Es ilustrativo al respecto el relato de Shirin Ebadi (*El despertar de Irán*, Madrid, Aguilar, 2007) tanto de la tiranía como de la resistencia intelectual a través de su labor jurídica a favor de la paz, que le mereció el premio Nobel en 2003.

<sup>113</sup> SCG, lib. 3, cap. 81, n. 6 “Sicut autem in operibus unius hominis ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequitur; sensualis vero virtus propter corporis indispositionem trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet: ita et in regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praesentiam aliquis praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur.”

<sup>114</sup> Cfr. S. Isidori Hispalensis, *Etym.*, lib. IX, c. III, ML 82, 344: “18. *Reges* autem ob hanc causam apud Graecos Βασιλείς vocantur, quod tanquam *bases* populum sustinent; unde et bases coronas habent. Quanto enim quisque magis praepositur,



palabra fuerza: el tirano es un rey que no rige, sino que oprime; carece de justicia, pero no de poder<sup>115</sup>. A diferencia de rey o tirano, el término *imperator* no refiere directamente al sentido de justicia o de injusticia, el imperio más que un sentido moral, tiene un sentido histórico, de supremacía con respecto a otros niveles de gobierno<sup>116</sup>.

Los tiranos tratan a sus súbditos como siervos porque no buscan para ellos el fin conveniente según su condición de libres<sup>117</sup> sino que los oprimen según sus pasiones<sup>118</sup>: por avaricia les roban<sup>119</sup>; por ira,

---

tanto amplius pondere laborum gravatur. 19. *Tyranni* Graece dicuntur, iidem Latine et *reges*; nam apud veteres inter regem et tyrannum nula discretio erat, ut: «pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni.» Fortes enim reges tyranni vocantur; nam TIRO *fortis*, de quibus Dominus loquitur: *Per me reges regnant, et tyranni per me tenent terram*. 20. Jam postea in usum accidit tyrannos vocari pessimos atque improbos reges, luxuriosae dominationis cupiditatem, et crudelissimam dominationem in populis exercentes. 21. *Princeps* et dignitatis modo significatur, et ordinis, sicut est illud Virgilianum: «Princeps ardentem coniecit lampada Turnus, pro *primus*.» Dictus autem *princeps* a capiendi significatione, quod *primum capiat*, sicut *municeps* ab eo quod *munia capiat*.”; cfr. Agustín de Hipona, *De Civ. Dei*, V, c. 19.

<sup>115</sup> ORP, lib. 1 cap. 2 “Si igitur regimen iniustum per unum tantum fiat qui sua commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subiectae, talis rector tyrannus vocatur, nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit: unde et apud antiquos potentes quique tyranni vocabantur.”

<sup>116</sup> Cfr. S. Isidori Hispalensis, *Etymologiarum*, lib. IX, c. III: “14. *Imperatorum* autem nomen apud Romanos eorum tantum fuis prius apud quos summa rei militaris consisteret, et ideo *imperatores* dicti ab *imperando* exercitui; sed dum diu duces titulis imperatoriis fungerentur, senatus censuit ut Augusti Caesaris hoc tantum nomen esset, eo quod is distingueretur a caeteris gentium regibus, quod et sequentes Caesares hactenus usurpaverunt.”, ML 82,343.

<sup>117</sup> ORP, lib. 1 cap. 2 “Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum, et servorum. Nam liber est, qui sui causa est; servus autem est, qui id quod est, alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum”.

<sup>118</sup> ORP, lib. 1 cap. 4 “Idem etiam maxime apparet, si quis consideret mala quae ex tyrannis proveniunt, quia cum tyrannus, contempto communi bono, quaerit

les matan<sup>120</sup>. Nada es firme donde se pierde el derecho y todo está a merced de la voluntad de otro o, peor aún, de su capricho<sup>121</sup>. La ley tiránica está despojada de toda racionalidad, no es ley sino la corrupción de la ley<sup>122</sup>. Y así la ley emitida por el tirano se asemeja al imperio de la voluntad privado de la regla de la razón<sup>123</sup>.

Pese a todo, el gobierno tiránico no suprime por completo la superioridad de la razón, cuyo dominio se traslada al consejo:

“Por este desorden no se trastorna totalmente el orden natural, puesto que el dominio de los necios es débil si no se robustece con el consejo de los sabios. [...] Y como quien

---

privatum, consequens est ut subditos diversimode gravet, secundum quod diversis passionibus subiacet ad bona aliqua affectanda.”

<sup>119</sup> ORP, lib. 1 cap. 4 “Qui enim passione cupiditatis detinetur, bona subditorum rapit: unde Salomon: rex iustus erigit terram, vir avarus destruet eam.”

<sup>120</sup> ORP, lib. 1 cap. 4 “ Si vero iracundiae passioni subiaceat, pro nihilo sanguinem fundit, unde per Ezech. XXII, 27, dicitur: principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem. Hoc igitur regimen fugiendum esse, sapiens monet, dicens: longe esto ab homine potestatem habente occidendi, quia scilicet non pro iustitia, sed per potestatem occidit pro libidine voluntatis.”

<sup>121</sup> ORP, lib. 1 cap. 4 “ Sic igitur nulla erit securitas, sed omnia sunt incerta cum a iure disceditur, nec firmari quidquam potest quod positum est in alterius voluntate, ne dicam libidine.”

<sup>122</sup> ST I-II, q. 92, a. 1, ad 4 “Lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis. Et tamen in quantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni. Non enim habet de ratione legis nisi secundum hoc quod est dictamen alicuius praesidentis in subditis, et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.”

<sup>123</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, ad 3 “Ad tertium dicendum quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est [q. 17, a. 1], ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis, alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.”

aconseja rige al aconsejado y en cierto modo le domina se dice que [...] *el siervo sabio dominará a los hijos necios*<sup>124</sup>.

El texto citado manifiesta con cierta ironía la prevalencia del conocimiento sobre la condición social; esta razón explica que el consejo prevalezca. La imposibilidad de suprimir toda racionalidad en los actos individuales o sociales verifica que el mal se sustenta en el bien: todo acto voluntario malo tiene algo de bien. Lo malo del acto voluntario, como lo malo en cualquier otra cosa, consiste en una carencia de la plenitud de su ser debido<sup>125</sup>. El concepto de deber emerge así como la plenitud de racionalidad.

En efecto, los actos humanos conservan algo del orden de la razón, por lo tanto cabe hablar de grados de privación de orden racional; en este sentido el mal voluntario no se parece a la muerte<sup>126</sup>, sino a la enfermedad<sup>127</sup>, de manera que si los actos son voluntarios conservan algo de la rectitud racional:

---

<sup>124</sup> SCG, lib. 3, cap. 81, n. 6 “ Neque per huiusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur: nam stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboratur. [...] Et quia consilians regit eum qui consilium accipit, et quodammodo ei dominatur, dicitur Proverb. 17-2, quod servus sapiens dominabitur filiis stultis.”

<sup>125</sup> ST I-II, q. 18, a. 1, co. “Sic igitur dicendum est quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate, in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala, puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.”

<sup>126</sup> ST I-II, q. 73, a. 2, co. “Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quaedam simplex et pura privatio, quae consistit quasi in corruptum esse, sicut mors est privatio vitae, et tenebra est privatio luminis. Et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito. Unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum, quando iam cadaver fuerit resolutum. Et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente.”

<sup>127</sup> ST I-II, q. 73, a. 2, co. “Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quae quidem privatio magis consistit in corrumpi, quam in corruptum esse, sicut aegritudo, quae privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid eius remanet, alioquin non remaneret animal vivum; et simile

“Lo mismo hay que decir de los vicios y pecados: ya que en ellos se da la privación de la debida conmensuración de la razón, de modo que no se elimine totalmente el orden de la razón; en otro caso, el mal, si es total, se destruye a sí mismo, según se dice en el libro IV de la *Ética* [<sup>128</sup>], pues no podría conservarse la sustancia del acto, ni la disposición afectiva del agente, a no ser que quedase algo del orden de la razón. Y por eso importa mucho para la gravedad del pecado el que se aparte más o menos de la rectitud de la razón”<sup>129</sup>.

La razón de quien peca, así como la ley del tirano, mantiene algo del orden racional porque ordenan las acciones de quienes les están sujetos a algún fin; también los llamados pecados de la naturaleza son ordenados a algún fin próximo sin el cual no habría acto alguno<sup>130</sup>. La ley consigue su fin en cuanto ley al conducir hacia

---

est de turpitudine, et aliis huiusmodi. Huiusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte eius quod remanet de habitu contrario, multum enim refert ad aegritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur.”

<sup>128</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, IV, cap. 5, n. 7, Bk 1126 a 12; CTC lib. 4, lect. 13, n. 9 (Marietti n. 562) “Et ita etiam est universaliter loquendo de malo; quia si esset integrum, seipsum destrueret. Fieret enim importabile tollendo subiectum a quo portari debet si sit. Quod enim nihil est, non potest dici malum, cum malum privatio sit; quodlibet autem ens in quantum huiusmodi, est bonum. Unde patet quod malum non aufert totum bonum, sed aliquod particulare bonum cuius est privatio. Sicut caecitas aufert visum, non autem aufert animal, quo sublato iam non esset caecitas. Ex quo patet quod malum non potest esse integrum; quia sic auferendo totum bonum auferret etiam se ipsum.”

<sup>129</sup> ST I-II, q. 73, a. 2, co. “Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis, sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur in IV *Ethic.*; non enim posset remanere substantia actus, vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis.”

<sup>130</sup> ST I-II, q. 21, a. 1, ad 2 “Duplex est finis, scilicet ultimus, et propinquus. In peccato autem naturae, deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non tamen deficit a quocumque fine proximo; operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis, semper est defectus ab ultimo fine intento,

un bien. Cabría un sentido de bondad en la ley tiránica: hace buenos a los hombres respecto del fin del tirano. El argumento para demostrarlo vuelve sobre la analogía entre el autogobierno y el gobierno en sociedad: la ley es un dictamen de la razón capaz de hacerse obedecer por los súbditos, y la virtud de éstos consiste en obedecerla, del mismo modo que la virtud de los apetitos consiste en sujetarse a la razón que, como la ley es también principio de gobierno<sup>131</sup>. Para que ley o, en definitiva la razón, pueda ordenar al verdadero bien, necesita antes que nada poder ordenar, es decir, hacerse obedecer<sup>132</sup>. Este es el primer efecto de la ley: ordenar a los hombres a un fin, hacerlos buenos para un fin, ya sea bueno en algún sentido, o bueno sin más<sup>133</sup>.

El bien *secundum quid* desplaza al bien común porque es un bien particular, que sólo le es útil o deleitable al legislador, y un bien a partir del cual los súbditos no se hacen buenos *simpliciter* sino sólo buenos para un determinado régimen, es decir, buenos instrumentos para un fin tiránico<sup>134</sup>. Entender que al apartarse de la ley, no obstante, se conserva algo de ella, permite advertir lo que es considerado parte de la naturaleza de la ley de tal modo que se mantiene incluso en su

---

quia nullus actus voluntarius malus est ordinabilis ad beatitudinem, quae est ultimus finis, licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.”

<sup>131</sup> ST I-II, q. 92, a. 1, co. “Lex nihil aliud est quam dictamen rationis in praesidente, quo subditi gubernantur. Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur, sicut videmus quod virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiiciatur principanti, ut philosophus dicit, in I Polit.”

<sup>132</sup> ST I-II, q. 92, a. 1, co. “Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex, ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem.”

<sup>133</sup> ST I-II, q. 92, a. 1, co. “Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid.”

<sup>134</sup> ST I-II, q. 92, a. 1, co. “Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen.”

corrupción: que es dictamen del que preside sobre sus súbditos con el propósito de ser obedecida:

“La ley tiránica, que no es según la razón, no es ley *simpliciter*, sino más bien cierta perversión de la ley. Y, pues en cuanto tiene algo de razón de la ley, intenta algo respecto de lo cual los ciudadanos sean buenos. Pues no tiene de razón de ley sino el que es dictamen de algún presidente a sus súbditos, y la ley tiende a que los súbditos obedezcan bien la ley, lo cual es ser buenos no *simpliciter*, sino en orden a tal régimen”<sup>135</sup>.

De manera que el bien conseguido por los ciudadanos en cuanto dirigidos depende del fin que se proponga el que preside; aunque los inferiores carezcan de virtud, por lo menos la ejercitan en cuanto obedecen al que, obligándoles, les gobierna; pero si los gobernantes no son virtuosos, es imposible alcanzar el bien común social<sup>136</sup>. La virtud comienza en la parte superior y el daño derivado de ella también es mayor.

En efecto, por su posición, los tiranos atentan contra el bien total de sus súbditos: no sólo contra los bienes corporales con robos y asesinatos sino, lo que es peor, impiden el bien espiritual, porque más que servir desean sobresalir y, por eso, sospechan más de los buenos que de los malos<sup>137</sup>, además intimidan a los virtuosos para que no se le

---

<sup>135</sup> ST I-II, q. 92, a. 1, ad 4 “Lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis. Et tamen in quantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni. Non enim habet de ratione legis, nisi secundum hoc quod est dictamen alicuius praesidentis in subditis, et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.”

<sup>136</sup> ST I-II, q. 92, a. 1, ad 3 “Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosos, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosos quod principum mandatis obediant. Et ideo philosophus dicit, in III Polit., quod eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cuiuscumque civis et boni viri.”

<sup>137</sup> ORP, lib. 1 cap. 4 “Nec solum in corporalibus subditos gravat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit, quia qui plus praeesse appetunt quam prodesse,

opongan<sup>138</sup>; y en todos siembran discordia para evitar cualquier unión que pueda oponerse a su dominio<sup>139</sup>. Como su dominio se sustenta en bienes materiales, también impiden que alguno acumule poder o riqueza, pues su poder sobre los demás se apoya en la superioridad de ellas<sup>140</sup>. Por todo esto, el ánimo de los súbditos de un régimen tiránico degenera en servil y pusilánime<sup>141</sup>; y en todo caso manifiesta que el gobierno tiránico según el capricho contrario a la razón, hace al hombre peor que los animales<sup>142</sup>.

A la vista del efecto destructivo de la tiranía, puede ponderarse mejor la tesis sobre la bondad de cualquier ley o, lo que es lo mismo, que la obediencia a la razón es buena:

---

omnem profectum subditorum impediunt, suspicantes omnem subditorum excellentiam suae iniquae dominationi praeiudicium esse. Tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque his aliena virtus formidolosa est.”

<sup>138</sup> ORP, lib. 1 cap. 4 “Conantur igitur praedicti tyranni, ne ipsorum subditi virtuosii effecti magnanimitatis concipiant spiritum et eorum iniquam dominationem non ferant, ne inter subditos amicitiae foedus firmetur et pacis emolumento ad invicem gaudeant, ut sic dum unus de altero non confidit, contra eorum dominium aliquid moliri non possint.”

<sup>139</sup> ORP, lib. 1 cap. 4 “Propter quod inter ipsos discordias seminant, exortas nutriunt, et ea quae ad foederationem hominum pertinent, ut connubia et convivia, prohibent, et caetera huiusmodi, per quae inter homines solet familiaritas et fiducia generari.”

<sup>140</sup> ORP, lib. 1 cap. 4 “Conantur etiam ne potentes aut divites fiant, quia de subditis secundum suae malitiae conscientiam suspicantes, sicut ipsi potentia et divitiis ad nocendum utuntur, ita timent ne potentia subditorum et divitiae eis nocivae reddantur.”

<sup>141</sup> ORP, lib. 1 cap. 4 “Ex hoc autem contingit ut, dum praesidentes, qui subditos ad virtutes inducere deberent, virtuti subditorum nequiter invident et eam pro posse impediunt, sub tyrannis pauci virtuosii inveniuntur. [...] Naturale etiam est ut homines, sub timore nutriti, in servilem degenerent animum et pusillanimes fiant ad omne virile opus et strenuum: quod experimento patet in provinciis quae diu sub tyrannis fuerunt.”

<sup>142</sup> ORP, lib. 1 cap. 4 “Nec est mirum, quia homo absque ratione secundum animae suae libidinem praesidens nihil differt a bestia, unde Salomon: leo rugiens et ursus esuriens princeps impius super populum pauperem; et ideo a tyrannis se abscondunt homines sicut a crudelibus bestiis, idemque videtur tyranno subici, et bestiae saevienti substerni.”

“De esta manera, en efecto, el bien se encuentra en cosas de suyo malas; y así decimos de un individuo que es un buen ladrón, porque sabe obrar de acuerdo a sus fines”<sup>143</sup>.

Todo gobierno es, de alguna manera, inteligente: tanto el autogobierno como el gobierno social están ordenados a algún bien; pero el tirano y el incontinente también ordenan. Según esto, la existencia de actos imperados por la razón y, al mismo tiempo, contrarios al orden de la razón exige la distinción entre el orden racional que procede de la intención voluntaria de un fin y el orden racional que es conforme a la recta razón. La ley no sólo ha de manifestar la voluntad del soberano sino que ha de someterse, a su vez, a la rectitud de la razón, lo cual pende del carácter esencialmente racional del imperio<sup>144</sup>.

El acto voluntario por el cual la razón rechaza ser regulada por una regla superior explica el contenido de la expresión “querer ser como Dios”<sup>145</sup>, y es descrito como un apetito de regir sin ser regido:

---

<sup>143</sup> ST I-II, q. 92, a. 1, co. “Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis, sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.”

<sup>144</sup> Hittinger, R., “Natural Law and The Human City”, *Contemporary perspectives on natural law*, 2008, pp. 29-42: “Consider what was at stake for the legal renaissance of that era. What’s the point of the new scientific study and organization of the law? What do we mean when we say that law should rule? On a voluntarist model, all of this work is ordererd to the acquisition of the titles and instrumental resources put at the disposal of superior force. In other words, law is studied in terms of the technical armature facilitating the will of the sovereign. On an intellectualist model, such as what Thomas defends, study of the *rationes legis* (reasons of the law) is organically related to the intellect’s governing what ought to be willed. Command, Thomas contends, is chiefly an act of the intellect. [See ST I-II, q. 17, a. 1, and q. 90, a. 1]”, p. 37

<sup>145</sup> 2SN, d. 22, q. 1, a. 2, co. “Homo quantum ad aliquid appetiit esse sicut Deus: quantum vero ad aliquid non. Si enim sicut dicat aequalitatem in aliqua perfectione, sic homo noluit quod ipse haberet tantam scientiam vel potentiam vel bonitatem quantam habet Deus: quia hoc ipsum impossibile et incogitabile est: sed quantum ad aliquem modum habendi voluit Deo parificari tam homo quam Diabolus, ut scilicet uterque haberet perfectionem sibi datam, sicut habet Deus secundum aliquem modum; sed differenter: quia superbus Angelus appetiit talem aequalitatem in potestate, sed homo in scientia.”



“El hombre, en cambio, que estaba por encima de las criaturas inferiores para regirlas y utilizarlas no por potencia [como el ángel] sino por prudencia, apeteció de tal modo conseguir [únicamente] por su condición natural [...] tal plenitud de conocimiento que, por la luz de su propia razón – que creía, no obstante, que se la había dado Dios- se rigiera en todo a sí mismo y a los inferiores sometidos a él. De ahí que san Agustín dice que [el hombre] no quiso estar sometido como un siervo a un precepto que proviniera de otra regla como una luz sobreañadida a la luz natural”<sup>146</sup>.

La regla es descrita en los mismos términos que la razón: como una luz. El texto citado compara el pecado del hombre con el pecado del ángel: ambos rechazaban estar sometidos: si hubieran conseguido lo que apetecían el ángel habría sido creador y el hombre regiría sin necesidad de ser regido. La independencia respecto de una regla superior requiere ser regla y medida de sí mismo, lo cual ocurre sólo en el caso del creador que no es criatura, ejemplificado en la mano del artista cuando ésta es la única regla<sup>147</sup>. Y así como la regla del arte hace buenas las cosas artificiales, la regla de la razón determina qué es

---

<sup>146</sup> 2SN, d. 22, q. 1, a. 2, co. “Homo vero qui creaturis inferioribus superpositus erat, ut eas regeret, et eis uteretur, non tam per potentiam quam per prudentiam, hoc modo appetiit ut per naturae suae conditionem et ligni prohibiti edulium tantam scientiae plenitudinem consequeretur ut ex lumine propriae rationis (quod tamen a Deo sibi collatum esse credebat) et seipsum regeret in omnibus, et inferiora sibi subjecta. Unde Augustinus dicit, quod noluit ut servus teneri praecepto quasi ab alia regula per lumen naturali lumini superadditum. Et hoc etiam verba serpentis ostendunt, qui promisit scientiam boni et mali, quod ad actiones pertinet, et ad gubernationem rerum.”

<sup>147</sup> QDM, q. 1, a. 3, ad 9 “Bonum ex hoc quod est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu ex quo malum voluntarium procedit: quia ex hoc ipso quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subiectum alteri, sicut regulae et mensurae. Si autem ipsum esset sua regula et mensura, non posset sine regula ad opus procedere. Propter hoc Deus, qui est sua regula, peccare non potest; sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni si sua manus regula esset incisionis.

lo bueno en las pasiones y en las operaciones<sup>148</sup>. En el arte y en la moral, la razón es regla y medida de las cosas que causa, pero es regulado y medido por las cosas que conoce especulativamente<sup>149</sup>. En términos de bien esto significa que el bien de la razón es la adecuación de ésta a las cosas así como el bien de las acciones y pasiones es la adecuación de éstas a la regla de la razón<sup>150</sup>. Lo cual, desde la perspectiva de las virtudes, significa que las virtudes morales dependen de la prudencia, y ésta, de la realidad<sup>151</sup>. En esta línea puede decirse, con los matices obligados, que la realidad es la medida del bien. Pero una medida no según el intelecto especulativo, sino según la racionalidad práctica, que Tomás de Aquino recibe de Aristóteles<sup>152</sup>.

---

<sup>148</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Sicut igitur bonum in his quae fiunt per artem, consistit in hoc quod artificiatia accipiant mensuram secundum quod exigit ars, quae est regula artificiatorum; ita bonum in passionibus et operationibus humanis est quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum.”

<sup>149</sup> ST I, q. 21, a. 2, co. “Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura, e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit, ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est.”

<sup>150</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Nam ad ea circa quae ratio operatur, se habet ratio ut regula et mensura, sicut iam dictum est; ad ea vero quae speculatur, se habet ratio sicut mensuratum et regulatum ad regulam et mensuram: bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adaequatur rei. Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationem; ita ad prudentiam, quae est virtus intellectualis practica circa moralia, pertinet idem medium in quantum ponit ipsum circa actiones et passiones.”

<sup>151</sup> ST I-II, q. 64, a. 3, ad 2 “Non est necesse in infinitum procedere in virtutibus, quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.”; Cfr. Pieper, J. *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974, pp. 25-31, 99-100; *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2001, 7ª ed., pp. 59-72; 73-82.

<sup>152</sup> Westberg defiende que Tomás de Aquino rehabilita la razón práctica y la prudencia en Aristóteles incorporando elementos como la *syndéresis* y la ley natural sin que por ello pierda lo específico de lo práctico, rechazando así, la interpretación legalista de otros autores. Cfr. Westberg, D., *Right Practical Reason*, pp. 26-39.

El carácter regulador del objeto intelectual también puede formularse en términos de imperio: para tener imperio total sobre sí mismo y sobre lo inferior sin necesidad de someterse a preceptos de algún superior, es decir para nunca ser determinado por otro sino sólo por sí mismo, sería necesario tener una naturaleza que consistiera en el mismo conocer y, por lo tanto, siempre en acto<sup>153</sup>. Esta naturaleza siempre en acto, medida primera de todas las voluntades, y nunca necesitada de ser regulada por otro no tiene fin al cual ordenarse pues él mismo es el fin último, y es puro bien sin mezcla de mal<sup>154</sup>. La razón y la voluntad, en cambio, son potencias; el imperio que les corresponde requiere, a su vez, ser regulado. El libre arbitrio libera de la coacción<sup>155</sup>, pero no libera de la falta de rectitud porque al libre albedrío le es constitutiva la posibilidad de apartarse de la causa de su rectitud<sup>156</sup>. Sin embargo, tampoco el libre arbitrio ni ninguna otra cosa

---

<sup>153</sup> ST I, q. 18, a. 3, co. “Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita. Unde philosophus, in XII Metaphys., ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus eius est perfectissimus, et semper in actu.”

<sup>154</sup> QDM, q. 3, a. 1, co. “In Deo autem neque activum principium potest esse deficiens, eo quod eius potentia est infinita; nec eius voluntas potest deficere a debito fine, quia ipsa eius voluntas, quae est etiam eius natura, est bonitas summa, quae est ultimus finis et prima regula omnium voluntatum; unde naturaliter eius voluntas inhaeret summo bono, nec potest ab eo deficere; sicut nec alicuius rei appetitus naturalis deficere potest, quin appetat suum bonum naturale.”

<sup>155</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 4, co. “Liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest. [...] Hoc autem est naturale et essenziale libero arbitrio ut sufficienter non cogatur coactione compellente, et hoc sequitur ipsum in quolibet statu; unde non augetur talis libertas nec diminuitur per se, sed per accidens tantum.”

<sup>156</sup> 2SN, d. 23, q. 1, a. 1, co. “Nulli creaturae communicatum est nec communicabile fuit quod peccare non posset per conditionem naturae suae. Cujus ratio est, quia cum omne creatum dependeat sicut a causa sui esse a Deo, oportet quod si sibi relinquatur deficiat; quamdiu autem causae influentiam recipit, conservetur. Sed applicatio causati ad causam suam potest esse dupliciter: vel ita quod sit in potestate causati a causa sua recedere quantum ad aliquid vel non recedere, vel ita quod non sit in potestate ejus: et primum pertinet ad liberum arbitrium; quia hoc est essenziale

podría apartarse por completo del bien, pues el mal no podría subsistir sin tener algún bien como sujeto<sup>157</sup>, dado que el mal proviene del bien, aunque accidentalmente<sup>158</sup>.

La última cuestión sobre la bondad y maldad de los actos humanos de la *Summa Theologiae* trata sobre las consecuencias de tal distinción: se ve, en los cuatro artículos sucesivos, que lo bueno y lo malo en los actos libres tiene como consecuencia lo recto y lo pecaminoso, lo laudable y lo culpable y, finalmente, el mérito y demérito ante los hombres y ante Dios<sup>159</sup>. Los primeros dos artículos se refieren, como en círculos concéntricos al bien y al mal según la razón, y a lo bueno y lo malo que procede de la voluntad; binomios que corresponden, respectivamente, a lo recto y lo pecaminoso, y a lo laudable y culpable<sup>160</sup>. Los últimos dos artículos, en cambio, tratan

libero arbitrio ut possit facere vel non facere. Si autem causae suae non inhaeret, oportet quod deficiat; unde dicit Augustinus, 8 super Gen.: homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebrabitur; et ideo impossibile fuit ut servata libertate arbitrii alicui creaturae conferretur ut secundum conditionem suae naturae peccare non posset: est enim quasi quaedam contradictionis implicatio: quia si est liberum arbitrium, oportet quod causae suae possit inhaerere vel non inhaerere; et si non potest peccare, non potest causae suae non inhaerere, et sic sequitur contradictio.”

<sup>157</sup> ST I, q. 49, a. 3, co. “Summum autem malum esse non potest, quia, sicut ostensum est, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic, semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod si malum integrum sit, seipsum destruet, quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum.”

<sup>158</sup> ST I, q. 49, a. 3, ad 6 “In causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.”

<sup>159</sup> ST I-II, q. 21, pr. “Deinde considerandum est de his quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. Secundo, utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Tertio, utrum habeat rationem meriti vel demeriti. Quarto, utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.”

<sup>160</sup> ST I-II, q. 21, a. 2, co. “Respondeo dicendum quod, sicut malum est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa. Ex hoc enim dicitur aliquis actus

sobre lo bueno y lo malo en relación a la ley, sea humana o divina, la cual determina lo justo, y por ello, el mérito y demérito, es decir, la retribución según la justicia<sup>161</sup>. Casi al final de la exposición, se puede leer una síntesis de estas tres dimensiones de bondad y maldad en los actos humanos:

“Queda claro, por tanto, que el acto bueno y malo tiene razón de laudable o de culpable según que está en la potestad de la voluntad; tiene razón de rectitud y de pecado, según su orden al fin; y razón de mérito y de demérito según la retribución de justicia a otro”<sup>162</sup>.

Se ve, por tanto, que la regla de la razón coincide con el orden al fin. En efecto, la primera consecuencia de la bondad y maldad en los actos humanos está presente también en actos de la naturaleza que no son libres; en ellos también se puede observar rectitud y pecado, es decir un orden al fin según el concepto de *debitum*, del orden debido al fin<sup>163</sup>. La regla es, tanto en lo natural como en lo libre, el principio que ordena al fin. En efecto, en las cosas naturales la regla consiste en la virtud natural que inclina a éstas a su fin debido<sup>164</sup>. Y así como las

---

culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti, nihil enim est aliud laudari vel culpári, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus.”

<sup>161</sup> ST I-II, q. 21, a. 3, co. “Respondeo dicendum quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius.”

<sup>162</sup> ST I-II, q. 21, a. 3, co. “Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum.”

<sup>163</sup> ST I-II, q. 21, a. 1, co. “Malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quaelibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali, sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur.”

<sup>164</sup> ST I-II, q. 21, a. 1, co. “Quae quidem regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinatur in talem finem. Quando ergo actus

cosas naturales cuentan con un principio activo que las conduce a su debido fin, los actos humanos tienen como principio activo la razón y, por ello, ésta es su primera regla, lo cual no significa que sea su única regla<sup>165</sup>; porque la razón, aunque nos haga dueños de la regulación de nuestros actos<sup>166</sup>, también está regulada por leyes a las que debe sujetarse: tanto a la regulación de la justicia en la sociedad<sup>167</sup>, como al fin último y gobernador universal<sup>168</sup>, cuya ley es superior a la razón humana y a sus obras, como la ley política. Por eso se dice que, en definitiva, la regulación o procede de la razón humana o de Dios

---

procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.”

<sup>165</sup> ST I-II, q. 21, a. 1, co. “In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex praemissis quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae, et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.”

<sup>166</sup> ST I-II, q. 21, a. 3, arg. 2 “Praeterea, nullus meretur poenam vel praemium ex hoc quod disponit ut vult de eo cuius est dominus, sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur poenam vel praemium.”

<sup>167</sup> ST I-II, q. 21, a. 3, arg. 2 “Homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, in quantum est alterius, scilicet communitatis, cuius est pars meretur aliquid vel demeretur, in quantum actus suos bene vel male disponit, sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene vel male dispenset.”

<sup>168</sup> ST I-II, q. 21, a. 4, co. “Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est ultimus hominis finis, est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est. Unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi, quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis, unde ad eum pertinet retribuere pro his quae bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est, et specialiter rationalium creaturarum.”

mismo<sup>169</sup>. Por lo tanto, el imperio de la razón humana es un auténtico imperio, una ordenación al fin último de la vida personal; pero no es un imperio absoluto porque, a su vez, está sujeto a otras regulaciones: a la que procede del fin y a la que procede de la ley de quien le es superior.

### 5.3 Lo debido a otros, el precepto legal

En la justicia legal la regla de la razón coincide con la regla de lo debido. En efecto, la definición de justicia implica el gobierno según la razón y la ley. La tiranía, por contraste, se define en oposición al gobierno:

“Lo injusto consiste en atribuirse a sí mismo más de los bienes y menos de los males. En un recto gobierno de la sociedad, no permitimos que los hombres gobiernen según la voluntad y las pasiones humanas, sino que gobierne la razón, es decir, la ley que es un dictamen de la razón, o bien que mande el hombre que actúe de acuerdo con la razón. Si el gobernante sigue a las pasiones humanas gobernará para sí mismo, recibirá más de los bienes y menos de los males y así se convertirá en tirano, lo cual es contrario a la razón de goberante. Pues un gobernante ha sido instituido para custodiar la justicia”<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> ST II-II, q. 23, a. 3, co. “*Humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura, et ideo humana virtus, quae est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet humana ratio, et ipse Deus.*”

<sup>170</sup> CTC, lib. 5, l. 11, n. 10 (n. 716 Marietti) “*Et primo dicit quod quia iniustum est quod aliquis sibi plus attribuat de bonis et minus de malis, inde est quod in recta gubernatione multitudinis non permittimus quod homines principentur, scilicet secundum voluntatem et passiones humanas, sed quod principetur ratio, id est lex quae est dictamen rationis, vel homo qui secundum rationem agat, quia, si princeps sequatur passiones humanas, faciet hoc sibi, scilicet, quod plus accipiet de bonis et minus de malis, et ita fiet tyrannus, quum hoc sit contra rationem principis. Ad hoc*

En el gobierno social hay, por tanto, una estrecha vinculación entre la razón, la ley y las virtudes. El auténtico gobierno consistiría en actuar según la ley o la razón, pero además, sería el autor de la justicia, porque su gobierno consistiría precisamente en buscar el bien exclusivamente ajeno, porque si trabajara para su bien propio su gobierno sería, por eso mismo, tiránico. La justicia legal es precisamente la obra del gobierno:

“Si un príncipe es justo, no se atribuye a sí mismo más de los bienes *simpliciter* que los que atribuye a los demás [...]. De lo cual se sigue que tal gobernante no trabaja en su provecho sino en el de los demás. Por eso se ha dicho que la justicia legal, según la cual un mandatario gobierna la sociedad, es un bien ajeno”<sup>171</sup>.

Los bienes *simpliciter* a los que se refiere son las cosas buenas por sí mismas, como por ejemplo el dinero o el honor, que, en algún caso pueden no ser buenos para un sujeto determinado, e incluso pueden llegar ser perjudiciales. El príncipe, para no hacerse tirano, debe distribuir estos bienes según una debida proporción, y por ello necesita una fuerte virtud<sup>172</sup>. Dada la dificultad para encontrar a quien cumpla con el perfil del rey virtuoso se hace preferible el gobierno donde todos participen del ejercicio del poder<sup>173</sup>, en el cual haya

---

enim princeps institutus est ut custodiat iustitiam, et per consequens aequalitatem quam praeterit, dum sibi usurpat plus de bonis et minus de malis.”

<sup>171</sup> CTC, lib. 5, l. 11, n. 11 (n. 717 Marietti) “Et dicit, quod quia princeps, si sit iustus, nihil plus sibi attribuit de simpliciter bonis quam aliis nisi forte secundum debitam proportionem distributivae iustitiae, inde est, quod princeps non laborat ad utilitatem suam sed aliorum. Et propter hoc supra dictum est, quod iustitia legalis, secundum quam princeps gubernat multitudinem, est alienum bonum.”

<sup>172</sup> ST I-II, q. 105, a. 1, ad 2 “Regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius cui talis potestas conceditur, quia non est nisi virtuosus bene ferre bonas fortunas, ut philosophus dicit, in IV Ethic. Perfecta autem virtus in paucis invenitur”.

<sup>173</sup> ST I-II, q. 105, a. 1, co. “Circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant



mezcla de monarquía, aristocracia y democracia<sup>174</sup>, un gobierno mixto que incluya la intervención de muchos: del monarca porque preside, de la aristocracia que preside con el monarca por un poder recibido del pueblo que lo ha elegido; y todo el pueblo pues a todos les pertenece el poder elegir y ser elegidos<sup>175</sup>. De esta manera todos los ciudadanos contribuyen, como hombres libres, al gobierno de una sociedad en la que alternativamente se manda y se obedece<sup>176</sup>. Esta alternancia en el gobierno es característica del concepto clásico de razón práctica, la cual puede ser ejercitada y corregida mediante el conocimiento que se proporcionan los unos a los otros<sup>177</sup>.

---

in principatu, per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II Polit.”

<sup>174</sup> ST I-II, q. 105, a. 1, co. “Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur.”

<sup>175</sup> ST I-II, q. 105, a. 1, co. “Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, in quantum unus praeest; et aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum.”

<sup>176</sup> Aristóteles, *Pol.*, III, cap. 16, Bk 1287 a 16-18 “Por tanto, es justo gobernar y ser gobernados por igual, y que ambas cosas se hagan por turno. Esto ya implica una ley, puesto que el orden es una ley.”

<sup>177</sup> Cfr. Polo, L., “Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad”, *La vertiente humana del trabajo en la empresa*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 134-143. “Entre hombres libres el mando no es de índole voluntarista o despótica. El momento central de la orden no es el imperio, sino que una orden es fundamentalmente un mensaje cuyo contenido se transmite a aquel que tiene que llevarlo a cabo. [...] Entre hombres libres sucede lo siguiente: en la misma medida que la eficacia de la orden depende de la iniciativa del sujeto receptor, éste puede entender (y ejecutar) la orden de una manera que no era la prevista por el que la emitió. En ese mismo momento, la relación se invierte: el que ejecuta la orden de una manera no prevista se convierte ahora en emisor. En efecto, la diferencia entre lo previsto y el resultado es una información que llega al primer emisor como orden que obliga a rectificar. Por eso dice Aristóteles que no es señal de buena ordenación social el hecho de que todos estén de acuerdo; al contrario, es señal de que la sociedad va mal, de ausencia de iniciativa y de inercia histórica. Según esto, la salud de una sociedad se mide por el hecho de que alternativamente se mande o se obedezca.” (p.136); “La tradición ética ha recogido esta idea básica. De acuerdo con ella, la racionalidad de la práctica consiste en su

Como se ve, el gobierno de la sociedad según la recta razón ciertamente es similar al autodomínio. Por eso puede decirse que es la razón la que impera sobre uno mismo y sobre los demás; y es de justicia que lo inferior obedezca a lo superior, y la parte superior es prudente si dirige convenientemente al fin recto; pero indudablemente entre ambos gobiernos hay una distancia importante: la distancia que hay entre la justicia y la justicia metafórica. La distinción entre justicia propiamente dicha y justicia metafórica resulta tan importante que Tomás de Aquino la presenta como la estructura principal del libro V de la *Ética a Nicómaco*<sup>178</sup>.

En efecto, la justicia propiamente dicha, implica alteridad, es decir, se ejerce respecto de otros sujetos iguales a uno mismo<sup>179</sup>. Por ello, en el orden de las partes del alma sólo podría hablarse metafóricamente de justicia<sup>180</sup>, porque las facultades operativas sólo

---

corregibilidad.” (p. 137); “Mejorar la organización del trabajo no consiste esencialmente en el aumento de salario, sino en acercarse a un modelo funcional en que los hombres manden y obedezcan alternativamente” (p.139).

<sup>178</sup> CTC, lib. 5, l. 1, n. 1 (n. 627 Marietti) “De iustitia autem et iniustitia et cetera. Postquam philosophus determinavit de virtutibus moralibus quae sunt circa passiones, hic determinat de virtute iustitiae quae est circa operationes; et dividitur in partes duas. In prima determinat de iustitia proprie dicta. In secunda determinat de iustitia metaphorica, ibi, utrum autem contingit sibiipsi iniustum facere et cetera.”

<sup>179</sup> ST II-II, q. 58, a. 2, co. “Cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum, nihil enim est sibi aequale, sed alteri. Et quia ad iustitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est, necesse est quod alietas ista quam requirit iustitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum, non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem. Secundum tamen similitudinem quandam haec dicuntur.”

<sup>180</sup> CTC, lib. 5, l. 17, n. 16 (n. 795 Marietti) “Deinde cum dicit secundum metaphoram autem etc., ostendit qualis sit metaphorica iustitia. Et dicit quod secundum quamdam metaphoram et similitudinem contingit, non quidem quod sit iustum vel iniustum totius hominis ad seipsum, sed quod sit quaedam species iusti inter aliquas partes hominis adinvicem. Non tamen inter eas est omne iustum, sed solum iustum dominativum vel dispensativum, id est yconomicum. Quia secundum has rationes, scilicet dominii vel dispensationis videtur distare rationalis pars animae

son principios de acción pero no auténticos agentes<sup>181</sup>. La justicia propiamente dicha sólo se dice de la relación entre personas:

“Es así como algunos, atendiendo a estas partes, les parece que hay una justicia del hombre para consigo mismo, porque en ellos sucede que alguno padece a causa de sus propios apetitos. Por ejemplo, cuando por la ira o por la concupiscencia alguien obra contra la razón. Así, en lo dicho hay algo justo e injusto, como entre el que impera y el que es imperado. Pero no es verdadera justicia porque no se realiza entre dos, sino que es justicia por semejanza, en cuanto a la diversidad del alma se asimila a la diversidad de personas”<sup>182</sup>.

El concepto de justicia que asemeja el gobierno de la ciudad con el gobierno del alma aparece ya en Platón quien, en el libro IV de *La República*, expone detenidamente el carácter rector de la parte intelectual del alma sobre el ímpetu de la fogosidad, y los deseos de placer, definiendo la justicia en términos individuales:

---

ab irrationali, quae dividitur in irascibilem et concupiscibilem. Nam ratio dominatur irascibili et concupiscibili et gubernat eas.”

<sup>181</sup> ST II-II, q. 58, a. 2, co. “Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum, et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum quasi diversa agentia, sicut ratio et irascibilis et concupiscibilis. Et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod hae obediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde philosophus, in V *Ethic.*, hanc iustitiam appellat secundum metaphoram dictam.”

<sup>182</sup> CTC, lib. 5, l. 17, n. 17 (n. 795 Marietti) “Et ad ista respiciunt illi quibus videtur quod sit iniustitia hominis ad se ipsum propter hoc quod in talibus contingit aliquem pati propter proprios appetitus. Puta cum ex ira vel concupiscentia aliquis facit contra rationem. Sic igitur in his est quoddam iustum et iniustum, sicut inter imperantem et eum cui imperatur. Non autem est verum iustum, quia non est inter duos; sed est similitudinarium iustum, in quantum diversitas potentiarum animae assimilatur diversitati personarum.”

“La justicia era en realidad [...] algo de esa índole, [...] respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará, poniéndose en orden a sí mismo”<sup>183</sup>.

La metáfora de la justicia que se dice de la subordinación de las partes del alma a la razón también ilustrativa respecto de la injusticia. La insubordinación de lo inferior respecto de lo superior es injusto. Pero si es injusto el vicio en uno mismo, eso es sólo una metáfora de lo verdaderamente injusto, es decir, de no darles a los demás lo debido. En efecto, la justicia propiamente dicha mira a los deberes de los hombres respecto de otros seres humanos, y en esto se distingue de todas las demás virtudes<sup>184</sup>.

El objeto propio de la justicia no es algo del hombre respecto de sí, sino que son las cosas con las que se relaciona en sociedad:

“Lo primero de la justicia, dentro de las demás virtudes, es ordenar al hombre en las cosas que están en relación con el otro. Implica, en efecto, cierta igualdad, como su propio nombre manifiesta. Vulgarmente se dice que las cosas que se igualan se ajustan. Ahora bien: la igualdad se establece en relación a otro”<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> Platón, *República*, lib. 4, 443 c-d.

<sup>184</sup> ST I-II, q. 100, a. 2, ad 2 “Iustitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium, sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem. Et secundum rationem huius debiti, philosophus assignat, in V Ethic., quandam iustitiam metaphoricam.”

<sup>185</sup> ST II-II, q. 57, a. 1, co. “Iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. Aequalitas autem ad alterum est.”

La virtud de la justicia no tiene como objeto disponer rectamente al hombre a su propio bien, como todas las demás virtudes, sino que le ordena en las acciones que se realizan con respecto a los demás<sup>186</sup>. Por ello, en la determinación de lo justo, por ejemplo el salario debido, se puede prescindir de la consideración del agente y de cómo actúa<sup>187</sup>. Lo justo (*ius*) es el objeto de la justicia significa en su primera acepción la misma cosa justa, y de manera derivada, el arte con que se discierne qué es lo justo, e incluso la sentencia de aquél cuyo oficio consiste en hacer justicia<sup>188</sup>. La determinación de lo que es justo es el objeto propio del precepto legal:

“La ley humana se ordena a regir la comunidad de los hombres entre sí. Pero los hombres se relacionan unos con otros por los actos exteriores con que unos con otros se comunican, y esta comunicación pertenece a la justicia, que propiamente es directiva de la sociedad humana. Por eso, la ley humana no impone preceptos sino de actos de justicia; y si

---

<sup>186</sup> ST II-II, q. 57, a. 1, co. “Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his quae ei conveniunt secundum seipsum. Sic igitur illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem. Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium, illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso.”

<sup>187</sup> ST II-II, q. 57, a. 1, co. “Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aliquo modo fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae.”

<sup>188</sup> ST II-II, q. 57, a. 1, ad 1 “Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere in iure; et ulterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum.”

alguna cosa manda de las otras virtudes, no es sino considerándola bajo la razón de justicia”<sup>189</sup>.

La justicia se entiende así como virtud cuyo objeto son las cosas reguladas por la ley humana; y el precepto de ésta indica lo que es debido respecto de los demás. La ley humana, por tanto, tiene el mismo objeto que la virtud, también humana, de la justicia: el *debitum legale*; lo cual sólo puede tener como objeto los actos exteriores que son en los que hay intercambios sociales.

Pero como la sociedad humana no es la única sociedad, entonces la ley humana no es la única ley y, en consecuencia, no sólo son prescritos y debidos actos exteriores. En efecto, los preceptos legales se diversifican según la diversidad de comunidades<sup>190</sup>. Y, como en la comunidad que se da entre el hombre y Dios el intercambio se produce tanto en actos interiores como exteriores, entonces lo prescrito según la ley determina lo debido en unos y otros actos<sup>191</sup>. Si

---

<sup>189</sup> ST I-II, q. 100, a. 2, co. “Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantum assumunt rationem iustitiae; ut patet per philosophum, in V Ethic.”

<sup>190</sup> ST I-II, q. 100, a. 2, co. “Respondeo diciendo quod, cum praecepta legis ordinantur ad bonum commune, sicut supra habitum est, necesse est quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum, unde et philosophus, in sua politica, docet quod alias leges oportet statuere in civitate quae regitur rege, et alias in ea quae regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina.”

<sup>191</sup> ST I-II, q. 100, a. 2, co. “Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinantur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis est bene ordinata. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum, nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis; virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes.”

en la ley humana lo prescrito son los actos exteriores debidos a los semejantes; en la ley divina lo prescrito serán actos, interiores y exteriores, debidos a Dios. Por eso, mientras que la ley humana sólo prescribe actos de justicia, la ley divina se amplía a prescribir actos de toda virtud. Desde la perspectiva de la ley divina, la distinción entre actos interiores y exteriores pasa a un segundo plano, y se pone de relieve lo propio de toda ley: el precepto de lo debido. El precepto de la ley humana versa sobre lo debido por justicia, y el precepto de la ley divina sobre lo debido para toda virtud:

“Y por tanto es manifiesto que la ley divina convenientemente impone preceptos sobre los actos de todas las virtudes; pero de manera que caen bajo obligación de precepto aquellos [actos virtuosos] sin los cuales no se conserva el orden de la virtud, que es el orden de la razón; y los [actos] que pertenecen a la perfección de la virtud caen bajo la amonestación del consejo”<sup>192</sup>.

No obstante estar centrada en toda virtud, la ley divina no sólo es prescriptiva, también da consejos. En un reciente estudio, Konrad ha mostrado las profundas implicaciones de tomar la finalidad como criterio de distinción entre el precepto y el consejo<sup>193</sup>. En efecto, distinguir, a partir del fin, el precepto como lo necesario y el consejo

---

<sup>192</sup> ST I-II, q. 100, a. 2, co. “Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum, ita tamen quod quaedam, sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti; quaedam vero, quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae, cadunt sub admonitione consilii.”

<sup>193</sup> Cfr. Konrad, M., *Precetti e consigli*: “San Tommaso non definisce infatti gli atti consigliati come atti più perfetti degli atti precritti, suggerendo così nella definizione stessa una valutazione morale (come fanno invece i maestri secolari e i frati francescani), ma li distingue in modo moralmente neutro: sono prescritti gli atti cui compimento costituisce un mezzo indispensabile per raggiungere un certo fine, mentre sono consigliati gli atti il cui compimento non è indispensabile per raggiungere tale fin, ma lo facilita. Tale definizione degli atti supererogatori costituirebbe tra l’altro anche un’alternativa interessante alla modalità tipicamente moderna di concepirli esclusivamente in riferimento all’idea del dovere.”, pp. 18-19.

como lo útil, supone toda una concepción de la filosofía moral y de las posibilidades del ser humano<sup>194</sup>. Lo debido según la ley no es definido según un criterio de lo más perfecto, de lo más fácil<sup>195</sup>, o de lo más universalizable<sup>196</sup>, sino sólo según su relación con el fin. Lo prescrito por una ley es, por tanto, lo necesario para el fin de la ley.

Incluso la ley divina que no sólo pretende hacer justicia social sino prescribir sobre toda virtud, no excluye la distinción entre los preceptos y conceptos. En ella cabe distinguir entre lo que cae bajo su precepto y lo que cae bajo su consejo; lo prescrito sería lo obligado, lo indispensable para conservar el orden virtuoso, y lo aconsejado sería lo pertinente para la perfección de la virtud. En la ley humana también hay esta distinción: prescribe lo necesario para el bien común y aconseja, si cabe hablar así, sobre lo útil o conveniente. El precepto legal, humano o divino, versa por tanto sobre lo debido, lo indispensable para el bien común.

---

<sup>194</sup> Konrad contrasta la postura de Tomás de Aquino con la de Lutero y Kant, respecto de éste último muestra la radicalidad de la divergencia con la concepción kantiana de la moral, reflejada en la división de los deberes en perfectos e imperfectos, para cuya distinción toma como criterio el objeto, y no el fin, atando así el concepto de lo debido a una determinada materia. Cfr. Konrad, M., *Precetti e consigli*: “Per san Tommaso la necessità del compimento dei precetti non si fonda su un imperativo categorico; non costituiscono cioè un fine in sè, ma la loro necessità si giustifica solo nella misura in cui contribuiscono al raggiungimento del fine del precetto. Si tratta di una *necessitas finis*, in forza della quale l’atto prescritto ha una *ratio debiti*. La esecuzione o l’omissione di certi atti è infatti necessaria o utile in vista di un certo fine.”, p. 75.

<sup>195</sup> Cfr. Konrad, M., *Precetti e consigli*: “Egli distingue infatti precetti e consigli non attraverso una valutazione della facilità o difficoltà del loro compimento, ma dal punto di vista della teoria dell’azione, attraverso il loro rapporto con il fine: i primi sono necessari [...], i secondi sono certo utili.”, p. 87

<sup>196</sup> Cfr. Konrad, M., *Precetti e consigli*: “Ogni regola d’azione che miri alla felicità del soggetto agente non ha che una validità condizionata. In quanto tale, essa ha solo la dignità di un consiglio, non quella di una prescrizione. Solo le regole in cui non si scorge alcun orientamento ad un eventuale appagamento dell’agente, ma esclusivamente all’osservanza disinteressata di un dovere puro, sono per Kant vere prescrizioni, in quanto leggi «di una necessità incondizionata veramente oggettiva, quindi valida universalmente»”, p. 146



Sin embargo, la ley, por ser humana, versa sobre actos exteriores, es decir, sobre actos donde pueden darse los intercambios y, con ellos, las deudas a otro, lo cual es objeto de la virtud de la justicia. El *debitum legale*, lo debido prescrito por la ley tiene como objeto aquello que es necesario según el fin de la ley, es decir, según las exigencias del bien común o el bien divino. Pero tales exigencias versan, en caso de la ley humana, sólo sobre los actos de justicia, es decir, a lo debido a otros; en la ley divina lo prescrito se extiende a los actos de todas las virtudes, es decir, a lo debido del hombre respecto de Dios<sup>197</sup>. Si bien es verdad que los actos exteriores pueden ser usados como medios, no sólo son medios con respecto a los actos interiores; por ello no resulta acertado identificar la relación entre el acto interior con el acto exterior con la relación entre el fin y lo que es para el fin<sup>198</sup>; también los actos interiores pueden ser medios, y por tanto, también pueden ser objeto de precepto o de consejo de una ley, a saber, la ley divina. Si para definir qué es lo prescrito, en lugar de atender a la división de los actos en interiores o exteriores se considerara su carácter de imperados, es decir, de ordenados según un fin, quizá podría aclararse todo: los actos prescritos, como los

---

<sup>197</sup> ST I-II, q. 100, a. 2, ad 1 “Adimpletio mandatorum legis etiam quae sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem iustificationis, inquantum iustum est ut homo obediat Deo. Vel etiam inquantum iustum est quod omnia quae sunt hominis, rationi subdantur.”

<sup>198</sup> En Konrad esta identificación parece llevarle a restringir el ámbito de lo prescrito por la ley al ámbito de los actos exteriores, excluyendo así la posibilidad de hallar preceptos y consejos sobre los actos interiores: Cfr. Konrad, M. *Precetti e consigli*: “La distinzione tra precetto e consiglio è inoltre una distinzione che si trova solo nell’ambito della concreta azione esterna, non invece nell’ambito dell’atto interno della virtù. La ragione di ciò sta nel fatto che san Tommaso concepisce il rapporto tra atto esteriore e atto interiore come una relazione tra un mezzo e un fine. Il compimento di un atto esteriore ha infatti come suo senso il raggiungimento della perfezione dell’atto interiore [...] Solo il mezzo, cioè l’azione esteriore, può essere necessario od opzionale per il raggiungimento di un fine. Riguardo ai fini invece, riguardo cioè agli atti interiori di virtù, non si può distinguere tra un ambito del necessario ed un ambito dell’opzionale; per tale distinzione è infatti richiesto un criterio che è collocato appunto nel fine”, p. 166; pp. 91-98.

imperados, son aquellos que están ordenados a un fin, porque el fin es principio de imperio y precepto.

Vistas así las cosas, resulta muy pertinente, y comprensivo, el diagnóstico del frecuente desplazamiento de lo debido al ámbito de los actos exteriores: lo debido en los actos interiores no es evidente para todos los hombres. Lo que sí resulta evidente para todos es lo debido según la justicia humana:

“La razón de deuda, necesaria para el precepto, aparece clarísimamente en la justicia, que dice relación de alteridad. En efecto, en lo que respecta a uno mismo, parece a primera vista que el hombre es dueño de sí y libre de hacer lo que le plazca; pero tratándose de los demás, es manifiesto que el hombre está obligado a darles lo que les es debido”<sup>199</sup>.

En efecto, la obligación de regular las propias pasiones, según la propia regla de la razón o según la ley divina, no es tan manifiesta como las obligaciones de justicia. En el *Super Libros Sententiarum* al hablar de la diferencia entre la justicia y las virtudes de la fortaleza y la templanza, utiliza el contraste entre el deber de la razón (*debito rationis*) y el deber de justicia<sup>200</sup>. La regulación de la razón versa sobre las acciones de uno mismo, con algunas de las cuales también nos relacionamos con los otros. En esto último, la regulación de la razón coincide con la regulación que pertenece a la virtud de la justicia; aunque existe también la posibilidad de relacionarse con otros

---

<sup>199</sup> ST II-II, q. 122, a. 1, co. “Manifestissime autem ratio debiti, quae requiritur ad praeceptum, apparet in iustitia, quae est ad alterum, quia in his quae spectant ad seipsum, videtur primo aspectui quod homo sit sui dominus, et quod liceat ei facere quodlibet; sed in his quae sunt ad alterum, manifeste apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet.”

<sup>200</sup> 3SN, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 1, co. “Justitia in hoc differt a temperantia et fortitudine, quod illae moderant passiones intrinsecas, sed justitia moderat extrinsecas operationes: unde philosophus dicit, circa operationes justitiam esse. In adulterio enim, secundum quod est contra justitiam, attenditur usus inordinatus, scilicet rei alienae; secundum autem quod opponitur temperantiae, attenditur concupiscentia non refrenata sub debito rationis.”

de otras muchas maneras, por ejemplo, liberalmente según reglas que parece que están por encima de la justicia, como por ejemplo en la amistad, por eso la regulación de la justicia podría considerarse es un sentido específico de la regulación de la razón. Pero desde el punto de vista de los actos exteriores, cabe distinguir la regulación según la justicia o según la razón personal, como si aquella fuera un subconjunto de ésta:

“La moderación de las acciones exteriores es regulada de dos maneras. Primero por la relación de la operación con el mismo que obra, y así, la razón misma es la que regula la operación exterior y las pasiones interiores que inclinan a las operaciones exteriores. De otro modo por relación con otro, y en esto hay ya una manera diversa de regular, por ello es requerida otra virtud; y esto pertenece propiamente a la justicia”<sup>201</sup>.

El contraste de la regulación de la razón con la regulación de la justicia permite advertir la amplitud de esta última. El orden de la justicia es un caso del orden de la razón; pero, a su vez, el orden racional, propio de toda virtud, en la medida en que puede ordenarse materialmente al bien de los demás puede también entrar en el orden de la justicia. La ética y el derecho tienen que ver, aunque cada una a su modo, con la relación con el otro<sup>202</sup>.

---

<sup>201</sup> 3SN, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 1, co. “Moderatio autem actionum exteriorum ex duobus regulatur. Primo per comparisonem operationis ad ipsum operantem; et sic ejusdem rationis est et regulatio exteriorum operationum et interiorum passionum, quae ad exteriores inclinant operationes. Alio modo per comparisonem ad alium; et in hoc est jam alius modus regulandi: et ideo exigitur alia virtus; et hoc proprie ad justitiam pertinet; unde ab eodem actu, scilicet percussione alicujus, retrahit mansuetudo, scilicet secundum quod procedit ex passione interiori, et justitia in ordine ad alium.”

<sup>202</sup> Suárez Villegas a partir del análisis de la rehabilitación de la razón práctica impulsada por Finnis, concluye que la radicalidad de la ética y el derecho se encuentra en la relación con el otro, olvidada por la modernidad. Cfr. Suárez Villegas, J. C., *¿Hay obligación moral de obedecer en Derecho?*, Madrid, Tecnos, 1996: “No hay que olvidar que tales derechos [de la persona] se configuran dentro

Ahora bien mientras que todas las acciones exteriores pueden ordenarse, libremente, al bien ajeno; no todas podrían ser reguladas por la ley humana. En efecto, no toda acción externa está sujeta al precepto de los hombres, tal es el caso de los movimientos específicos de las facultades nutritiva y generativa que, no obstante, sí están hasta cierto punto, sometidas al imperio del ser humano sobre sí mismo<sup>203</sup>.

La diferencia entre la regla de la razón y la regla de la justicia se ilustra con un ejemplo: la mansedumbre modera la ira de la que procede el golpe al otro, y así se ordena a la justicia que retrae de golpear. La moderación de la ira es solamente obra de la razón, pero la moderación del golpe también es moderada por la deuda al otro que es de justicia<sup>204</sup>. La regla de la justicia coincide con la deuda a otros. Al hablar de los preceptos de la fortaleza, por ejemplo, se dice que sobre

---

de la relación y, por tanto, no existen al margen de ésta. De lo contrario, como en la hipótesis hobbesiana, el único derecho que se puede postular es un derecho ilimitado a todas las cosas, ya que, al no haber deberes por parte de los demás, la única manera que tienen los sujetos de proteger lo que es suyo es en la confrontación con quienes pretenden arrebatarlo. Sin embargo, sólo cuando los derechos son considerados parte de la relación con «el otro» adquieren un carácter fuerte (y presuntamente absoluto), pues el otro se me ofrece no como un «yo» frente a mí sino como parte de mi propia subjetividad. [...] En la filosofía moderna se saca fuera ese «otro» que es constitutivo de su racionalidad y se encuentra la certeza de su razón moral en una referencia externa. [...] en el ámbito práctico los sujetos se han quedado solos con su «derecho ilimitado» (un derecho sin relación)”, p. 112. La relación con el otro, entendida en su radicalidad ética, origina el deber jurídico y le confiere obligatoriedad, cfr. *idem*, pp. 112-116.

<sup>203</sup> ST II-II, q. 104, a. 5, co. “In quibus tamen etiam, secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares, puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda, aut aliquo alio huiusmodi.”

<sup>204</sup> 3SN, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 1, co. “In omni autem moderationem; oportet quod illud quod moderatur, mensurae sive regulae alicui adaequetur. Unde sicut moderatio passionum est adaequatio ipsarum ad rationem: ita moderatio exteriorum actuum, secundum quod sunt ad alterum, est quod adaequentur illi ex comparatione ad quem moderantur. Et haec quidem adaequatio est quando ei redditur quod et quantum ei debetur; et haec adaequatio proprius modus iustitiae est.”

ellos hay deber, pero es una obligación que no es tan evidente como las obligaciones de justicia<sup>205</sup>. En este sentido, el precepto de la ley contrasta con el imperio sobre los propios actos:

“El precepto implica un deber. Que por necesidad tenga el hombre deberes con Dios y con el prójimo, fácilmente lo entiende el hombre, y más aún el creyente. Lo que no es tan claro es que deba al hombre algo que es de su exclusiva pertenencia. Parece, a primera vista, que en esto goza el hombre de plena libertad. Por eso los preceptos que prohíben los desórdenes del hombre consigo mismo, éstos no llegan al pueblo sino mediante la doctrina de los sabios”<sup>206</sup>.

Desde este punto de vista podría decirse que hay una oposición entre el imperio y el precepto. El imperio de la razón sobre los propios actos se manifiesta más como libre disposición de uno mismo que como un acto sometido a un deber. En cambio por el precepto de la ley, uno mismo está obligado a cumplir deberes que podrían extenderse a los actos de todas las virtudes cuando estos deberes son respecto de los otros pues entonces entra en juego el bien de la justicia:

“La razón de deber no es tan clara en las otras virtudes como en la justicia, y por eso los preceptos sobre los actos de las otras virtudes no son tan conocidos del pueblo como los

---

<sup>205</sup> ST II-II, q. 140, a. 1, ad 3 “Praecepta Decalogi ponuntur in lege sicut prima principia, quae statim debent esse omnibus nota. Et ideo praecepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus iustitiae, in quibus manifeste invenitur ratio debiti, non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifeste videtur esse debitum quod aliquis mortis pericula non reformidet.”

<sup>206</sup> ST I-II, q. 100, a. 5, ad 1 “Praeceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptione hominis, et praecipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quae pertinent ad seipsum et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet, videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his quae ad ipsum pertinent. Et ideo praecepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad seipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum.”

actos de la justicia. De manera que los actos de la justicia especialmente caen bajo los preceptos del Decálogo que son los primeros elementos de la ley<sup>207</sup>.

En este sentido, lo justo no es determinado según el bien propio, sino que es determinado según el bien común. Pero de ello no se sigue que la ley sea una ley de mínimos, porque es posible subordinar el bien propio a un bien más amplio. La justicia legal, cuyo objeto es precisamente el bien común, puede entonces informar a todas las virtudes y todas éstas, ordenadas al bien común, pueden ser reducidas a la justicia legal<sup>208</sup>. En términos de la ley, caen bajo precepto actos de virtudes particulares, en cuanto que éstos se ordenan al bien común<sup>209</sup>. Y, en términos de perfección de la virtud personal, quien ordena sus virtudes al bien común, practica una virtud más perfecta:

“La justicia legal consiste en el uso de la virtud que se refiere a otro y se vincula a toda virtud que la ley prescribe, por eso, toda virtud está comprendida simultáneamente en la

---

<sup>207</sup> ST I-II, q. 100, a. 3, ad 3 “Ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in iustitia. Et ideo praecepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo sicut praecepta de actibus iustitiae. Et propter hoc actus iustitiae specialiter cadunt sub praeceptis Decalogi, quae sunt prima legis elementa.”

<sup>208</sup> 3SN, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 1, co. “Quaedam vero hoc circa quod est virtus, non principaliter, sed secundario, ordinant ad alterum; sicut quando fortitudo actum exteriorem, circa quem secundario est, ordinat ad alterum ut ad bonum gratiae, et sic induit quodammodo formam iustitiae; et sic omnis virtus potest reduci ad iustitiam; unde iustitia legalis est idem quod omnis virtus in 5 Ethic.”

<sup>209</sup> CTC lib. 5, lect. 2, n. 5 (n. 640 Marietti) “Lex praecipit ea quae pertinent ad singulas virtutes. Praecipit enim facere opera fortitudinis, puta cum praecipit, quod miles non derelinquat aciem, et quod non fugiat, neque proiciat arma. Similiter etiam praecipit ea quae pertinent ad temperantiam, puta cum praecipit quod nullus moechetur, et quod nullus faciat mulieri aliquod convicium in propria persona; et similiter etiam praecipit ea quae pertinent ad mansuetudinem: sicut cum praecipit quod unus non percutiat alium ex ira, et quod non contendat cum eo opprobria inferendo.”

misma justicia que es, a su vez, la virtud máximamente perfecta”<sup>210</sup>.

En efecto, las virtudes morales son prescritas por la ley en la medida en que pertenecen a la justicia, es decir, en la medida en que son requeridas para el bien común, ya sea bien común humano o bien común divino, por eso se dice que el distintivo de la virtud de la justicia es la razón de deber<sup>211</sup>.

Decir que la rectitud del imperio de la razón personal sobre los propios actos se rectifica siguiendo el precepto de la ley humana cuyo objeto es la justicia es problemático, porque la ley es obra de la razón humana. En efecto, la determinación de la justicia social depende de una autoridad superior que determine qué es lo justo y que sea capaz de hacerse obedecer, por eso se dice que la justicia, como determinación de lo debido por el gobernante, está en él como regulante y en los súbditos como regulados<sup>212</sup>. Ahora bien, el precepto legal también es vulnerable al vicio porque el legislador prescribe según sea su intención y puede prescribir tiránicamente<sup>213</sup>, por eso la referencia última es el bien común.

---

<sup>210</sup> CTC lib. 5, lect. 2, n. 8 (Marietti n. 641) “Quia iustitia legalis consistit in usu virtutis qui est ad alterum et secundum omnem virtutem de qua lex praecipit, inde est, quod in ipsa iustitia simul comprehenditur omnis virtus, et ipsa est etiam virtus maxime perfecta.”

<sup>211</sup> ST I-II, q. 99, a. 5, ad 1 “Sola iustitia, inter alias virtutes, importat rationem debiti. Et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad iustitiam”.

<sup>212</sup> 3SN, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 6, co. “Secundo, quia assignat partes subjectivas iustitiae alio modo: quia iustitia et est in iudice sicut in regulante, et est in aliis sicut in regulatis.”

<sup>213</sup> ST II-II, q. 140, a. 1, co. “Praecepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundum diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimode praecepta legis institui. Unde et in rebus humanis alia sunt praecepta democratica, alia regia, alia tyrannica. [...] Leges autem humanae ordinantur ad aliqua mundana bona. Secundum quorum conditionem praecepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.”

Por lo tanto, al examen de la rectitud del imperio ha de seguir el examen de la rectitud del precepto, para lo cual es necesario analizar las formas de justicia, a saber, lo justo natural y lo justo legal. Ambas tienen cabida en el precepto de la ley pues éste manda precisamente lo que debe hacerse:

“Las cosas que hay que ejecutar no caen bajo precepto sino en cuanto implican alguna razón de deber. Esta es de dos maneras: la una, que se funda en la regla de la razón natural, la otra en la regla de la ley que la determina. Y así, el Filósofo distingue en el libro V de la *Ética*, una doble razón de justicia, la moral y la legal”<sup>214</sup>.

Ahora bien, dentro de lo debido según lo justo natural, forma parte del precepto lo que es preciso para conservar el orden de la virtud:

“El deber moral es doble, pues la razón dicta que unas cosas se han de cumplir como necesarias, sin las que no puede subsistir el orden de la virtud, y otras como útiles para la conservación de ese mismo orden. Según esto, unas cosas se prescriben o prohíben [...] y estas se llaman propiamente preceptos. Otras se mandan o prohíben sin este rigor, para el mejor cumplimiento de los preceptos. Estas se llaman mandatos, que inducen o persuaden [...] En los preceptos se contiene la justicia; en los mandatos, la caridad”<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> ST I-II, q. 99, a. 5, co. “Ipsa autem agenda sub praecepto non cadunt nisi in quantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum, unum quidem secundum regulam rationis, aliud autem secundum regulam legis determinantis; sicut philosophus, in V *Ethic.*, distinguit duplex iustum, scilicet morale et legale.”

<sup>215</sup> ST I-II, q. 99, a. 5, co. “Debitum autem morale est duplex, dictat enim ratio aliquid faciendum vel tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis; vel tanquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur. Et secundum hoc, quaedam moralium praecise praecipuntur vel prohibentur in lege, sicut, non occides, non furtum facies. Et haec proprie dicuntur praecepta. Quaedam vero praecipuntur vel prohibentur, non quasi praecise debita, sed propter melius. Et ista



La diferencia entre preceptos y mandatos se define, por tanto, por la necesidad respecto del fin que se propone quien legisla: lo imprescindible se prescribe, lo útil o conveniente, se manda. El mandato en este sentido es similar al consejo del cual también se dice que induce y persuade. Por su parte, el mandato también distingue del precepto en que tampoco es emitido directamente del superior, sino que es dado al inferior mediante un subalterno<sup>216</sup>.

El precepto se especifica por indicar el deber respecto del fin<sup>217</sup>, como cualquier arte prescribe según lo exija el fin hacia el cual dirige<sup>218</sup>. También la vida humana tiene una finalidad y, por tanto, un precepto sobre ello. En el análisis del precepto sobre el fin de la vida humana, definido como precepto de la virtud de la caridad, se distingue entre el *debitum per se* y el *debitum propter aliud*, que puede ejemplificarse en cualquier negocio:

“El precepto implica razón de deuda. Por tanto, una cosa cae bajo precepto en cuanto que tenga razón de debido. Algo es debido de dos modos: por sí mismo o por otro. En cualquier negocio es debido aquello que es el fin, puesto que el fin tiene, por sí mismo, razón de bien; y es debido por otro aquello que se ordena al fin. Como del médico es deber por sí

---

possunt dici mandata, quia quandam inductionem habent et persuasionem. Sicut illud Exod. XXII, si pignus acceperis vestimentum a proximo tuo, ante solis occasum reddas ei; et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit quod in praeceptis est iustitia, in mandatis vero caritas.”

<sup>216</sup> ST I-II, q. 99, a. 5, co. “Possunt etiam aliter mandata a praeceptis distingui, ut praecepta dicantur quae Deus per seipsum iussit; mandata autem, quae per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur.”

<sup>217</sup> ST I-II, q. 99, a. 1, co. “Praeceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicuius finis. Unde manifestum est quod de ratione praecepti est quod importet ordinem ad finem, in quantum scilicet illud praecipitur quod est necessarium vel expediens ad finem.”

<sup>218</sup> ST I-II, q. 99, a. 1, ad 1 “Sicut etiam ars aedificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad aedificationem domus, tamen continet diversa praecepta, secundum diversos actus ad hoc ordinatos.”

mismo que sane; y lo debido por otro es que dé la medicina para sanar”<sup>219</sup>.

Según esta división, el precepto sobre el fin sería el más importante<sup>220</sup>. Los preceptos sobre los fines de la vida humana que formula la razón natural pertenecen más a la justicia que a la prudencia<sup>221</sup> porque ésta no se ocupa del fin sino de lo que es para el fin. La ley no prescribe actos de prudencia, sin embargo todo lo que prescribe, es decir, los actos de justicia, están dirigidos por ella<sup>222</sup>. A la vista del *debitum per se* se manifiesta el carácter secundario del *debitum propter aliud*, pese a las virtualidades de definir el precepto como lo debido para el fin, hay que considerar, además, el fin debido, el *debitum per se*, que es prescrito pero también es fin del precepto<sup>223</sup>.

---

<sup>219</sup> ST I-II, q. 44, a. 1, co. “Praeceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit sub praecepto in quantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter, uno modo, per se; alio modo, propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis, quia habet rationem per se boni; propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem, sicut medico per se debitum est ut sanet; propter aliud autem, ut det medicinam ad sanandum.”

<sup>220</sup> ST I-II, q. 44, a. 1, co. “Finis autem spiritualis vitae est ut homo uniatur Deo, quod fit per caritatem, et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quae pertinent ad spiritualem vitam. [...] In quolibet autem genere id quod est per se potius est eo quod est propter aliud. Et ideo maximum praeceptum est de caritate, ut dicitur Matth. XXII.”

<sup>221</sup> ST II-II, q. 56, a. 1, ad 1 “Licet prudentia sit simpliciter principalior virtus aliis virtutibus moralibus, iustitia tamen principalius respicit rationem debiti, quod requiritur ad praeceptum, ut supra dictum est. Et ideo principalia praecepta legis, quae sunt praecepta Decalogi, magis debuerunt ad iustitiam quam ad prudentiam pertinere.”

<sup>222</sup> ST II-II, q. 56, a. 1, co. “Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra dictum est. Et ideo non fuit conveniens ut inter praecepta Decalogi aliquod praeceptum poneretur ad prudentiam directe pertinens. Ad quam tamen omnia praecepta Decalogi pertinent secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.”

<sup>223</sup> Cfr. Konrad, M., *Precetti e consigli*, pp. 91-110; “Il compimento del singolo atto prescritto non è dunque in nessun modo l’ultimo fine della legge. San Tommaso indica quattro fini diveri cui le prescrizioni della legge sono rivolti: l’educazione alla virtù, la carità, il conseguimento della vita eterna e la realizzazione del bene

Por otra parte, la doble razón de justicia, moral y legal, también se refleja en los dos modos de sujeción al gobernante. En efecto, hay un doble modo de sometimiento por parte de los ciudadanos respecto del gobernante: según lo justo legal, si están sujetos a él; y según lo justo moral, si no están bajo su jurisdicción. Como el gobierno consiste en mover a los súbditos<sup>224</sup>, éstos están obligados a reconocer su autoridad y a someterse a su imperio<sup>225</sup>. Esta obediencia a la ley impuesta por los gobernantes tiene una razón de justicia que no se halla en la obediencia al precepto de cualquier superior<sup>226</sup>. Quienes no están sujetos al gobernante no tienen deuda legal sino sólo deuda moral que no les obliga a obedecer sino sólo a reconocerle por razones de urbanidad<sup>227</sup>. La obligación impuesta por la ley articula las partes subjetivas de la justicia, es decir las virtudes que ejercitan los

---

comune. In tale prospettiva, l'esecuzione dell'atto esteriore di virtù prescritto è a sua volta uno strumento per il raggiungimento di uno di questi fini.”, p. 70-71

<sup>224</sup> ST II-II, q. 102, a. 2, co. “Ad eos qui sunt in dignitate constituti pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quandam et virtutem supra id quod movetur.”

<sup>225</sup> ST II-II, q. 102, a. 2, co. “Unde oportet quod in eo qui est in dignitate constitutus, primo consideretur excellentia status, cum quadam potestate in subditos; secundo, ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiae, debetur eis honor, qui est quaedam recognitio excellentiae alicuius. Ratione autem officii gubernationis, debetur eis cultus, qui in quodam obsequio consistit dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.”

<sup>226</sup> 2SN, d. 44, q. 2, a. 1, ad 5 “Obedientia non est idem quod iustitia legalis. Iustitia enim legalis respicit praeceptum legis, et actus virtutum qui lege ordinantur, secundum quod sunt ad alterum, sicut philosophus in 5 Ethic. dicit: idest secundum quod ad bonum civitatis, quae legibus regitur, actus virtutum lege praeceptorum ordinantur: sed obedientia respicit praeceptum solummodo secundum quod habet rationem debiti ex ordine sui ad superiorem; unde non oportet quod sit generalis virtus.”

<sup>227</sup> ST II-II, q. 102, a. 2, ad 2 “Sicut supra dictum est, duplex est debitum. Unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur. Et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti praelationem super ipsum habentes. Aliud autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur. Et hoc modo debemus cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiam si non simus eis subiecti.”

miembros de una sociedad según su posición de deuda respecto de los demás:

“Parecen ser partes subjetivas de la justicia propiamente dicha porque por la obligación de la ley el hombre se dispone a obedecer al superior; a demostrar disciplina con el inferior confiado a su cuidado; a conservar la equidad en las cosas con sus iguales; y con todos, la confianza en los hechos, que es lo mismo que el respeto, y la veracidad en lo que se dice; pero sólo si la veracidad es tomada respecto de las confesiones judiciales, pero si es considerada de otro modo [...] es parte potencial de la justicia”<sup>228</sup>

La justicia legal, por tanto, ordena las relaciones de autoridad y sujeción entre los miembros de una sociedad y así la obediencia, la disciplina, la equidad y la veracidad son la misma justicia legal ejercida por unos y por otros según su condición.

Las condiciones de superioridad y de inferioridad en la sociedad humana son muy relativas como se ve en el análisis del poder motor del precepto humano elaborado en el contexto de la virtud de la obediencia. La necesidad con la que mueve el precepto legal es una necesidad de justicia, y su primer límite proviene del límite del poder de quien emite el precepto:

“El que obedece es movido por imperio del que prescribe por cierta necesidad de justicia, como las cosas

---

<sup>228</sup> 3SN, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 3, co. “Videntur esse subjectivae justitiae proprie dictae: quia ex obligatione legis tenetur homo ut superiori obediat, ut inferiori suae curae commisso disciplinam exhibeat, et ad aequales etiam, et ad omnes servet aequalitatem in rebus, fidem in factis, quae est idem quod observantia, et veritatem in dictis, si tamen veritas sumatur ea quae est in confessionibus iudicii; alias si sumeretur sicut supra, esset pars potentialis justitiae.”

naturales son movidas con necesidad natural en virtud de su motor”<sup>229</sup>.

El alcance del poder del imperio o precepto humano sobre su efecto tiene, al igual que los motores naturales sus límites, los cuales proceden, en definitiva, de que el superior no es absolutamente superior<sup>230</sup> o que el inferior tampoco lo es totalmente<sup>231</sup>. Es ilustrativo el ejemplo del leño sobre el cual ejercen sus poderes tanto el fuego como el agua; la combustión que provoca el fuego la cesa el agua; pero el fuego no cesa el efecto del agua pues no puede secar. El ejemplo del agua y del fuego como lo superior y lo inferior son sugerentes, porque mientras que en el caso de la combustión del leño el poder del agua era superior al fuego, en el caso del calentamiento es al revés, porque para calentarse, el agua depende del fuego, y así, el fuego es superior al agua. En consecuencia, el que en un caso es inferior, en otro se convierte en superior. Lo mismo ocurre entre los hombres, pues la sujeción a unos y a otros es limitada:

“Pero en lo que se refiere a la disposición de los actos y asuntos humanos, el súbdito está obligado a obedecer a sus superior según los distintos géneros de superioridad: y así, el soldado debe obedecer a su jefe en lo referente a la guerra; el siervo, a su señor en la ejecución de las obras serviles; el hijo, a su padre en lo que tiene que ver con la disciplina de la vida y

---

<sup>229</sup> ST II-II, q. 104, a. 5, co. “Obediens movetur ad imperium praecipientis quadam necessitate iustitiae, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturae.”

<sup>230</sup> ST II-II, q. 104, a. 5, co. “Quod autem aliqua res naturalis non moveatur a suo motore, potest contingere dupliciter. Uno modo, propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis, sicut lignum non comburitur ab igne si fortior vis aquae impedit.”

<sup>231</sup> ST II-II, q. 104, a. 5, co. “Alio modo, ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia, sicut humor quandoque subiicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non autem quantum ad exsiccari sive consumi.”

el cuidado su conducta y el gobierno de la casa; y lo mismo en otros casos”<sup>232</sup>.

Quien en ciertas acciones está subordinado a otros; en otras acciones no está sujeto a ellos, por eso poder emitir un precepto no implica poder absoluto; de ahí que no todo precepto deba ser obedecido<sup>233</sup>. No obstante, puede ocurrir que el superior intente prescribir a otros sin reconocer sus propio límites, es decir, emitir preceptos sobre aquello en lo cual el inferior no le está sujeto. En este caso se ve con claridad cómo al que pertenece el imperio debe ser, a su vez, imperado; o dicho de otro modo, el imperio humano mide y es medido<sup>234</sup>.

Por otra parte, no en toda relación social hay justicia propiamente dicha sino sólo en la ciudad. En las sociedades intermedias no la hay porque en ellas los subordinados son, de alguna manera, algo propio del superior: el hijo es algo del padre, y el siervo, del amo<sup>235</sup>. Entre el padre y sus hijos sólo se da lo justo paterno; entre

---

<sup>232</sup> ST II-II, q. 104, a. 5, co. “Sed in his quae pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis, sicut miles duci exercitus in his quae pertinent ad bellum; servus domino in his quae pertinent ad servilia opera exequenda; filius patri in his quae pertinent ad disciplinam vitae et curam domesticam; et sic de aliis.”

<sup>233</sup> ST II-II, q. 104, a. 5, co. “Sed contra est quod dicitur Act. V, *obedire oportet Deo magis quam hominibus*. Sed quandoque praecepta praelatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus praelatis est obediendum.”

<sup>234</sup> 2SN, d. 44, q. 2, a. 3, s.c. 2 “Ergo non tenentur in omnibus obedire. Et haec etiam ratio accipitur ex verbis Bernardi in eodem libro dicentis de hoc: *non parum praelati praescribitur voluntati, quod is qui profitetur, spondet obedientiam; non tamen obedientiam omnimodam, sed determinate secundum regulam, nec aliam quam sancti Benedicti*; et post subdit: *prae-fixam praelatus sibi ex regula sciat mensuram; et sic sua demum imperia moderari circa id solum quod rectum esse constiterit; nec quodlibet rectum, sed hoc tantum quod praedictus pater constituit.*”

<sup>235</sup> CTC, lib. 5, l. 11, n. 14 (n. 720 Marietti) “Dominativum vel paternum iustum non est simpliciter iustum: manifestum est enim, quod non potest esse simpliciter iniustitia hominis ad ea quae sunt ipsius, sicut neque iustitia, quia utrumque est ad alterum. Sed servus est domini sicut possessio, et filius quousque est pelicon, idest magnus, et separetur a patre, per emancipationem, est quasi quaedam pars patris. Et quod non sit iniustitia ad seipsum, patet per hoc, quod nullus eligit nocere sibiipsi.

el amo y su siervo lo justo dominativo<sup>236</sup>; entre los esposos, lo justo doméstico<sup>237</sup> que difiere de lo justo político como difiere una casa respecto de la ciudad<sup>238</sup>. La alteridad *simpliciter* requerida para lo justo propiamente dicho sólo se da entre los ciudadanos que, al no estar subordinados entre sí son iguales ante su superior, el gobierno<sup>239</sup>.

Así como la ley sólo es obra de la prudencia regnativa o legispositiva, también sólo pertenece a la justicia política. En efecto, en las relaciones domésticas no hay ley propiamente dicha, sino sólo cierta regulación<sup>240</sup>, la ley es propia de la justicia política:

---

Unde patet quod simpliciter loquendo non est iustum vel iniustum ad filium vel servum.”

<sup>236</sup> ST II-II, q. 57, a. 4, co. “Alio modo dicitur aliquid alterum non simpliciter, sed quasi aliquid eius existens. Et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars eius, ut dicitur in VIII Ethic.; et servus est aliquid domini, quia est instrumentum eius, ut dicitur in I Polit. Et ideo patris ad filium non est comparatio sicut ad simpliciter alterum, et propter hoc non est ibi simpliciter iustum, sed quoddam iustum, scilicet paternum. Et eadem ratione nec inter dominum et servum, sed est inter eos dominativum iustum.”

<sup>237</sup> ST II-II, q. 57, a. 4, co. “Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eam sicut ad proprium corpus, ut patet per apostolum, ad Ephes. V; tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre vel servus a domino, assumitur enim in quandam socialem vitam matrimonii. Et ideo, ut philosophus dicit, inter virum et uxorem plus est de ratione iusti quam inter patrem et filium, vel dominum et servum. Quia tamen vir et uxor habent immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in I Polit.; ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum iustum, sed magis iustum oeconomicum.”

<sup>238</sup> CTC, lib. 5, l. 11, n. 16 (n. 722 Marietti) “Iustum enim quod est viri ad uxorem est oeconomicum, quia vir praeest in domo sicut princeps in civitate. Hoc tamen iustum oeconomicum est alterum a politico, sicut domus est aliud a civitate.”

<sup>239</sup> ST II-II, q. 57, a. 4, co. “Ius, sive iustum dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter. Uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum, sicut apparet in duobus hominibus quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis. Et inter tales, secundum philosophum, in V Ethic., est simpliciter iustum.”

<sup>240</sup> ST II-II, q. 57, a. 4 ad 2 “Et ideo in quantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est iustitia. Et propter hoc etiam aliquae leges dantur de his quae sunt patris ad filium, vel domini ad servum. Sed in quantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio iusti vel iuris.”

“Aunque lo justo dominativo y lo justo paterno fueran lo justo en sentido estricto, no serían lo justo político. Porque lo justo político se da según la ley, y en quienes la ley se da naturalmente. Así son aquellos a quienes compete la igualdad en cuanto a gobernar y ser gobernado, de tal manera que uno de ellos no esté sujeto al otro, como el siervo al amo y el hijo al padre. De ahí se sigue que en ellos no se da lo justo político”<sup>241</sup>.

La justicia política pertenece de manera particular al gobernante. Pero también al gobernante le corresponde una prudencia especial. En el *De Regno* se hace considerar el beneficio que sólo un rey puede hacer, dada su posición, en contraste con cualquier otra persona que sólo beneficia a los demás desde una posición particular. En efecto, el rey actúa con respecto de toda una ciudad: no sólo socorre a algunos, sino que procura la paz para todos; no sólo pacifica a algunos contendientes, sino que detiene la violencia; no sólo libera a los oprimidos, sino que conserva la justicia; y, esto es lo que aquí interesa, no sólo ayuda y aconseja, sino que dispone la acción de los hombres con sus leyes y preceptos<sup>242</sup>.

La prudencia y la política se distinguen tanto como la virtud moral y la justicia legal<sup>243</sup>. Entendida en ese sentido, la política es,

---

<sup>241</sup> CTC, lib. 5, l. 11, n. 15 (n. 721 Marietti) “Dominativum et paternum iustum, etiam si esset simpliciter iustum, non esset politicum iustum, quia iustum politicum est secundum legem, et in quibus nata est esse lex. Et huiusmodi sunt illi quibus competit aequalitas quantum ad hoc quod est principari et subici, ita scilicet quod unus eorum non subicitur alteri, sicut servus subiicitur domino, et filius patri. Unde in his non est politicum iustum.”

<sup>242</sup> ORP, lib. 1, cap. 10 “Laudatur enim ab hominibus quaevis privata persona, et ei a Deo computatur in praemium, si egenti subveniat, si discordes pacificet, si oppressum a potentiore eripiat, denique si alicui qualitercumque opem vel consilium conferat ad salutem. Quanto igitur magis laudandus est ab hominibus et praemiandus a Deo, qui totam provinciam facit pace gaudere, violentias cohibet, iustitiam servat, et disponit quid sit agendum ab hominibus suis legibus et praeceptis?”

<sup>243</sup> CTC, lib. 6, l. 7, n. 2 “Distinguens ea quae pertinent ad notitiam rerum humanarum. Et primo distinguit politicam et prudentiam. [...] Dicit ergo primo quod politica et prudentia sunt idem habitus secundum substantiam, quia utraque est recta



respecto de las cosas humanas, lo que la metafísica respecto de todo conocimiento: ambas son arquitectónicas, principales y dominantes<sup>244</sup>. A la prudencia política propia de los príncipes les pertenece imponer leyes<sup>245</sup>, por eso se le llama prudencia regnativa o legislativa<sup>246</sup>.

En efecto, según se extienda su dirección, es decir, según la razón de régimen o precepto<sup>247</sup>, la prudencia se divide en especies o partes subjetivas, que son: la prudencia de regirse a sí mismo, la de regir a otros en la milicia, en la casa o familia, y en la política; ésta última se divide a su vez en la prudencia política de los gobernados y en la prudencia propia del gobernante llamada prudencia regnativa<sup>248</sup>.

ratio rerum agibilium circa humana bona vel mala; sed differunt secundum rationem. Nam prudentia est recta ratio agibilium circa unius hominis bona vel mala, idest sui ipsius. Politica autem circa bona vel mala totius multitudinis civilis. Ex quo patet quod ita se habet politica ad prudentiam, sicut iustitia legalis ad virtutem, ut supra in quinto habitum est.”

<sup>244</sup> CTC, lib. 6, l. 7, n. 1 “Dicit ergo primo, quod quamvis in cognitione rerum humanarum non consistat sapientia quae est simpliciter principalis inter omnia, tamen est quaedam architectonica, idest principativa et dominativa ratio sive notitia hic, idest in genere rerum humanarum.”

<sup>245</sup> ST II-II, q. 47, a. 12, s.c. “Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod prudentiae politicae sunt duae species, una quae est legum positiva, quae pertinet ad principes; alia quae retinet commune nomen politicae, quae est circa singularia. Huiusmodi autem singularia peragere pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non solum est principum, sed etiam subditorum.”

<sup>246</sup> ST II-II, q. 50, a. 1, ad 3 “Philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi conveniat aliis, non convenit eis nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.”

<sup>247</sup> ST II-II, q. 50, a. 1, co. “Respondeo dicendum quod sicut ex supradictis patet, ad prudentiam pertinet regere et praecipere (q. 47, a. 8, et 12). Et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et praecepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiae. Manifestum est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis, tanto enim regimen perfectius est quanto est universalius, ad plura se extendens et ulteriorem finem attingens.”

<sup>248</sup> ST II-II, q. 48, a. 1, co. “Partes autem subiectivae virtutis dicuntur species eius diversae. Et hoc modo partes prudentiae, secundum quod proprie sumuntur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem, quae differunt specie, ut dictum est, et iterum prudentia quae est

Esta división de la prudencia según quién la ejerza y sobre quiénes la ejerza, también responde al bien en orden al cual se ejerce<sup>249</sup>; en efecto, todas las especies de prudencia tienen la misma razón de hábito directivo de la acción; pero se diversifican en especies según el bien hacia el cual dirigen<sup>250</sup>. Así, la prudencia se especifica según busque el bien de la familia, la ciudad o el reino<sup>251</sup> y, en caso del reino, también hay prudencia orientada a la defensa del bien común<sup>252</sup>. Sólo a ésta le corresponde el precepto legal.

---

multitudinis regitiva dividitur in diversas species secundum diversas species multitudinis. Est autem quaedam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum, cuius regitiva est prudentia militaris. Quaedam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus vel familiae, cuius regitiva est prudentia oeconomica; et multitudo unius civitatis vel regni, cuius quidem directiva est in principe regnativa, in subditis autem politica simpliciter dicta.

<sup>249</sup> ST II-II, q. 47, a. 11, s.c. “Diversae scientiae sunt politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis; et oeconomica, quae est de his quae pertinent ad bonum commune domus vel familiae; et monastica, quae est de his quae pertinent ad bonum unius personae.”

<sup>250</sup> ST II-II, q. 47, a. 11, ad 1 “Philosophus non intendit dicere quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiae, sed prudentiae quae ordinatur ad bonum commune. Quae quidem prudentia dicitur secundum communem rationem prudentiae, prout scilicet est quaedam recta ratio agibilium, dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune.”

<sup>251</sup> ST II-II, q. 47, a. 11, co. “Ratio autem formalis omnium quae sunt ad finem attenditur ex parte finis; sicut ex supradictis patet. Et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiae, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium, ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae; et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni.”

<sup>252</sup> ST II-II, q. 50, a. 4, co. “Natura autem ad duo intendit primo quidem, ad regendum unamquamque rem in seipsa; secundo vero, ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis. Et propter hoc non solum dedit animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quae sunt saluti eorum accommodata; sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quae sunt secundum rationem non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam

Tanto el imperio como el precepto son conceptos que manifiestan superioridad<sup>253</sup> y, por tanto, alcanzan un poder causativo total<sup>254</sup>. Por ello, se distinguen del concepto genérico de mandato, que corresponde a otros niveles directivos. El caso más característico es el del *imperator* romano a cuyos mandatos se subordinaban los mandatos emitidos por niveles inferiores<sup>255</sup>; esta jerarquía se manifiesta en la superioridad de unos preceptos respecto de otros<sup>256</sup>; lo

---

convenienter disponantur ea quae pertinent ad bonum commune; sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.”

<sup>253</sup> 4SN, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1, co. “Instrumenta autem quae ratio applicat per imperium ad prosecutionem vel consecutionem desiderati, non solum sunt vires animae et membra corporis, sed etiam exteriores homines; quia quae per amicos fiunt, aliquantulum per nos fiunt, ut philosophus dicit in 3 Ethic. Sed etiam exteriores amici non sunt in potestate nostra, sicut sunt membra corporis et vires animae; et ideo applicatio praedicta eorum qui extra nos sunt, ad consecutionem desiderati, quandoque dicitur imperium vel praeceptum, quando scilicet illi sunt in potestate nostra: quandoque autem dicitur petitio, quando non sunt in potestate nostra quasi nobis subiecti; vel etiam deprecatio, si supra nos sunt.”

<sup>254</sup> ST II-II, q. 83, a. 1, co. “Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo, perfecte, necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causae. Alio vero modo, imperfecte, solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur totaliter potestati causae. Sic igitur et ratio dupliciter est causa aliorum. Uno quidem modo, sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet imperare non solum inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subiectis, quod quidem fit imperando. Alio modo, sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subiiciuntur, sive sint aequales sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet imperare et petere sive deprecari, ordinationem quandam important, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum.”

<sup>255</sup> ST I-II, q. 96, a. 5, co. “Putat si aliquis subiectus sit proconsuli, regulari debet eius mandato, non tamen in his quae dispensantur ei ab imperatore, quantum enim ad illa, non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subiectus legi, secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quae regitur superiori lege.”

<sup>256</sup> ST II-II, q. 104, a. 5, co. “Et similiter ex duobus potest contingere quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo, propter praeceptum maioris potestatis. Ut enim dicitur Rom. XIII, *super illud, qui resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*, dicit Glossa, *si quid iusserit curator, numquid tibi faciendum est si contra proconsulem iubeat? Rursum, si quid ipse proconsul iubeat,*

cual también se verifica en la subordinación de los preceptos de la razón humana respecto de los que se consideran procedentes de la razón divina<sup>257</sup>. En cuanto al concepto de imperio, éste le pertenece a aquél al que pertenece el fin más superior, tal es el caso del prelado: como a él le corresponde el cuidado total de la vida de sus subordinados y no sólo el cuidado en un determinado momento, se dice que el prelado impera sobre sus súbditos<sup>258</sup>.

En esta perspectiva cobra relieve la dimensión arquitectónica del concepto de ley como “ordenación al bien común por quien tiene cuidado de la comunidad”<sup>259</sup>. La ley impera en diversos sentidos. En primer lugar, la ley impera en el sentido en que imperan la voluntad y la razón<sup>260</sup>. También en el sentido de la superioridad del fin al que se dirige, el bien común, el cual es fin último<sup>261</sup>, del cual los preceptos

*et aliud imperator, numquid dubitatur, illo contempto, illi esse serviendum? Ergo, si aliud imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo.*”

<sup>257</sup> ST I-II, q. 19, a. 5, ad 2 “Sed si aliquis crederet quod praeceptum proconsulis esset praeceptum imperatoris, contemnendo praeceptum proconsulis, contemneret praeceptum imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra praeceptum Dei, non teneretur rationem sequi, sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei praeceptum.”

<sup>258</sup> 4SN, d.19, q.2, a.2, qc.1, ad2 “Curam alicujus aliquis simpliciter habere potest, et secundum quid. Simpliciter quidem curam alicujus habet, cujus dispositioni totum regimen vitae ipsius subditur; quia providentia et cura respiciunt ordinem ad finem, ad quem homo per totam vitam suam intendit; et sic curam alterius non habet aliquis nisi praelatus, qui habet propter hoc super subditum imperium. Sed secundum quid quantum ad aliquid; ut ad subveniendum in aliquo particulari casu, quilibet habet curam alterius; quia unicuique mandavit Deus de proximo suo; Eccl. 17, 12; et secundum apostolum 1 Cor. 12, 12, pro se invicem sollicita sunt membra.”

<sup>259</sup> ST I-II, q. 90, a. 4, co. “Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.”

<sup>260</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, ad 3 “Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata.”

<sup>261</sup> ST I-II, q. 90, a. 2, ad 3 “Sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.”

particulares obtienen la fuerza de ley, como aplicaciones de la ley que son<sup>262</sup>. Y, por último, la ley impera en el sentido de los sujetos que la promulgan, en otras palabras, los legisladores, imperan por la superioridad de su posición respecto de los ciudadanos que, por ello, les están subordinados<sup>263</sup>. En todos esos sentidos el imperio pertenece a quien es superior y puede inducir con necesidad. Por ello el tema del precepto legal requiere una atención más detenida.

#### **5.4 La doble sujeción del precepto: a la autoridad y al fin**

Como se ha podido ver en el análisis del gobierno de la sociedad, los términos de precepto e imperio manifiestan con mayor claridad su riqueza conceptual cuando se les considera desde la perspectiva de la alteridad. La ley y sus preceptos son un modo específico de ordenar la acción de los demás; son un modo de imperar específico de quien gobierna en sociedad, es decir, del que ejerce el imperio sobre los actos ajenos y, concretamente, sobre los actos de alguien que de alguna manera le es inferior. En un comentario bíblico dedicado al tema de la ley divina, Tomás de Aquino ofrece la mejor definición de precepto e, incluso, intenta ofrecer una explicación etimológica. Aunque es un texto complejo que encierra muchos supuestos, es sumamente esclarecedor para el tema que aquí interesa, pues describe el concepto de precepto teniendo a la vista dos sentidos de imperio: el imperio como acto ordenador de un agente superior sobre las acciones del subordinado; y, también, el fin como principio

---

<sup>262</sup> ST I-II, q. 90, a. 2, ad 1 “Praeceptum importat applicationem legis ad ea quae ex lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines. Et secundum hoc, etiam de particularibus quibusdam praecepta dantur.”

<sup>263</sup> ST I-II, q. 90, a. 3, ad 2 “Persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem. Potest enim solum monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut philosophus dicit, in X Ethic. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicitur. Et ideo solius eius est leges facere.”

del imperio, es decir, el carácter imperativo –y preceptivo- del fin en la acción humana. El texto es el siguiente:

“Se denomina precepto a aquello a lo que es dirigida la atención según el imperio del superior, y es sobre el actuar e implica el deber de hacer lo que en él se ha prescrito. Lo debido lo es o por parte de la regla divina, la cual tenemos que seguir y así aquello cae bajo el deber sin el cual no puede ser conservado el orden de la razón; o es debido por la autoridad del que prescribe, a quien tenemos que obedecer; o por parte del fin, que todos queremos y que ha sido prescrito para nosotros. Y por tanto, cabe bajo precepto: aquello sin lo cual no podemos conservar la sujeción al que prescribe, o sin lo cual no podemos conseguir el fin intentado”<sup>264</sup>.

Esta definición de precepto, como se puede ver por el contexto, corresponde a los preceptos de la ley divina: pero en ella se reconoce también los elementos del imperio de cualquier superior. El precepto está definido desde dos perspectivas: desde el autor de la ley, el cual tiene conocimiento del fin, y también desde el fin conocido por el agente inferior sin mediación del conocimiento de la ley, como primer principio de la acción. Los aspectos del precepto explican el carácter debido de la acción prescrita. En efecto, el precepto versa sobre la acción debida (*debitum faciendi*); y ésta es debida según un triple origen: una regla, una autoridad o un fin. Este triple origen, como se ve, es reducido a dos porque la regla depende o de la autoridad o del fin. Por eso se puede decir que el precepto es determinado o por el superior o por el fin hacia el cual el superior dirige. La etimología del

---

<sup>264</sup> RPS 18, n. 5 “Praeceptum dicitur ad quod attenditur secundum imperium superioris; et est de agendis, et importat debitum faciendi in eo cui praecipitur: quod quidem debitum est vel ex parte regulae divinae quam tenemur sequi; et sic illud cadit sub debito, sine quo rationis ordo servari non potest: vel est debitum ex auctoritate praecipientis, cui obedire tenemur: vel ex parte finis, quem omnino volumus, qui est praestitutus nobis; et tunc cadit sub praeepto illud sine quo non possumus servare subjectionem ad praecipientem; vel sine quo non possumus consequi finem intentum.”

término precepto resulta ilustrativa de lo que confiere el precepto de la ley divina al imperio de la razón humana:

“Se dice precepto (*praeceptum*) como captar con precisión (*praecise-ceptum*), a saber, en el actuar, como si estuviéramos sostenidos a hacer eso precisamente, y por eso el precepto es así: ilumina los ojos, es decir, a la razón, pues los ojos se oscurecen por los deseos exteriores y las pasiones interiores, y es esto lo que el precepto remueve y por eso ilumina los ojos”<sup>265</sup>.

La etimología del precepto describe el efecto del precepto divino en el imperio humano: lo ilumina. Se advierten aquí los matices de los términos imperio y precepto en la lengua latina: el imperio tenía que ver genéricamente con conceptos de movimiento, ímpetu, impulso, poder, fuerza; el precepto, en cambio, tenía más que ver con conceptos de índole cognoscitiva, la cual se pone de relieve de manera particular en los preceptos morales<sup>266</sup>. Pero tanto imperio como precepto mantienen el doble contenido de impulso y ordenación, lo cual se ve con mayor claridad en el caso de los preceptos y el imperio de Dios. Numerosos comentarios referidos a textos bíblicos documentan la equivalencia entre imperio y precepto divino: ambos curan<sup>267</sup>,

---

<sup>265</sup> RPS 18, n. 5 “Dicitur enim praeceptum quasi praecise ceptum, scilicet ad agendum: quasi quod praecise teneamur illud agere: ideo tale praeceptum est: illuminans oculos, scilicet rationis, qui oculi tenebescunt per cupiditatem exteriorum et concupiscentias interiorum passionum: et hoc removet praeceptum domini, et ideo illuminans oculos.”

<sup>266</sup> RPS 18, n. 5 “Moralia vero praecepta sunt lucida et illuminativa; unde dicit, praeceptum domini lucidum. Lucidum dicitur, quia in se est manifestum et evidens, sicut hic, non occides, non moechaberis, non furtum facies, et similia: quae habent in se claritatem, quod quilibet servare tenetur dicens, Prov. 6: mandatum lucerna, et lex lux.”

<sup>267</sup> *CLC*, cap.4, l.8. “Ad imperium domini curata, carnem ostendit a concupiscentiae suae fervore per continentiae praecepta frenatam.”; *CMC*, cap.1, l.10. “Sanitas quae domini confertur imperio, [...] convenienter femina a febribus ad imperium domini curata carnem ostendit a concupiscentiae suae fervore, per continentiae praecepta frenatam.”

instruyen<sup>268</sup>, capacitan para su cumplimiento<sup>269</sup>, y por ello, resultan necesarios<sup>270</sup>.

Ahora bien, bajo el supuesto de que el imperio humano no necesite iluminación superior por ser, por sí mismo, suficientemente virtuoso, tendría que tenerse en cuenta además que si el precepto, tanto como el imperio, es una forma de petición, cumplir la ley es una forma de atender a las peticiones del superior, de manera que no sería superfluo al hombre virtuoso actuar por obedecer la ley, porque al cumplirla hace algo más que ejercitar su virtud y conseguir su propio bien, lo que hace es unirse a la voluntad del legislador<sup>271</sup>. Esto se refleja en la doble composición del precepto: según el fin y según la sujeción al superior. La razón del hombre virtuoso podría imperar las acciones que le condujeran, virtuosamente, al fin; pero sin la imposición del precepto del superior no sería, de ningún modo, subordinado a otro. Aunque la ley dada por Dios a la persona humana

---

<sup>268</sup> RT2, cap.4, l.1. “Ut doceat veritatem, et removeat errorem; et quantum ad hoc primum dicit argue, scilicet errores. Tit. II, 15: argue cum omni imperio. Vel de pertinentibus ad bonos mores, et ad hoc debet inducere aliquando bonum, et superiorem, et tunc debet placide et benigne monere; unde dicit obsecra.”; RT1, cap.4, l.3. “Et ideo dicit *praecepe haec*. Tit. II, v.15: *argue cum omni imperio*. Quantum ad credenda dicit et doce.”

<sup>269</sup> RPS 28, n. 5 “Quantum ad primum dicit, vox domini in virtute; idest ex imperio domini datur virtus ad implendum praecepta. Quantum ad secundum dicit, vox domini in magnificentia, idest ex imperio domini datur virtus sanctis suis magna faciendi.”

<sup>270</sup> CLC, cap. 8, l. 6 “Quis autem principum terrenorum omnino sustinebit a barbaris lacessiri suo subiectos imperio? Unde sequitur praecipiebat enim spiritui immundo ut exiret ab homine; et necessitatem praecepti ostendit subdens multis enim temporibus arripiebat illum.”

<sup>271</sup> Abbà, en su labor de distinción entre ley y virtud parece afirmar que, llegada la virtud, la obediencia a una ley, dada por una autoridad que instruye a una comunidad, resulta innecesaria. Cfr. Abbà, G., *Lex et virtus*: “Inoltre, proprio, perché la legge non è legge se non è conforme alla retta ragione, essa contiene una razionalità e può risvegliare la ragione dell’individuo istruendolo circa il bene razionale. Nella misura in cui l’individuo, istruito dalla legge, vede il bene umano o divino in ciò che la legge ordina, e lo realizza non tanto perché comandato dalla legge, ma perché è bene, si generano e s’accrescono in lui le virtù.”, pp. 269-270.



sea una ley personal<sup>272</sup>, es decir, identificable, quizá, al imperio de la razón que “pide lo mejor”, como ya lo había definido Aristóteles en el primer libro de la *Ética a Nicómaco*, aún cabe una precisión más, a saber, la idea expuesta en el *Super Psalmo 18*: que el precepto no sólo ilumina al propio imperio, y que la ley es luz, sino que el precepto se da para sujetar al inferior. Lo cual permite afirmar que actuar por virtud, por amor al bien, no impide, además, actuar por amistad, es decir por amor a quien me pide que actúe bien. En efecto, aunque el precepto del superior pueda ser recibido como remedio a la propia ignorancia o cumplido por temor al castigo, también puede ser cumplido por amor y, por ello, con libertad. Cumplir el precepto del superior no sólo es imperarse mejor a sí mismo, sino también ampliar libremente el objeto de la propia voluntad: uniéndose a la voluntad de uno que es superior.

Con todo, las características de la ley divina contrastan con las características de la ley humana. La ley humana es limitada en sus efectos benéficos: no puede evitar todos los males<sup>273</sup>; tal límite es paralelo al límite de la razón humana: ésta sólo puede imperar aquello de lo que puede juzgar<sup>274</sup>. Por ello el objeto del precepto humano

---

<sup>272</sup> La ley de Dios para la persona humana parece identificarse, así, con la regulación que el hombre hace de sí mismo. Cfr. Abbà, G., *Lex et virtus*: “La legge eterna è ormai più che una legge; la legge fa parte dell’ordine previsto dalla legge eterna per la condotta umana, ma solo come tipo particolare de regola, adatto per una comunità d’individui. Oltre la legge e più importante che la legge è prevista, nella mente di Dio, un’altra regola della condotta umana, e cioè la ragione virtuosa, regola che è appropriata a ciascun individuo e gli permette di guidare il suo *motus* verso il fine nel modo che a lui è possibile e conveniente. È in vista ed in funzione della ragione virtuosa che viene data all’uomo anche la legge come norma collettiva.”, p. 270; cfr. pp. 83, 167, 203, 212, 219.

<sup>273</sup> RPS 18, n. 5 “De lege domini dicit duo [...] et ponuntur ad differentiam legis humanae, in qua quaedam illicita permittuntur, sicut usurae et prostibula; non enim potest omnia corrigere. Sed lex domini non est talis, sed est immaculata, idest omnia mala excludens.”

<sup>274</sup> RPS 18, n. 5 “Item lex humana non extendit se nisi ad ea ad quae se habet iudicium humanum, scilicet tantum ad exteriora: 1 Reg. 16: homo videt quae apparent, Deus autem intuetur cor. Et ideo lex humana retrahit ab exterioribus, licet

queda confinado a las acciones hechas exteriormente pues sólo en éstas puede haber superioridad y, por tanto, sujeción de unos hombres respecto de otros. Así, mientras que uno puede estar subordinado a sus superiores en algunas acciones externas –ni siquiera en todas–, no lo está de ninguna manera en las internas.

Con respecto a la ley, humana o divina, se pone de relieve el sentido de la distinción entre los actos externos y los internos, que no es idéntica a la división entre actos elícitos e imperados<sup>275</sup>, incluso a

---

divina lex convertat cor ad Deum; et ideo dicit, convertens, non tantum exteriores actus, sed et animas.”

<sup>275</sup> Es significativo al respecto el giro de perspectiva que se da en la *Summa Theologiae*: después de haber analizado psicológicamente los actos elícitos (q. 6-16) y los imperados (q. 17); el análisis de la bondad y maldad del acto humano no sigue esa división sino otra: la del acto *interior* (q. 19) o *exterior* (q. 20). En Rhonheimer se ven claramente las consecuencias de reducir a uno los dos criterios de distinción: (a) complica el análisis excluyendo de “externo” la “visibilidad física”; (b) prescinde del carácter de imperado de los actos interiores calificando de “mayoría” los actos humanos exteriores; (c) duplica el objeto del acto exterior: todo lo cual es cuestionable: ¿las pasiones son sólo exteriores?, ¿los actos corporales son “la mayoría” de los actos humanos? ¿el objeto del acto imperado no es acaso un mismo objeto que pertenece a la facultad ejecutiva en cuanto ejecutiva, a la voluntad en cuanto motora y a la razón en cuanto directiva? Cfr. Rhonheimer, M., *Ley natural y razón práctica*: (a) “Prescindiendo de aquellas acciones humanas que se llevan a cabo exclusivamente por medio de la voluntad (un acto interno de amor de Dios, un mero «deseo»), un *actus humanus* muestra una estructura «compuesta»; en cuanto acto movido y «mandado» por la voluntad, es un compuesto de un acto interno de la voluntad (*actus interior* o *elicitus*) y de un acto externo (*actus exterior* o *imperatus*). La mayoría de las acciones humanas se llevan a cabo, en efecto, por medio (mediante el *usus*) de otra potencia del alma y/o de uno o de varios órganos corporales. La voluntad domina o «rije» estos actos de otras potencias u órganos a través de su imperio. El acto interno de la voluntad y el *actus imperatus* externo se comportan uno respecto al otro como la forma y la materia, y forman un único *actus humanus*.”, p. 402-403; (b) “Para una mayor claridad terminológica: cuando se habla de un acto «interior», o de un acto «exterior», con acto «exterior» no se quiere decir primariamente lo «externo», es decir, el hacer visible que se manifiesta hacia fuera, sino todo acto de una potencia del alma *en la medida* en que está sometido al imperio de la voluntad. Así, por ejemplo, en un acto voluntario de deseo sensible, el «acto exterior» es el acto de la «vis concupiscibilis» sensible, en tanto que está sometido al imperio de la voluntad, aun cuando este acto no se manifieste de ninguna manera hacia «fuera» y no se «haga» nada; el «acto interior» es el acto de la

pesar de por lo menos coincidan en algo, a saber, en que la violencia sobre los actos voluntarios sólo puede alcanzar a los actos imperados que son exteriores. Las dos divisiones corresponden a criterios distintos: elícito e imperado se refieren al agente del acto: la persona que actúa mediante sus facultades, independientemente de la ley a la cual estén sujetos sus actos. En cambio, la división de los actos en interiores y exteriores, se refieren a la regla según la cual pueden ser juzgados: la regla de la razón, la ley humana o la ley divina. Si, llegado el caso, los actos humanos han de ser movidos por la coacción de un legislador, la coacción tendrá el alcance que tenga el juicio de la respectiva ley: la ley humana sólo podrá hacerlo con respecto a algunos actos exteriores (todos imperados), pero ninguno interior (sean o no imperados); la ley divina a todos: interiores y exteriores, elícitos o imperados. El carácter ‘imperado’ de los actos voluntarios

---

voluntad que tiene como objeto o como fin este acto externo, es decir, que «quiere» lo que experimenta como deseo. [en nota:] El acto interno de la voluntad puede también dirigirse aún a otros objetos, por causa de los cuales quiere llevar a cabo el acto exterior; se trata, entonces, de una intención que, por su parte, se comporta con el acto voluntario que se refiere al «actus exterior» (la «electio») como la forma con respecto a la materia.”, p.403; (c) “Cuando Santo Tomás, volvamos a recordar esto, designa el «actus exterior» como objeto, con ello no quiere significar el objeto del «actuar externo», sino el de la voluntad, en tanto que por medio de un *imperium* se extiende al acto de una potencia diferente de él. De este modo, se explicaría, en primer lugar, que el objeto de las acciones morales es siempre un objeto de la voluntad. En la medida en que un *actus humanus* se lleva a cabo mediante el imperio sobre el acto de otra potencia –lo que es lo normal-, el «objeto» de esta acción humana no es el objeto de este acto de la otra potencia, sino *su acto mismo en tanto que está sometido al imperio de la voluntad*; y esto significa: en tanto que está ordenado por la razón, es decir, en tanto que *bonum rationis*. [...] Por esta razón, podemos considerar el mismo objeto de acción bajo dos puntos de vista: abstraído de su carácter de «ser querido», como el «actus exterior» ordenado en el imperio por la *ratio*, es decir, como objeto de la razón (práctica); y, en segundo lugar, como objeto del acto interno de la voluntad sometido a este imperio.”, 404; pp. 409, 411-412.

significa, como bien apunta Rhonheimer, que son objeto de la razón y de la voluntad humana<sup>276</sup>, sean o no visibles exteriormente.

Al decir que la ley humana se ocupa sólo de actos exteriores y sólo de algunos de éstos, se señalan sus límites, lo cual permite reconocer con mayor nitidez la autonomía del ser humano, el imperio sobre sí mismo. El alma humana es dueña de sí misma, diría Séneca; y sólo está sujeta a Dios, añade Tomás de Aquino:

“El inferior no tiene que obedecer al superior si le manda algo en lo que el súbdito no depende de él. Y en efecto, dice Séneca en el III *De los Beneficios*: se equivoca el que cree que la servidumbre afecta al hombre entero. Su parte más noble está exenta. Los cuerpos están sometidos y entregados como esclavos a sus dueños; pero el alma es dueña de sí misma [*mens quidem est sui iuris*]. Por consiguiente, en lo que se refiere a los movimientos actos interiores de la voluntad, el hombre no tiene que obedecer a los hombres, sino sólo a Dios. Sin embargo, un hombre tiene que obedecer a otro en aquellas cosas que se hacen exteriormente a través del cuerpo”<sup>277</sup>.

El alma mantiene su independencia respecto de la ley humana, la cual, a pesar de sus límites, presenta una estructura similar a la de la ley divina. Ambas leyes son instructivas, en el sentido de que se apoyan en algunas doctrinas a partir de las cuales disponen a los subordinados a obedecer. Ahora bien, muchas leyes humanas se

---

<sup>276</sup> Cfr. Rhonheimer, M., *Ley natural y razón práctica*: “Los objetos de la acción son siempre objetos de la razón práctica y de la voluntad, y sólo *por eso* son objetos de un *actus humanus*, es decir, «objetos morales»”, p.404

<sup>277</sup> ST II-II, q. 104, a. 5, co. “Alio modo, non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid praecipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca, in III de Benef., errat si quis existimat servitutem in totum hominem descendere. Pars eius melior excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui iuris. Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his quae exterius per corpus sunt agenda.”

apoyan en engaños<sup>278</sup> y, en los casos en que se apoya en sabiduría verdadera, como en la filosófica, sólo sirve para legislar agunos pocos<sup>279</sup>. La ley divina, en cambio, tiene un contenido veritativo infalible que predispone a el corazón de los subordinados a la obediencia<sup>280</sup>.

El conocimiento de la autoridad del legislador inclina a obedecer. La obediencia de agentes libres requiere de éstos una conveniente preparación en sus dos principios operativos: el cognoscitivo y el apetitivo. La distinción entre sustancia y preámbulos de la ley se atiene al modo como ésta es recibida por un subordinado inteligente. La sustancia de la ley son los preceptos, y los preámbulos son cierto conocimiento y cierta inclinación<sup>281</sup>. Sin tales preámbulos los seres libres no estarían ni sometidos, ni dispuestos a obedecer, y vanas serían las intimaciones de la ley<sup>282</sup>. En el caso de la ley divina,

---

<sup>278</sup> RPS 18, n. 5 “Doctrinae autem humanae habent aliquid non fidele, nec sapientiam praestant. Non fidele, quia antiquitus confinxerunt in legibus quaedam falsa, secundum quod videbatur eis ad utilitatem civitatum: sicut quod quidam homines nati sunt ex diis, ut conciperent magnos animos; et quod bene regentes transferebantur ad deos, ut animarent ad bonum reipublicae.”

<sup>279</sup> RPS 18, n. 5 “Lex autem illa humana non praestat sapientiam: aliqua enim sapientia est in humanis, ubi est aliqua veritas, ut philosophica: et quaedam sapientia est qua utebantur sacerdotes in templo, et haec est falsa: et haec multis proponebatur; sed illa philosophica paucis.”

<sup>280</sup> RPS 18, n. 5 “Testimonia sive praecepta habent aliquid fidele, et quod sapientiam praestant [...]. Sed testimonium domini, idest doctrina, seu mandatum divinum est fidele, idest habet veritatem [...]. Testimonia proprie dicuntur in lege illa quae generant auctoritatem praecipientis in corde subditorum, ut obediant praeceptis; ut quod Deus sit unus, et quod sit creator caeli et terrae, et hujusmodi.”

<sup>281</sup> ST II-II, q. 22, a. 1, co. “Praeceptorum quae in sacra Scriptura inveniuntur quaedam sunt de substantia legis; quaedam vero sunt praeambula ad legem. Praeambula quidem sunt ad legem illa quibus non existentibus lex locum habere non potest. Huiusmodi autem sunt praecepta de actu fidei et de actu spei, quia per actum fidei mens hominis inclinatur ut recognoscat auctorem legis talem cui se subdere debeat; per spem vero praemii homo inducitur ad observantiam praeceptorum.”

<sup>282</sup> ST II-II, q. 22, a. 1, co. “Praecepta vero de substantia legis sunt quae homini iam subiecto et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitae. Et ideo huiusmodi praecepta statim in ipsa legis latione proponuntur per modum

los preámbulos son dados por las virtudes de la fe y la esperanza, es decir, por el conocimiento de lo divino y la inclinación apetitiva a ello. Tales preámbulos, dados por el legislador divino, no se proponen a modo de preceptos, sino más bien como enunciados o promesas<sup>283</sup>. Considerar la promesa como condición del precepto es, de alguna manera, equivalente a decir que para obligar a otro antes hay que obligarse a sí mismo ante otro. En este sentido es sugerente que se llegue a atribuir, en sola ocasión y con cautela, cierto débito a Dios a causa de sus promesas<sup>284</sup>. Desde esta perspectiva podría decirse que el *debitum* antes de imponerse a los subordinados libres se lo impone el legislador a sí mismo ante ellos.

Llama la atención que la ley natural esté formulada en los mismos términos en que están formulados los preámbulos de la ley<sup>285</sup>, la ley natural, es decir, como conocimiento e inclinación ínsitos en las facultades del alma humana hacia el cumplimiento de su fin último<sup>286</sup>.

praeceptorum. Spei vero et fidei praecepta non erant proponenda per modum praeceptorum, quia nisi homo iam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur.”

<sup>283</sup> ST II-II, q. 22, a. 1, co. “Sed sicut praeceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut supra dictum est; ita etiam praeceptum spei in prima legis latione proponendum fuit per modum promissionis, qui enim obedientibus praemia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quae in lege continentur sunt spei excitativa.”

<sup>284</sup> 2SN, d. 27, q. 1, a. 3, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod Deus non efficitur debitor nobis, nisi forte ex promisso, quia ipse bona operantibus praemium repromisit: et ideo non est inconveniens, si ab ipso quis mereri possit, ex quo aliquo modo debitor est.”

<sup>285</sup> Cfr. Elders, L., “St. Thomas Aquinas’ Doctrine of Conscience”, *Lex et libertas*, 1987, pp.125-134. La ley natural se distingue de la ley divina, pero sin negar que la ley natural es también dada por Dios, p. 131. El artículo de Elders, además, subraya que la conciencia no ordena, como el *imperium*, pero tampoco es independiente de nuestros deseos y preferencias, la conciencia está basada en el modo en que está presente la ley natural en cada persona, cfr. 127.

<sup>286</sup> 4SN, d.33, q. 1, a. 1, co. “Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae sunt principia actionum ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini; ita in his quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus; unde oportet quod in vi cognoscitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis

En efecto, la ley natural es más bien la estructura del conocimiento práctico de la naturaleza humana <sup>287</sup>. Gracias a su naturaleza el hombre está inclinado a las virtudes, aunque sea una inclinación frágil<sup>288</sup>. El hábito de la *sindéresis*, con cuyo ejercicio se formula la ley natural, es descrito también como un preámbulo, pero no para el cumplimiento de alguna ley, sino para el ejercicio de las virtudes<sup>289</sup>. Por la insuficiencia de esta inclinación natural a la virtud<sup>290</sup> el hombre requiere una ley explícita como una dotación necesaria para el cumplimiento y ejecución del fin propio del hombre<sup>291</sup>. La naturaleza

---

cognoscit, et proportionem operis ad finem; ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis vel jus naturale dicitur; in ceteris autem aestimatio naturalis vocatur. Bruta enim ex vi naturae impelluntur ad operandum convenientes actiones magis quam regulentur quasi proprio arbitrio agentia.”

<sup>287</sup> El conocimiento práctico es irreductible al especulativo pero no deja de ser conocimiento conforme a una naturaleza. Cfr. Rhonheimer, M. “The Cognitive Structure of the Natural Law and The Truth of Subjectivity”, *The Thomist* 67, 2003, pp. 1-44.

<sup>288</sup> ST II-II, q. 22, a. 1, ad 1 “Natura sufficienter inclinatur ad sperandum bonum naturae humanae proportionatum. Sed ad sperandum supernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis divinae, partim quidem promissis, partim autem admonitionibus vel praeceptis. Et tamen ad ea etiam ad quae naturalis ratio inclinatur, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit praecepta legis divinae dari, propter maiorem firmitatem; et praecipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.”

<sup>289</sup> QDV q. 16, a. 2 ad 5. “Actus synderesis non est actus virtutis simpliciter, sed praeambulum ad actum virtutis, sicut naturalia sunt praeambula virtutibus gratuitis et acquisitis.”

<sup>290</sup> ST I-II, q. 95, a. 1, co. “Homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam.”

<sup>291</sup> 1SN, d. 45, q. 1, a. 4, co. “Sicut autem res naturales tendunt in fines suos naturales per virtutes activas ex providentia divina eis collatas, ita et humana voluntas per consilia et praecepta ordinatur in finem, et a peccatis quae impediunt consecutionem finis, retrahitur prohibitionibus; sicut etiam animalibus divina providentia contulit cornua et ungues, et hujusmodi, quibus se juvent contra impugnantia.”

humana, en el sentido de ley natural, resulta insuficiente, y por eso se necesitan los preceptos, consejos y prohibiciones explícitos:

“De la misma manera que las realidades naturales tienden a sus fines naturales mediante las virtudes activas que les han sido conferidas por la providencia divina, así también la voluntad humana, mediante los consejos y los preceptos se ordena al fin y mediante las prohibiciones es apartada de los pecados que le impiden la consecución del fin. Al igual también que la providencia divina ha proporcionado a los animales cuernos, uñas y defensas de otra índole con las que se defienden en contra de los que los atacan”<sup>292</sup>.

La ley en general, y la ley divina en particular, es una dotación comparable a los órganos de defensa animales. En efecto, el hombre requiere algo más que la inclinación natural para poder conseguir su fin último: y, entre otras cosas, necesita la ayuda de otros, de otros seres humanos y de otros seres superiores.

La precariedad de la naturaleza individual, en la que se hallan también inclinaciones opuestas al bien propiamente humano, reclama la existencia de la ley humana<sup>293</sup>, pues aunque para los propensos a la

---

<sup>292</sup> 1SN, d. 45, q. 1, a. 4, co. “Potest ergo signum voluntatis accipi aut secundum ordinationem hominum in finem aeternae salutis, aut secundum executionem ordinis. Ad finem autem consequendum providentiae est duo largiri; ea scilicet quibus res promoveatur in finem, et ea quibus ab impediens liberetur. Sicut autem res naturales tendunt in fines suos naturales per virtutes activas ex providentia divina eis collatas, ita et humana voluntas per consilia et praecepta ordinatur in finem, et a peccatis quae impediunt consecutionem finis, retrahitur prohibitionibus; sicut etiam animalibus divina providentia contulit cornua et ungues, et hujusmodi, quibus se juvent contra impugnantia.”

<sup>293</sup> ST I-II, q. 95, a. 1, co. “Sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quaedam habet a natura, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens. Quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa



virtud baste el gobierno paterno<sup>294</sup>, para otros, rebeldes y propensos al vicio, se hace indispensable la intervención coactiva de la ley civil para defender de ellos a la sociedad<sup>295</sup>. El bien humano hace necesaria la institución de leyes con posibilidad de coacción sobre aquellos individuos que, usando su razón, perpetran los peores daños<sup>296</sup>.

La posibilidad de coaccionar a agentes libres, como son los seres humanos, es analizada en un artículo del *De Veritate* sobre la obligatoriedad de la conciencia moral. Comienza por declarar que la obligación es, por definición, necesidad impuesta por otro<sup>297</sup>. La alteridad es constitutiva de la obligación, el ejemplo es expresivo: no decimos que el fuego esté obligado a subir, aunque siempre suba. Hay obligación donde hay algún agente externo. El concepto de imperio en Suárez subraya esta perspectiva: la del imperio sobre los otros. Por eso, al comentar la cuestión 17 afirma que el imperio no es más que

---

quos efficacior est disciplina. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur.”

<sup>294</sup> ST I-II, q. 95, a. 1, co. “Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum, ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones.”

<sup>295</sup> ST I-II, q. 95, a. 1, co. “Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum.”

<sup>296</sup> ST I-II, q. 95, a. 1, co. “Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur, quia sicut philosophus dicit, in I Polit., sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium; quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia.”

<sup>297</sup> QDV q. 17, a. 3, co. “Ad videndum autem quomodo liget, sciendum est, quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia assumpta, necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistere in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi. Unde patet quod ligatio non habet locum in illis quae ex se necessaria sunt: non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur, quamvis necesse sit sursum ipsum ferri. Sed in his tantum necessariis ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur.”

un acto reflexivo<sup>298</sup>, afirmación que agudiza en *De legibus* donde define la ley como ordenar y mover, es decir, como el acto de imperar obligando<sup>299</sup>. El concepto de imperio de la *Summa Theologiae*, es decir, el imperio en el análisis del acto voluntario individual es, para Suárez, un modo derivado de legislar (*quasi imponendo legem*)<sup>300</sup> que consiste en legislarse a sí mismo. En el *De Legibus* no sólo rechaza la existencia del imperio en un individuo, sino que lo considera imposible: porque no es necesario un acto de la razón, posterior a la

---

<sup>298</sup> Cfr. Suárez, F., *Opera omnia*, In I-II, q.17, disp. IX, sectio III, nn. 1-14. El imperio no se dirige a las propias facultades porque éstas no son personas que entiendan: n. 7, 269 a-b. “*An instud imperium ante vel post voluntatem existat. Non est necessarium, sed utile. [...] Hoc ergo imperium, si efficax est et verum, absolutam voluntatem supponit. [...] Nam si fiat sine ulla voluntate, est fictum et tantum verba: si vera voluntas, quae antecedit, sit inefficax, ipsum etiam inefficax erit: et ratio est, quia tota efficacia movendi est a voluntate. Dices, Ad quid ergo est iste actus? Respondetur: non est quidem per se necessarius, ut voluntas, aut exterior potentia moveatur: tum quia voluntas antecedit, tum etiam, quia potest esse motio, ut experiemur: tum etiam, quia nulla potentia percipit illud imperium, nisi ipse intellectus: est tamen utilis iste actus, ut voluntas ipsa, et totus homo magis moveatur, vel ut citius aggrediatur executionem, vel constantius in ea perseveret, quia dum homo sibi ita imperat quasi supra seipsum reflectitur, et fit sibi superior: et denique quia ipsa locutio nescio quomodo vim habet movendi et incitandi animum.*”

<sup>299</sup> Cfr. Suárez, F., *De legibus*, lib. I, cap.4, n.3, p. 21A “*Legem proprie loquendo, presertim quatenus est in legislatore in aliquo actu secundo non in habitu, vel postestatem esse: Patet, quia lex dicitur, quae habet vim proxima mouendi, et obligandi subditus: haec autem non est in potentia, vel habitu, nisi radicaliter, et remote; est ergo in aliquo actu. Item imperare, ordinare, et similia dicuntur actum; illa autem fiunt per lege, vel formaliter, vel quasi actiue moraliter: consistit ergo lex in actu.*”

<sup>300</sup> Cfr. Suárez, F., *Opera omnia*, In I-II, q.17, disp. IX, sectio III, n.11, p. 270a: “*Actus intellectus dicitur imperium, et proprie illi convenit ratio hujus vocis. Hoc vult D. Thomas in ST I<sup>a</sup>-IIae, q.17, a.1, et patet, nam imprimis illa actio per modum imperatis manifeste continet rationem imperii, quia movet et ordinat. Patet etiam, quia similia modo imperamus aliis: et hoc modo videtur loqui Augustinus supra: tamen Aristoteles non loquitur de hoc imperio vero, sed de illo quod simpliciter necessarium est ad actus prudentiae, et exercitium virtutis. Et ideo Aristoteles tam judicium illum practicum, quod antecedit electionem, quam quod antecedit usum, vocat imperium: et ratio est, quia imperare non est quomodocumque movere, sed movere quasi imponendo legem: intellectus autem est qui legem ponit voluntati, quoniam judicat de agendis.*”

elección, para ordenar y mover las propias facultades, porque éstas no son capaces de percibir<sup>301</sup>. Ciertamente, las facultades no son personas, pero la índole del sujeto ejecutor en cuanto ejecutor, sean facultades o personas, no cambia la índole del que impera y la naturaleza del imperio porque el individuo que impera, tanto si impera sobre sí mismo o sobre otras personas, impera conforme a su elección; ordena y mueve a los ejecutores a la ejecución. Lo que cambia, más bien, es el modo en que el sujeto ejecutor recibe el imperio del superior. En efecto, al comparar el concepto de imperio de Tomás de Aquino con el de Suárez, Romiti llega a una conclusión iluminadora: para Suárez el imperio es cierta locución que no impele física sino moralmente al modo de una ley a través de una locución; en cambio, en Tomás de Aquino el imperio es un acto esencialmente intelectual situado en medio de la elección y el uso; en cuyo aspecto locutivo Tomás no insiste<sup>302</sup>.

Por eso, desde la perspectiva de la alteridad propia de la obligación, las promesas, entendidas como obligaciones impuestas por uno mismo, resultan ser un caso problemático, lo cual se manifiesta en que las promesas no forman parte de la sustancia de la ley, que son los preceptos. La obligatoriedad de las promesas tiene que ver con que implican cierta alteridad. En la promesa uno se obliga a sí mismo, pero no sólo ante sí mismo, sino que se obliga ante otros. La promesa con la cual uno se obliga a sí mismo respecto del bien de otro tiene un

---

<sup>301</sup> Cfr. Suárez, F., *De legibus*, lib. I, cap.4, n.3, p. 21A “Ego vero, in vniuersum loquendo de imperio respectu propriarum actionu, seu potentiarum eiusdemmet operantis, sentio, post electionem, seu actum voluntatis, quo determinate, et efficaciter quis vult aliquid operari ad extra, cum omnibus particularibus conditionibus requisitis ad agendu ex parte circuntantiaru, et potentiae exequentiae, non requiri actum aliquem intellectus, qui immediate dirigatur ad potentia exequentem, imo nec talem actu esse possibilium. Quia neque potentia exequens percipit vim imperii, neque ad intellectum spectat applicare potentiam ad operandum, sed solum proponere oiectum voluntati, ad quam spectat postea applicare reliquas potentias ad vsum, vt es communior sententia, quam suppono ex I-II, q.17 et ex auctoribus, quos refera capite sequenti.”

<sup>302</sup> Cfr. Romiti, J., “De dependentia «imperii» ab intellectu et voluntate: Adnotationes in textum P. Fr. Suaresii, S. J.”, *Divus Thomas*, 53, 1950, pp. 21-30.

poder causal similar al imperio por el cual uno obliga a otros, y por ello origina un deber<sup>303</sup>; el que promete ya da algo, por lo cual puede ser retribuido con la gratitud<sup>304</sup>. Pero esta alteridad que implica la promesa no impide que se aplique, también como el precepto y el imperio, a las facultades y a las virtudes. La promesa es acto de una virtud imperante<sup>305</sup>, lo cual tiene consecuencias respecto del bien que alcanza, que es mayor cuanto más superior sea<sup>306</sup>.

La promesa procede de la voluntad como de su primer motor, pero son actos de la razón<sup>307</sup>. En este sentido la promesa se define

---

<sup>303</sup> ST II-II, q. 88, a. 1, co. “Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis, quae est rationis actus, ad quam pertinet ordinare, sicut enim homo imperando vel deprecando ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat.”

<sup>304</sup> ST II-II, q. 88, a. 5, ad 2 “Ille qui promittit, in quantum se obligat ad dandum, iam quodammodo dat, sicut dicitur fieri aliquid cum fit causa eius, quia effectus virtute continetur in causa. Et inde est quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiae aguntur.”

<sup>305</sup> ST II-II, q. 88, a. 5, co. “Omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur, quod est proprius finis latriae. Ordinare autem alios actus in suum finem pertinet ad virtutem imperantem non ad virtutes imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cuiuscumque virtutis in servitium Dei est proprius actus latriae. Manifestum est autem ex praedictis quod votum est quaedam promissio Deo facta, et quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quaedam eius quod promittitur in eum cui promittitur. Unde votum est ordinatio quaedam eorum quae quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod vovere proprie est actus latriae seu religionis.”

<sup>306</sup> ST II-II, q. 88, a. 6, co. “Et ideo ipsa ordinatio actuum cuiuscumque virtutis in servitium Dei est proprius actus latriae. Manifestum est autem ex praedictis quod votum est quaedam promissio Deo facta, et quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quaedam eius quod promittitur in eum cui promittitur. Unde votum est ordinatio quaedam eorum quae quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod vovere proprie est actus latriae seu religionis. Unde actus inferioris virtutis est melior et magis meritorius ex hoc quod imperatur a superiori virtute, cuius actus fit per imperium, sicut actus fidei vel spei melior est si imperetur a caritate.”

<sup>307</sup> ST II-II, q. 88, a. 1, arg. 2 “Sed propositum est actus voluntatis, promissio autem rationis. Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.” & ad 2 “Ad secundum dicendum quod voluntas movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quae eius

igual que el imperio y el precepto. También la promesa se origina en el orden de la intención, pero ella misma se encuentra ya en el orden de la ejecución, es un comenzar a actuar<sup>308</sup>. La promesa sería, así, una obligación impuesta sobre uno mismo que puede ser confirmada por una declaración ante algo divino, convirtiéndose así en un juramento<sup>309</sup>; pero mientras esto es lícito respecto de los propios actos o de los actos de los subordinados<sup>310</sup>, el juramento se hace ilícito si por él se intenta obligar a quienes no están sujetos a uno mismo como subordinados<sup>311</sup>. En la *Summa contra Gentiles*, por ejemplo, al tratar sobre los actos de magia, describe que algunos de ellos son efectos causados por sustancias intelectuales a quienes se les dirigen palabras

---

voluntati subduntur. Et pro tanto votum a voluntate accepit nomen quasi a primo movente.”

<sup>308</sup> ST II-II, q. 88, a. 1, ad 3 “Ille qui mittit manum ad aratrum iam facit aliquid. Sed ille qui solum proponit nondum aliquid facit. Sed quando promittit, iam incipit se exhibere ad faciendum, licet nondum impleat quod promittit, sicut ille qui ponit manum ad aratrum nondum arat, iam tamen apponit manum ad arandum.”

<sup>309</sup> ST II-II, q. 90, a. 1, co. “Ille qui iurat iuramento promissorio, per reverentiam divini nominis, quod ad confirmationem suae promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam et alios, superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex supradictis patet. Cum igitur utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adiuratio.”

<sup>310</sup> ST II-II, q. 90, a. 1, co. “In hoc tamen differt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum quae sunt ab alio agenda. Et ideo sibi ipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem, non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito praestiti iuramenti compellere.”

<sup>311</sup> ST II-II, q. 90, a. 1, co. “Si igitur aliquis per invocationem divini nominis, vel cuiuscumque rei sacrae, alicui non sibi subdito adiurando necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibi ipsi iurando, talis adiuratio illicita est, quia usurpat potestatem in alium quam non habet. Tamen propter aliquam necessitatem superiores suos inferiores tali genere adiurationis constringere possunt. Si vero intendat solummodo per reverentiam divini nominis, vel alicuius rei sacrae, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adiuratio licita est respectu quorumlibet.”

de invocaciones, súplicas, juramentos e incluso de imperio<sup>312</sup>; pues tales sustancias intelectuales pueden llegar a someterse a los magos<sup>313</sup>.

Como se ve, la obligatoriedad tiene que ver con la alteridad; y, como continúa la cuestión del *De Veritate*, algo puede ser obligado de dos maneras: de una manera coactiva, propia de las cosas materiales; y de manera condicionada<sup>314</sup>. En efecto, la voluntad, a diferencia de los cuerpos materiales, es inmune al tipo de obligación coactiva<sup>315</sup>; si se le moviera en contra de su movimiento intrínseco se produciría en ella un movimiento involuntario, y por tanto, violento<sup>316</sup>, y esto, imposible en los actos elícitos, es posible en los actos de las potencias susceptibles de ser imperadas, pero también de ser movidas violentamente por un principio ajeno a la propia voluntad<sup>317</sup>.

---

<sup>312</sup> SCG, lib. 3, cap. 105, n. 6 “Relinquitur igitur quod effectus huiusmodi compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo profertis huiusmodi voces dirigitur. Huius autem signum est: nam huiusmodi significativae voces quibus magi utuntur, invocationes sunt, supplicationes, adiurationes, aut etiam imperia, quasi ad alterum colloquuntis.”

<sup>313</sup> SCG, lib. 3, cap. 106, n. 9 “Non videtur esse habentis intellectum bene dispositum ut, si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior: aut si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiat. Magi autem invocant eos quorum auxilio utuntur suppliciter, quasi superiores: cum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus. Nullo igitur modo videntur bene dispositi secundum intellectum.”

<sup>314</sup> QDV q. 17, a. 3, co. “Est autem duplex necessitas quae ab alio agente imponi potest. Una quidem coactionis, per quam aliquis absolute necesse habet hoc facere ad quod determinatur ex actione agentis; alias coactio non proprie diceretur: sed magis inductio. Alia vero necessitas est conditionata, scilicet ex suppositione finis; sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc, non consequatur suum praemium.”

<sup>315</sup> QDV q. 17, a. 3, co. “Prima quidem necessitas, quae est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est a coactione libera.”

<sup>316</sup> ST I-II, q. 6, a. 5, co. “Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco, violentum autem est a principio extrinseco. [...] Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale, et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.”

<sup>317</sup> ST I-II, q. 6, a. 5, ad 1 “Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra dictum est, violentia voluntati inferri non potest, unde talem actum violentia involuntarium facere non potest. Sed quantum ad actum imperatum,

En efecto, la voluntad en sí misma y en sus actos más propios está libre de la coacción. En el *Super Libros Sententiarum* se delinea con mayor agudeza la libertad de coacción propia de la voluntad humana. Para empezar, distingue dos tipos de coacciones que se pueden ejercer sobre las facultades humanas para que éstas ejerzan su acto propio: si la coacción es suficiente se llama compulsión; y si no lo es, la coacción sólo es impulso<sup>318</sup>. La coacción suficiente puede ejercerse sobre las facultades del alma de dos maneras: obligando a la misma facultad, lo cual sólo puede hacerse en las que son orgánicas<sup>319</sup>; o bien obligando a la facultad por su objeto como se obliga al intelecto<sup>320</sup>.

Sobre la voluntad no puede ejercerse ni la coacción con la que se podría obligar a las facultades orgánicas; ni tampoco se le puede obligar como a la inteligencia cuando se le presentan algunos objetos. La voluntad es libre de estas coacciones porque, por una parte, es inorgánica; y por otra, su objeto es de tal índole que no se le presenta de manera que la obligue a elegirlo<sup>321</sup>. A través de la dependencia del acto voluntario de la razón y de la dependencia de ésta de la imaginación, sólo de manera accidental podría ser impedido el uso del

---

voluntas potest pati violentiam. Et quantum ad hunc actum, violentia involuntarium facit.”

<sup>318</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 2, co. “Quod est duplex coactio; quaedam sufficiens, quae compulsio vocatur; quaedam vero insufficiens, quae vocatur impulsio.”

<sup>319</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 2, co. “Sciendum est igitur quod in partibus animae quaedam sunt quae compelli possunt: sed dupliciter. Quaedam enim compelluntur ex subjecto, sicut illae vires quae sunt organis affixae: cum enim sine organis operationes habere non possint, compulsis organis, ipsae virtutes prohibentur vel compelluntur, earum actibus violenter extortis.”

<sup>320</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 2, co. “Quaedam vero sunt quae quidem subjecto non compelluntur, quia organis affixae non sunt, compelluntur tamen objecto, sicut intellectus; ipse enim non est actus alicujus partis corporis, ut philosophus dicit in 3 de anima, et tamen demonstrationis vi cogitur.”

<sup>321</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 2, co. “Voluntas autem neque subjecto cogi potest, cum non sit organo affixa, neque objecto: quantumcumque enim aliquid ostendatur esse bonum, in potestate ejus remanet eligere illud vel non eligere.”

libre albedrío<sup>322</sup>. Por lo tanto, la voluntad de suyo siempre está libre de coacción perfecta o compulsión<sup>323</sup>. Eso significa que no hay poder creado alguno que pueda obligar o cambiar el libre albedrío con respecto a su acto<sup>324</sup>.

La libertad de la voluntad, no obstante, no está exenta de condicionamientos. La voluntad, libre de coacción perfecta, aún puede estar sujeta a sus impulsos<sup>325</sup>. Bien mirada, la libertad como ausencia de sujeción, admite grados; el libre arbitrio sólo le libera de coacción<sup>326</sup>, pero no le libera otros dos condicionamientos: por una parte, de la sujeción a las inclinaciones de sus disposiciones y hábitos<sup>327</sup>, y por otra, de la sujeción a las lesiones corporales que le

---

<sup>322</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 2, ad 7 “Usus liberi arbitrii non impeditur per se, sed per accidens, in quantum scilicet ad usum liberi arbitrii requiritur usus rationis, et ad usum rationis requiritur usus imaginativae virtutis, qui per laesionem organi impeditur.”

<sup>323</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 5, co. “Si ergo consideretur libertas secundum quod removetur perfecta coactio, sic erit libertas a coactione et necessitate; quae quidem per se et semper liberum arbitrium sequitur; unde in littera dicitur, quod in omnibus invenitur, sine qua peccatum imputari non posset.”

<sup>324</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 2, ad 3 “Ad actum liberi arbitrii, nulla virtus est eo superior nisi Deus, quamvis forte aliqua alia virtus creata simpliciter potentior sit; unde nulla virtus creata liberum arbitrium cogere nec immutare potest. Deus autem potest quidem immutare sed non cogere, eo modo quo dicitur, non posse facere ut duo contradictoria sint simul.”

<sup>325</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 5, co. “Libertas in sui ratione negationem coactionis includit. Omnis autem privatio distinguitur secundum ea quae privantur; unde secundum ea quae cogere possunt vel impedire, oportet libertatis distinctionem sumi. Ut autem prius dictum est, duplex est coactio: quaedam perfecta, quae quidem simpliciter coactio dici potest; et quaedam est imperfecta, quae potius impulsio quam coactio dicitur.”

<sup>326</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 5, co. “Si ergo consideretur libertas secundum quod removetur perfecta coactio, sic erit libertas a coactione et necessitate; quae quidem per se et semper liberum arbitrium sequitur; unde in littera dicitur, quod in omnibus invenitur, sine qua peccatum imputari non posset.”

<sup>327</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 2, co. “Et inde est quod in omnibus quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo. Quamvis autem cogi non



impiden el uso de su libre arbitrio<sup>328</sup>. Afortunadamente, es posible que la voluntad se libere de ambos tipos de sujeción mediante la libertad de pecado y la libertad de miseria, respectivamente. Vale la pena detenerse en el concepto de la libertad de pecado porque examinándolo se pondera lo que significa que el objeto propio de la voluntad sea seguir el libre juicio de la razón lo cual permite establecer las coordenadas en las cuales se podría mover a la libertad desde el exterior.

Para empezar, hablar de ‘libertad de pecado’ ¿no supone sesgar la libertad en un solo sentido? Esta pregunta está planteada como una objeción: si la razón está abierta *ad opposita* resulta lógico, estricta y verdaderamente lógico, plantear la libertad de inclinaciones en términos de opuestos: la libertad de los impulsos al pecado es, en estricto sentido, el opuesto a la libertad de los impulsos a la justicia<sup>329</sup>. Una vez más se combate el concepto de libertad como indiferencia ante opuestos. La respuesta, por tanto, distingue: la sujeción de la voluntad derivada de sus hábitos y disposiciones no es en ambos casos una sujeción *per se*. Los hábitos y disposiciones que inclinan a la voluntad a seguir el bien juzgado como tal por la razón no producen, en sentido estricto, una sujeción<sup>330</sup>. Como el juicio de la razón es libre,

---

possit, nihilominus tamen potest inclinari ad agendum aliquid per aliquas dispositiones et habitus ex quibus prouocatur ad eligendum alteram partem.”

<sup>328</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 5, co. “Si autem dicatur libertas per remotionem impellentis seu impediens, hoc est dupliciter: quia hoc quod impellit liberum arbitrium aut impedit, vel facit hoc per se, sicut habitus et dispositiones, quae fiunt in ipsa anima, et sic est libertas a peccato: vel per accidens, sicut impotentiae vel poenalitatis, quae sunt ex parte corporis, usum liberi arbitrii impediens; et sic est libertas a miseria.”

<sup>329</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 5, arg. 2 “Praeterea, plus differt peccatum a iustitia quam peccatum a miseria; cum prima se habeant ut opposita, secunda ut causa et effectus. Si ergo assignatur alia libertas a peccato et a miseria, multo fortius debet distingui etiam alia libertas a peccato et a iustitia.”

<sup>330</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 5, ad 2 “Liberum arbitrium quamvis possit in bonum et in malum, tamen per se in bonum ordinatum est: et ideo illud quod impedit ipsum a bono, simpliciter impeditivum ipsius est, et corruptivum; et propter hoc libertas ab eo quod impedit a bono, simpliciter libertas dicitur, quae est libertas a peccato; quod autem impedit illud a malo, quod corruptio ejus est, non est impeditivum ejus nisi

entonces estar sujeta a seguirlo es, para la voluntad, mayor libertad, por eso no es una sujeción *per se* sino sólo *per accidens*. En cambio, los hábitos y las disposiciones que determinan a la voluntad en una dirección contraria al bien juzgado como tal por la razón son los únicos que, en realidad, la sujetan porque le impiden conseguir su objeto propio, el bien<sup>331</sup>.

Por eso, decir que la voluntad que sigue a la razón está sujeta es tan engañoso como decir que la adquisición del conocimiento corrompe la ignorancia, porque ni la sujeción a la razón es sujeción, ni el conocimiento es corrupción, sino todo lo contrario: porque aunque las potencias racionales estén abiertos a los opuestos por ser racionales, su naturaleza está determinada *ad unum*, a saber, a su objeto propio<sup>332</sup>. Por eso, cuando en la *Summa Theologiae* se plantea si el pecado es propio del libre arbitrio contesta: una conclusión en la que el entendimiento prescindiera de los principios es tan defectuosa como la elección de un objeto que aparte del fin intentado en ella<sup>333</sup>.

secundum quid; sicut etiam cum corrumpitur ignorantia in homine, dicitur corruptio secundum quid.”

<sup>331</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 5, ad 2 “Hoc autem quod a peccato impedit, est iustitiae rectitudo in ratione existens: et inde est quod libertas a iustitia non est libertas simpliciter, sed secundum quid: et ideo inter principales partes libertatis assignari non debet; sed tamen reducitur ad illam libertatem quae est a peccato, propter similitudinem in modo; sicut enim peccatum per se impedit a bono per modum habitus vel dispositionis; ita etiam iustitia impedit a malo.”

<sup>332</sup> ST I, q. 62, a. 8, ad 2 “Virtutes racionales se habent ad opposita in illis ad quae non ordinantur naturaliter, sed quantum ad illa ad quae naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis, et similiter voluntas non potest non adhaerere bono in quantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum obiectum. Voluntas igitur Angeli se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda. Sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant. Quod sine peccato est.”

<sup>333</sup> ST I, q. 62, a. 8, ad 3 “Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data, sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere

La voluntad es precisamente la facultad de apetecer lo que la razón juzga como bueno; pues bien, si esa facultad se determina con hábitos y disposiciones que le inclinen a ello entonces amplifica su libertad de elección; tal es la liberación del pecado, la cual radica en la parte apetitiva y requiere una adquisición gradual<sup>334</sup>. En cambio, la libertad de elección en cuanto libertad, es privación de coacción en la parte apetitiva, su aumento o disminución no depende del apetito sino sólo de una mayor o menor perfección intelectual<sup>335</sup>.

El tercer tipo de libertad, la libertad de miseria, en cambio, no puede ser alcanzado del todo por una naturaleza compuesta de naturaleza intelectual y sensitiva, tal como es la humana<sup>336</sup>. Por eso, la liberación de los impedimentos corporales en función del uso de libre arbitrio sólo podría alcanzarse por completo en un estado donde o bien el cuerpo estuviera totalmente sujeto al alma, o bien el cuerpo se desprendiera del alma, lo cual no se da en esta vida entre cuyas

---

possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius, sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.”

<sup>334</sup> Por ello, como se suele decir, la libertad de elección y la libertad de pecado corresponde a dos sentidos de naturaleza: por su naturaleza primera, la voluntad es libre de necesidad coactiva; pero sólo con la adquisición de hábitos y disposiciones que le inclinen a seguir el juicio de la razón podría llegar a ser libre del pecado: esta sería una segunda naturaleza. Cfr. Sánchez, E., *La esencia y el sujeto del hábito en Santo Tomás y Aristóteles*, tesis doctoral inédita, Pamplona, 1999, pp. 205-207.

<sup>335</sup> ST I, q. 59, a. 3, ad 3 “Liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus Angelis, quam in inferioribus, sicut et iudicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quaedam remotio coactionis, non suscipit magis et minus, quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adiunctam.”

<sup>336</sup> ST I, q. 62, a. 6, co. “Non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat aut retardet; sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundum totam suam virtutem movetur.”

limitaciones se cuentan la enfermedad y la muerte<sup>337</sup>. En la sujeción la sujeción al cuerpo se puede ver una alusión a los límites del imperio humano sobre el movimiento de los miembros corporales y la sensualidad derivada de ellos. En una recapitulación del triple sentido de libertad<sup>338</sup>, se entiende lo dicho por san Bernardo con respecto al bien que se consigue con cada una de las tres libertades: la de arbitrio, la de consejo y la de miseria<sup>339</sup>.

Un agente así de libre, ¿podría ser movido y ordenado desde el exterior? La voluntad es libre de coacción perfecta, en su acto elícito no se puede ejercer violencia. Pero además de esta necesidad, propia de una causa agente y coaccionante, hay otra necesidad: la que procede de causa final<sup>340</sup>. Desde el exterior, la única manera de lograr

---

<sup>337</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 5, ad 1 “Libertates non distinguuntur secundum diversos status hominis, cum una libertas in diversis statibus participetur. Libertas enim a necessitate omnibus statibus communis est. Libertas autem a peccato est tribus statibus communis, scilicet primo statui innocentiae, et tertio qui est post reparationem gratiae, et quarto qui est in gloria; tamen secundum magis et minus, sicut in littera designatur. Libertas autem a miseria duobus statibus communis est, scilicet statui innocentiae, et statui gloriae.”

<sup>338</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 5, ad 6 “Magister, ut ex dictis patet, distinguit liberum arbitrium secundum ea a quibus est libertas; et haec est per se divisio ejus, ut dictum est. Bernardus autem distinguit libertatem secundum terminum ad quem; et hoc est illud quod sub electione cadit. Cum igitur nihil cadat sub electione nisi secundum quod habet aliquam rationem boni, secundum diversos gradus bonitatis in humanis actibus diversas libertates distinguit.”

<sup>339</sup> 2SN, d. 25, q. 1, a. 5, ad 6 “Est enim aliquid in humanis actibus quod est licitum, quia nulla lege prohibetur: et respectu hujusmodi dicit libertatem arbitrii, quia in iudicio nostro consistit, utrum hoc sequamur vel non. Ulterius est aliquid quod non tantum est licitum, sed etiam utile est; quia omnia licent, sed non omnia expediunt, ut apostolus ait: et secundum hoc assignat libertatem consilii, quia consilium est de meliori bono, quod est expediens ad salutem. Est etiam aliquid quod delectat, et respectu hujusmodi assignat libertatem complaciti; unde dicit, quod *libertas arbitrii discernere habet quid liceat, libertas autem consilii probare quid expediat, libertas autem complaciti experiri quid libeat.*”

<sup>340</sup> ST I, q. 41, a. 2, ad 5 “Necessarium dicitur aliquid per se, et per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Uno modo, sicut per causam agentem et cogentem, et sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo, sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quae sunt ad finem, inquantum sine hoc non

que la voluntad se mueva por sí misma, si cabe hablar así, es a partir del fin, hacia el cual ella misma se mueve. En la medida en que en la voluntad haya una intención del fin, en esa medida podría ser obligada a elegir lo que sea necesario para conseguirlo, por una cierta necesidad condicionada del fin. Tal movimiento sería, para la voluntad, similar al movimiento por el cual la razón es llevada desde los principios a las conclusiones<sup>341</sup>. En la *Summa Theologiae* se ofrecen más precisiones respecto de la necesidad condicionada del fin. El objeto de tal necesidad, a saber, las acciones contingentes<sup>342</sup>, minimiza aún más tal necesidad:

“La conclusión no siempre procede de los principios por necesidad, sino sólo cuando los principios no pueden ser verdaderos si la conclusión no es verdadera. Igualmente tampoco es necesario que el hombre tenga siempre necesidad de elegir lo que es para el fin a causa del fin, pues no todo lo que es para el fin es tal que sin ello no pueda conseguirse el fin; o si fuera así, no siempre se considera bajo esa razón”<sup>343</sup>.

---

potest esse finis, vel bene esse.”. El texto distingue de estos dos sentidos de necesidad, la necesidad *per se*: la que corresponde a Dios Padre que genera, necesariamente, al Hijo. Esta es la necesidad también se le atribuye a la voluntad: la necesidad propia de la causa formal, es decir, la necesidad natural.

<sup>341</sup> QDV q. 17, a. 3, co. “Sed secunda necessitas voluntati imponi potest; ut scilicet necessarium sit ei hoc eligere, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum debeat evitare. Carere enim malo in idem computatur cum habere bonum in talibus, ut patet per philosophum in V Ethicorum.”

<sup>342</sup> ST I-II, q. 13, a. 6, ad 2 “ Ad secundum dicendum quod sententia sive iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quae a nobis fieri possunt, in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione, ut, si currit, movetur.”

<sup>343</sup> ST I-II, q. 13, a. 6, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quae sunt ad finem, quia non omne quod est ad finem, tale est ut sine eo finis haberi non possit; aut, si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.”

En efecto, en caso de que haya necesidad de fin en acciones contingentes, es decir, en caso de que realmente haya ciertas cosas sin las cuales sea imposible conseguir algún fin, no siempre el agente libre las considera como tales, y por ello tampoco siempre las elige. Esas cosas indispensables para el fin sólo serían elegidas, si el agente las considerara como necesarias; pero tal consideración depende, a su vez, de otra elección, a saber, de que elija considerar tal necesidad.

De este tipo de obligatoriedad, a saber, la que proviene de la necesidad condicionada del fin, es aquella de la cual se puede valer el gobernante para mover con su imperio a sus subordinados<sup>344</sup>. De la intención del fin procede la necesidad<sup>345</sup>. En ese sentido se dice, en uno de los escasos textos donde aparece el término precepto en el análisis del acto voluntario, que aquél a quien pertenece la intención del fin prescribe e impera lo que es para el fin<sup>346</sup>. El precepto corresponde al superior no porque éste ya sea, por decirlo así, superior de antemano, sino porque se hace superior al tener la intención del fin.

---

<sup>344</sup> QDV q. 17, a. 3, co. “Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis. Unde philosophus dicit, in V Metaph., quod rex est principium motus per suum imperium. Ita igitur se habet imperium alicuius imperantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis.”

<sup>345</sup> En el contraste del concepto de necesidad en Tomás de Aquino y Kant se pone de relieve el papel que juega el superior con respecto al fin: una necesidad absoluta prescinde también del superior. Cfr. Konrad, M., *Precetti e consigli*: “Il divario tra il concetto di precetto di Kant e quello di san Tommaso si fonda soprattutto su una differenza nel loro modo di concepire la necessità. Mentre per san Tommaso la necessità di un’azione è, come già visto, sempre una *necessitas finis*, cioè una necessità del suo compimento in vista della realizzazione di un certo fine, Kant ritiene che ogni necessità che sia solo una *necessitas finis* non è che ipotetica, mai una necessità assoluta. Kant dice che se un’azione è necessaria per raggiungere un certo scopo, essa è necessaria solo per chi vuole raggiungerlo, non invece per chi non condivide tale desiderio. La necessità di un’azione prescritta non può dunque dipendere da un suo nesso con un’intenzione empirica del soggetto agente.”, p. 145.

<sup>346</sup> ST I-II, q. 12, a. 1, co. “Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem, unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit.”

En otras palabras, la intención del fin confiere a un agente el poder de emitir preceptos, y por lo tanto, cierta posición de superioridad<sup>347</sup>.

Para explicar el poder causal de aquél que prescribe o impera las acciones de sus subordinados, se recurre a una metáfora: así como las cosas corporales son movidas por contacto, el imperio del gobernante ‘toca’ a sus subordinados dándoles a conocer sus preceptos<sup>348</sup>, y la fuerza obligatoria de éstos coincide con la fuerza propia del conocimiento<sup>349</sup>, es decir, una fuerza motora de índole directivo, tal cual es la moción propia de la razón que mueve, es decir, la fuerza causativa de la razón práctica.

Este modo de obligar, mediante conocimiento, también describe la fuerza del precepto de la conciencia moral, que obliga como un precepto proveniente de un superior<sup>350</sup> por quien ha sido emitido<sup>351</sup>; lo cual significa admitir que el precepto de la conciencia moral no es un precepto hecho por el hombre aunque por él sea conocido, sino que es

---

<sup>347</sup> Konrad, por ejemplo, considera que el uso predominante del *praeceptum* como acto de la virtud de la prudencia se debe a que tiene una dimensión social, es decir, a su subordinación al bien común. Cfr. Konrad, *Praecepti e consigli*, p.60.

<sup>348</sup> QDV q. 17, a. 3, co. “Actio autem corporalis agentis numquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum ipsius actionis ad rem in quam agitur; unde nec ex imperio alicuius regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem eum per scientiam. Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti. Et ideo ille qui non est capax notitiae praecepti, non ligatur praecepto; nec aliquis ignorans praeceptum dicitur esse ligatus ad praeceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire praeceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur.”

<sup>349</sup> QDV q. 17, a. 3, co. “Sicut igitur in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus praeceptum non ligat nisi per scientiam. Et ideo, sicut est eadem vis qua tactus agit, et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi per virtutem agentis, nec virtus agentis nisi mediante tactu; ita etiam eadem vis est qua praeceptum ligat et qua scientia ligat: cum scientia non liget nisi per virtutem praecepti, nec praeceptum nisi per scientiam.”

<sup>350</sup> QDV q. 17, a. 3, ad 1 “Homo non facit sibi legem; sed per actum suae cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam.”

<sup>351</sup> QDV q. 17, a. 3, ad 3 “Quamvis homo seipso non sit superior, tamen ille de cuius praecepto scientiam habet, eo superior est, et sic ex sua conscientia ligatur.”

emitido por otro, y ese otro es alguien superior al hombre: un legislador superior al cual el ser humano está subordinado.

Entre las objeciones que se presentan a la obligatoriedad de la conciencia, hay una que resulta de interés en la discusión sobre si el imperio y el precepto son o no anteriores a la elección. La objeción dice: si la elección está sujeta a lo que le mande la conciencia moral, y ésta actúa como consejera, por tanto, no obligaría<sup>352</sup>. La respuesta a la objeción distingue dos tipos de consejo: el consejo de uno mismo sobre los propios actos que podríamos llamar consejo como deliberación; y el consejo que se recibe de otra persona, como son las exhortaciones amistosas. Esta distinción es, quizá, similar a la del acto de la razón práctica: el imperio que se ejerce sobre uno mismo o sobre otros. También, como se verá, el juicio es acto que tiene una dimensión social<sup>353</sup>. Teniendo en cuenta ambas distinciones podría decirse que el consejo como deliberación puede consistir a veces en la aplicación a los propios actos del precepto que se recibe de otro:

“Unas veces el consejo no es otra cosa que el acto de la razón que investiga acerca de lo que se ha de hacer; y este consejo se relaciona con la elección como el razonamiento o la cuestión con la conclusión, como se sigue por lo dicho por el Filósofo en el III de la *Ética*<sup>354</sup>. Considerado el consejo de este modo no se divide contra el precepto, porque acerca de las cosas que se encuentran en el precepto también nos aconsejamos de esta manera. Y por eso de un consejo

---

<sup>352</sup> QDV q. 17, a. 3, arg. 2 “Praeterea, ad consilia aliquis non ligatur. Sed conscientia se habet per modum consiliationis; ita enim videtur conscientia praecedere electionem, sicut consilium. Ergo conscientia non ligat.”

<sup>353</sup> Al examinar los tres actos de la razón práctica Konrad señala, acertadamente, la dimensión social como uno de los cuatro sentidos que tienen cada uno. Pese a ese anuncio, después, lamentablemente, se retrae: “Solo la funzione del consilium rimane essenzialmente la stessa nel l’uso privato e nell’uso interpersonale. [...] Il giudizio invece non conosce nessun uso interpersonale. [...] L’imperium a sua volta conosce sia un uso personale che uno interpersonale, ma cambiando natura dell’atto.”, Konrad, *Precetti e consigli*, p. 66; cfr. pp. 53-60.

<sup>354</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, III, cap. 8, Bk 1112 b 20



semejante puede nacer una obligación para alguien. Así, pues, se dice que el consejo se encuentra en la conciencia en cuanto a un modo de aplicación, a saber, cuando se investiga sobre cómo actuar<sup>355</sup>.

Los preceptos del superior no suprimen necesariamente la deliberación del inferior. A este respecto se ha hablado del llamado “conflicto de obligaciones” que se presenta al individuo para que éste lo resuelva a través de su propia deliberación. En este caso podría decirse que la obligatoriedad del precepto ajeno se transmite al propio consejo o, mejor dicho, a la conclusión de la propia deliberación.

El otro significado del consejo, como exhortaciones amistosas recibidas de otro, también pueden originar preceptos de conciencia, pero, independientemente de éstas, las exhortaciones amistosas en sí mismas se presentan con una obligación muy atenuada que consiste en no menospreciarlas<sup>356</sup>, quizá por las mismas razones de urbanidad que obligan a respetar una autoridad a cuya jurisdicción uno no está sujeto.

Así como las cosas que caen bajo precepto lo son por la sujeción a la autoridad y por la necesidad respecto del fin; el consejo ni es dado por un superior, ni sobre algo indispensable para conseguir el fin intentado, por ello la distinción entre consejo y precepto no se hace

---

<sup>355</sup> QDV q. 17, a. 3, ad 2 “Quandoque enim consilium nihil est aliud quam actus rationis inquirentis de agendis; et hoc consilium hoc modo se habet ad electionem sicut syllogismus vel quaestio ad conclusionem, ut patet per philosophum in III Ethicor. Hoc autem modo acceptum consilium non dividitur contra praeceptum: quia de his quae sunt in praecepto etiam consiliamur in hunc modum; unde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium invenitur in conscientia quantum ad unum modum applicationis; cum scilicet inquiretur de agendo.”

<sup>356</sup> QDV q. 17, a. 3, ad 2 “Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam. Et sic consilium contra praeceptum dividitur, cuiusmodi sunt amicabiles exhortationes; et ex isto etiam consilio aliquando etiam conscientia procedit. Applicatur enim aliquando scientia huius consilii ad particularem actum. Sed cum conscientia non liget nisi ex virtute eius quod in conscientia habetur, conscientia quae ex consilio sequitur, non alio modo potest obligare quam ipsum consilium; ex quo aliquis obligatur ut non contemnat, sed non ut impleat.”

únicamente en razón de la jerarquía de quien lo emite, sino también en razón de la materia, es decir de las acciones en cuanto ordenadas al fin. El consejo es dado por alguien que no es superior, y es dado sobre algo no indispensable para el fin; por ambas razones el consejo tiene un poder solamente inductivo o persuasivo, en cambio, el precepto tiene poder coactivo. Esta distinción no impide que, en ocasiones, el consejo y el precepto tengan un mismo referente real:

“Nada prohíbe, que acerca de la misma realidad alguien declare de manera diversa aquello que quiere, como cuando se hallan múltiples nombres con un mismo significado. De ahí que nada impide que las mismas cosas caigan bajo precepto, consejo y operación, o bien bajo prohibición o permisión”<sup>357</sup>.

El texto, referido a los cinco signos de la voluntad, los reduce a dos: a querer o no querer. De manera que, por un lado, los actos de la razón práctica, a saber, la deliberación, el juicio y el imperio; y los efectos de la ley, a saber, prescribir, prohibir, permitir y castigar, en la medida en que coinciden con los signos de la voluntad que son, prescribir, aconsejar, prohibir, permitir y operar, pueden ser reducidos a los actos voluntarios de querer o no querer. Así se puede admitir que el precepto, al igual que el imperio, presuponga la elección voluntaria: el que impera, tanto como el que prescribe, impera o prescribe lo que ha decidido; pero mientras que las facultades inferiores de la persona que impera sobre sí misma no tienen capacidad de elección, los inferiores que reciben el precepto del superior son personas, es decir, también están dotadas de elección e imperio propio. La elección que presupone el precepto y el imperio es la elección de quien prescribe e impera, no la elección del imperado o prescrito. Si el precepto se entiende sólo como imperio sobre sí mismo, es decir, si no se reconoce que el precepto procede de un legislador superior que puede

---

<sup>357</sup> ST I, q. 19, a. 12 ad 1 “Nihil prohibet, circa eandem rem, aliquem diversimode declarare se aliquid velle, sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subiacere praecepto et consilio et operationi, et prohibitioni vel permissioni.”

imperar sobre agentes libres, entonces resulta ininteligible la distinción entre imperio y precepto<sup>358</sup>; sin considerar la alteridad personal, la posibilidad de que un agente libre sea imperado por otro, el concepto de imperio ha de duplicarse en dos, según la propuesta de Gauthier: un precepto o imperio anterior a la elección y otro imperio posterior a ella<sup>359</sup>. Es significativo que el término precepto lo reserve al imperio ‘anterior’ a la elección: habría que precisar: el precepto del superior es anterior a la elección del inferior. En efecto, el precepto del superior es, por parte de sí mismo, simultáneo a su propia elección (el precepto es signo de su voluntad); y, con respecto a la elección de su subordinado, es lógicamente anterior. También es significativo que al imperio ‘posterior’ a la elección no le conceda más que el carácter de ejecutivo: quien ejecuta el imperio o el precepto del superior, es, efectivamente, un ejecutor. Pero, habría que añadir, el agente libre,

---

<sup>358</sup> Si, por ejemplo, el texto de Konrad se introduce en corchetes la persona agente, superior o inferior, es decir, si Konrad se lee a la luz de la dimensión social del imperio y precepto se clarifican sus aseveraciones: “Prescriversi [o imperarse a uno mismo] il compimento di un atto vuol infatti dire decidere di compierlo. Prescrivere invece il compimento di un atto ad un'altra persona non è più una decisione [del inferior], ma un comando [del superior]. San Tomasso usa perciò in genere due espressioni diverse per riferirsi all'uso privato ad all'uso interpersonale del terzo atto della ragion pratica: egli parla di *imperium* e di *praeceptum*.”, Konrad, *Precetti e consigli*, p. 66; el mismo ejercicio puede hacerse en el texto, más amplio de la p. 60. En cuanto a Gauthier, su distinción

<sup>359</sup> Gauthier, R. A., *Compte rendu*: “Lottin, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*”: “L'*imperium* sera donc une ordination de la raison imprégnée d'un influx volontaire et tenant de cet influx la force de mouvoir efficacement. [...] Mais, et c'est en cela que réside la difficulté, cette structure-type se réalise concrètement en deux actes, le *praeceptum* ou *imperium* qui commande le choix et l'*imperium* qui commande l'exécution: deux actes irréductiblement distincts, car l'*imperium* qui commande l'exécution est *chronologiquement* postérieur au choix, tandis que l'*imperium* qui commande le choix lui est chronologiquement simultané et logiquement antérieur; deux actes, pourtant, dans lesquels se réalise analogiquement la même structure, -analogiquement, disons-nous, car l'*imperium* qui commande le choix reçoit l'influx volontaire qui l'imprègne *du choix même* qu'il commande et peut ainsi s'insérer au cœur même de l'acte libre, tandis que l'*imperium* qui commande l'exécution reçoit l'influx volontaire qui l'imprègne du choix déjà posé et se trouve ainsi rejeté en dehors de l'acte libre.”, p. 68

aunque actué como subordinado e inferior, no deja de ser agente libre, es decir, los actos ejecutados por él son imperados, y por tanto, elegidos por él mismo. Desde esta perspectiva se puede ponderar mejor qué significa aquello de que es posible el voluntario sin acto, es decir, cuando la voluntad no hace lo que podría y debería hacer:

“En consecuencia, porque la voluntad, queriendo y actuando, puede impedir el no querer y el no actuar, y algunas veces debe hacerlo, el no querer y el no actuar se le imputan, porque los causa ella. Y así puede haber voluntario sin acto: unas veces sin acto exterior, aunque con acto interior, como cuando quiere no actuar; otras, incluso, sin acto interior, como cuando no quiere”<sup>360</sup>.

El agente subordinado, ciertamente es subordinado, pero en cuanto agente libre es imperante tanto de sus actos interiores como exteriores; por eso los actos sobre los que impera no son sólo los que emanan de sus elecciones, como los que puede y quiere, sino también de las elecciones de sus superiores: los que debe, quiéralos o no. En esto radica su condición de persona: el ser humano, incluso cuando es ejecutor no es un mero ejecutor porque en todo lo que ejecuta, siguiendo el precepto de sus superiores, es imperado por sí mismo. Tomás de Aquino hace ver que el ser humano está subordinado a una ley pero como persona libre, seguir detalladamente esta exposición a través de sus obras es quizá uno de los méritos de Abbà en *Lex et virtus*: la regulación de los propios actos, si bien es iluminada por la ley, es obra de la razón individual que, gracias a la virtud, no sólo cognoscitiva sino también apetitiva, se hace una regla apropiada de las acciones singulares<sup>361</sup>. En efecto, el ser humano es persona precisamente porque es libre en todos sus actos: sean o no susceptibles

---

<sup>360</sup> ST I-II, q. 6, a. 3. co. “Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult.”

<sup>361</sup> Abbà, G., *Lex et virtus*, pp. 265-271, *passim*.

de estar sometidos a la ley humana; o estando, como de hecho están, sometidos a la ley divina; pues aunque no pueda imperar sobre sus superiores, puede imperar sobre sus decisiones en el sentido de que lo prescrito por la decisión de aquéllos no llegaría a ser ejecutado sin haberlo querido e imperado él mismo



## CAPÍTULO 6: EL IMPERIO DE LO UNIVERSAL, LA LEY

El análisis conceptual elaborado en el capítulo anterior ha permitido advertir la distinción entre una regulación operada por el agente libre sobre lo que está sometido a su voluntad, y otra regulación recibida por el agente libre de parte de algún principio que le es, en algún sentido, superior y que, por tanto, le señala un deber. Aunque esta distinción no corresponde del todo a la distinción entre los conceptos de imperio y precepto, uno y otro término se usan de manera privilegiada como actos correspondientes a una y otra regulación.

Por otra parte, hay otros dos conceptos que también tienen que ver con la doble regulación, pero cuya distinción está expresamente basada en lo propio y lo ajeno: se trata de los conceptos de razón y de ley. La razón y la ley no son *actos* como el imperio y el precepto, sino *principios*. En efecto, en el género de los actos voluntarios, la razón es uno de los principios intrínsecos<sup>1</sup>; y la ley es un principio extrínseco<sup>2</sup>. Desde esta perspectiva puede decirse que en el agente libre, la razón es principio intrínseco de su imperio y precepto sobre lo que le está sujeto; y la ley es principio extrínseco que impera y prescribe sobre

---

<sup>1</sup> ST I-II, q. 49, pr. “Post actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum. Et primo, de principiis intrinsicis; secundo, de principiis extrinsicis. Principium autem intrinsicum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. Et primo quidem, in generali; secundo vero, de virtutibus et vitiis, et aliis huiusmodi habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.”

<sup>2</sup> ST I-II, q. 90, pr. “Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Unde primo, de lege; secundo, de gratia dicendum est.”

sus mismos actos voluntarios. Por ello, una vez examinados los sentidos en que se dice que la razón impera y prescribe, ahora se puede considerar con más detenimiento en qué sentido se dice que la ley impera y prescribe, para abordar, de este modo, los sentidos de rectitud del acto voluntario.

El análisis conceptual elaborado en el capítulo anterior ha permitido advertir la distinción entre una regulación operada por el agente libre sobre lo que está sometido a su voluntad, y otra regulación recibida por el agente libre de parte de algún principio que le es, en algún sentido, superior y que, por tanto, le señala un deber. Aunque esta distinción no corresponde del todo a la distinción entre los conceptos de imperio y precepto, uno y otro término se usan de manera privilegiada como actos correspondientes a una y otra regulación.

Por otra parte, hay otros dos conceptos que también tienen que ver con la doble regulación, pero cuya distinción está expresamente basada en lo propio y lo ajeno: se trata de los conceptos de razón y de ley. La razón y la ley no son *actos* como el imperio y el precepto, sino *principios*. En efecto, en el género de los actos voluntarios, la razón es uno de los principios intrínsecos<sup>3</sup>; y la ley es un principio extrínseco<sup>4</sup>. Desde esta perspectiva puede decirse que en el agente libre, la razón es principio intrínseco de su imperio y precepto sobre lo que le está sujeto; y la ley es principio extrínseco que impera y prescribe sobre sus mismos actos voluntarios. Por ello, una vez examinados los sentidos en que se dice que la razón impera y prescribe, ahora se

---

<sup>3</sup> ST I-II, q. 49, pr. “Post actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum. Et primo, de principiis intrinsecis; secundo, de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. Et primo quidem, in generali; secundo vero, de virtutibus et vitiis, et aliis huiusmodi habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.”

<sup>4</sup> ST I-II, q. 90, pr. “Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Unde primo, de lege; secundo, de gratia dicendum est.”



puede considerar con más detenimiento en qué sentido se dice que la ley impera y prescribe.

### **6.1 La ley como producto de la razón práctica**

La caracterización de la ley en la *Summa Theologiae* comienza por describirla genéricamente como una regla y medida, y específicamente, como lo que induce o retrae obligando<sup>5</sup>. Dicho esto, de inmediato se enuncian sucesivamente otros dos principios que operan como regla y medida: la razón, principio del acto humano, y el fin, principio en todo lo que actúa y, por tanto, principio también de la razón humana<sup>6</sup>.

El elenco formado por la ley, la razón y el fin se amplía al considerar realidades distintas a los actos humanos: así, en el género de los números, la regla y medida es la unidad; y en los movimientos, el primero de todos ellos<sup>7</sup>. Los ejemplos están bien escogidos: la ley es algo uno frente a lo múltiple, pues es universal respecto de los actos humanos singulares; y los actos son, genéricamente movimientos. Por eso la exposición ofrece tres perspectivas para el acto voluntario: éste puede ser considerado en cuanto movimiento, en cuanto acto, y en cuanto humano. En cada uno de estos géneros se halla un principio, es decir, una regla y medida: el primer movimiento regula y mide todos los movimientos; el fin regula y mide todo lo que actúa; y, finalmente, la razón regula y mide todo lo que es humano. Estos tres géneros son distintos pero relacionados porque la razón mueve hacia el fin, el

---

<sup>5</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, co. “Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum.”

<sup>6</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, co. “Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet [q. 1, a. 1, ad 3], rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum philosophum.”

<sup>7</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, co. “In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum.”

movimiento comienza en la razón y termina en el fin. A la vista de los tres géneros, la ley se sitúa en el género cuyo principio es la razón, en otras palabras, la ley es algo perteneciente a la razón<sup>8</sup>.

Una vez que la ley ha sido descrita como algo de la razón, como regla y medida de los actos humanos, se presenta la relación de la ley con las partes del ser humano. La ley no puede estar en los miembros corporales<sup>9</sup>, sino sólo en la razón<sup>10</sup>. En una concesión a quién vea en las inclinaciones alguna ley, podría admitirse que sí, que cada inclinación proviene de alguna ley, como las que provienen de la ley del pecado, pero esa manera de poseer la ley no es un modo esencial sino sólo de manera participativa, como la regla está en lo regulado y lo medido<sup>11</sup>.

Pero lo más clarificador sobre la esencia de la ley se encuentra en la respuesta a la segunda objeción. Vale la pena detenerse en ella, por todo lo que implica. La objeción no encuentra modo de atribuir la ley a la razón, porque la ley no es la potencia racional, ni es acto de la razón, ni siquiera es hábito intelectual:

“En la razón no hay más que potencia, hábitos y actos. Pero la ley no es la potencia misma de la razón. Tampoco es un hábito de esa potencia, porque los hábitos de la razón son las virtudes intelectuales, ya tratadas. Ni es un acto de la razón, pues si así fuera, al cesar el acto –como sucede, por ejemplo,

---

<sup>8</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, co. “Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.”

<sup>9</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, arg. 1 “Videtur quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim apostolus, ad Rom. VII, video aliam legem in membris meis, et cetera. Sed nihil quod est rationis, est in membris, quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.”

<sup>10</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, ad 1 “Cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola.”

<sup>11</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, ad 1 “Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege, ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative.”

durante el sueño- cesaría la ley. Luego la ley no es algo que pertenezca a la razón”<sup>12</sup>.

La pertenencia de la ley a la razón requiere mayor precisión. La respuesta a tal objeción añade otra categoría: la de los productos de la razón. La facultad racional actúa, pero también produce: de los actos especulativos resultan productos especulativos, y de los actos prácticos, productos prácticos. Para comprender la ley resulta indispensable distinguir las operaciones inmanentes, como el acto de edificar, de las transeúntes, como la edificación:

“Así como en los actos exteriores podemos distinguir la operación y la obra, por ejemplo, la edificación y el edificio, así en las operaciones de la razón cabe distinguir también su acto mismo, que consiste en entender y discurrir, y lo producido por ese acto (*actum constitutum*). Hablando de la razón especulativa, este producto es triple: primero la definición; segundo, la enunciación; tercero, el silogismo o la argumentación”<sup>13</sup>.

Con esta primera parte de la respuesta a la segunda objeción se han preparado las coordenadas en las que se define la esencia de la ley. Existen los productos de la razón, y esos productos o son especulativos o son prácticos. La ley es uno de los múltiples productos de la razón práctica:

---

<sup>12</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, arg. 2 “In ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis. Similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est. Nec etiam est actus rationis, quia cessante rationis actu, lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.”

<sup>13</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, ad 2 “Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio.”

“Ahora bien, como la razón práctica emplea, a su vez, una especie de silogismo ordenado a la operación, según se ha dicho, siguiendo la doctrina del Filósofo en el VII *Ethic.* debemos encontrar en la misma razón práctica algo que sea respecto a la operación lo que en la razón especulativa son las proposiciones respecto a la conclusión. Y estas proposiciones universales ordenadas a la operación son precisamente la ley, bien que sean consideradas en acto por la razón, bien que sólo se encuentren en ella de manera habitual”<sup>14</sup>.

La respuesta a la segunda objeción admite que la ley no es potencia como la razón, ni es un acto como el imperio, ni es hábito como la prudencia. La razón produce leyes pero no es ella misma la ley; la razón legisla, pero la ley no es el mismo legislar. La ley es producida por la razón del legislador que, en cuanto agente actúa según sus hábitos y, en la medida en que las tenga, según sus virtudes. La ley cuanto racional es proposición universal, y en cuanto práctica, procede de un acto de la razón práctica. En suma, las leyes son proposiciones universales de la razón práctica ordenadas a la acción y utilizadas como premisas en el silogismo práctico aristotélico<sup>15</sup>.

Estas observaciones no son irrelevantes. Prescindir de la definición de la ley como proposición universal práctica tiene profundas y amplias consecuencias. La discusión entre Suárez y Juan

---

<sup>14</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, ad 2 “Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, secundum quod philosophus docet in VII *Ethic.* [c.3, n.9, Bk 1147a24]; ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis. Quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.”

<sup>15</sup> Murphy, en su intento de hallar la racionalidad de la acción amplía la visión del silogismo práctico. En efecto a través del razonamiento práctico, formulado en el silogismo, un plan general de acción se concreta en una acción particular, de manera que el plan podría llegar a ser planteado en términos de un plan de toda la vida. El razonamiento, así, alcanza diversos niveles cuya concreción se verifica en el juicio virtuoso sobre la acción concreta. Cfr. Murphy, M. C., *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 210-217.

de Santo Tomás sobre el concepto de imperio y de ley son instructivas al respecto: en Suárez, porque la ley es definida como acto y no como proposición; y en Juan de Santo Tomás porque hace ver, frente a Suárez y a otros, lo que significa que el imperio sea el acto de la razón aplicado a la acción singular. Vale la pena detenerse, al menos brevemente, en ambos comentadores.

En Suárez se encuentra el desarrollo del concepto de ley como el acto de imperar a otros<sup>16</sup>. La ley es, según él, el acto mismo de imperar, es decir, la ley es el acto de mover ordenando a algún subordinado<sup>17</sup>. Las consecuencias se derivan tanto en el modo de entender el imperio de sí mismo como en el modo de entender el imperio sobre los demás. Si imperar es, ante todo, legislar, entonces se pone de relieve la alteridad, y con ella la jerarquía y la obligatoriedad. Si imperar es dar leyes entonces está dirigida a agentes intelectuales, capaces de ser legislados<sup>18</sup>. Por eso el imperio de sí mismo se diluye; al no tener más fuerza obligatoria que la misma elección, resulta superfluo: es, en todo caso, sólo una reflexión sobre las propias elecciones<sup>19</sup>, respecto de las cuales tiene sólo una función secundaria,

---

<sup>16</sup> Suárez, F., *Opera omnia*, In I-II, q.17, disp. IX, sectio III, n.3, p. 268b “Suppono primo, nos hic loqui de imperio, quo quis sibi ipsi imperat: nam de imperio, quo aliis imperat, agendum est in materia de legibus: licet hinc petenda sint fundamenta.”

<sup>17</sup> Suárez, F., *De legibus*, lib. I, cap.4, n.10, p. 23A “Multi enim existimant requiri ulterius quendam actum intellectus, quemvocat intimationem, explicationem, vel insinuationem voluntatis superioris respectu inferioris; nam hunc actum dicunt habere propria rationem imperii, et explicari illa voce, *fac hoc*, et ita (vt infra dicam) in illo consistunt propriam rationem legis.”

<sup>18</sup> Suárez, F., *De legibus*, lib. I, cap.4, n.2, p. 21 B-C “Primum ergo supponimus, legem esse aliquid pertinens ad naturam intellectualem, quatenus talis est atque adeo ad mentem eius: sub mente intellectum, et voluntate comprehendendo (ita enim nunc loquor). Hoc per se satis notum est, quia lex dicit moralem ordinem ad aliquid agendum, nulla autem natura est capax huius ordinationis, nisi intellectualis.”

<sup>19</sup> Suárez, F., *Opera omnia*, In I-II, q.17, disp. IX, sectio II, n.7, 269 a-b “Dum homo sibi ita imperat quasi supra seipsum reflectitur, et fit sibi superior.”

a saber, que en caso de ser necesario, concreta circunstancialmente la elección<sup>20</sup>.

Una de las consecuencias de definir la ley como acto, por tanto, es trasladar el centro de gravedad del imperio: su sitio principal ya no es el acto voluntario sino la ley. Suárez continúa su desarrollo distinguiendo el triple estado de la ley: en la mente del legislador, en la mente del súbdito y en la misma manifestación de la ordenación motiva que es expresión de la voluntad del superior<sup>21</sup>. Sólo en este tercer estado, la ley es la misma intimación motiva, es decir, el acto de imperar, el cual interpretado así, resulta ser una locución, oral o escrita: el acto de imperar es la misma declaración de la voluntad<sup>22</sup>. El imperio entendido como ley, o mejor dicho afirmar que la ley es el mismo acto de imperar, pone de relieve el aspecto más exterior del imperio: éste es signo<sup>23</sup>; en cambio en Tomás de Aquino, el concepto de ley como dependiente del imperio, legisla lo más interior de las cosas<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Suárez, F., *Opera omnia*, In I-II, q.17, disp. IX, sectio II, n.6, p. 267b “Electio et usus secundum se non videntur actus formaliter, vel essentialiter distincti: sed frequenter differunt secundum majorem, vel minorem determinationem circumstantiarum. Patet ex dictis, et ratio praecipua est, quia ibi actus tendunt in objectum sub eadem ratione boni, nempe ut est utile ad consequendum finem, et hoc est essentialiter: illa vero alia differentia videtur plane accidentaliter.”

<sup>21</sup> Suárez, F., *De legibus*, lib. I, cap.4, n.4, p. 21B “Legem in triplici statu, vel subiecto posse considerari: primo in ipso legislatore, [...]. Secundo in subditis, quibus lex imponitur, [...]. Tertio in aliquo alio signo, seu alia materia exteriori, vt in scripto, vel etiam in voce manifestante voluntatem superioris.”

<sup>22</sup> Suárez, F., *De legibus*, lib. I, cap.4, n.12, p. 23D “Hac vero doctrina supposita circa imperium vniuscuiusque ad se ipsum: de imperio vnius ad alium necessario dicendum est, post actum voluntatis legislatoris, quem supra declaravi, solum requiri ac necessarium esse, vt legislator illud suum decretu, et iudicium insinuet, manifestet, seu intimet subditis, ad quos lex ipsa refertur.”

<sup>23</sup> Suárez, F., *De legibus*, lib. I, cap.5, n.25, p. 30D. “Vltimo vero assero respiciendo ad nominis legis impositione, videri prius positum ad significandum externum imperium, et signum ostensiuum voluntatis praecipientis.”

<sup>24</sup> Cfr. Hibbs, T. “A Rhetoric Of Motives: Thomas On Obligation As Rational Persuasion”, *The Thomist*, 54/2, 1990, pp. 293-309: “Contrary to Suarez, who envisions God as moving creatures by means of explicit commands, Thomas sees

En Suárez, como en santo Tomás, el imperio sigue a la elección, pero mientras que en santo Tomás el imperio sigue a la elección porque el imperio ordena el modo en que ésta haya de ser ejecutada, para Suárez la sigue para comunicarla a quienes la han de ejecutar. Juan de Santo Tomás, en reacción contra Suárez, y comentando a Tomás de Aquino<sup>25</sup> explica el sentido exacto en que el imperio sigue a la elección, lo cual ilumina a su vez el concepto de precepto y de ley que se impone a otros. El concepto de imperio como acto de la razón práctica que sigue a la elección y que puede aplicarse tanto a las propias potencias como a otros agentes libres<sup>26</sup> explica mejor los aspectos intelectual y volitivo del imperio de sí mismo<sup>27</sup>, lo cual arroja luz sobre la formulación universal de la ley y la necesidad de aplicarla al singular.

La consideración del imperio sobre los demás pone de relieve la dinámica expansiva del imperio. La alteridad que hay dentro del alma

God as moving creatures through the avenue of creation, by inscribing within them natural tendencies and desires toward certain ends. [...] While Suarez does distinguish between God as first cause and God as the source of revelation, he associates moral obligation with only the second avenue of divine communication. Thomas, on the contrary, grounds the obligatory force of God's explicit revelations in the natural and rational impulses of his original creation.”, p. 301.

<sup>25</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII “De actibus imperatis a voluntate”, Disputatio VII “De usu et imperio”, pp. 581-611.

<sup>26</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d. VII, a.1, n.VII, 585 A “D. Thomas distinguit prudentiam, qua aliquis regit se ipsum ab ea, quae regit multitudinem, [...] et tamen praecipuus actus prudentiae est imperare, ut docet [...]. Ergo sicut datur prudentia non solum erga alterum, sed etiam erga se, similiter datur imperium erga se, et non solum erga alterum.”

<sup>27</sup> El comentario de Carlos Llano sobre el texto de Juan de Santo Tomás, titulado expresivamente “Permanencia de la voluntad en la práctica” subraya el aspecto volitivo del imperio y del uso, sin que por ello se detenga en la distinción entre elección por una parte, e imperio y uso por otra, de la cual se ocupa, en cambio, Juan de Santo Tomás para rebatir, así, a Suárez. Cfr. Llano, C., *Examen filosófico del acto de la decisión*, pp.87-102. Además de esta perspectiva cabría también una lectura del texto de Juan de Santo Tomás desde el punto de vista intelectual que, parafraseando a Llano, podría titularse “la permanencia de la razón en la práctica”; pues mientras que la permanencia de la voluntad se da en el *uso*, la permanencia de la razón se da en el *imperio*. No es éste el lugar para desarrollar este paralelismo.

humana se nota en la dificultad para hacerse obedecer por las propias potencias. En efecto, la dificultad se nota más en la medida en que el imperio, iniciado en actos interiores, termine en actos exteriores<sup>28</sup>. De esta observación pueden derivarse muchos consejos prácticos, como de hecho lo hace Juan de Santo Tomás<sup>29</sup>. El imperio es un acto que se impone a través de las dificultades: la elección, por decirlo gráficamente, gana terreno en la ejecución<sup>30</sup>.

Como en la sociedad, también en el alma humana hay un sentido de alteridad, de superioridad e inferioridad, de poder y resistencia. Para vencer estas dificultades el imperio tiene la virtualidad de conferir una más detallada determinación de las circunstancias y en una voluntariedad más enérgica: las críticas contra Suárez suelen

---

<sup>28</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d. VII, a.1, n.VII, 585 A “In executione nova, major difficultas se offert, quam in sola electione interiori; ergo indiget voluntas nova efficacia, et conatu applicante potencias ad exequendum, et intellectus majori cura, attentione, et ordinatione, quam pro sola electione interna. Et illa applicatio ad exequendum vocatur usus, et ista ordinatio, imperium.”

<sup>29</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d. VII, a.III. “¿Qui sit actus imperabiles?”, entre otras observaciones, apunta que el dominio de los apetitos sensitivos requiere la estrategia de moverlos a través de las aprehensiones y a través de conseguir para ellos más independencia de la materia (n. VI, p. 610); por su parte los miembros corporales movidos por movimiento local, están más disponibles al imperio porque el movimiento local está menos inmerso en la materia que el movimiento por alteración (n. VI, p. 609 B). Pese a ello, el móvil que se mueve localmente no se mueve según la forma del que impera sino según su propia forma. En definitiva, la fuerza para hacerse obedecer pertenece a la razón: Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d.VII, a. III, n. I, p. 610 A. “Ad se dandos autem, vel incitandos affectus, et passiones est magna resistentia, nec potest ratio vincere, et frangere illas nisi cum magna perseverantia, et artentissima cogitatione ad res superiores, et violentiam naturalium alterationum, et qualitatatum sufferendo, et vim sibi faciendo, ne deducatur ab illis. Et sic magis instando, quam imperando vincit.”

<sup>30</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d. VII, a.1, n.VII, 585 B “«Quia plerumque, in quit, cadit in nostra potestate electio, sed non executio» [ST II-II, q. 134, aa. 3-4]. Ergo praeter actum electionis indiget voluntas nova efficacia, et conatu pro executione, novaque constantia, et applicatione, et haec applicatio activa est usus.”



seguir esa línea argumentativa<sup>31</sup>. Si el imperio dirige y mueve al acto singular, ¿por qué entonces la ley se formula en universal?

En este punto Suárez parece acercarse a Tomás de Aquino. En el individuo, no se requiere imperio porque un individuo elige actos singulares. Persiste la crítica de Suárez cuando apela a una supuesta perfección en el conocimiento intelectual del singular y a perfecta voluntariedad; y parece que no le falta razón. Si la elección es suficientemente concreta y enérgica, ¿qué necesidad hay de ambos actos? Juan de Santo Tomás distingue, para responder a ello, dos órdenes de la razón, a saber: la ordenación de los medios con respecto al fin, propio de la elección; y la ordenación que consiste en aplicar la elección al acto singular, propia del imperio<sup>32</sup>. Según esto, incluso en el agente con intelecto y voluntad perfectas, se distingue el juicio de elección y el juicio del imperio porque aunque ambos actos sean de la razón tienen, con todo, objetos diversos<sup>33</sup>. De este análisis se desprende una observación frecuentemente olvidada: la elección

---

<sup>31</sup> Cfr. Urdanoz, T., “Introducción a las cuestiones 16 y 17 de la I-IIae pars”, *Suma Teológica*, Madrid, Editorial Católica, 1956, pp. 426-435; Márquez, C., “El «uso» en la Suma Teológica”, *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Studi Tomistici* 43, 1991, pp. 48-58; Palacios, E., *La prudencia*, Madrid, Gredos, 1978, pp. 93-118; Deman, Th., “Le «précepte» de la prudence chez saint Thomas d’Aquin”, *RTAM*, 20, 1953, pp. 40-59.

<sup>32</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d. VII, a.1, n. IX, 586 A “Ad electionem enim conducit, et consideratur utilitas, et congruentia mediorum per ordinem ad finem: in executione vero applicatio, et concernentia talium mediorum cum occurrentiis, et circumstantiis, juxta quod datur locus aliquando detentioni, in executioni mandetur id quod electum est, et quod congruum reputabatur.”

<sup>33</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d.VII, a.I, n.IX, p. 586 A-B “Quod si aliquis intellectus, seu iudicium sit, quod omnia ista perfectissime penetret ante electionem, et sic non indigeat nova notitia pro executione rerum, hoc erit per accidens, et quasi materialiter, ratione subjecti sic comprehendentis non ex formali ratione talium objectorum, et dictaminum. Et fortassi talis intellectus ob eminentiam suam simul eliget, et imperabit, quod non tollit, ex sua formali ratione, et exigentia illos actus, seu iudicia illa esse distincta, seu distincta objecta de se habere, sicut eodem actu potest ille intellectus intelligere principia, et conclusiones, et illa voluntas eodem actu intendere, et eligere, et tamen de se isti actus diversi sunt.”

voluntaria no es regulada por imperio sino por el consejo y el juicio los cuales son otros actos de la razón práctica<sup>34</sup>.

El juicio, tanto como el imperio, tiene como objeto la acción singular, pero no son identificables porque uno se determina por elección y el otro aplica la elección. No se distinguen, por tanto, como si a uno le correspondiera la especificación del acto y al otro sólo el ejercicio<sup>35</sup>. No, eso significaría despojar al imperio de su función

---

<sup>34</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d.VII, a.I, n.XI, p. 587 A “Distinguitur ergo praeceptum, seu imperium a iudicio, et consilio regulante electionem, praeceptum enim post electionem sequitur; imperamus enim fieri id quod electum est, et acceptatum per voluntatem.”; a.I, n.XXI, p. 600 B: “Quod vero prudentia debeat regulare electionem, quia regulat omnes virtutes, et proprius actus virtutum moralium est eligere dicimus, quod etiam electio regulatur a prudentia, sed non mediante actu imperii, sed mediante consilio, et iudicio, quia etiam isti sunt actus prudentiae, licet minus principales, et sic fiunt a virtutibus prudentiae annexis, scilicet ab eubulia, et synesi, quae sunt partes prudentiae.”. Deman se refiere a este último texto para combatir el “imperio anterior a la elección” de Gauthier, cfr. Deman, Th, “Le «précepte» de la prudence chez saint Thomas d’Aquin”, p. 53.

<sup>35</sup> Pinckaers, que sostiene también la existencia del imperio y del uso por la necesidad de una mayor concreción e ímpetu, no obstante, parece identificar el contenido del juicio electivo y el del imperio, en el fondo porque, según dice, el imperio sólo añade el impulso al ejercicio de un acto que ya ha sido especificado en la elección. Cfr. Pinckaers, S., “Compte-rendu: Deman y Gauthier”: “El *imperium* será el mismo juicio práctico, pero cargado por la elección de un poder motor. Éste será no solamente una orden, en el sentido que uno dice poner orden, lo cual es acto de la simple razón; sino orden en la acepción imperativa del término, afirmación provocadora, cumpliendo ya la acción.”, p. 358. Pinckaers no identifica elección y uso porque ha distinguido los objetos de uno y otro, si bien en un sentido distinto que Juan de Santo Tomás: “Esta acción, este adherirme a mí con el medio, no es otra cosa que el *usus*, la utilización de los medios por mí. El juicio de decisión que tiene por objeto el medio no es, así, independiente del *usus*, porque se activa justamente al escoger solamente un medio, del cual yo haré uso, donde yo me adheriré. Yo no escojo entonces, solamente el medio en sí; yo escojo entonces adherirme en este medio, actuar en unión con él. Y nos encontramos aquí todo simplemente la dualidad que reconoce santo Tomás en el acto de la libertad: libertad de especificación, escoger entre tal o tal medio objetivo, y libertad de ejercicio, querer o no querer, adherirse o no adherirse en la acción, porque la voluntad se define en nosotros como la facultad de actuar. El juicio práctico tiene, así, que decidir, la elección de decidir, no solamente tal o cual medio, sino de actuar o no actuar, y los

cognoscitiva: la razón al imperar ordena, ordena aplicando la elección al singular. Por eso Juan de santo Tomás continúa: tanto la elección como el imperio incluyen ejercicio y especificación<sup>36</sup>. En este punto se advierte la importancia del análisis psicológico para el análisis social del imperio. El imperio no es sólo mover, sino ordenar y mover; por eso quien ejecuta el imperio mueve, pero mueve ordenadamente. La elección transmite fuerza motora al imperio, y el imperio transmite ordenación al uso. En cada uno de los actos interviene el orden y el movimiento, la especificación y el ejercicio.

Juan de santo Tomás saca consecuencias de la doble composición del imperio y su ejecución en el modo de entender la ley y el precepto<sup>37</sup>: éstos mueven como mueve la voluntad, es decir, según un movimiento inteligente. La voluntad no ejecuta ciegamente, sino con arbitrio, con consideración y orden respecto de lo que ha de hacerse y del modo como debe hacerse. La voluntad cuando usa, cuando mueve a la ejecución, sigue el orden que recibe del imperio de la razón<sup>38</sup>.

---

dos no están sino dentro de la noción de medio, porque el medio se define como siendo aquello por lo cual yo actúo en vista del fin.”, p. 355. (la traducción es mía).

<sup>36</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d.VII, a.I, n.XIII, p. 587 B “Ad id quod objicitur contra actum imperii, respondetur imperium utroque modo movere, scilicet et quoad exercitium, et quoad specificationem circa executionem hic et nunc faciendam.”

<sup>37</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d.VII, a.II, n.IX, p. 595 B “Et confirmatur, quia non solum publicatio legis, vel imperii fit per manifestationem, et locutionem (hoc enim nemo negat, sed dicunt hoc non esse legem, et praeceptum, sed signum illius) sed etiam formatio, et dictamen ipsius praecepti, et legis debet fieri per intellectum, [...]”. El texto no termina aquí.

<sup>38</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d.VII, a.II, n.IX, p. 595 B “[...] Eo quod voluntas quando facit impetum ad executionem non procedit caeco modo, sed cum arbitrio, et consideratione et ordinatione eorum, quae agenda sunt, et modi quo faciendum est, alias non faceret impetum modo rationali, et humano, sed sicut aliquid insensibile, quod pure exequitur, non autem ordinat nec discernit quid agentum sit. At voluntas non ita movet, quasi exequendo, sed ordinando, et discernendo quid agendum sit: ergo ipsum praecipere, et movere format mediante ordinatione, et judicio de agendis, tu moveat cum tali vel modo, et majori vel minori conatu, prout oportuerit. Ad quod necesse est quod utatur judicio, seu cognitione tamquam medio movendi, et imperandi, alias caeco modo impelleret

De la discusión pueden extraerse consecuencias para el concepto de ley como proposición universal. La ley como producto tiene, por decirlo así, una consistencia propia; como se decía gráficamente en la *Summa Theologiae*: aunque el legislador se duerma, la ley permanece; porque no es un acto sino un producto; la ley es sólo la proposición universal del silogismo producido por la razón práctica. Pero, esa misma consistencia propia le impide ser acto. Como proposición universal la ley no puede identificarse con el acto psicológico de imperar cuya tarea es, precisamente, la aplicación al singular. La ley, por lo tanto, es un modo muy derivado de imperar: ella misma puede estar en hábito o en acto, pero no es ni un hábito ni un acto, sólo es una proposición universal ordenada a la acción.

En cuanto proposiciones las leyes son similares a los enunciados especulativos: la razón, sea especulativa o práctica produce proposiciones universales. También en cuanto proposiciones, al igual que los enunciados especulativos, son susceptibles de ser consideradas en acto o solamente en hábito. En efecto, por su constitución, la ley está sujeta a la consideración actual o habitual de la potencia racional. En esta última advertencia puede leerse una alusión a lo dicho en el análisis de los actos imperados por la voluntad: todos los actos racionales como investigar, juzgar, disponer, son actos libres<sup>39</sup>, también lo es considerar la ley; y por lo tanto, están sujetos al imperio de la voluntad en cuanto a su ejercicio<sup>40</sup>. Por lo tanto, la ley, en cuanto

---

et moveret. Actus ergo imeprandi debet substantialiter, et entitative esse actus rationis, quia ibi consummatur, et exercetur ipsa motio ordinativa voluntatis, licet a voluntatis efficacia inchoetur

<sup>39</sup> ST I-II, q. 17, a. 6, s. c. “Sed contra, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium, dicit enim Damascenus quod libero arbitrio homo exquirat, et scrutatur, et iudicat, et disponit. Ergo actus rationis possunt esse imperati.”

<sup>40</sup> ST I-II, q. 17, a. 6, co. “Respondeo dicendum quod, quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de actu suo. Unde etiam actus suus potest esse imperatus. Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus. Et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur.”

proposición universal producida por una razón práctica que legisla, está a disposición del sujeto que la produzca y del que la quiera considerar.

Desde esta perspectiva, la afirmación de que la ley prescribe y prohíbe tanto como la razón impera<sup>41</sup>, requiere una importante precisión: que la ley prescribe y prohíbe como proposición; pero la razón lo hace como potencia. Por consiguiente, se puede decir que mientras el imperio de la razón se refiere primordialmente a la acción de un agente; el precepto de la ley significa más bien una proposición, si bien producida por una acción de un agente.

## 6.2 Efectos de la ley y signos de la voluntad

La ley es obra, y no acto, de la razón, y, además, lo es de la razón de un agente libre. En efecto, la ley también procede, de alguna manera, de la voluntad. De hecho se argumenta que, por su fuerza para mover, la ley es, precisamente, la voluntad del príncipe, como lo asegura alguna fuente jurídica<sup>42</sup>. Y ciertamente lo es, pero no de cualquier manera, sino según la regla de la razón:

“El poder de mover que tiene la razón lo recibe de la voluntad, pues cuando alguien quiere el fin es cuando la razón impera lo que es para el fin. Pero para que el querer de la voluntad de lo que es imperado tenga valor de ley, es necesario que esté regulado por la razón. Y en este sentido hay que entender [aquello de que] la voluntad del príncipe tiene vigor

---

<sup>41</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, s.c. “Ad legem pertinet praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est [q. 17, a.1]. Ergo lex est aliquid rationis.”

<sup>42</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, arg. 3 “Lex movet eos qui subiiciuntur legi, ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex praemissis (q. 9, a.1). Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quod etiam iurisperitus dicit, quod placuit principi, legis habet vigorem.”

de la ley; de lo contrario la voluntad del príncipe más que ley, sería iniquidad”<sup>43</sup>.

La ley, por tanto, es obra de la razón que, a su vez, recibe su poder motor de la voluntad. La ley está constituida de preceptos que ordenan y mueven y por eso tiene que ver con la razón y con la voluntad. Al respecto, son ilustrativas las consideraciones de Aristóteles en *La Política* sobre la conveniencia de que gobierne la ley y no un hombre: en ambos se hallan inconvenientes, porque si bien la ley no está sujeta a las pasiones como sí lo está un hombre<sup>44</sup>, la ley es justa o injusta según sean los regímenes instituidos por los legisladores<sup>45</sup>. El asunto no es fácil, y es objeto de discusión de varios capítulos, en los que por un lado se proponen argumentos a favor y en contra del gobierno de la ley, es decir, del gobierno según determinados mandatos universales; y, por otra parte, del gobierno de un hombre, es decir, de una potencia racional capaz de juzgar lo particular, pero unida a los apetitos. Al final se define la ley como razón sin apetito<sup>46</sup>, como lo imparcial<sup>47</sup>, como la mejor autoridad y el

---

<sup>43</sup> ST I-II, q. 90, a. 1, ad 3 “Ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est [q. 17, a. 1], ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis, alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.”

<sup>44</sup> Aristóteles, *Política*, III, 10, Bk 1281 a 34-38 “Acaso podría decirse que está mal que el hombre, sujeto a las pasiones que afectan al alma, ejerza la soberanía absoluta, y no la ley. Pero si la ley es oligárquica o democrática, ¿qué diferencia habrá para estas dificultades? Las consecuencias serán las mismas que ya hemos dicho.”

<sup>45</sup> Aristóteles, *Política*, III, 11, Bk 1282 b 8-9 “Pero las leyes, lo mismo que los regímenes, tienen que ser necesariamente malas o buenas, justas o injustas.”

<sup>46</sup> Aristóteles, *Política*, III, 16, Bk 1287 a 28-32 “El que defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y la razón y el que defiende el gobierno de un hombre añade un elemento animal, pues no otra cosa es el apetito, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores de los hombres. La ley es, por consiguiente, razón sin apetito.”

<sup>47</sup> Aristóteles, *Política*, III, 16, Bk 1287 b 4-5 “De modo que es evidente que al buscar lo justo buscan lo imparcial, pues la ley es lo imparcial.”

mejor juez<sup>48</sup>. Aunque no se tengan comentarios de Tomás de Aquino sobre estos textos, en otras de sus obras se encuentran algunas de estas ideas.

Es oportuno recordar que también a la voluntad le corresponde imperar y prescribir pues sólo ella tiene como objeto propio el fin, principio de todo imperio y precepto. Una de las escasas referencias al precepto en el análisis del acto voluntario de la *Summa Theologiae* es la que aparece en el tratamiento de la intención: a quien corresponde tender hacia el fin le corresponde prescribir y mover con imperio<sup>49</sup>. En este sentido el precepto y el imperio dependen de la intención del fin. Sin embargo, la intención del fin es acto de la voluntad y, aunque presupone un ordenamiento racional<sup>50</sup>, sólo recibe adjetivos cognoscitivos de manera metafórica: la intención es como un ojo que ve el lugar hacia el cual se dirige el movimiento<sup>51</sup>; es luz para el agente porque sabe con claridad lo que intenta<sup>52</sup>. Pese al carácter iluminador de la intención, la voluntad puede efectuar su elección según ella y elegir en tinieblas, esto ocurre cuando impera o no

---

<sup>48</sup> Aristóteles, *Política*, III, 16, Bk 1287 b 15-18 “Aún ahora hay magistraturas, como la del juez, que deciden sobre las cuestiones que la ley no puede determinar, ya que si se trata de las que puede, nadie duda que la ley es la mejor autoridad y mejor juez.”

<sup>49</sup> ST I-II, q. 12, a. 1, co. “Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem, unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem, ut supra habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis.”

<sup>50</sup> ST I-II, q. 12, a. 1, ad 3 “Voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.”

<sup>51</sup> ST I-II, q. 12, a. 1, ad 1 “Intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertineat; sed quia cognitionem praesupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; sicut oculo praevidemus quo tendere corporaliter debeamus.”

<sup>52</sup> ST I-II, q. 12, a. 1, ad 2 “Intentio dicitur lumen, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur tenebrae, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit.”

impide actos que debería prohibir<sup>53</sup>. La imagen de las tinieblas no sólo ilustra la ignorancia de quien elige lo malo como si fuese bueno<sup>54</sup>, sino también la falta de consideración del orden debido al elegir<sup>55</sup>.

En todo caso, la sujeción a la voluntad del superior tiene que ver con la sujeción a un fin ajeno. Es regla de sus propias acciones quien no está ordenado a otra cosa como a su fin<sup>56</sup>, por ello, toda voluntad inferior debe ser regulada por la voluntad del superior, como la voluntad del soldado por la del jefe del ejército<sup>57</sup>. El ser humano,

---

<sup>53</sup> De Malo, q. 1, a. 3, co. “Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae; unde non uti regula rationis et legis divinae praetelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huiusmodi autem quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere; [...] culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinae; sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram huiusmodi, procedit ad eligendum. [...] voluntas est causa peccati in quantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola.”

<sup>54</sup> ST I, q. 63, a. 1, ad 4 “Peccatum in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore, alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; etiam si in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat.”

<sup>55</sup> ST I, q. 63, a. 1, ad 4 “Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum.”

<sup>56</sup> ST I, q. 63, a. 1, co. “Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere, sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur.”

<sup>57</sup> ST I, q. 63, a. 1, co. “Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis, sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus.”



capaz de gobernarse a sí mismo gracias a la razón y a la voluntad, puede, no obstante, ser gobernado por el intelecto y la voluntad de un superior<sup>58</sup>, cuyo gobierno consiste en inducir al bien y retraer del mal a través de actos como los preceptos, las prohibiciones, los premios y castigos<sup>59</sup>, los cuales son, desde este punto de vista, *signos* de la voluntad del gobernante. También una voluntad en la cual se encuentre la naturaleza de la voluntad de un modo perfecto es la regla y medida en el género de las voluntades; tal como lo es el intelecto supremo en el conocimiento, y la bondad respecto de toda bondad<sup>60</sup>. La ley es, así, obra de una autoridad que, por su posición de superioridad contribuye al perfeccionamiento de los subordinados<sup>61</sup>.

El análisis de los cinco signos de la voluntad, a saber, precepto, consejo, prohibición, permisión y operación, resulta de especial interés por los aspectos del acto voluntario que se utilizan como criterios de distinción para cuatro clasificaciones que hace de ellos, esos criterios tienen que ver, además, con los temas de la ley y la prudencia.

---

<sup>58</sup> ST I, q. 103, a. 5, ad 3 “Creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.”

<sup>59</sup> ST I, q. 103, a. 5, ad 2 “Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis, res diversimode gubernantur, secundum earum diversitatem. Quaedam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus, et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones, praemia et poenas.”

<sup>60</sup> QDV, q. 23, a. 7, co. “In quolibet genere est unum primum, quod est mensura omnium quae sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis invenitur: [...] ut dicitur in X Metaph. Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, [...]. Unde et intellectus eius omnis cognitionis est mensura, et bonitas omnis bonitatis, et, ut specialius loquar, bona voluntas omnis bonae voluntatis.”

<sup>61</sup> Cfr. Abbà, G., “La spiegazione tomista della legge in funzione delle virtù”, <<http://www.filosofia.unisal.it/00>> convegno, 6/III/2006.

En el *Super Libros Sententiarum*<sup>62</sup> se encuentran dos clasificaciones. La primera divide los signos de la voluntad según el orden al fin o la ejecución de ese mismo orden<sup>63</sup>. Y así, los actos con los que la voluntad ordena al fin promoviendo la acción hacia él son el consejo y el precepto; y retrayendo de lo que lo impide, son las prohibiciones<sup>64</sup>; pero si se trata de ejecutar ese ordenamiento al fin respecto del bien, el acto de la voluntad es la operación, y respecto de lo que se ejecuta en contra del fin, la voluntad no opera sino permite<sup>65</sup>. A continuación, presenta otra clasificación según el tiempo de las cosas queridas: la voluntad, respecto de lo presente, si es bueno lo opera, y si es malo, lo permite; y con respecto a lo futuro, prohíbe lo malo, prescribe lo bueno, y aconseja lo mejor<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> 1SN, d. 45, q. 1, a. 4, co. “Dicitur etiam aliquid velle metaphorice, eo quod ad modum volentis se habet, in quantum praecipit vel consulit vel aliquid hujusmodi facit. Unde ea in quibus attenditur similitudo istius rei ad voluntatem Dei, voluntates ejus metaphorice dicuntur: et quia talia sunt effectus, dicuntur signa.”

<sup>63</sup> 1SN, d. 45, q. 1, a. 4, co. “Potest ergo signum voluntatis accipi aut secundum ordinationem hominum in finem aeternae salutis, aut secundum executionem ordinis.”

<sup>64</sup> 1SN, d. 45, q. 1, a. 4, co. “Ad finem autem consequendum providentiae est duo largiri; ea scilicet quibus res promoveatur in finem, et ea quibus ab impediuntibus liberetur. Sicut autem res naturales tendunt in fines suos naturales per virtutes activas ex providentia divina eis collatas, ita et humana voluntas per consilia et praecepta ordinatur in finem, et a peccatis quae impediunt consecutionem finis, retrahitur prohibitionibus; sicut etiam animalibus divina providentia contulit cornua et ungues, et hujusmodi, quibus se juvent contra impugnantia.”

<sup>65</sup> 1SN, d. 45, q. 1, a. 4, co. “Si autem pertinet ad executionem ordinis, hoc potest esse dupliciter. Aut secundum quod tendit in id ad quod ordinatum est, bonum faciendo: et respectu hujus est hoc signum quod est operatio: quia Deus in nobis omnia bona operatur. Aut etiam exeundo ab illo ordine, mala faciendo, qui etiam exitus providentiae subjacet non ut provisus sed ut ordinatus: et respectu hujus est permissio.”

<sup>66</sup> 1SN, d. 45, q. 1, a. 4, co. “Quia vel signum voluntatis est respectu praesentium; et sic respectu bonorum est operatio, respectu malorum permissio: vel est futurorum: et sic respectu malorum est prohibitio; respectu boni ad quod omnes tenentur, praeceptum; sed respectu perfectioris boni quod non omnes attingunt, est consilium.”

En el *De Veritate*<sup>67</sup> la clasificación divide los cinco signos en las propuestas de la voluntad y el ímpetu a la obra<sup>68</sup>. La voluntad sólo es propositiva en la prohibición, el precepto y el consejo<sup>69</sup>; pero es impulsiva de una manera expresa en la operación y de una manera interpretativa en el permiso<sup>70</sup>, porque permite lo que podría impedir pero no impide.

En la *Summa Theologiae* se refiere a los signos de la voluntad como aquello con lo que solemos demostrar lo que queremos<sup>71</sup>, es decir, como actos no como palabras. Ahí se clasifican los cinco signos de la voluntad según algo se quiera por sí mismo o por otro; por sí mismo, en el sentido de que uno mismo lo hace, como cuando directamente opera o, indirectamente, permite<sup>72</sup>; y por otro, en el sentido de que manifiesta su querer a otro ya sea necesariamente,

---

<sup>67</sup> QDV q. 23, a. 3, co. “Et simili modo loquendi, illa quae solent esse signa voluntatis apud nos, Dei voluntates appellantur: et pro tanto dicitur voluntas signi, quia ipsum signum quod solet esse voluntatis, voluntas appellatur.”

<sup>68</sup> QDV q. 23, a. 3, co. “Cum autem voluntas possit designari et secundum quod proponit de agendis, et secundum quod impetum facit ad opus, utroque modo voluntati aliqua signa attribuuntur.”

<sup>69</sup> QDV q. 23, a. 3, co. “Secundum enim quod proponit de agendis quantum ad fugam mali, est signum eius prohibitio. Quantum autem ad prosecutionem boni, est duplex signum voluntatis: nam respectu boni necessarii, sine quo non potest voluntas finem suum consequi, est signum voluntatis praeceptum; respectu autem boni utilis, quo faciliori modo et convenientiori acquiritur finis, est signum voluntatis consilium.”

<sup>70</sup> QDV q. 23, a. 3, co. “Sed secundum quod voluntas impetum facit ad opus, attribuitur ei duplex signum: unum expressum, quod est operatio; quod enim quis operatur, indicat se expresse velle: aliud vero est signum interpretativum, scilicet permissio; qui enim non prohibet aliquid quod impedire potest, interpretative videtur consentire in illud; hoc autem nomen permissionis importat.”

<sup>71</sup> ST I, q. 19, a. 12, co. “Respondeo dicendum quod huiusmodi signa voluntatis dicuntur ea, quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle.”

<sup>72</sup> ST I, q. 19, a. 12, co. “Potest autem aliquis declarare se velle aliquid, vel per seipsum, vel per alium. Per seipsum quidem, in quantum facit aliquid, vel directe, vel indirecte et per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur, et quantum ad hoc, dicitur esse signum operatio. Indirecte autem, in quantum non impedit operationem, nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VIII Physic. Et quantum ad hoc, dicitur signum permissio.”

prescribiéndole o prohibiéndole; o no necesariamente sino sólo persuasivamente, aconsejándole<sup>73</sup>.

En las cuatro clasificaciones se pueden advertir dos conjuntos: el primer conjunto reúne al precepto, consejo y prohibición como signos de la voluntad en cuanto que ordena a un fin las cosas futuras, y las propone para que otro las ejecute. El segundo conjunto reúne, en cambio, a la operación y la permisión como signos de la voluntad en cuanto que ejecuta cosas presentes impulsándose a sí misma. Del análisis de los signos de la voluntad puede entresacarse la caracterización del precepto, la prohibición y el permiso.

El precepto pertenece al ordenamiento y no a la ejecución; en él, la voluntad es propositiva, no impulsiva; a través del precepto la voluntad manifiesta qué quiere que sea ejecutado por otro, y lo induce necesariamente a la acción; y, además, versa sobre las cosas buenas que pueden hacerse en el futuro y que son indispensables para la consecución del fin. Las prohibiciones son lo más cercano al precepto, pues liberan coactivamente del mal que obstaculiza el bien indispensable para el fin, objeto del precepto. El permiso por su parte, parece estar en el extremo opuesto al precepto y la prohibición, en cuanto que el permiso no se refiere a la ordenación al fin sino a lo ejecutivo; tampoco impulsa a la operación sino sólo no la impide; su objeto, no obstante, es lo malo hecho por otro.

Como puede verse, los signos de la voluntad se definen según las categorías de bondad y maldad en los actos, la cual admite grados. En el análisis de la desobediencia, por ejemplo, se dice que uno de los modos en que se mide la gravedad de la desobediencia es, precisamente, ir en mayor medida contra la intención del que prescribe:

“La voluntad del hombre no siempre se inclina con mayor atractivo a lo mejor. Y, en consecuencia, cuando nuestra

---

<sup>73</sup> ST I, q. 19, a. 12, co. “Per alium autem declarat se aliquid velle, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum; vel necessaria inductione, quod fit praecipiendo quod quis vult, et prohibendo contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad consilium.”

obligación procede únicamente de un precepto humano, el pecado no es más grave por el hecho de omitir un bien mayor, sino por incumplir aquello que más [pertenece] a la intención del que prescribe”<sup>74</sup>.

El legislador, como todo agente libre, quiere con mayor voluntariedad lo que se refiere al fin y lo más cercano a él<sup>75</sup>. En este sentido se señala que si el contenido del precepto, como signo de la voluntad del superior, coincidiera con lo bueno en sí mismo, entonces la gravedad del incumplimiento sería tanta como la magnitud del bien perdido<sup>76</sup>. Por eso en la intención del legislador se halla un vínculo entre el bien y la ley: si aquél es auténtico, ésta es más obligatoria o mejor dicho, su incumplimiento es más grave. La otra manera de medir la gravedad de tal incumplimiento es la superioridad del legislador: cuanto más superior sea éste, peor es la desobediencia<sup>77</sup>. De este modo, la intención del fin y la superioridad del legislador

---

<sup>74</sup> ST II-II, q. 105 a. 2, co. “Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius. Et ideo, ubi obligamur ex solo hominis praecepto, non est gravius peccatum ex eo quod maius bonum praeteritur, sed ex eo quod praeteritur quod est magis de intentione praecipientis.”

<sup>75</sup> ST II-II, q. 105 a. 2, co. “Potest enim una inobedientia esse gravior altera dupliciter. [...] Secundo, ex parte praeceptorum. Non enim praecipiens aequaliter vult impleri omnia quae mandat, magis enim unusquisque vult finem, et id quod est fini propinquius. Et ideo tanto est inobedientia gravior, quanto praeceptum quod quis praeterit magis est de intentione illius qui praecipit.”

<sup>76</sup> ST II-II, q. 105 a. 2, co. “Et in praeceptis quidem Dei, manifestum est quod quanto praeceptum datur de meliori, tanto est eius inobedientia gravior. Quia cum voluntas Dei per se feratur ad bonum, quanto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri. Unde qui inobediens est praecepto de dilectione Dei, gravius peccat quam qui inobediens est praecepto de dilectione proximi.”

<sup>77</sup> ST II-II, q. 105 a. 2, co. “Non omnis inobedientia est aequale peccatum. Potest enim una inobedientia esse gravior altera dupliciter. Uno modo, ex parte praecipientis. Quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet superiori obediat, tamen magis est debitum quod homo obediat superiori quam inferiori potestati. Cuius signum est quod praeceptum inferioris praetermittitur si sit praecepto superioris contrarium unde consequens est quod quanto superior est ille qui praecipit, tanto ei inobedientem esse sit gravius. Et sic inobedientem esse Deo est gravius quam inobedientem esse homini.”

aparecen, esta vez en el tema de la desobediencia, como los dos elementos de los cuales depende la obligatoriedad de la ley.

La distinción entre la intención del que prescribe y los preceptos mismos puede corresponder, quizá, a la distinción entre los signos de la voluntad y los efectos de la ley. Pero de los cinco signos de la voluntad, sólo tres de ellos coinciden con tres efectos de la ley: prescribir, prohibir y permitir que son, precisamente, los tres actos de la ley vinculados directamente al género moral de los actos: buenos, malos o indiferentes. En efecto, de acuerdo con el *Digesto* la ley tiene cuatro efectos: imperar, prohibir, permitir y castigar<sup>78</sup>; aunque, pueda decirse también con esa misma fuente jurídica<sup>79</sup>, que la ley es precepto, tomando a éste en un sentido que abarque también a la prohibición<sup>80</sup>. Estos cuatro actos o efectos de la ley son dictámenes de la razón práctica formulados preceptivamente:

“Así como la enunciación es un dictamen de la razón en forma enunciativa, así la ley es un dictamen de la razón en forma preceptiva. Por otra parte es propio de la razón conducirnos a una cosa en virtud de otra. Y así, al igual que en las ciencias demostrativas, la razón nos induce a aceptar las conclusiones por los principios, también la razón nos induce admitir los preceptos de la ley por algo”<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> Dig. L.1, tit.3 leg.7 «Legis virtus» KR I, 34a.

<sup>79</sup> ST I-II, q. 92, a. 2, arg. 1 “Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur quod legis actus est imperare, vetare, permittere et punire. *Lex enim omnis praeceptum commune* est, ut legisconsultus dicit [Dig. L.1, tit.3, leg.1: «Lex est» KR, I, 33b.]. Sed idem est imperare quod praecepere. Ergo alia tria superfluunt.”

<sup>80</sup> ST I-II, q. 92, a. 2, ad 1 “Sicut cessare a malo habet quandam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quandam rationem praecepti. Et secundum hoc, large accipiendo praeceptum, universaliter lex praeceptum dicitur.”

<sup>81</sup> ST I-II, q. 92, a. 2, co. “Sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praeceptiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat.”

Estas proposiciones universales ordenadas a la acción son producidas por la razón de manera similar a como produce conclusiones en las ciencias demostrativas. Los productos de la razón son razonables: y si las conclusiones se obtienen de principios; también las preposiciones de la ley se formulan a partir de unos principios, que corresponden, en este caso, al género moral de los actos humanos<sup>82</sup>. Así, la ley prescribe –o impera– los actos virtuosos, prohíbe los viciosos, y permite los indiferentes<sup>83</sup>.

La ley tiene que ver con la bondad o maldad de los actos según el libre juicio de la razón, por eso si el principal efecto de la ley es hacer a los hombres buenos<sup>84</sup> habría que distinguir el bien verdadero del que no lo es, o el bien absoluto y el relativo<sup>85</sup>. La ley es directiva<sup>86</sup>, y sus dictámenes son sólo cierto principio de virtud, pero no la virtud completa<sup>87</sup>. En este sentido la ley puede contrastarse con la virtud<sup>88</sup>. El vínculo de la ley con lo virtuoso se verifica, por ejemplo, en la necesidad de que, en las leyes humanas, el precepto y la prohibición se

---

<sup>82</sup> ST I-II, q. 92, a. 2, co. “Unde sicut in demonstrativis scientiis atio inducit ut assentiat conclusioni per quaedam principia, ita etiam inducit ut assentiat legis praecepto per aliquid. Sunt autem tres differentiae humanorum actuum.”

<sup>83</sup> ST I-II, q. 92, a. 2, co. “Nam sicut supra dictum est, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum, et respectu horum, ponitur legis actus praecipere vel imperare; praecipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in V Ethic. Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, et respectu horum, lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes, et respectu horum, lex habet permittere. Et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni vel parum mali.”

<sup>84</sup> ST I-II, q. 92, a. 1, s.c. “Sed contra est quod philosophus dicit, in II Ethic., quod voluntas cuiuslibet legislatoris haec est, ut faciat cives bonos.”

<sup>85</sup> ST I-II, q. 92, a. 1, co. “Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter.”

<sup>86</sup> ST I-II, q. 92, a. 1, ad 1 “Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem in quantum lex facit homines bonos.”

<sup>87</sup> ST I-II, q. 92, a. 1, ad 2 “Non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis, sed quandoque quidem ex timore poenae; quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est.”

<sup>88</sup> Cfr. Abbà, G., *Lex et virtus*, p. 242

refieran, respectivamente, a lo justo y lo injusto<sup>89</sup>. Si la ley conduce al bien de los ciudadanos, éstos al cumplirla se hacen buenos, por lo menos en lo que se refiere a la costumbre<sup>90</sup>.

Por su parte, los actos moralmente indiferentes que son permitidos por la ley quedan a la decisión de la voluntad<sup>91</sup>. Y en este sentido, lo que cae bajo el precepto de la ley se distingue de lo que queda a la ordenación del arbitrio humano<sup>92</sup>, el cual a su vez puede ordenarlos a al mismo fin de la ley divina pero no por la sujeción al precepto de ésta, sino por su propio imperio. El concepto de precepto agrupa, así, tanto preceptos afirmativos como negativos, estos últimos son las prohibiciones; y así, puede decirse que unos imperan virtudes, y los otros extirpan los vicios<sup>93</sup>. Sin embargo la distinción entre preceptos y prohibiciones resulta útil tanto para la ejecución de la

---

<sup>89</sup> CTC lib. 5, l. 17, n. 2 (n. 782 Marietti) “Manifestum est, secundum supradicta, quod illa quae sunt iusta secundum quamcumque virtutem, ordinantur a lege. Unde illud quod in nullo casu ordinatur a lege, non videtur esse iustum secundum aliquam virtutem: et ita videtur esse iniustum. In nullo enim casu lex iubet quod aliquis se interficiat. Illa autem quae lex non iubet tamquam iusta, prohibet tamquam iniusta.”

<sup>90</sup> ST I-II, q. 92, a. 1, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod duplex est virtus, ut ex supradictis patet, scilicet acquisita, et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode, nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam iam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem, in quantum lex facit homines bonos. Unde et philosophus dicit, II Polit., quod *legislatores assuefacientes faciunt bonos.*”

<sup>91</sup> CTC lib. 5, l. 17, n. 2 (n. 782 Marietti) “Quod non est sic intelligendum, quasi nihil sit medium inter praeceptum et prohibitionem legis, cum multa sint quae a lege nec praecipuntur nec prohibentur, sed permittuntur hominum voluntati, sicut emere rem aliquam vel non emere; sed est sic intelligendum quod illa sola lex in nullo casu iubet quae sunt prohibita quasi per se iniusta: et ita videtur quod occidere seipsum sit per se iniustum, cum hoc lex nunquam praecipiat.”

<sup>92</sup> ST I-II, q. 108, a. 2, co. “Et ideo, quia istae determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae, in qua lex consistit; idcirco non cadunt sub praecepto novae legis, sed relinquuntur humano arbitrio.”

<sup>93</sup> ST I-II, q. 100, a. 6, arg. 2 “Per praecepta affirmativa imperantur actus virtutum, per praecepta vero negativa prohibentur actus vitiorum.”



obra, como para el conocimiento de lo bueno y lo malo<sup>94</sup>. En este punto podría decirse que ante la ley, como ante la razón y la voluntad, se presentan dos alternativas: o imperan, ya sea afirmativa o negativamente, o no impiden. Pero la ley tiene, además, un acto más: el castigo.

En contraste con los demás efectos de la ley, el castigo no es una enunciación, no consiste en palabras sino en hechos. La ley se sirve del temor al castigo para inducir la obediencia<sup>95</sup>. Más todavía, el poder castigar está unido al precepto, o más exactamente, del temor al castigo procede la fuerza coactiva del precepto de la ley<sup>96</sup>. El elemento coactivo penal no es lo esencial de la ley, sin embargo, por su importancia ha sido importante en la discusión moral moderna<sup>97</sup>. La ley, entendida en su esencia directiva independientemente de su fuerza coactiva, constituyó una renovación en la época de Tomás de Aquino<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup> ST I-II, q. 100, a. 6, ad 2 “Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis. Quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etsi enim in executione operis, prius extirpanda sint vitia quam inserendae virtutes, secundum illud Psalmi XXXIII, declina a malo, et fac bonum, et Isaiae I, quiescite agere perverse, discite benefacere; tamen in cognitione prior est virtus quam peccatum, quia per rectum cognoscitur obliquum, ut dicitur in I de anima. Per legem autem cognitio peccati, ut Rom. III dicitur. Et secundum hoc, praeceptum affirmativum debuisset primo poni.”

<sup>95</sup> ST I-II, q. 92, a. 2, co. “Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor poenae, et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.”

<sup>96</sup> ST I-II, q. 100, a. 9, co. “Praeceptum legis habet vim coactivam. Illud ergo directe cadit sub praecepto legis, ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum poenae, ut dicitur X Ethic., nam illud proprie cadit sub praecepto legis, pro quo poena legis infligitur.”

<sup>97</sup> Por ejemplo, cfr. Edwards, J., “Natural Law and Obligation in Hutcheson and Kant”, *Contemporary perspectives on natural law: natural law as a limiting concept*, 2008, pp. 87-103.

<sup>98</sup> Cfr. Hittinger, R., “Natural Law and The Human City”, *Contemporary perspectives on natural law*, pp. 29-42: “The directive or coordinative function of law would have been necessary even without sin. and therefore the corrective or penal function of law is accidental – to be sure, it is a very important ‘accident’, and for all practical purposes no ruling authority could hope to preserve the common

Más aún, el mismo castigo, al igual que los demás actos de la ley, tiene también una función instructiva porque es la manera de corregir con hechos al conocimiento práctico. Coaccionar también es corregir, en el sentido de que es rectificar: el castigo suele ser visto sólo como violencia, como un movimiento extrínseco aplicado al rebelde; pero el castigo, además de ser movimiento extrínseco, implica un movimiento ordenador. Eso es precisamente el imperio: mover ordenando.

Preceptos y castigos coinciden en ser maneras que tiene la razón práctica para corregir con fuerza coactiva<sup>99</sup>. El otro modo de corregir con palabras, pero no coactivas, es a través de amonestaciones<sup>100</sup>. Las amonestaciones, como los consejos, regulan la elección. Todos estos actos, imperio, amonestaciones exhortatorias, precepto y castigos, son actos de la razón práctica. La consideración del castigo no sólo como medio de coacción sino también como medio de corrección o rectificación del conocimiento, pone de relieve el clásico tema del carácter pedagógico de la ley<sup>101</sup>. La ley, por tanto, puede ser

---

good by ignoring it. even so, it should not be confused with the essence of law. thomas's question, which represents the new humanism of the legal renovatio, is not whether law is entitled to coerce and punish, but whether we can discern a more purely political office of law. The counter-factual scenario of a state of nature as yet untrammelled by sin and injustice is meant to turn our attention to what law does every day: namely to coordinate the actions of the good and the bad alike to a common good. it was this idea that began to reverberate in european cities.", p. 34

<sup>99</sup> 4SN, d. 19, q. 2, a. 1, ad 1 "Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest reduci ad mentem suam dupliciter. Uno modo quantum ad cognitionem speculativam; alio modo quantum ad cognitionem practicam, quae per ignorantiam electionis intercipitur: et sic dupliciter aliquis ad mentem reducit. Uno modo cum coactione quadam: vel factis, sicut cum quis punitur; vel verbis habentibus vim coactivam, sicut cum aliquid alicui praecipitur: et hoc ad corrigendum pertinet."

<sup>100</sup> 4SN, d. 19, q. 2, a. 1, ad 1 "Alio modo per verba tantum quae vim coactivam non habent; et talia verba admonitoria dicuntur; et ideo, cum hic modus ad corripientem pertineat, correptio nihil est aliud quam admonitio; et ejusdem potentiae actus est admonitio cujus est imperium."

<sup>101</sup> Cfr. Yepes, R., "La ley como amiga de los hombres (recuerdo de Aristóteles)", *Razón práctica y multiculturalismo*, 1999, pp. 321-347.

considerada como una manera de instruir<sup>102</sup>, cuya obediencia podría ser objeto de elección<sup>103</sup>. El orden es extrínseco al móvil en la medida en que le sea ajeno, pero conforme lo reciba le irá configurando hasta ser un orden intrínseco. La exposición de Abbà sobre ley y virtud pone de manifiesto esta dinámica: la ley universal recibida por un agente particular capaz de regularse a sí mismo convierte en intrínseca y singular una ley que, antes de ser propia le era extrínseca y no completamente personal<sup>104</sup>.

El precepto y el castigo son necesario al que incumple la ley, por una razón de imperio<sup>105</sup>. El que impera, además de prescribir y castigar, debe ser capaz de juzgar los actos que merecen castigo:

“No se impone pena sino sobre aquellas cosas de las cuales el legislador puede juzgar, pues la ley impone el castigo

---

<sup>102</sup> RPS 18, n. 1 “Deus ex sua eruditione, qua nos instruit. Et hoc dupliciter. Una communi, quae se habet aequaliter ad omnes: et haec per opera sua manifestatur: Rom. 1: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Alia speciali, per legis lationem, quae est solum ad fideles”; cfr. RPS 18, n. 5 “Lex. Supra Psalmista egit de sua generali instructione, quae fit per creaturas; nunc agit de speciali quae fit per legislationem.”

<sup>103</sup> RPS 17, n. 15 “Deum elegisti hodie, ut sit tibi Deus, et obedias ejus imperio: et Dominus elegit te hodie, ut sis ei populus peculiaris, et faciet te excelsiorem cunctis gentibus.”

<sup>104</sup> Abbà contextualiza esta idea. El modo de legislar a las cosas y a los animales es através de la forma natural y del instinto natural, es decir, a través de una inclinación natural que regula actos de la especie, sin atender al individuo. La ley dada a los seres humanos les es dada en cuanto agentes capaces de un gobierno personal. Por eso la ley, incluso la ley natural es apropiada para agentes libres; y la ley para el ser humano también alcanza al individuo. Pero va más adelante: la ley induce a la virtud. Y la virtud radica en la elección, con la cual el individuo ya no es gobernado ni desde el exterior ni por ser sólo de una especie, sino que por la virtud se gobierna a sí mismo intrínsecamente y en sus actos singulares. Cfr. Abbà, G., *Lex et virtus*, pp. 78-85, 240-245. La primera y la segunda redacción de la *Summa contra Gentiles* manifiestan esta idea, especialmente los capítulos 111-118 dedicados al gobierno de Dios sobre el hombre.

<sup>105</sup> CMT, cap. 5, l. 13 “Nequaquam autem contra hoc praeceptum fecerunt qui auctore Deo bella gesserunt, ac personam gerentes publicae potestatis iustissimae rationis imperio sceleratos morte punierunt.”

en virtud de un juicio. El hombre, autor de la ley humana, no puede juzgar sino de los actos exteriores”<sup>106</sup>.

En efecto, el gobernante debe tener capacidad de juzgar los actos singulares que incumplen el precepto pues en tal capacidad se apoya su fuerza coactiva<sup>107</sup>. El tema del juicio está en el centro del problema de la aplicación de la ley a los actos singulares<sup>108</sup>.

### 6.3 Disposición y ejecución: legislación y gobierno

La aplicación de las proposiciones universales de la ley a los actos singulares no es tarea fácil, aunque algunos así lo consideran:

“Crean que para conocer lo que es justo y lo que es injusto no se requiere sabiduría porque aquello de que las leyes

---

<sup>106</sup> ST I-II, q. 100, a. 9, co. “Non enim poena legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet iudicare, quia ex iudicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanae, non habet iudicare nisi de exterioribus actibus”.

<sup>107</sup> Konrad dice que el juicio no tiene un uso interpersonal, como se ve, hay que matizar esta idea: no todos los hombres pueden juzgar los actos de otros hombres; y los que pueden hacerlo, tampoco pueden juzgar todos los actos. Cfr. Konrad, M., *Precetti e consigli*, pp. 55-57. No atiende al texto de ST II-II, q. 60, a. 1, co., cuyo tema es precisamente el acto del juicio, definido como acto que le compete al juez.

<sup>108</sup> La importancia del carácter normativo del juicio se ve, por ejemplo, al considerar una ética empirista: sus juicios sobre la acción humana sólo son según una racionalidad teórica; Kant señala la insuficiencia moral de esa concepción. Tomás de Aquino la enfrenta preguntándose sobre los principios del juicio práctico moral. Cfr. Schröer, C., “El juicio normativo en Tomás de Aquino desde la perspectiva de la teoría de la acción”, inédito, *XLV Reuniones Filosóficas*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2008. El mismo autor desarrolla la distinción entre el *bonum* como lo conveniente, y el *debitum* propio del acto bueno. Cfr. Schröer, C., *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, Stuttgart, Kohlhammer, 1995. Millán Puelles también examina, comparándolos también con Tomás de Aquino, la postura de algunos autores de tradición empirista que, según explica, identifican los juicios de valor con las prescripciones deontológicas diluyendo, así, lo específicamente práctico de la moral. Cfr. Millán Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser*, pp. 139-158.

hablan no es difícil de comprender (aunque eso no es lo justo sino por accidente); pero cuesta más trabajo sin duda saber cómo hay que obrar y cómo hay que distribuir para hacerlo con justicia, que saber qué cosas son buenas para la salud. También aquí es fácil saber que lo son la miel, el vino, el eléboro, cauterizar y cortar, pero cómo se ha de aplicar esto para que sea saludable, y a quién y cuándo, es tan difícil como ser médico”<sup>109</sup>.

La ley, proposiciones universales, no contiene lo verdaderamente justo. Lo verdaderamente justo se halla en cosas singulares que es descrito con los términos genéricos negocios y personas, en los cuales se encuentra el sentido de leyes y juicios, como se lee en el comentario al texto citado:

“Dice [Aristóteles] que hay quienes no estiman que se precise mucha sabiduría para conocer lo justo y lo injusto [...]. Es verdaderamente justo si de alguna manera se hace y se distribuye o aplica a los negocios y a las personas. Mas este punto: adaptarse adecuadamente a lo que dicta la razón en cuanto a los negocios y las personas, es más laborioso y difícil que el saber lo relativo a la salud, en lo cual consiste todo el arte de la medicina. En efecto, es mayor la diversidad de lo voluntario en lo cual consiste la justicia, que la diversidad de las complexiones en las cuales consiste la salud”<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, V, cap. 9, Bk 1137a 10-17.

<sup>110</sup> CTC, lib. 5, l. 15, n. 11 (n. 768 Marietti) “Et dicit, quod quidam non aestimant esse magnae sapientiae quod aliquis cognoscat iusta et iniusta, propter hoc, quod non est difficile intelligere ea quae leges dicunt, quae sunt iusta legalia. Sed decipiuntur: quia haec simpliciter considerata non sunt iusta nisi secundum accidens, in quantum accidit ea esse iusta; sed vere iusta iusta sunt secundum quod aliquantulum operantur et distribuuntur (id est attribuuntur) aliquantulum negotiis et personis; hoc autem, scilicet accommodare convenienter ea quae sunt lege posita negotiis et personis, est magis operosum et difficile quam scire sanativa, in quo consistit tota ars medicinae. Maior enim est diversitas rerum voluntariarum, in quibus consistit iustitia, quam corporalium complexionum in quibus consistit sanitas”.

La diversidad de las cosas voluntarias exige mucho más que el simple conocimiento de la ley, incluso de la ley justa. La tarea de aplicar los dictámenes de la ley requiere un saber prudencial. Veamos cómo es esto.

La distinción entre institución de la ley y aplicación de la misma, da lugar a diversas partes de la prudencia, detalladas en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*. La institución de la ley es denominada prudencia política arquitectónica<sup>111</sup>. Se llama arquitecto al que, en una ordenación de causas le corresponde el imperio<sup>112</sup>. En ese sentido, la prudencia política arquitectónica impera, porque tiene como objeto el fin último en la sociedad, el bien común. Pero el bien común se define como paz y justicia lo cual significa estar de vuelta en las relaciones humanas, en los intercambios según lo debido entre unos y otros. El sentido de la ley, por tanto, está en el recto juicio sobre la acción singular. Eso significa que las leyes están en función de la rectitud juicio. Si el empeño de los políticos consistiera en inducir las leyes en vista de un juicio, entonces la política se reduciría a retórica: en saber persuadir<sup>113</sup>. Al respecto, habría que recordar que

---

<sup>111</sup> CTC, lib. 6, l. 7, n. 3 (n. 853 Marietti) “Deinde cum dicit: eius autem quae circa civitatem etc., determinat de politica. Et distinguit eam in duas partes; dicens quod eius habitus qui est circa totam civitatem, una pars est quasi prudentia architectonica, quae dicitur legis positiva. Dicitur enim ars architectonica quae determinat aliis quid sit agendum. Unde principes imponentes legem suis subditis, ita se habent in civilibus sicut architectores in artificialibus. Et propter hoc ipsa lex positiva, idest ratio recta secundum quam principes leges rectas ponunt, dicitur architectonica prudentia.”

<sup>112</sup> SCG, lib. 3, cap. 67, n. 5 “Adhuc. In omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae: sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum caelestium; et in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris.”

<sup>113</sup> CTC, lib. 10, l. 16, n. 10 (n. 1517 Marietti) “Eos nescire quale quid est. Si enim hoc scirent, non ponerent quod politica esset eadem cum rhetorica vel potius peior quam rhetorica: rhetorica enim potest persuadere tam circa laudes et vituperia alicuius personae quam in consiliis quam etiam in iudiciis, secundum triplex genus causae; demonstrativum, deliberativum et iudiciale. Sed secundum istos, politica

la dialéctica, la retórica y la física forman parte de la prudencia en un sentido amplio especulativo, pero también en un sentido propio, de virtud del conocimiento práctico: razonar según la materia no disminuye su cualidad de virtud<sup>114</sup>. Sin embargo eso no significa subordinar la ley al juicio. En efecto, ante el modo sofisticado de concebir el arte legislativo se advierte que el legislador necesita la experiencia de lo singular para crear leyes:

“En lo cual [los sofistas] comenten dos faltas. En primer lugar, pensando que, para ser legislador es suficiente con reunir leyes y elegir las óptimas; cuando, para legislar, no sólo se debe juzgar de las leyes encontradas, sino también descubrir nuevas leyes, a semejanza de lo que se hace en otras artes operativas. El médico no sólo tiene un juicio formado sobre los remedios existentes para curar, sino que también puede descubrir nuevos remedios. En segundo lugar, con respecto al primer punto, decimos que no es fácil que alguien elija óptimas leyes porque la elección no pertenece solamente al entendimiento, y porque el recto juicio expresa lo mejor, como vemos también en la música”<sup>115</sup>.

---

*persuasiva est solum in iudiciis. Reputant enim illos esse bonos politicos, qui sciunt inducere leges ad aliquod iudicium.”*

<sup>114</sup> ST II-II, q. 48, a. 1, co. “Si vero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculativam, ut supra dictum est; tunc etiam partes eius ponuntur dialectica, rhetorica et physica, secundum tres modos procedendi in scientiis. Quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam, quod pertinet ad physicam; ut sub physica intelligantur omnes scientiae demonstrativae. Alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam, quod pertinet ad dialecticam. Tertius modus est ex quibusdam coniecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliquam persadendum, quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici quod haec tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quae ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam coniecturis.”

<sup>115</sup> CTC, lib. 10, l. 16, n. 12 (n. 1517 Marietti) “In quo quidem quantum ad duo peccant. Uno modo quantum ad hoc quod ponunt, quod congregare leges et eligere optimas earum sit sufficiens ad hoc quod fiat legispositivus, cum per legispositivam aliquis non solum debeat iudicare de inventis legibus, sed etiam novas adinvenire ad

La ley universal orienta al juicio particular, pero también de éste depende aquélla. El recto juicio sobre lo particular depende de la experiencia no del conocimiento de la ley<sup>116</sup>. El conocimiento de la ley, así como el conocimiento de la medicina, aprovecha al que tiene experiencia. En esta última parte de la *Ética a Nicómaco* se prepara al lector para leer la *Política*: la recopilación de leyes aprovecha a quienes saben juzgar sobre ellas<sup>117</sup>. El que sabe usar las leyes las orienta a su sentido último, es decir, al objeto de la filosofía moral: los asuntos humanos<sup>118</sup>. De manera que la ley universal se formula en función de la regulación de lo particular y los casos particulares son juzgados según lo universal: en esta circularidad hay un continuo movimiento de un extremo a otro, y en el ir y venir se va afinando la norma y su aplicación.

---

similitudinem aliarum artium operatarum. Medicus enim non solum habet iudicium de remediis adinventis ad sanandum, sed etiam nova remedia adinvenire potest. Alio modo quem tangit primo praetermisso. Quia hoc non est facile, quod aliquis eligat optimas leges, sicut electione non pertinente ad solum intellectum, et iudicio recto existente quodam maximo, sicut patet etiam in musica.”

<sup>116</sup> CTC, lib. 10, l. 16, n. 13 (n. 1517 Marietti) “Illi enim qui sunt experti circa singula, habent rectum iudicium de operibus, et intelligunt per quas vias et qualiter huiusmodi opera perfici possunt, et qualia opera qualibus personis vel negotiis concordent. Sed rationabile est quod inexpertos lateat, utrum bene vel male fiat opus secundum quod inveniunt traditum in Scriptura. Latet enim eos applicatio eius quod in Scriptura inveniunt, ad opus. Leges autem instituendae assimilantur operibus politicis. Instituuntur enim quasi regulae politicorum operum. Unde illi, qui nesciunt qualia sunt opera convenientia, non possunt scire quales sunt leges convenientes.”

<sup>117</sup> CTC, lib. 10, l. 16, n. 15 (n. 1518 Marietti) “Et dicit, quod sicut dictum est se habere circa remedia medicinalia conscripta, ita etiam se habet in proposito; scilicet quod congregare leges et politias, idest ordinationes civitatum diversarum, utile est illis, qui propter consuetudinem possunt considerare et iudicare, quae opera vel leges bene vel male se habeant et qualia qualibus congruant.”

<sup>118</sup> CTC, lib. 10, l. 16, n. 16 (n. 1519 Marietti) “Et dicit, quod ex quo priores, idest sapientes, qui ante ipsum fuerunt, reliquerunt non bene perscrutatum illud, quod pertinet ad legis positionem: melius est quod nos ipsi intendamus ad tractandum de legis positione, et universaliter de tota politia, cuius pars est legis positiva, ut sic perficiamus philosophicam doctrinam ad potentiam, id est scientiam operativam, quae est circa humana, quam secundum hoc ultimo tradidisse videtur.”



Desde el punto de vista de su institución, la ley es anterior a su ejecución; y la distinción entre instituir la y ejecutarla se traduce en términos de prudencia política arquitectónica y prudencia política sin más:

“La otra parte de la política es llamada con el nombre común de política, que se da en relación con la particular operable; pues las leyes se comparan con las operaciones humanas como lo universal a lo particular, según dijo en el libro V sobre lo justo legal. Como la ley impuesta (*legis positiva*) es preceptiva, así también, la política es activa y conservativa de lo que es impuesto por la ley”<sup>119</sup>.

De manera que la ley, una vez instituida, reclama una nueva actividad ordenadora, es decir, una política activa y conservativa de la ley y, en ese sentido, no arquitectónica sino ejecutiva. El libro V dice, efectivamente, que lo justo y lo injusto en la ley se dan de una manera universal<sup>120</sup>; en cambio, cuando las leyes son ejecutadas hay acciones justas o injustas<sup>121</sup>. Las leyes disponen un orden, pero en las acciones ese orden es ejecutado, la ejecución de las leyes exige el conocimiento del singular, como los artífices que han de conocer la materia sobre la

---

<sup>119</sup> CTC, lib. 6, l. 7, n. 3 (n. 853 Marietti) “Alia autem pars politicae communi nomine vocatur politica, quae scilicet consistit circa singularia operabilia; leges enim comparantur ad opera humana, sicut universalis ad particularia, ut de iustis legalibus dictum est in quinto. Et sicut legis positiva est praeceptiva, ita et politica est activa et conservativa eorum quae lege ponuntur.”

<sup>120</sup> CTC, lib. 5, l. 12, n. 16 (n. 731 Marietti) “Et dicit quod unumquodque iustorum naturalium et etiam legalium se habet ad res humanas ut universale ad singularia; quia ea quae operantur secundum iustitiam sunt multa; sed unumquodque iustorum est unum quasi quoddam universale, sicut hoc quod est depositum esse reddendum est unum quod se habet ad multas personas et ad multas res.”

<sup>121</sup> CTC, lib. 5, l. 12, n. 17 (n. 732 Marietti) “Dicit ergo primo, quod iniustificatio et iniustum differunt; quia iniustum est aliqua res quae est contra iustitiam, vel secundum naturam vel secundum ordinationem humanam, sicut furtum, sed quando aliquis hoc operatur, puta furando, vocatur hoc iniustificatio, quasi executio iniustitiae: sed antequam quis hoc operetur, non vocatur iniustificatio, sed iniustum.”

cual trabajan<sup>122</sup>. Por eso, la misma formulación de la ley requiere de la experiencia porque si ha de ser práctica necesita conocer aquellas cosas singulares que habrán de ser reguladas por ella<sup>123</sup>.

Este doble nivel de ordenación puede reconocerse en los conceptos de disposición del orden (*ratio ordinis*) y de ejecución del orden (*executio ordinis*) que son, denominados providencia y gobierno<sup>124</sup>, y que se atribuyen, respectivamente, a la facultad cognoscitiva y a la operativa<sup>125</sup>. Desde una perspectiva universal, el gobierno como providencia, es decir como disposición del orden, se atribuye a un único agente, mientras que en el gobierno como ejecución admite la intervención de múltiples causas sucesivas<sup>126</sup>. El concepto de providencia, como también la prudencia, es definido en los mismos términos que el de imperio:

---

<sup>122</sup> Cfr. Llano, C., *El conocimiento del singular*, México, Universidad Panamericana, 1995, pp. 74-79. “El desarrollo intelectual de la práctica no puede, por tanto limitarse sólo al del entendimiento abstractivo directo, que se refiere únicamente a lo universal.”, p. 74; “Siendo la materia, como es, el principio de la singularización de las cosas, y siendo todo efecto algo de carácter singular, el entendimiento práctico humano –si limita su conocimiento a la mera forma- ignora al menos, diríase, la mitad de su efecto, y precisamente aquella mitad por la que se distingue entre la acción práctica realizadora de algo y el mero pensamiento de ello.”, p. 77

<sup>123</sup> Si la tarea legislativa es arquitectónica lo es porque determina leyes para la práctica, en este sentido se le podría aplicar lo que se dice de la idea práctica en el arte. Cfr. Llano, C., *Sobre la idea práctica*, Pamplona, Eunsa, 2007: “El arte no comienza cuando se tiene ya la idea de lo que hay que hacer. Su inicio reside precisamente en la formación de la idea: no ya el trabajo de la formación de la idea en la realidad, sino el trabajo de pensar la idea en condiciones de que resulte imitable en aquélla.” p. 40

<sup>124</sup> ST I, q. 22, a. 3, co. “Quod ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur”.

<sup>125</sup> SCG, lib. 3, cap. 77, n. 1 “Attendendum est autem quod ad providentiam duo requiruntur: ordinatio, et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam: [...]. Secundum vero fit per virtutem operativam.”

<sup>126</sup> ST I, q. 103, a. 6, co. “In gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia; et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat, quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis.”

“La providencia pertenece al intelecto, pero presupone la voluntad del fin; pues nadie prescribe actuar por un fin si no quiere el fin. Por eso la prudencia presupone las virtudes morales, por las cuales el apetito se ordena al bien”<sup>127</sup>.

Los conceptos de orden, precepto, providencia, legislación y prudencia son, en ciertos sentido, sinónimos. Pero es posible ser, al mismo tiempo ejecutor y providente. Por eso se dice que si bien todas criaturas son ejecutoras de la providencia en cuanto regidas por él<sup>128</sup>, sólo las intelectuales pueden participar de la providencia en cuanto rectoras gracias a su potencia cognoscitiva:

“Las criaturas intelectuales participan más [en la ejecución de la divina providencia] que las otras porque las poseen los dos requisitos de la providencia, a saber, la disposición del orden que se perfila por la potencia cognoscitiva y la ejecución, que se efectúa por la operativa; mientras que las demás criaturas sólo poseen potencia operativa. Luego, bajo la providencia de Dios, las criaturas racionales gobiernan a las demás”<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> ST I, q. 22, a. 1, ad 3 “Providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis, nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia praesupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in VI Ethic.”

<sup>128</sup> SCG, lib. 3, cap. 78, n. 2 “Amplius. Quaecumque creatura exequitur divinae providentiae ordinem, hoc habet in quantum participat aliquid de virtute primi providentis: sicut et instrumentum non movet nisi in quantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quae igitur amplius de virtute divinae providentiae participant, sunt executiva divinae providentiae in illa quae minus participant.”

<sup>129</sup> SCG, lib. 3, cap. 78, n. 2 “Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant: nam, cum ad providentiam requiratur et dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quae fit per operativam, creaturae racionales utramque virtutem participant, reliquae vero creaturae virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur racionales omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur.”

Ejecutar un orden dispuesto por otro no se reduce a ser movido por otro, también es posible ejecutar disponiendo un orden. La conjunción de lo ejecutivo y lo ordenador se unen en el concepto de gobierno, ejercido según la prudencia política, la cual actualiza y conserva la ley impuesta por la prudencia política arquitectónica. Se trata de un concepto de gobierno que es ejecutivo pero inteligente: es un modo de ejecutar dirigiendo. En primer lugar porque el agente ejecutor tiene que considerar cómo hacerlo: pensar la idea en condiciones de llevarla a la práctica<sup>130</sup>; lo cual se verifica en cualquier actividad práctica, tanto si es moral como si no lo es<sup>131</sup>. En efecto, el hombre al recibir un mandato recibe la información contenida en una proposición que ordena una acción, cuya ejecución requiere que él mismo comprenda esa ordenación al fin. Pero el hombre no parece ser sólo un ejecutor: el que ejecuta también manda, porque emite, a su vez, información a quien le manda, información que le es útil para su actividad de gobierno.

En términos de causalidad, es posible producir no sólo efectos, sino causas que, a su vez, producen efectos<sup>132</sup>. Esto explica el carácter arquitectónico de la legislación, pues la ley dispone un orden cuya

---

<sup>130</sup> El error, común, de identificar la idea universal con la idea práctica, se origina en olvidar las condiciones del agente que actúa. Cfr. Llano, C., *Sobre la idea práctica*: “La diferencia entre la *idea platónica* y la *causa ejemplar aristotélica* es igualmente obvia: la causa ejemplar es una idea separada del efecto, sí, pero no separada de la causa eficiente del efecto, sino pensada por ésta. La causa ejemplar no es sino la idea que posee una causa eficiente dotada de inteligencia.”, p. 20.

<sup>131</sup> Cfr. Llano, C., *Sobre la idea práctica*: “La idea ejemplar [...] modelo en el acto de conocimiento, en la producción industrial, en la obra de arte, en la acción de la naturaleza y en el acto moral, casos en los que actúa con modalidades específicas, pero de una manera genéricamente similar.”, p. 61; Cfr. Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, Eunsa, 1997, p.107

<sup>132</sup> SCG, lib. 3, cap. 77, n. 6 “Nobilior est ordo causarum quam effectuum: sicut et causa potior est effectui. Magis igitur in eo perfectio providentiae demonstratur. Si autem non essent aliquae causae mediae exequentes divinam providentiam non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Exigit igitur divinae providentiae perfectio quod sint causae mediae executrices ipsius.”

ejecución consiste, precisamente, en una ordenación<sup>133</sup>. El ejemplo del arquitecto que legisla sobre los artesanos ilustra la relación entre los legisladores y los que aplican la ley en las sentencias judiciales. En efecto, a la prudencia política ejecutiva le pertenece la sentencia, es decir, el juicio que aplica la ley universal al singular operable<sup>134</sup>, por eso los políticos que gobiernan son como artífices manuales que tienen la habilidad de hacer cumplir las leyes puestas por los legisladores<sup>135</sup>.

Le aplicación de las leyes requiere ciertas perfecciones intelectuales. Por un lado, se requiere del conocimiento tanto de lo universal como de lo singular<sup>136</sup>, en lo cual es de gran utilidad la experiencia de los años<sup>137</sup>, pues los errores de imprudencia se dan

---

<sup>133</sup> SCG, lib. 3, cap. 114, n. 5 “Cum lex nihil aliud sit quam ratio operis; cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur: ab eo unusquisque legis capax suscipit legem a quo ad finem perducitur; sicut inferior artifex ab architectore, et miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur, ut ex superioribus patet. Fuit igitur conveniens a Deo legem hominibus dari.”

<sup>134</sup> CTC, lib. 6, l. 7, n. 4 (n. 853 Marietti) “Ad huiusmodi politicam executivam pertinet sententia: quae nihil est aliud quam applicatio rationis universalis ad aliquod particulare operabile, non enim dicitur sententia nisi de aliquo operabili. Et quia omne operabile est singulare, inde est quod sententia est alicuius extremi, idest singularis: quod dicitur extremum, quia et ab eo incipit nostra cognitio ad universalia procedere, et ad ipsum terminatur in via descensus. Potest etiam et ipsa sententia dici extrema, quia est applicatio legis universaliter positae ad singulare operabile.”

<sup>135</sup> CTC, lib. 6, l. 7, n. 4 (n. 853 Marietti) “Et quia ista executiva legis positae retinet sibi commune nomen politicae, inde est quod isti soli qui exequentur leges positas dicuntur conversari civiliter, quia isti soli operantur in civilibus, sicut chiroteginiae, id est manuales artífices, in artificialibus; et comparantur ad legis positores, sicut ad architectores.”

<sup>136</sup> CTC, lib. 6, l. 7, n. 14 (n. 860 Marietti) “Manifestat quiddam quod supra dictum est: scilicet quod prudentia non sit solum circa universalia, sed etiam circa singularia.”

<sup>137</sup> CTC, lib. 6, l. 7, n. 14 (n. 860 Marietti) “Non autem videtur quod iuvenis fiat prudens. Cuius causa est, quia prudentia est circa singularia quae fiunt nobis cognita per experientiam. Iuvenis autem non potest esse expertus, quia ad experientiam requiritur temporis multitudo.”

tanto por el desconocimiento de lo universal como de lo particular<sup>138</sup>. En este sentido, la prudencia no es una ciencia: para la rectitud de su deliberación no basta el conocimiento de lo universal<sup>139</sup>. Pero, como se ocupa del singular operable que es principio en lo operativo, el conocimiento de la prudencia política es similar al conocimiento del intelecto de los primeros principios<sup>140</sup>, y tiene que ver con la perfección de la facultad del juicio particular<sup>141</sup>.

El gobierno sobre el singular es analizado en la *Summa contra Gentiles* a través del contraste entre el gobierno humano y el divino. Ambos ordenan los singulares contingentes: pero mientras que el gobierno humano no puede gobernar de inmediato a cada cosa singular, el divino, sí. La dificultad procede del conocimiento humano, el cual no puede conocer inmediatamente al singular, sino que sólo lo conoce en sus causas<sup>142</sup>. Esto significa que, si en cualquier gobierno jerárquico los artífices manuales imprimen en la materia la

---

<sup>138</sup> CTC, lib. 6, l. 7, n. 18 (n. 862 Marietti) “Prudentis opus est bene consiliari. In consiliando autem dupliciter contingit peccare. Uno modo circa universale: puta an hoc sit verum, quod omnes aquae ponderosae sint pravae. Alio modo circa singulare, puta an haec aqua sit ponderosa. Ergo oportet, quod prudentia sit directiva, et circa universalia, et circa singularia.”

<sup>139</sup> CTC, lib. 6, l. 7, n. 19 (n. 863 Marietti) “Scientia enim est universalium, ut supra habitum est, prudentia autem est extremi, id est singularis, quia est operabilis quod est singulare. Et sic patet, quod prudentia non est scientia.”

<sup>140</sup> CTC, lib. 6, l. 7, n. 20 (n. 864 Marietti) “Dictum est enim supra; quod intellectus est quorundam terminorum sive extremorum, id est principiorum indemonstrabilium, quorum non est ratio, quia non possunt per rationem probari, sed statim per se innotescunt. Haec autem, scilicet prudentia, est extremi, scilicet singularis operabilis, quod oportet accipere ut principium in agendis”.

<sup>141</sup> CTC, lib. 6, l. 7, n. 21 (n. 864 Marietti) “Et ad istum sensum, id est interiorem, magis pertinet prudentia, per quam perficitur ratio particularis ad recte aestimandum de singularibus intentionibus operabilium. Unde et animalia bruta, quae habent bonam aestimativam naturalem dicuntur participare prudentia.”

<sup>142</sup> SCG, lib. 3, cap. 76, n. 3 “Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantum, sed etiam in seipsis, sicut in primo huius operis ostensum est. Inconveniens autem videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum praecipuum eorum constat: cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet ergo quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuat.”

forma artística que ellos mismos conciben en su mente siguiendo los principios del arte recibidos de sus superiores<sup>143</sup>, en el caso del gobierno humano, los superiores sólo dan indicaciones generales y universales dejando la tarea de ordenar lo pequeño a sus subordinados<sup>144</sup>. Por eso, los subordinados humanos se encargan de indagar cómo ordenar aquello cuyo gobierno se les ha encomendado, es decir, ejercitan también la providencia pues, como agentes intelectuales que son, no son ejecutores inertes, porque al dictaminar sobre la aplicación de las indicaciones generales a los actos concretos, disponen un orden:

“En las cosas humanas, los provisosores inferiores indagan por propia industria el orden de aquello cuyo gobierno les ha sido encomendado por el presidente. Esta habilidad no la reciben del presidente humano, como tampoco su uso, porque si así fuera, la ordenación sería del presidente, y ellos serían, no sus provisosores sino sus ejecutores”<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> SCG, lib. 3, cap. 76, n. 4 “ Amplius. Ordo qui per providentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo provenit quem provisor in sua mente disponit: sicut et forma artis quae fit in materia, ab ea procedit quae est in mente artificis. Oportet autem, ubi sunt multi provisosores unus sub alio, quod ordinem conceptum superior inferiori tradat: sicut ars inferior accipit principia a superiori.”

<sup>144</sup> SCG, lib. 3, cap. 76, n. 5 “In his quae humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quaedam magna et universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minimorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit. Et hoc quidem contingit propter eius defectum: in quantum vel singularium minimorum condiciones ignorat; vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requireretur. Huiusmodi autem defectus longe sunt a Deo: nam ipse omnia singularia cognoscit; nec in intelligendo laborat, aut tempus requirit, cum intelligendo seipsum, omnia alia cognoscat, sicut supra ostensum est. Ipse igitur omnium et singularium ordinem excogitat. Eius igitur providentia est omnium singularium immediate.”

<sup>145</sup> SCG, lib. 3, cap. 76, n. 6 “Item. In rebus humanis inferiores provisosores per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis a praesidente committitur. Quam quidem industriam a praesidente homine non habent, nec usum

La providencia ejercida por el subordinado, en el gobierno humano, no es participación de la providencia del superior, sino que más bien se añade como algo que a ésta le falta. Y también ocurre, que intentando contribuir, falle y, entonces, requiera, de nuevo, dirección. En las jerarquías del gobierno humano, el superior necesita de sus subordinados, y éstos de aquél, de manera que más que jerarquía es una colaboración. Con todo, los superiores no pierden su superioridad, lo cual se ve de manera especial en la legislación: ya se había señalado que la ley es luz, pero no lo es sólo desde el punto de vista de transmitir conocimiento sin más; la ley ilumina al subordinado también desde el punto de vista de que da a conocer las decisiones del superior<sup>146</sup>. En todo caso, ante la consideración de la racionalidad de los subordinados resultan más adecuadas las admoniciones que los preceptos por parte del que dirige; a esto se refiere Aristóteles en la *Política* donde dice que es mejor usar admoniciones que preceptos con los siervos pues tienen más uso de razón que los niños pequeños aunque éstos no sean siervos sino hijos libres<sup>147</sup>.

Esta limitación del gobierno humano con respecto a la ordenación del singular, se refleja en la universalidad de la ley que emite, lo cual queda de manifiesto en la demostración de que Dios gobierna a las cosas singulares y contingentes de manera inmediata. Al respecto se propone el siguiente argumento: la regulación y la ley proceden de los niveles superiores; si las leyes emitidas por ellos son universales entonces su gobierno es limitado, porque la determinación sobre los particulares ya no dependería del legislador superior sino de

---

ipsius: si vero a superiore eam haberent, iam ordinatio per superiorem fieret, ipsi autem essent illius ordinationis non provisoires, sed executores.”

<sup>146</sup> Joannis A. S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e, q.XVII, d. VII, a. II, n. XXXVII “Quia lex, et imperium ita facit in subdito hunc effectum illuminandi, quod debet provenire ab aliquo lumine, seu manifestatione denuntiativa ex parte imperantis: alioquin unde illuminabitur subditus, si superior non manifestet, et ordinet. Quae ordinatio prius debet esse in intellectu, postea in voce.”

<sup>147</sup> CPO lib. 1, l. 11, n. 4 (n. 111 Marietti) “Unde non dicunt bene, qui dicunt quod non est ratione utendum ad servos, sed solo praecepto. Magis enim debemus servos monere ad virtutem, quam filios pueros; quia nondum sunt ita capaces monitionis.”



los subordinados<sup>148</sup>, y si éstos juzgan sobre cómo y cuando aplicar la ley, entonces tienen el mismo poder de quien la instituye<sup>149</sup>. Por lo tanto, el gobernante que someta todo tendría que disponer el orden de todos los singulares, en sus más pequeños detalles<sup>150</sup>, y quien lo intenta, en el plano humano, suele hacerlo mal. La confianza en los subordinados implica por una parte que el dirigente acepta el límite de su providencia, y reconoce la capacidad de aquéllos para aplicarlas a las acciones singulares.

El defecto de la universalidad de la ley contrasta con la perfección del conocimiento práctico que implica una detallada ordenación del singular. En efecto, disponer el orden de los detalles singulares no es signo de inferioridad sino de superioridad<sup>151</sup>, porque una regulación detallada manifiesta la dependencia de la sabiduría por parte de la facultad operativa: sin la sabia determinación del qué, cómo, cuándo y cómo, la virtud operativa no actuaría

---

<sup>148</sup> SCG, lib. 3, cap. 76, n. 7 “Praeterea. Superior providentia dat regulas providentiae inferiori: sicut politicus dat regulas et leges duci exercitus, qui dat leges et regulas centurionibus et tribunis. Aut ergo dat eis regulas et leges universales, aut particulares. Si autem dat eis universales regulas regiminis, cum universales regulae non possint semper ad particularia applicari, maxime in rebus mobilibus, quae non semper eodem modo se habent; oporteret quod illi provisores secundi vel tertii quandoque praeter regulas sibi datas ordinarent de rebus suae provisioni subiectis.”

<sup>149</sup> SCG, lib. 3, cap. 76, n. 7 “Haberent ergo iudicium super regulas acceptas: quando secundum eas oporteret agere, et quando eas praetermittere oporteret. Quod esse non potest: quia hoc iudicium ad superiorem pertinet; nam eius est interpretari leges et dispensare in eis, cuius est eas condere.”

<sup>150</sup> SCG, lib. 3, cap. 76, n. 7 “Hoc igitur iudicium de regulis universalibus datis, oportet quod fiat per supremum provisorem. Quod quidem esse non posset si se ordinationi horum singularium immediate non immisceret. Oportet igitur, secundum hoc, quod sit horum immediatus provisor. Si vero secundi et tertii provisores a summo provisoro particulares regulas et leges accipiunt, manifeste apparet quod horum singularium ordinatio fit immediate per divinam providentiam”

<sup>151</sup> SCG, lib. 3, cap. 76, n. 9 “Adhuc. Si Deus per seipsum immediate haec inferiora singularia non curat, hoc non est nisi vel quia ea despicit; vel ne eis eius dignitas inquinetur, ut quidam dicunt. Hoc autem irrationabile est. Nam dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare, quam in eis operari.”

acertadamente<sup>152</sup>. Por ello, quien sólo proveyera de indicaciones universales demostraría tener poca prudencia<sup>153</sup>. El conocimiento más perfecto, propio de la providencia sobre el singular, constituye la parte más importante de la virtud de la prudencia: en efecto, a la providencia se subordina el conocimiento dado por la memoria de las cosas pasadas y la inteligencia de las cosas presentes<sup>154</sup>.

Las exigencias del conocimiento y gobierno sobre lo singular se derivan, en definitiva a la distinción entre el orden y la ejecución, ya señaladas:

“Se ha de tener en cuenta que la providencia requiere dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden. Lo primero se realiza mediante la potencia cognoscitiva; por eso quienes tienen un conocimiento más perfecto se llaman ordenadores de los demás, pues lo propio del sabio es ordenar. Lo segundo se hace mediante la potencia operativa. Sin embargo tal poder se realiza en ambas cosas de una manera contraria: pues la

---

<sup>152</sup> SCG, lib. 3, cap. 76, n. 10 “Item. Omnis sapiens qui provide sua virtute utitur, in agendo moderatur suae virtutis usum, ordinans ad quid et quantum perveniat: alias virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex praemissis quod divina virtus in operando usque ad infima rerum pervenit. Igitur divina sapientia est ordinativa qui, et quot, et qualiter ex eius virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. Est igitur ipse immediate sua providentia omnium rerum ordinem excogitans.”

<sup>153</sup> SCG, lib. 3, cap. 94, n. 9 “Quod enim nos omnium particularium ordinem praemeditari non possumus circa ea quae sunt disponenda a nobis, ex defectu nostrae cognitionis provenit, quae cuncta singularia complecti non potest, tanto autem in providendo unusquisque solertior habetur, quanto plura singularia praemeditari potest; cuius autem provisio in solis universalibus consisteret, parum de prudentia participaret.”

<sup>154</sup> ST I, q. 22, a. 1, co. “Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere, ut ex superioribus patet; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis.”

ordenación es tanto más perfecta cuanto a más detalles descende, mientras que la ejecución de lo pequeño sólo requiere un poder pequeño en proporción con el efecto”<sup>155</sup>.

La diferencia entre disposición del orden y su ejecución, formulado en otros textos en términos de providencia y gobierno, nos conduce al tema del imperio sobre uno mismo y la dirección de la sociedad. El imperio de las facultades intelectuales ordena y rige los movimientos de las demás potencias<sup>156</sup>; en la sociedad, los hombres con mayor facultad intelectual habrían de dirigir a quienes fueran más ejecutivos; eso es lo que ocurre en el universo: las criaturas intelectuales rigen a todas las demás<sup>157</sup>.

La capacidad intelectual confiere libertad. La capacidad de moverse libremente se verifica a través de los tres principios de acción, a saber, el fin, la forma y el agente:

“De los cuatro géneros de causas, la materia no es principio de acción, sino sujeto que recibe el efecto de la acción. En cambio, el fin, el agente y la forma son principios de acción, pero con cierto orden y distinción. Porque el primer principio de la acción es el fin, que mueve al agente; el segundo es el agente; y el tercero es la forma de aquello que el

---

<sup>155</sup> SCG, lib. 3, cap. 77, n. 1 “Attendendum est autem quod ad providentiam duo requiruntur: ordinatio, et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam: unde qui perfectioris cognitionis sunt, ordinatores aliorum dicuntur, sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus: nam tanto perfectior est ordinatio, quanto magis descendit ad minima; minimorum autem executio concedet inferiorem virtutem, effectui proportionatam.”

<sup>156</sup> SCG, lib. 3, cap. 78, n. 3 “Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva: unde videmus quod, quando coniunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen intellectivae virtutis; sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis moventur membra.”

<sup>157</sup> SCG, lib. 3, cap. 78, n. 3 “Idem etiam apparet si in diversis existant: nam illi homines qui excedunt in virtute operativa, oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinae providentiae ratio quod creaturae aliae per intellectuales creaturas regantur.”

agente aplica a obrar, sin que esto quiera decir que el agente no obre también por su forma propia, como se ve claro en las obras artesanales. El artesano se mueve a obrar por el fin, que es la obra misma, por ejemplo, un arca o una cama, y aplica a la operación la sierra, que corta por su filo”<sup>158</sup>.

El fin, el agente y la forma son conceptos a través de los cuales se explican los diversos géneros de movimiento: el de todo ser vivo y el movimiento de los agentes libres, que son, en el sentido más propio, agentes, además les pertenece más directamente el fin y actúan por una forma adquirida por sí mismos. Pero vayamos más despacio. Estos tres conceptos, utilizados en el artículo de la *Summa Theologiae* sobre los grados de vida resulta esclarecedor en la lectura de la triple demostración de la capacidad de las criaturas intelectuales para gobernar a las demás, presentada en la *Summa contra Gentiles*.

Los seres inertes, sólo pueden ser instrumentos ejecutores<sup>159</sup>. En las plantas hay cierto automovimiento, pero como el fin hacia el cual se mueven y la forma por la cual actúan, no ha sido puesto por ellas mismas sino por la naturaleza, en realidad, ese moverse a sí mismas es un movimiento de ejecutoras y no de agentes<sup>160</sup>. En los animales hay

---

<sup>158</sup> ST I, q. 105, a. 5, co. “Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum sint causarum quatuor genera, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat); ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim quae incidit per suum acumen.”

<sup>159</sup> ST I, q. 18, a. 3, co. “In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo, finis movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis.”

<sup>160</sup> ST I, q. 18, a. 3, co. “Inveniuntur igitur quaedam, quae movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus, sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt,

cierta capacidad de adquirir por sí mismos la forma, principio de movimiento<sup>161</sup>, pero como no pueden determinar el fin hacia el cual se mueven<sup>162</sup> también son sólo ejecutores de otros. El ser humano es agente y no sólo ejecutor porque el fin y la forma que operan como principios de su movimiento son determinados por él mismo. En efecto, gracias al intelecto determina el fin y la proporción de lo que es para el fin; de manera que ordena lo uno a lo otro, según el modo de vivir más perfecto<sup>163</sup>. El imperio que la razón ejerce sobre las demás potencias, como el del arte de gobernar determinan el fin y, a partir de él, la forma que se induce en la materia<sup>164</sup>.

La jerarquía entre los seres vivos esclarece las razones que explican por qué a los seres intelectuales les corresponde el gobierno de los demás. La primera demostración parte del concepto de forma. Las facultades particulares, tanto naturales como artificiales, sólo pueden moverse por una forma particular, por lo tanto son naturalmente movidas y regidas por las facultades que poseen formas

determinantur eis a natura. Et huiusmodi sunt plantae, quae secundum formam inditam eis a natura, movent seipsas secundum augmentum et decrementum.”

<sup>161</sup> ST I, q. 18, a. 3, co. “Quaedam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam quae est principium motus, quam per se acquirunt. Et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta.”

<sup>162</sup> ST I, q. 18, a. 3, co. “Sed quamvis huiusmodi animalia formam quae est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis, vel sui motus; sed est eis inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam.”

<sup>163</sup> ST I, q. 18, a. 3, co. “Unde supra talia animalia sunt illa quae movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis et eius quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum, haec enim perfectius movent seipsa.”

<sup>164</sup> ST I, q. 18, a. 3, co. “Et huius est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas; et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequentur motum. Sicut etiam in artibus, videmus quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, praecipit ei quae inducit formam navis, et haec praecipit illi quae habet executionem tantum, in disponendo materiam.”

universales<sup>165</sup>. En cuanto al fin, las facultades que operan sin conocerlo son imperadas y dirigidas por aquellas que sí lo conocen<sup>166</sup>. La tercera demostración atiende a la índole de agente, más propia de los libres que de los ejecutores; en efecto, los agentes libres mueven y rigen a los que sólo pueden ser movidos por otros<sup>167</sup>. En este último sentido, la capacidad de determinar para sí mismo el fin y la forma confiere una especial singularidad al agente:

“Particular e individuo se encuentran de modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es persona”<sup>168</sup>.

---

<sup>165</sup> SCG, lib. 3, cap. 78, n. 4 “Item. Virtutes particulares natae sunt moveri a virtutibus universalibus: ut patet tam in arte quam in natura. Constat autem quod virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa: nam virtus intellectiva continet formas universales, omnis autem virtus operativa tantum est ex aliqua forma propria operantis. Oportet igitur quod per virtutes intellectuales moveantur et regantur omnes aliae creaturae.”

<sup>166</sup> SCG, lib. 3, cap. 78, n. 5 “Praeterea. In omnibus potentiis ordinatis una est directiva alterius, quae magis rationem cognoscit: unde videmus in artibus quod ars illa ad quam pertinet finis, ex quo sumitur ratio totius artificii, dirigit illam, et imperat ei, quae artificium operatur, sicut ars gubernatoria navifactivae; et illa quae formam inducit, imperat ei quae materiam disponit. Instrumenta vero, quae non cognoscunt aliquam rationem, reguntur tantum. Cum igitur solae intellectuales creaturae rationes ordinis creaturarum cognoscere possint, earum erit regere et gubernare omnes alias creaturas.”

<sup>167</sup> SCG, lib. 3, cap. 78, n. 6 “Adhuc. Quod est per se, est causa eius quod est per aliud. Solae autem creaturae intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominae existentes: aliae vero creaturae ex necessitate naturae operantur, tanquam ab alio motae. Creaturae igitur intellectuales per suam operationem sunt motivae et regitivae aliarum creaturarum.”

<sup>168</sup> ST I, q. 29, a. 1, co. “Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in

El gobierno es, por tanto, una actividad propia de personas. El movimiento del instrumento, según un fin y una forma impuestas por otro, no se atribuye a él pues no es agente que se mueva sino más bien es algo movido. Admitir que el ser humano es movido respecto del fin último y, además, está sujeto a una forma sustancial<sup>169</sup> parecería admitir que es, en algún sentido, instrumental. Sin embargo, la forma que es principio de la acción libre no es la forma sustancial sino la forma inteligible<sup>170</sup>. La forma inteligible es movida a la acción por la voluntad<sup>171</sup>; esta forma, como es intelectual, es universal y abierta a los opuestos en tanto que no sea determinada por un apetito<sup>172</sup>. De manera que en los seres intelectuales son principios de acción el fin voluntario, la forma intelectual y la potencia ejecutiva:

“También a nosotros nos sucede que, en un mismo efecto, la causa está en el conocimiento que dirige y por el cual se concibe la forma de la obra, y en la voluntad que impera. Porque la forma, que está sólo en el intelecto, no se orienta a ser o no ser en el efecto sino por [causa de] la voluntad que

---

singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona.”

<sup>169</sup> ST I, q. 18, a. 3, co. “Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura; sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur.”

<sup>170</sup> El sentido de la acción humana se comprendería mejor a la luz del concepto de forma, tal como lo sugiere Garay en un artículo de divulgación: cfr. Garay, J. “El sentido de la acción”, *Razón práctica y multiculturalismo*, 1999, pp. 155-169. También puede verse: Garay, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1987.

<sup>171</sup> ST I, q. 14, a. 8, co. “Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem.”

<sup>172</sup> ST I, q. 14, a. 8, co. “Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX Metaphys.”

impera. De ahí que el entendimiento especulativo nada dice de lo operativo. Pero la potencia que es causa como ejecutora, es llamada principio inmediato de operación”<sup>173</sup>.

Si la forma intelectual es determinada a la operación por el fin voluntario, entonces éste prevalece sobre aquélla. Y de tal predominio de la voluntad cabría argumentar que es ella el sujeto principal del imperio<sup>174</sup>. Y ciertamente lo es, la voluntad impera, pero la causa por la cual impera no está en ella sino en la razón capaz de tener diversas concepciones del bien<sup>175</sup>. Por lo tanto, el movimiento del agente libre depende, así, del conocimiento intelectual como de su causa, y de la voluntad como de su sujeto.

El modo en que se mueve la persona humana, agente intelectual, no se reduce al de un instrumento ejecutor, lo cual tiene consecuencias en el modo de entender el imperio sobre ella, es decir, el gobierno político. En contraste con los irracionales que no actúan por sí mismos sino que sólo son instrumentos ejecutores según un fin y una forma ajenas, el ser humano, incluso en cuanto siervo, sí necesita tener en sí mismo un principio de rectitud de gobierno<sup>176</sup>. En efecto, mientras que

---

<sup>173</sup> ST I, q. 19, a. 4, ad 4 “Unius et eiusdem effectus, etiam in nobis, est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis, et voluntas ut imperans, quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis.”

<sup>174</sup> ST I-II, q. 17, a. 1, arg. 2 “Praeterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.”

<sup>175</sup> ST I-II, q. 17, a. 1, ad 2 “Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.”

<sup>176</sup> ST II-II, q. 50, a. 2, co. “Respondeo dicendum quod servus per imperium movetur a domino et subditus a principante, aliter tamen quam irrationalia et inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata et irrationalia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa quia non habent dominium sui actus per



los ejecutores por naturaleza actúan según su propia forma natural, y no requieren virtud añadida a ésta para ser movidos por el superior, tal como les ocurre a los miembros corporales; las personas, al seguir el precepto ajeno, son movidas por sí mismas. De manera que la ley opera en ellas como principio extrínseco de movimiento; y sus propias facultades imperativas, como principio intrínseco. Pero la rectitud de gobierno de las facultades del subordinado no les viene de un precepto, es decir, de un producto de la razón del gobernante, sino más bien de un hábito, a saber, la virtud de la prudencia política:

“En cambio, los siervos y súbditos son llevados a actuar por el precepto de otros, pero actuando ellos libremente. Por lo tanto, necesitan de la rectitud del gobierno para regirse ellos mismos en la obediencia a los príncipes. Y esto pertenece a la especie de prudencia política”<sup>177</sup>.

La virtud de la prudencia política se da también en los subordinados, y no sólo en los que con su prudencia política arquitectónica instituyen la ley, o en los gobernantes que con su respectiva prudencia política aplican la ley a los actos singulares. También es necesaria la prudencia política para obedecer, porque la acción según el gobierno ajeno requiere ser realizada según el propio gobierno:

“La prudencia pertenece a la razón [...]. Es evidente que al súbdito y al siervo, en cuanto tales, no les compete regir y gobernar, sino más bien ser regidos y gobernados. Y por eso la prudencia no es virtud del siervo ni del súbdito en cuanto tales. Mas, dado que todo hombre, por ser racional, participa algo del gobierno según el juicio de la razón, en esa medida le

---

liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed solum in motoribus.”

<sup>177</sup> ST II-II, q. 50, a. 2, co. “Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principatibus. Et ad hoc pertinet species prudentiae quae politica vocatur.”

corresponde tener prudencia. Resulta, pues, evidente que la prudencia reside en el príncipe como mente arquitectónica, según el filósofo en VI Ethic. [<sup>178</sup>]; en los súbditos, en cambio, al modo de los [artífices] que efectúan un arte manual”<sup>179</sup>.

La tarea de los artífices, ya se ha dicho, no es tarea fácil. La distinción entre la prudencia del gobernante y la del súbdito tiene que ver con la diferencia entre legislar y aplicar la ley. Aplicar la ley y ejecutar lo que manda supone juzgar de los actos, es decir interpretar que este acto es un caso previsto en esa ley. Pues bien, ese ejecutar el precepto, moverse según él, es el acto propio de la virtud de la obediencia. En el contexto del análisis de la obediencia, prescribir es definido en idénticos términos que imperar: ambos son mover por medio de la razón y de la voluntad a algún inferior<sup>180</sup>. Por parte de los imperados, la obediencia al superior es un deber de justicia<sup>181</sup>, y por ello la obediencia, en cuanto virtud, está incluida en la veneración,

---

<sup>178</sup> Aristóteles, *Etic. Nic.*, VI, 8, Bk 1141 b 24-29 “Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo fundamental [arquitectónica] es la prudencia legislativa, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, política. Esta es práctica y deliberativa; en efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso sólo de los que se ocupan en ésta se dice que hacen política, pues ellos son los únicos que actúan a la manera de los obreros manuales”.

<sup>179</sup> ST II-II, q. 47, a. 12, co. “Prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque in quantum participat de regimine et gubernatione, in quantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi in quantum est subditus, et servi in quantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi in quantum est servus, nec subditi in quantum est subditus. Sed quia quilibet homo, in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, in quantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae, ut dicitur in VI Ethic., in subditis autem ad modum artis manu operantis.”

<sup>180</sup> ST II-II, q. 104, a. 1, co. “Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. Movere autem per rationem et voluntatem est praecipere.”

<sup>181</sup> ST II-II, q. 102, a. 2, co. “Ratione autem officii gubernationis, debetur eis cultus, qui in quodam obsequio consistit dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.”

virtud aneja a la justicia<sup>182</sup>. La obediencia al imperio del presidente, y el temor a su poder coercitivo son enunciados como deberes con respecto a los gobernantes<sup>183</sup>. Esta obediencia al precepto del superior no excluye la libertad porque la obediencia está sujeta, a su vez, a la libre elección y consejo:

“Dios dejó al hombre en manos de su propio consejo, no porque le sea lícito hacer todo lo que quiera, sino porque no está forzado a obrar por necesidad natural como las criaturas irracionales; actúa, por el contrario, por libre elección a partir de su propia deliberación. Y así como para sus acciones debe proceder por propia deliberación, del mismo modo en aquello en lo que obedece a sus superiores”<sup>184</sup>.

El precepto del superior es, por tanto, objeto de la deliberación del inferior, y por lo tanto éste no está coaccionado a cumplirlo. Tampoco el precepto es coaccionante por sí mismo: sólo ejerce fuerza coactiva a quien se niega a obedecerlo libremente, por eso es posible prescribir actos, como el amor, que son intrínsecamente libres<sup>185</sup>. El

---

<sup>182</sup> ST II-II, q. 80, a. 1, ad 3 “Obedientia includitur in observantia, quam Tullius ponit, nam praecellentibus personis debetur et reverentia honoris et obedientia.”

<sup>183</sup> ST II-II, q. 102, a. 2, ad 3 “Excellentiae eorum qui sunt in dignitate constituti debetur honor ratione sublimioris gradus; timor autem ratione potestatis quam habent ad coercendum. Officio vero gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium praesidentium; et tributa, quae sunt quaedam stipendia laboris ipsorum.”

<sup>184</sup> ST II-II, q. 104, a. 1, ad 1 “Deus reliquit hominem in manu consilii sui, non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non cogitur necessitate naturae, sicut creaturae irracionales, sed libera electione ex proprio consilio procedente. Et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus”.

<sup>185</sup> ST II-II, q. 44, a. 1, ad 2 “Obligatio praecepti non opponitur libertati nisi in eo cuius mens aversa est ab eo quod praecipitur sicut patet in his qui ex solo timore praecepta custodiunt. Sed praeceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate. Et ideo libertati non repugnat.”

amor, como acto libre, puede ser objeto de precepto<sup>186</sup>, porque puede serlo de imperio; y, recuérdese la inclinación de la voluntad a su objeto, el bien, no es imperado, sino natural<sup>187</sup>.

---

<sup>186</sup> Una precisión: el amor que es objeto de precepto es el que cae bajo el imperio. Cfr. Santamaría, M. G., *Acción, persona, libertad: Max Scheler – Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2002: “El carácter espontáneo del amor emocional hace que nunca pueda ser objeto de un deber, pues ese acto de amor no cae bajo el dominio de la voluntad. Estas ideas reciben una ratificación definitiva cuando se analiza el rechazo scheleriano de la llamada «ley del amor». Según Scheler, es una contradicción afirmar que el amor pueda ser objeto de un mandato. Y esto por dos razones, que se completan mutuamente. De una parte, el mandato es siempre una imposición externa que se dirige al «querer hacer» exclusivamente, y no al acto de voluntad en sí mismo. De otra, el amor es un acto puramente espontáneo, que no depende de la voluntad deliberada, ya que ésta queda determinada precisamente por el conocimiento axiológico fundamentado por el amor. Por estas razones, Scheler piensa que, al hablar de un mandamiento de amor «forzosamente se pone, en lugar del acto mismo de amor, el obrar bien (*Wohltum*), y en caso más extremo, la ‘benevolencia’ (*Wohlwollen*) (si es que no se tienen a la vista simplemente unas determinadas acciones externas)». [...] El amor, como la fe, no es algo que el hombre actualiza voluntariamente, sino algo que brota espontáneamente, de modo puramente emocional, y que arrastra luego a la voluntad”, pp. 127-128. Santamaría comenta: “Lo que Scheler ha descubierto y descrito con gran agudeza es lo que en la filosofía de Tomás de Aquino es llamado «amor natural». Scheler ha descubierto el funcionamiento de la naturaleza espiritual en lo que tiene de estrictamente natural: es la tendencia espontánea de toda naturaleza a su perfección lo que permite al espíritu humano descubrir la relación entre un bien concreto y el ser mismo de la persona. [...] Pero le falta el reconocimiento de la captación objetiva de este orden intrínseco entre la persona y el bien, lo cual es tarea de la razón, de la inteligencia humana”, p. 129.

<sup>187</sup> En este punto Scheler debate a Kant. Cfr. Mauri, M., *El conocimiento moral*, Madrid, Rialp, 2005: “El *acto de amor* posibilita el *percibir sentimental* en el cual se *intuye* la esencia del valor. Esta intuición permite el *acto de preferir*. [...] Según Scheler, uno de los errores de Kant es haber considerado que lo dado, tanto en el caso de las llamadas ‘sensaciones’ como en el de los ‘impulsos’ o ‘inclinaciones’ es caótico, se presenta como un caos. Ese planteamiento demuestra la desconfianza kantiana con respecto al desorden de la naturaleza y con respecto al hombre, caos que es necesario ‘ordenar’ o ‘formar’. El supuesto de Kant ha dado lugar a que se haya construido una «ética absoluta y apriorica y después racional» o bien una ‘ética relativa, empírica y emocional’, sin intentar una ‘ética absoluta, apriorica y emocional’. Para Scheler lo emocional es *a priori* porque está dado.”, pp. 97-98.

El que sean prescritos actos libres no significa rechazar que la obediencia, en sentido propio, mire intencionadamente a la razón de precepto<sup>188</sup>, porque como virtud especial su objeto propio es la razón de precepto<sup>189</sup>, el cual procede de la voluntad del superior que norma la voluntad del inferior<sup>190</sup> y respecto de la cual, éste subordina su propia voluntad<sup>191</sup>.

La obediencia sólo implica, por sí misma, ser movido por imperio del superior, es decir por la forma proveniente de un superior, lo cual no implica, ni impide, actuar por una forma propia. Pero se puede distinguir entre actuar sólo según una forma ajena, y actuar, además, por una forma propia: en ambos casos puede afirmarse, con Aristóteles que lo que obedece participa de la razón<sup>192</sup>. Sin embargo, aún puede añadirse una distinción: no es lo mismo obedecer la ley

---

<sup>188</sup> ST II-II, q. 104, a. 2, ad 1 “Sic igitur ratio praecepti, quam attendit obedientia, concurrat cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in praecepto, ut supra habitum est. Similiter etiam quaedam quandoque sub praecepto cadunt quae ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quae non sunt mala nisi quia prohibita.”

<sup>189</sup> ST II-II, q. 104, a. 3, ad 1 “obediencia procedit ex reverentia, quae exhibet cultum et honorem superiori. Et quantum ad hoc, sub diversis virtutibus continetur, licet secundum se considerata, prout respicit rationem praecepti, sit una specialis virtus.”

<sup>190</sup> ST II-II, q. 104, a. 1, ad 2 “Divina voluntas est prima regula, qua regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quam alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo voluntas unius hominis praecipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.”

<sup>191</sup> ST II-II, q. 104, a. 3, co “Sunt autem tria genera bonorum humanorum quae homo potest contemnere propter Deum, quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animae, inter quae quodammodo praecipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiae virtus, quae propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliae virtutes morales, quae propter Deum aliqua alia bona contemnunt.”

<sup>192</sup> ST I-II, q. 93, a. 5, arg. 2 “Praeterea, ea quae obediunt rationi, participant aliquantulum ratione, ut dicitur in I Ethic. Lex autem aeterna est ratio summa, ut supra dictum est. Cum igitur naturalia contingencia non participant aliquantulum ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi aeternae.”

como ejecutor sólo pasivo que como ejecutor que, además ser movido, se mueve por sí mismo:

“Los seres irracionales no participan de la razón humana ni la obedecen; participan, en cambio, por modo de obediencia, de la razón divina, pues la virtud de la razón divina se extiende a muchos más efectos que la virtud de la razón humana. Y así como los miembros del cuerpo humano se mueven por el imperio de la razón, sin participar por eso de esta facultad superior, puesto que no tienen percepción alguna ordenada por la razón, así también las criaturas irracionales son movidas por Dios sin que por esto se hagan racionales”<sup>193</sup>.

El que es movido por la ley a modo de obediencia lo hace según un conocimiento ajeno, su movimiento sigue a una aprehensión ajena, y por tanto es movido sólo por pasión; en cambio el que participa del conocimiento del agente principal es movido además, por una forma propia, porque aprehende por sí mismo la ley. Otra manifestación de esta diferencia es que en el movimiento de los entes irracionales, inertes o animados, puede reconocerse la obra de un intelecto separado; en cambio el movimiento de los seres racionales sigue al juicio de un intelecto unido<sup>194</sup>, y por ello, libre. Además, la existencia

---

<sup>193</sup> ST I-II, q. 93, a. 5, ad 2 “Ad secundum dicendum quod creaturae irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt, participant tamen, per modum obedientiae, ratione divina. Ad plura enim se extendit virtus rationis divinae quam virtus rationis humanae. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem; ita etiam creaturae irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt racionales.”

<sup>194</sup> ST I-II, q. 40, a. 3, co. “Appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium, sequuntur apprehensionem alicuius intellectus, sicut et appetitus naturae intellectivae, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus coniuncti, sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quae etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, et aliarum rerum naturalium, apparet similis processus sicut et in operibus artis.”

del libre arbitrio da sentido a los actos propios de la razón práctica, en la cual se aprehenden los preceptos, prohibiciones y castigos<sup>195</sup> señalados por la ley, porque el libre arbitrio está en el apetito intelectual que sigue un juicio intelectual propio<sup>196</sup>. Por esta misma distinción, ser legislado no se reduce a ser movido; y obedecer la ley tampoco se reduce a padecer como instrumento. La ley sólo puede ser recibida por seres racionales; y la obediencia de la ley no consiste tanto en ser movido por el superior como en participar del conocimiento del legislador.

Si el inferior no participa del conocimiento, el gobierno es despótico y manifiesta su condición de instrumento. En efecto, el instrumento es, y se manifiesta como tal, al ejercer operaciones superiores a su forma. Tal es el caso del cuerpo humano respecto del imperio de la razón, también es el caso de las criaturas irracionales con respecto del gobierno divino. El cuerpo no es capaz de ser informado por la razón, por eso no puede ser imperado sino sólo usado. El ser humano tampoco puede imperar las cosas naturales, porque no puede informarlas, sólo las puede usar, es decir, sólo las puede aplicar al acto para el cual están ya habilitadas por su forma natural. En este punto queda de manifiesto la diferencia entre imperio y uso que sólo quedará apuntada brevemente: mientras que el uso es aplicar una potencia a su acto, el imperio consiste en introducir un orden hacia un fin según una forma, es decir, legislar. Si en la

---

<sup>195</sup> ST I-II, q. 83, a. 1, co. “Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae.”

<sup>196</sup> ST I-II, q. 83, a. 1, co. “Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. [...] Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.”

naturaleza surgen movimientos realizados al margen de las leyes naturales, habría que explicar por una intervención del mismo legislador<sup>197</sup>.

En efecto, en los movimientos fuera de la ley, el concepto de imperio articula la intervención del agente principal, los agentes intermediarios y los agentes puramente instrumentales. La articulación pasa por el concepto de forma. Cada agente, sea principal o instrumental, actúa por su forma. El instrumento, en cuanto tal, no actúa por la forma propia sino por la forma del agente que le impera<sup>198</sup>, pero su actuación instrumental no le hace perder su operación propia, como no pierde el aire su operación de airear al iluminar en virtud de la luz. No obstante la intervención del instrumento está sujeta al imperio del agente principal, de manera que éste les confiere las formas apropiadas para la operación para la cual los usa<sup>199</sup>. En este punto se pone de relieve el vínculo entre uso e imperio como partes estructurales del acto voluntario. Por el imperio se ordena las facultades a algún fin según la forma del agente

---

<sup>197</sup> QDP, q. 6, a. 4, s. c. “Sed contra, est quod dicitur in Psal. LXXI, 18: *qui facit miracula magna solus*. Praeterea, sicut dicit Bernardus, ille solus potest legem immutare vel dispensare in lege, qui legem condidit; sicut patet in legibus humanis, quod solus imperator potest legem immutare qui legem condidit. Sed solus Deus legem naturalis cursus instituit. Ergo ipse solus potest miracula facere, praeter cursum naturalem agendo.”

<sup>198</sup> QDP, q. 6, a. 4, co. “Constat autem quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem quod imperium divinum ad inferiores rationales spiritus, scilicet humanos, mediantibus superioribus, scilicet Angelis, pervenit, ut in legis veteris latione apparet; et per hunc modum per spiritus angelicos vel humanos, imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eas quodammodo naturae praesentetur divinum praeceptum; et sic agant quodammodo spiritus humani vel angelici ut instrumentum divinae virtutis ad miraculi perfectionem; [...] sed virtus ad cooperandum Deo in miraculis in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quae intentiones vocantur, quae non permanent nisi per praesentiam agentis principalis, sicut lumen in aere et motus in instrumento.”

<sup>199</sup> QDP, q. 6, a. 4, co. “Nec est mirum, si per hunc modum spirituali creatura Deus instrumentaliter utitur ad faciendum mirabiles effectus in natura corporali, cum etiam corporali creatura utatur instrumentaliter ad spirituum iustificationem, ut in sacramentis patet.”



imperante; y por el uso, se aplican a su propia operación, la cual ya no deriva de la forma del superior sino de la forma propia de la facultad usada, pero ordenada al fin fijado por el que impera. Como cuando el cocinero usa el fuego: aplica el fuego a su acto que, por su forma natural, quema, pero al ser usado quema según la ordenación al fin del cocinero.

La capacidad de participar en el conocimiento del superior permite ser gobernado políticamente, no sólo por la posibilidad de apartarse del gobierno del superior, sino por la posibilidad de participar en él. Tal es el caso del apetito sensitivo, que participa de la razón; precisamente de ese mismo modo, políticamente, por participación, las criaturas racionales se someten a sus superiores. En consecuencia, hay un modo de obedecer como ejecución y otro, como mediante una aprehensión, según una mayor o menor participación en la acción de gobernar; y, así, uno puede subordinarse a los superiores con mayor o menor libertad.

En efecto, la obediencia en cuanto virtud especial no es la principal virtud sino que está subordinada a la virtud que se ocupa del fin, es decir, a la caridad<sup>200</sup>, de manera que, en términos de virtudes, un mismo acto puede pertenecer a la obediencia como ejecutora y a la caridad como a la virtud imperante. La obediencia al precepto se ordenaría, así, a la intención por la cual es dada el precepto:

“Los mandatos de la ley pueden ser cumplidos de dos modos. Uno, en cuanto a la sustancia de las obras, es decir, realizando actos de justicia, de fortaleza y de las demás virtudes. [...]. El otro modo consiste en cumplir los mandatos

---

<sup>200</sup> ST II-II, q. 104, a. 3, s. c. “Sed contra est quod obedientia habet laudem ex eo quod ex caritate procedit, dicit enim Gregorius, ult. Moral., quod *obedientia non servili metu, sed caritatis affectu servanda est, non timore poenae, sed amore iustitiae*. Ergo caritas est potior virtus quam obedientia.”

de la ley no sólo en cuanto a la sustancia de las obras, sino además según un modo conveniente, es decir, por caridad”<sup>201</sup>.

Del agente libre depende que el cumple del mandato o precepto se cumpla de una o de otra manera, porque, en definitiva, sus acciones dependen de sus propias intenciones que pueden, o no, seguir a las del legislador. La distinción del fin y del objeto del precepto también puede observarse desde el punto de vista del legislador que, en su intención, se propone ambas cosas: que sea cumplido el objeto de sus preceptos y que, además, se consiga el fin por el cual prescribió aquello<sup>202</sup>. En esta distinción se ha visto una solución media entre las concepciones fundamentalista y la liberalista de la ley<sup>203</sup>.

También los actos de prudencia política pueden pertenecer a distintas virtudes subordinadas entre sí. Al gobernante le corresponde una especie de prudencia y a sus subordinados, otra. Son diversas

---

<sup>201</sup> ST I-II, q. 109, a. 4, co. “Implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur iusta et fortia, et alia virtutis opera. [...] Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant.”

<sup>202</sup> ST I-II, q. 100, a. 9, ad 2 “Ad secundum dicendum quod intentio legislatoris est de duobus. De uno quidem, ad quod intendit per praecepta legis inducere, et hoc est virtus. Aliud autem est de quo intendit praeceptum ferre, et hoc est id quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis praecepti et id de quo praeceptum datur, sicut neque in aliis rebus idem est finis et quod est ad finem.”

<sup>203</sup> Cfr. Konrad, M., “L’etica e la discussione sulla legge naturale”, *Aquinas: rivista di filosofia*, Roma, Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo Lateranense 50, vol. 2, 2007, pp. 444-464; “La comprensibilità della legge morale deriva dal fatto che essa ha un senso, un fine, uno scopo che supera la pura osservanza della lettera prescritta. Molto probabilmente è stata proprio la dimenticanza della dimensione teleologica della legge in epoca moderna che ha prodotto le due concezioni riduttive della legge descritte all’inizio del presente articolo (fondamentalismo e liberalismo). Si tratta di due esempi di deformazione della morale autentica, di moralismo, poiché ambedue richiedono il compimento o l’omissione di certi atti senza poterne individuare il senso profondo. Il recupero della troppo spesso ignorata distinzione tra lettera e spirito della legge permette, per contro, di presentare la dottrina classica della legge naturale senza cadere nel rischio del puro arbitrio (inerente al liberalismo) né in quello di una rigidità eccessiva (tipico del fondamentalismo).”, p. 464

especies de prudencia no porque sus objetos sean diversos<sup>204</sup>, sino porque sus fines son diversos, porque el fin de cada hábito diversifica las especies de los hábitos, de manera que aunque los objetos de éstos estén subordinados entre sí, como se ve claramente en las artes ecuestre, militar y civil, las respectivas artes no son de la misma especie:

“También la ordenación de los diversos fines entre sí diversifican las especies de los hábitos, como el arte ecuestre, militar y civil son específicamente diversos, aunque el fin de uno se subordine al del otro. Por lo mismo, aunque el bien particular se ordene al bien común, esto no es obstáculo para que esa diversidad dé origen a especies de hábitos distintos. Solamente se infiere que el hábito que se ordena al fin último es superior e impera a los demás”<sup>205</sup>.

Aunque todas estas artes consistan en un saber dirigir, pertenecen a diversas especies dirigir el movimiento de un caballo, dirigir un ejército, o bien, dirigir a una ciudad. La diversidad específica de las artes según el bien al que tienden está señalada al comienzo de la *Política* de Aristóteles contra los que erradamente piensan que la diferencia entre gobernar una casa o una ciudad sólo consiste en el número de subordinados<sup>206</sup>. Además, entre las diversas

---

<sup>204</sup> ST II-II, q. 47, a. 11, arg. 3 “Praeterea, ea quorum unum ordinatur ad aliud non diversificant speciem aut substantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.”

<sup>205</sup> ST II-II, q. 47, a. 11, ad 3 “Etiam diversi fines quorum unus ordinatur ad alium diversificant speciem habitus, sicut equestris et militaris et civilis differunt specie, licet finis unius ordinetur ad finem alterius. Et similiter, licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie. Sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum sit principalior, et imperet aliis habitibus.”

<sup>206</sup> Aristóteles, *Pol.*, L. I, c. 1, (Bk 1252 a 8-9) “No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o

especies de ciencias prácticas, la política es la principal y arquitectónica<sup>207</sup>, las usa y les impone una legislación<sup>208</sup>. Pero su objeto es, también, delimitado, porque, como indica el comentario, las dirige al fin último de la vida humana que no es el fin de todo el universo:

“La política es principal no absolutamente, sino en el género de las ciencias activas que versan sobre los asuntos humanos. Entre ellas, la ciencia política considera el último fin. Pues la ciencia divina, que es principal con respecto a todo, considera el último fin de todo el universo.”<sup>209</sup>.

También la prudencia del gobernante impera sobre las demás especies de prudencia. En consecuencia puede afirmarse que, si bien todas las especies de prudencia emiten preceptos en su ámbito particular, en la ciudad sólo la prudencia regnativa impera, puesto que sólo a ella corresponde la finalidad superior respecto de la cual las demás especies de prudencia le están subordinadas. Y puede haber prudencias subordinadas porque la inferioridad de los gobernados no les impide ejercer la racionalidad al obedecer, por eso también ellos

amo de sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados y no específicamente.”

<sup>207</sup> CTC, pr. 7 “Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politicam perficitur philosophia, quae est circa res humanas.”

<sup>208</sup> Aristóteles, *Éthic. Nic.*, L. I, c. 2, (Bk 1094 b 4-7) “Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre.”

<sup>209</sup> CTC, lib. 1, l. 2, n. 13 (n. 15 Marietti) “Sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima.”

ejercen una prudencia política como dirigidos, pero no como instrumentos inertes sino como artífices manuales.

#### **6.4 La aplicación de la ley al singular, el juicio**

La imagen de artífices manuales que actúan según la ley dictada por la prudencia arquitectónica ilustra la manera en que la ley opera en los que deben aplicarla a las acciones singulares:

“Del mismo modo que de las acciones que se hacen exteriormente por el arte, una cierta, idea que se llama la regla del arte, preexiste en la mente del artista, así también, de la acción justa, que la razón determina, preexiste en la mente cierta razón, a modo de determinada regla de prudencia. Y esto, si se formula por escrito, se denomina ley. [...] Por lo cual, la ley no es lo justo mismo, propiamente hablando, sino más bien alguna razón de lo que es justo”<sup>210</sup>.

La ley es regla de prudencia, un producto de la razón práctica del cual se sirve la autoridad pública para aplicarla a las acciones humanas singulares en una determinada sociedad. La formulación de las leyes manifiesta esta tensión entre la unidad de su fin, el bien común<sup>211</sup> y la multiplicidad de cosas ordenadas a él<sup>212</sup>.

---

<sup>210</sup> ST II-II, q. 57, a. 1, ad 2 “Sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex, est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris.”

<sup>211</sup> ST I-II, q. 96, a. 1, co. “Unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., *nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta*. Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune.”

<sup>212</sup> ST I-II, q. 96, a. 1, co. “Bonum autem commune constat ex multis. Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et

En efecto, la ley dictamina lo justo y lo injusto en universal, en contraste con la singularidad de las acciones legisladas por ella. Por eso el precepto de la prudencia legislativa se distingue del precepto prudente: mientras que éste es un precepto particular dado para un caso particular, la ley es una regla universal cuya utilidad es dar a conocer muchas cosas por una sola:

“Lo que es directivo debe dirigir una multiplicidad de cosas [...] Si hubiera tantas reglas y medidas como cosas mensuradas y reguladas, desaparecería la utilidad de la regla y medida, que consiste en poder conocer muchas cosas por una sola. Y así, para nada serviría la ley si no se extendiera más que a un acto singular. Pues para regular los actos singulares están los preceptos singulares de las personas prudentes; mas la ley es un precepto común”<sup>213</sup>.

Sin embargo, en la universalidad de la ley cabe hacer distinciones. La atención a las múltiples personas y acciones, y la necesidad de perdurar a través del tiempo se refleja en las tres partes del derecho legal que Aristóteles enuncia en el libro V de la *Ética a Nicómaco*: las leyes formuladas en universal<sup>214</sup>, los privilegios o leyes

secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis; et eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc solum instituitur quod aliquo modico tempore duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit, in XXII de Civ. Dei.”

<sup>213</sup> ST I-II, q. 96, a. 1, ad 2 “Illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum, unde in X Metaphys., philosophus dicit quod omnia quae sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo. Si enim essent tot regulae vel mensurae quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utilitas regulae vel mensurae, quae est ut ex uno multa possint cognosci. Et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia praecepta prudentium, sed lex est praeceptum commune, ut supra dictum est.”

<sup>214</sup> ST I-II, q. 96, a. 1, ad 1 “Quod philosophus in V Ethic. ponit tres partes iusti legalis, quod est ius positivum. Sunt enim quaedam quae simpliciter in communi ponuntur. Et haec sunt leges communes. Et quantum ad huiusmodi, dicit quod *legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur,*

promulgadas para casos particulares<sup>215</sup>, y los juicios o sentencias judiciales que, como aplicaciones de la ley a casos particulares tienen también fuerza legal<sup>216</sup>.

Las sentencias judiciales, al igual que las leyes, sólo pueden ser emitidas por la autoridad competente<sup>217</sup>. Y a pesar de ser tan singulares como los actos regulados por ellas, no son preferibles a las leyes, pues presentan, por lo menos, tres inconvenientes: no abundan los jueces rectos<sup>218</sup>, en todo caso, es difícil discernir lo recto en los

*differt*, puta quod captivi statuto pretio redimantur.”; CTC lib. 5, l. 12, n. 5 (n. 725 Marietti) “Secundo ibi: legale autem etc., manifestat iustum legale. Et videtur ponere tres differentias huius iusti. Quarum prima est: cum universaliter vel communiter aliquid lege ponitur; et quantum ad hoc dicit quod legale iustum dicitur quod ex principio quidem, scilicet antequam lege statuatur, nihil differt utrum sic vel aliter fiat: sed quando iam ponitur, idest statuatur lege, tunc differt, quia hoc servare est iustum, praeterire iniustum.”

<sup>215</sup> ST I-II, q. 96, a. 1, ad 1 “Quaedam vero sunt quae sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid. Et huiusmodi dicuntur privilegia, quasi leges privatae, quia respiciunt singulares personas, et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia. Et quantum ad hoc, subdit, *adhuc quaecumque in singularibus lege ponunt*.”; CTC lib. 5, l. 12, n. 6 (n. 725 Marietti) “Alia vero differentia iusti legalis est, secundum quod aliquid lege statuatur in aliquo singulari; puta cum civitas vel princeps alicui personae concedit aliquod privilegium, quod dicitur lex privata.”

<sup>216</sup> ST I-II, q. 96, a. 1, ad 1 “Dicuntur etiam quaedam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta; sicut sunt sententiae, quae pro iure habentur. Et quantum ad hoc, subdit, *et sententialia*.”; CTC lib. 5, l. 12, n. 7 (n. 725 Marietti) “Tertia differentia iusti legalis est, prout sententiae a iudicibus datae dicuntur quaedam iusta legalia. Et quantum ad hoc subdit, quod etiam sententialia sunt iusta legalia.”

<sup>217</sup> ST II-II, q. 60, a. 6, co. “Cum iudicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est, ille qui iudicium fert legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem eiusdem auctoritatis sit legem interpretari et legem condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri potest nisi publica auctoritate, quae quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur.”

<sup>218</sup> ST I-II, q. 95, a. 1, ad 2 “Sicut philosophus dicit, I Rhetor., melius est omnia ordinari lege, quam dimittere iudicium arbitrio. Et hoc propter tria. Primo quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos, qui requirentur ad recte iudicandum de singulis.”

casos particulares<sup>219</sup>, y el juicio de los jueces sobre los casos particulares tiene mayor peligro de ser pervertido por las pasiones pues se refiere a cosas presentes<sup>220</sup>. Por tales motivos, la aplicación de la ley como precepto común a las acciones singulares se efectúa de manera que no interviene el arbitrio de los gobernantes<sup>221</sup>. No obstante, dada la imposibilidad de que la ley prevea el infinito número de casos particulares, el juicio, en ocasiones es imprescindible<sup>222</sup>.

A la caracterización de la ley como proposición universal corresponde la descripción del juicio, en sentido amplio, como una determinación de la razón sobre cualquier cosa especulativa o práctica<sup>223</sup>, por ello su rectitud depende, en primer lugar de la disposición de la facultad intelectual, de la misma manera que un espejo en buenas condiciones reproduce las imágenes tal como son, sin deformarlas<sup>224</sup>. Las sentencias judiciales son también juicios que,

---

<sup>219</sup> ST I-II, q. 95, a. 1, ad 2 “Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit, sed iudicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis (los juicios de los singulares se refieren a casos que ocurren de improviso). Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto.”

<sup>220</sup> ST I-II, q. 95, a. 1, ad 2 “Tertio, quia legislatores iudicant in universali, et de futuris, sed homines iudiciis praesidentes iudicant de praesentibus, ad quae afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate; et sic eorum depravatur iudicium.”

<sup>221</sup> ST I-II, q. 95, a. 1, ad 2 “Quia ergo iustitia animata iudicis non invenitur in multis; et quia flexibilis est; ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid iudicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.”

<sup>222</sup> ST I-II, q. 95, a. 1, ad 3 “Quaedam singularia, quae non possunt lege comprehendi, necesse est committere iudicibus, ut ibidem philosophus dicit, puta de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis huiusmodi.”

<sup>223</sup> ST II-II, q. 60, a. 1, ad 1 “Iudicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem iustorum, ampliatur est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quam in practicis.”

<sup>224</sup> ST II-II, q. 51, a. 3, ad 1 “Rectum iudicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivae, sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formae corporum secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortae et prave se habentes.”



al ser emitidos por la autoridad pública tienen poder coercitivo<sup>225</sup>. La rectitud del juicio, y por tanto de las sentencias judiciales, también depende de la recta inclinación de la parte apetitiva<sup>226</sup>. En otras palabras, el juicio recto depende de virtudes de la razón y de la voluntad<sup>227</sup>, es decir, de la prudencia y justicia:

“El juicio es acto de la justicia como de la [virtud] a la que pertenece inclinar a juzgar rectamente, y de la prudencia como de la que profiere el juicio. De ahí que la *synesis* perteneciente también a la prudencia, se llamada virtud del buen juicio”<sup>228</sup>.

En la referencia a la *synesis*, virtud del buen juicio, podría observarse una alusión a la relación de esta virtud con la prudencia cuyo acto propio es el imperio, pues al buen juicio ha de seguir el imperio para que la acción bien juzgada pase a ser efectivamente ejecutada<sup>229</sup>. El juicio, en este sentido amplio, es el que emite el

---

<sup>225</sup> ST II-II, q. 60, a. 6, ad 1 “Pronuntiatio veritatis non importat compulsionem ad hoc quod suscipiatur, sed liberum est unicuique eam recipere vel non recipere prout vult. Sed iudicium importat quandam impulsionem. Et ideo iniustum est quod aliquis iudicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.”

<sup>226</sup> ST II-II, q. 51, a. 3, ad 1 “Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit [...]. Et hoc dupliciter. Uno modo, directe ex parte ipsius cognoscitivae virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis, et hoc pertinet ad *synesim* secundum quod est specialis virtus. Alio modo, indirecte, ex bona dispositione appetitivae virtutis, ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus.”

<sup>227</sup> ST II-II, q. 60, a. 1, ad 1 “In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur. Quorum unum est ipsa virtus proferens iudicium. Et sic iudicium est actus rationis, dicere enim vel definire aliquid rationis est. Aliud autem est dispositio iudicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum. Et sic in his quae ad iustitiam pertinent iudicium procedit ex iustitia, sicut et in his quae ad fortitudinem pertinent ex fortitudine.”

<sup>228</sup> ST II-II, q. 60, a. 1, ad 1 “Sic ergo iudicium est quidam actus iustitiae sicut inclinantis ad recte iudicandum, prudentiae autem sicut iudicium proferentis. Unde et *synesis*, ad prudentiam pertinens, dicitur bene iudicativa, ut supra habitum est.”

<sup>229</sup> ST II-II, q. 51, a. 3, ad 3 “Contingit quandoque id quod bene iudicatum est differri, vel negligenter agi aut inordinate. Et ideo post virtutem quae est bene

hombre virtuoso respecto de las virtudes de la vida personal<sup>230</sup>; en cambio, para el ejercicio de la virtud de la justicia, que ordena en la vida social, es necesario el juicio del superior<sup>231</sup>. El juicio, propiamente dicho, es aplicación de la ley; tal aplicación ha sido durante siglos objeto de debate entre los juristas. Por ello, según sea la ley será el juicio: si éste fuera formulado según la ley divina, sería un acto de las virtudes sobrenaturales correspondientes a las virtudes humanas de justicia y prudencia, es decir, a la caridad y de la sabiduría<sup>232</sup>.

A la autoridad pública corresponde determinar lo justo<sup>233</sup>, pero tanto a ella como a los ciudadanos les corresponde ejecutar la virtud de la justicia legal, es decir, de la justicia en cuanto mira al bien común, aunque cada parte la ejerce de distinta manera:

“El juez da cada uno lo que es suyo actuando como el que impera y dirige, porque el juez es lo justo animado, y el príncipe es el guardián de lo justo, como se afirma en V Ethic.

---

iudicativa necessaria est finalis virtus principalis quae sit bene praeceptiva, scilicet prudentia.”

<sup>230</sup> ST II-II, q. 60, a. 1, ad 3 “Aliae virtutes ordinant hominem in seipso, sed iustitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet. Homo autem est dominus eorum quae ad ipsum pertinent, non autem est dominus eorum quae ad alium pertinent. Et ideo in his quae sunt secundum alias virtutes non requiritur nisi iudicium virtuosi, extenso tamen nomine iudicii, ut dictum est.”

<sup>231</sup> ST II-II, q. 60, a. 1, ad 3 “Sed in his quae pertinent ad iustitiam requiritur ulterius iudicium alicuius superioris, qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc iudicium specialius pertinet ad iustitiam quam ad aliquam aliam virtutem.”

<sup>232</sup> ST II-II, q. 60, a. 1, ad 2 “Homo spiritualis ex habitu caritatis habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus iudicium per donum sapientiae pronuntiat, sicut iustus per virtutem prudentiae pronuntiat iudicium ex regulis iuris.”

<sup>233</sup> ST II-II, q. 58, a. 1, arg. 5 “Praeterea, reddere ius unicuique pertinet ad principem. Si igitur iustitia sit ius suum unicuique tribuens, sequetur quod iustitia non sit nisi in principe. Quod est inconveniens.”

Pero los súbditos dan a cada uno lo que es suyo, actuando al modo como de los que ejecutan”<sup>234</sup>.

La autoridad pública dictamina: legisla en universal y juzga en particular lo que ha de ser ejecutado por los ciudadanos. Ley y juicio corresponden al ejercicio de la razón práctica según la estructura del silogismo práctico: la proposición universal de la ley es la premisa mayor, el juicio particular, la premisa menor. Ambas premisas le corresponde a la autoridad pública. En efecto, la autoridad pública ejercita la justicia también de manera arquitectónica. Según esto, la ley es obra de la prudencia arquitectónica de los legisladores y el juicio de los jueces es obra de la justicia arquitectónica, ambos son de la autoridad que, mediante sus virtudes, le corresponde imperar a los otros en la sociedad:

“La justicia en el príncipe es como virtud arquitectónica, como el que impera y prescribe lo que es justo; pero en los súbditos es como la virtud ejecutiva y que sirve. Y por tanto, el juicio que comporta la determinación de lo justo pertenece a la justicia en cuanto que reside de modo muy principal en quien preside la comunidad”<sup>235</sup>.

En efecto, al gobernante le corresponden la prudencia y la justicia de una manera arquitectónica: los litigantes acuden al juicio del juez como a la justicia animada<sup>236</sup>. Por eso al rey le pertenecen estas dos virtudes de manera más propia:

---

<sup>234</sup> ST II-II, q. 58, a. 1, ad 5 “Iudex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis, quia iudex est iustum animatum, et princeps est custos iusti, ut dicitur in V Ethic. Sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.”

<sup>235</sup> ST II-II, q. 60, a. 1, ad 4 “Iustitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et praecipiens quod iustum est, in subditis autem est tanquam virtus executiva et ministrans. Et ideo iudicium, quod importat definitionem iusti, pertinet ad iustitiam secundum quod est principaliori modo in praesidente.”

<sup>236</sup> Cfr. Aristóteles, *Ethic. Nic.*, V, cap. 4, 1132 a 21; CTC, lib. 5, l. 6, n. 9 (n. 678 Marietti) “Et dicit, quod quia iustum est medium inter damnum et lucrum, inde est,

“Por esto mismo estas dos virtudes, a saber, la prudencia y la justicia, son máximamente propias del rey [...]. Pues dirigir pertenece más bien al rey, y ejecutar más a los súbditos, y por tanto la regnativa más ha de ser puesta entre las especies de prudencia, que es directiva, que dentro de las [especies] de justicia, que es ejecutiva”<sup>237</sup>.

La prudencia predomina sobre la justicia en el sentido de que la prudencia es directiva y la justicia, ejecutiva. En efecto, al gobernante le corresponde determinar lo que es justo y para ello requiere la dirección de la prudencia regnativa<sup>238</sup>. Juan de Santo Tomás ilustra el alcance de esta aseveración precisamente en atención a una objeción que atribuye a la justicia el imperio con fuerza motiva porque la justicia es virtud de la voluntad que mueve y no de la razón como la prudencia política<sup>239</sup>. La respuesta, sin perder de vista el imperio entre

---

quod quando homines dubitant de hoc, refugiunt ad iudicem, quod idem est ac si refugerent ad id quod est iustum; nam iudex debet esse quasi quoddam iustum animatum, ut scilicet mens eius totaliter a iustitia possideatur. Illi autem qui refugiunt ad iudicem, videntur quaerere medium inter partes quae litigant; et inde est, quod iudices vocant medios vel mediatores, ac si ipsi attingant medium in hoc quod perducunt ad id quod est iustum.”

<sup>237</sup> ST II-II, q. 50, a. 1, ad 1 “Unde istae duae virtutes sunt maxime propriae regi, scilicet prudentia et iustitia, secundum illud Ierem. XXIII, regnabit rex, et sapiens erit et faciet iudicium et iustitiam in terra. Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi vero ad subditos, ideo regnativa magis ponitur species prudentiae, quae est directiva, quam iustitiae, quae est executiva.”

<sup>238</sup> ST II-II, q. 50, a. 1, ad 1 “Omnia quae sunt virtutum moralium pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem, unde et ratio recta prudentiae ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est. Et ideo etiam executio iustitiae, prout ordinatur ad bonum commune, quae pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiae.”

<sup>239</sup> Joannis A. S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d.VII, a.II, n. XXVI, p. 602 B “Minor probatur, quia ad prudentiam solum spectat imperium, et praeceptum ferre directive, non executive: utpote tradendo regulam, et modum faciendi, non vero faciendi. Formaliter vero, et executive hoc pertinet ad iustitiam, quae est in voluntate, quae tribuit unicuique quod suum est, et ita subditis tribuit praecepta, et mandata, quia haec ad eos pertinent, et spectat etiam ad potestatem jurisdictionis, aut dominii, quantumcumque enim aliquis prudentissimus sit, non

las facultades y sus respectivas virtudes, mira al agente al que le corresponde imperar con sus facultades y virtudes.

En efecto, la prudencia política tiene como acto elícito el imperio; el imperio, por tanto, no pertenece a la justicia, sino a la prudencia<sup>240</sup> o, mejor dicho, a la prudencia del gobernante que es el que, en realidad, ejerce ambas virtudes<sup>241</sup> cuando ejerce el imperio que le compete como agente, es decir, en aquello sobre lo que tiene jurisdicción la cual sólo se presupone en su imperio que, en cuanto tal, es esencialmente acto de la razón y no de la voluntad<sup>242</sup>. Y dado que las virtudes sólo existen en los agentes habituados con ellas, y dado que todo agente actúa por su forma: el gobernador que impera en su jurisdicción ejerce su imperio según los hábitos que personalmente posea.

La ley humana no puede juzgar los infinitos, e imprevisibles, actos particulares<sup>243</sup>. Tal insuficiencia, expuesta en el libro V de la

potest imperare, nec valet ejus imperium, nisi jurisdictionem habeat, et dominium in eos quibus imperat.”

<sup>240</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d.VII, a.II, n. XXXV, p. 606 A-B “Ad tertium respondetur minorem. Ad probationem dicitur pertinere ad prudentiam imperar elicitive, producendo ipsum actum imperii, et non solum regulative: nam cum ipsum praeceptum, et imperium regula sit, et dictamen agendi, idem est prudentiam regulative se habere, et elicitive in eliciendo imperium, quia elicere imperium, est elicere regulam et ordinationem agendi.”

<sup>241</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d.VII, a.II, n. XXXV, p. 606 B “Quod vero dicitur pertinere ad justitiam, respondetur in primis imperare non est strictae justitiae, sed potius gubernationis, et regiminis, et arbitrii; multa enim imperantur ob bonum regimen, et arbitrarium, non ex justitia, multa etiam malo arbitrio imperantur, en contra justitiam. Non ergo universaliter omne imperium ex justitia est, quia non omne justum est. Et si aliquando est ex justitia legali, quae respicit bonum commune, hoc ideo est quia justitia legalis movet, et utitur intellectu ad imperandum, non ipsa elicit formaliter actum imperii.”

<sup>242</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d.VII, a.II, n. XXXV, p. 606 B “Est autem imperium actus jurisdictionis, sicut domini, scilicet motive, et praesuppositive, formaliter autem et executive est domini manifestati, et denuntiati mediante intellectu.”

<sup>243</sup> CTC lib. 5, l. 16, n. 6 (n. 775 Marietti) “Dicit ergo primo, quod causa quare iustum legale indiget directione est ista, quia omnis lex datur universaliter. Quia

*Ética a Nicómaco* es recogida en la *Summa Theologiae* como parte de una objeción que apoyándose en que ninguna ley escrita abarca los sucesos singulares, concluye que no siempre se debe juzgar según las leyes escritas<sup>244</sup>. En un argumento similar se apoyaban los que negaban la existencia de un derecho natural: como éste no es reconocido de manera completamente igual por todos, entonces es mutable y, por tanto, es incapaz de dirigir<sup>245</sup>. A ambos argumentos se les da la misma respuesta: la ley en la mayoría de los casos es recta, tanto la ley positiva<sup>246</sup> como la ley natural. Ésta última lo es como la naturaleza: en sus principios es completamente inmutable, y en lo que sigue a los principios sólo falla algunas veces<sup>247</sup>. Por su parte, la ley

---

enim particularia sunt infinita, non possunt comprehendi ab intellectu humano, ut de singulis particularibus lex feratur; et ideo oportet quod lex in universali feratur, puta quod quicumque fecerit homicidium occidatur.”

<sup>244</sup> ST II-II, q. 60, a. 5, arg. 2 “Praeterea, iudicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per philosophum, in V Ethic. Ergo videtur quod non semper sit secundum leges scriptas iudicandum.”

<sup>245</sup> CTC lib. 5, l. 12, n. 10 (n. 726 Marietti) “Quibusdam visum est quod omnia iusta sint talia, scilicet lege posita, ita quod nihil sit iustum naturale. Quae quidem fuit opinio Cirenaeorum, sectatorum Aristipi Socratici. Et movebantur tali ratione: quia illud quod est secundum naturam est immobile et ubicumque sit habet eandem virtutem, (sicut patet de igne qui ardet et in Graecia et in Perside, quod non videtur esse verum circa iusta, quia omnia iusta videntur aliquando esse mota. Nihil enim videtur esse magis iustum quam quod deponenti depositum reddatur; et tamen non est reddendum depositum furioso reposcenti gladium vel proditori patriae reposcenti pecunias ad arma: sic ergo videtur quod nulla sint naturaliter iusta.”

<sup>246</sup> CTC lib. 5, l. 16, n. 8 (n. 776 Marietti) “Praedictus defectus non tollit rectitudinem legis vel iusti legalis; dicens quod, licet peccatum accidat in aliquibus ex observantia legis, nihilominus lex recta est, quia peccatum illud non est ex parte legis, quae rationabiliter posita est, neque ex parte legislatoris qui locutus est secundum conditionem materiae, sed est peccatum in natura rei. Talis enim est materia operabilium humanorum, quod non sunt universaliter eodem modo, sed ut in paucioribus diversificantur; sicut reddere depositum secundum se iustum, est et ut in pluribus bonum; in aliquo tamen casu potest esse malum, puta si reddatur gladius furioso.”

<sup>247</sup> CTC lib. 5, l. 12, n. 14 (n. 729 Marietti) “Est tamen attendendum quod quia rationes etiam mutabilium sunt immutabiles, si quid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam hominis rationem, nullo modo mutatur, puta hominem esse

positiva, en los casos que falla, necesita ser dirigida<sup>248</sup>, de manera que su aplicación a los casos particulares se realice conforme a la intención del legislador<sup>249</sup>. Una vez más queda de manifiesto la dependencia de la ley respecto de las facultades operativas, cuyo producto es.

En efecto, lo justo legal, formulado de manera universal ha de ser, a su vez, regulado por la equidad en algunos casos particulares donde la ley falla<sup>250</sup>. De manera que la ley requiere ser dirigida por algo superior a ella, pero sólo en algunos casos raros<sup>251</sup>, aunque a la universalidad de la ley sigue siempre la aplicación al singular:

---

animal. Quae autem consequuntur naturam, puta dispositiones, actiones et motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam illa quae pertinent ad ipsam iustitiae rationem nullo modo possunt mutari, puta non esse furandum, quod est iniustum facere. Illa vero quae consequuntur, mutantur ut in minori parte.”

<sup>248</sup> CTC lib. 5, l. 16, n. 9 (n. 777 Marietti) “Et dicit quod cum lex proponit aliquid in universali, et in aliquo casu non sit utile illud observari, tunc recte se habet quod aliquis dirigat illud quod deficit legi, ubi scilicet legislator reliquit casum particularem in quo lex deficit, non determinatum et peccavit, idest rem defectibilem proposuit, in hoc quod simpliciter id est universaliter dixit.”

<sup>249</sup> CTC lib. 5, l. 16, n. 9 (n. 777 Marietti) “Quia et ipse legislator, si praesens esset ubi talis casus accidit, sic determinaret esse dirigendum et si a principio praescivisset, posuisset hoc in lege. Sed non potuit comprehendere omnes casus particulares. Sicut in quadam civitate statutum fuit sub poena capitis quod peregrini non ascenderent muros civitatis, ne scilicet possent dominium civitatis usurpare. Hostibus autem irruentibus in civitatem, peregrini quidam ascendentes muros civitatis defenderunt civitatem ab hostibus, quos tamen non est dignum capite puniri, esset enim hoc contra ius naturale ut benefactoribus poena rependeretur. Et ideo secundum iustum naturale oportet hic dirigere iustum legale. Et ideo secundum iustum naturale oportet hic dirigere iustum legale.”

<sup>250</sup> Aristóteles, *Éthic. Nic.*, L. V, c. 10, (Bk 1137 b 25–29) “Lo equitativo es justo, y mejor que una clase de justicia; no que la justicia absoluta pero sí que el error producido por su carácter absoluto. Esta es también la causa de que no todo se regule por la ley, porque sobre algunas cosas es imposible establecer una ley, de modo que hay necesidad de un decreto [sentencia judicial].”

<sup>251</sup> CTC lib. 5, l. 16, n. 10 (n. 778 Marietti) “Unde haec est natura eius quod est epiiches, ut sit directivum legis ubi lex deficit propter aliquem particularem casum. Quia enim lex deficit in particularibus, ista est causa quod non omnia possunt

“Una vez dada la ley, es necesaria la sentencia judicial por la cual lo dicho por la ley en universal sea aplicado a un asunto particular. Como la materia de las acciones humanas es indeterminada, por eso corresponde que la regla de esas acciones, es decir, la ley, sea indeterminada, como no estimándose siempre del mismo modo”<sup>252</sup>.

La ley positiva es, por tanto, el principio para juzgar, pero no es un principio absoluto, sino que requiere correcciones respecto de algunos juicios singulares. Este carácter relativo de lo justo legal no anula su poder arquitectónico, sino que lo matiza. En efecto, es posible reconocer dos sentidos de superioridad de la ley: su universalidad con respecto a los singulares y la autoridad de quien la emite.

En efecto, la ley escrita por la autoridad competente es una obra arquitectónica de la prudencia legislativa. Es obra de la razón, es proposición que dispone el orden de manera universal que los políticos aplican al juicio sobre acciones particulares en el gobierno cuya tarea consiste en conservar la ley. El juicio, por su parte, al determinar lo justo para el caso particular lo hace también de una manera arquitectónica no sólo porque para interpretar la ley es necesario tener poder sobre ella, sino porque el juicio de la autoridad competente determina aquello que es justo y que debe ser ejecutado por los súbditos.

Mientras que en la legislación se ejercita de manera especial la prudencia; en el juicio, se ejercita la justicia. Sin embargo, decir que el juicio sobre lo que es justo corresponde a la autoridad pública no significa que todo lo justo sea instituido por ella. En este punto resulta

---

determinari secundum legem, quia de quibusdam quae raro accidunt, impossibile est quod lex ponatur, eo quod non possunt omnia talia ab homine praevideri.”

<sup>252</sup> CTC lib. 5, l. 16, n. 10 (n. 778 Marietti) “Et propter hoc necessaria est post legem latam sententia iudicum per quam universale dictum legis applicatur ad particulare negotium. Quia enim materia humanorum operabilium est indeterminata, inde est quod eorum regula, quae est lex, oportet quod sit indeterminata, quasi non semper eodem modo se habens.”



clarificadora la distinción entre lo justo instituido por la naturaleza misma de las cosas, y lo justo por convención y acuerdo humano<sup>253</sup>. Ambos, lo justo natural y lo justo legal, forman parte de lo justo político<sup>254</sup>. En efecto, lo justo político corresponde al derecho de una ciudad y está integrado, según términos jurídicos, por el derecho natural y el derecho positivo<sup>255</sup>. Esta distinción tiene relevancia respecto de su extensión y poder: mientras que el derecho natural tiene el mismo poder en cualquier lugar; el positivo lo tiene sólo para los que están sujetos a la jurisdicción de la ciudad o del gobierno que lo ha instituido<sup>256</sup>. En cuanto al poder de uno y otro derecho es derivado de sus respectivas causas: la causa de lo justo natural no es la opinión sino la naturaleza, mientras que la causa de lo justo legal es el acuerdo humano<sup>257</sup>.

---

<sup>253</sup> ST II-II, q. 57, a. 2, co. “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius, sive iustum, est aliud opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adaequatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat ut tantundem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex conducto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat.”

<sup>254</sup> ST II-II, q. 57, a. 2, s. c. “Philosophus dicit, in V Ethic., quod politici iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale, idest lege positum.”

<sup>255</sup> CTC lib. 5, l. 12, n. 1 (n. 723 Marietti) “Dicit ergo primo, quod politicum iustum dividitur in duo: quorum unum est iustum naturale, aliud autem iustum legale. Est autem haec eadem divisio cum divisione quam iuristae ponunt, quod iuris aliud est naturale, aliud est positivum; idem enim nominant illi ius quod Aristoteles iustum, nam et Isidorus dicit in libro Etymologiarum, quod ius dicitur quasi iustum. Videtur autem esse contrarietas quantum ad hoc, quod politicum idem est quod civile; et sic id quod apud philosophum ponitur ut divisum, apud iuristas videtur poni ut dividens, nam ius civile ponunt partem iuris positivi.”

<sup>256</sup> CTC lib. 5, l. 12, n. 3 (n. 724 Marietti) “Secundum effectum vel virtutem, dicens quod iustum naturale est quod habet ubique eandem potentiam, id est virtutem, ad inducendum ad bonum et ad arcendum a malo. Quod quidem contingit eo quod natura, quae est causa huius iusti, eadem est ubique apud omnes, iustum vero quod est ex positione alicuius civitatis vel principis apud illos tantum est virtuosum, qui subduntur iurisdictioni illius civitatis vel principis.”

<sup>257</sup> CTC lib. 5, l. 12, n. 3 (n. 724 Marietti) “Alio modo manifestat hoc iustum secundum causam, cum dicit, quod iustum naturale non consistit in videri vel non

Tal distinción no ha de perder de vista que lo justo, tanto lo natural como lo legal, es determinado por el juicio<sup>258</sup> es decir, por un dictamen racional sobre la acción particular. En este sentido el juicio particular está sometido al dictamen universal de la razón, es decir, a la ley. La ley contiene lo justo natural y lo justo legal, y por ello es capaz de dirigir todo juicio particular. En efecto, la ley promulgada por la autoridad competente manifiesta el alcance que tiene como obra de la razón práctica, es decir, como proposición universal que dirige el juicio particular sobre las acciones humanas:

“Las leyes se escriben para la declaración de ambos derechos [natural y positivo], aunque de diferente manera. Pues la ley escrita contiene el derecho natural, mas no lo instituye, ya que éste no toma fuerza de la ley, sino de la naturaleza; pero la escritura de la ley contiene e instituye el derecho positivo, dándole fuerza de autoridad. Por eso es necesario que el juicio se haga según la ley escrita, pues de otro modo el juicio se apartaría ya de lo justo natural, ya de lo justo positivo”<sup>259</sup>.

---

videri, idest non oritur ex aliqua opinione humana, sed ex natura. Sicut enim in speculativis sunt quaedam naturaliter cognita, ut principia indemonstrabilia et quae sunt propinqua his; quaedam vero studio hominum adinventata, ita etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita quasi indemonstrabilia principia et propinqua his, ut malum esse vitandum, nulli esse iniuste nocendum, non esse furandum et similia, alia vero sunt per industriam hominum excogitata, quae dicuntur hic iusta legalia.”

<sup>258</sup> ST II-II, q. 60, a. 5, co. “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iudicium nihil est aliud nisi quaedam definitio vel determinatio eius quod iustum est. Fit autem aliquid iustum dupliciter, uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur ius naturale; alio modo, ex quodam conducto inter homines, quod dicitur ius positivum, ut supra habitum est.”

<sup>259</sup> ST II-II, q. 60, a. 5, co. “Leges autem scribuntur ad utriusque iuris declarationem, aliter tamen et aliter. Nam legis Scriptura ius quidem naturale continet, sed non instituit, non enim habet robur ex lege, sed ex natura. Ius autem positivum Scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quod iudicium fiat secundum legis Scripturam, alioquin iudicium deficeret vel a iusto naturali, vel a iusto positivo.”

La ley promulgada por la autoridad competente manifiesta su carácter arquitectónico en el sentido de que todo juicio particular se subordina a la ley. Por otra parte, ésta tiene el poder de instituir el derecho positivo denominado, acertadamente, lo justo legal<sup>260</sup>. El derecho positivo o lo justo legal depende, por tanto, de la voluntad de los legisladores.

Ante la objeción que alega que la justicia no puede proceder de una voluntad susceptible de ser injusta<sup>261</sup>, se afirma el poder de la voluntad que, pese a su vulnerabilidad, es capaz de determinar lo justo en ciertas cosas:

“La voluntad humana, por común acuerdo, puede hacer algo justo en aquellas cosas que, por sí, no tienen ninguna oposición a la justicia natural. De ahí que el filósofo diga, en V *Ethic.* [<sup>262</sup>] que justo legal es lo que, en principio, nada exige que sea así o de otro modo; mas una vez establecido, sí debe ser de un modo”<sup>263</sup>.

La delimitación de las cosas sometidas al derecho positivo indica la subordinación de los legisladores a una norma superior. Éstos, en efecto, sólo pueden definir qué es lo justo en aquellas cosas

---

<sup>260</sup> CTC lib. 5, l. 12, n. 2 (n. 723 Marietti) “Convenienter hic a philosopho nominatur legale, idest lege positum, quod et illi dicunt positivum; convenienter autem per haec duo dividitur iustum politicum, utuntur enim cives iusto et eo quod natura menti humanae indidit, et eo quod est positum lege.”

<sup>261</sup> ST II-II, q. 57, a. 2, arg. 2 “Praeterea, illud dicitur esse positivum quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est iustum quia a voluntate humana procedit, alioquin voluntas hominis iniusta esse non posset. Ergo, cum iustum sit idem quod ius, videtur quod nullum sit ius positivum.”

<sup>262</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, V, cap. 7, Bk 1134 b 18.

<sup>263</sup> ST II-II, q. 57, a. 2, ad 2 “Voluntas humana ex communi conducto potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum ius positivum. Unde philosophus dicit, in V *Ethic.*, quod legale iustum est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt.”

que de suyo no se oponen a lo justo natural<sup>264</sup> y, sin oponerse al derecho natural, puede haber acuerdos voluntarios sobre ellas, no sólo públicos sino también privados<sup>265</sup>. La voluntad de los legisladores tiene sus límites: no puede cambiar la naturaleza<sup>266</sup>; y si alguna vez contradice a la ley natural carece de poder coercitivo<sup>267</sup> porque más que ley es corrupción de la ley<sup>268</sup>.

La subordinación del juicio a la ley escrita también admite otro matiz que tiene que ver con la formulación universal de toda ley humana, incluso de la ley inicua. Para el juicio sobre las cosas contingentes hace falta recurrir a la equidad o, dicho de otro modo, recurrir a principios más altos<sup>269</sup>. En efecto, la autoridad que juzga

---

<sup>264</sup> ST II-II, q. 57, a. 2, ad 2 “Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Isaiae X, vae qui condunt leges iniquas.”

<sup>265</sup> ST II-II, q. 57, a. 2, co. “Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri [iustum] ex conducto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum conductum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex conducto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur ius positivum.”

<sup>266</sup> ST II-II, q. 60, a. 5, ad 1 “Lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam.”

<sup>267</sup> ST II-II, q. 60, a. 5, ad 1 “Et ideo si Scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi, ibi enim ius positivum locum habet ubi quantum ad ius naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est.”

<sup>268</sup> ST II-II, q. 60, a. 5, ad 1 “Et ideo nec tales Scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est. Et ideo secundum eas non est iudicandum.”

<sup>269</sup> ST II-II, q. 51, a. 3, co. “Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.”

algunas veces tendrá que desprenderse de la literalidad de la ley para poder juzgar según la intención respecto de la cual la ley fue formulada por el legislador<sup>270</sup>. Este doble modo de juzgar se corresponde a las dos virtudes intelectuales que perfeccionan el juicio práctico: la *synesis* para los juicios de cosas en las que bastan las reglas comunes y la *gnome* para las que requieren ser juzgadas según un principio superior<sup>271</sup>.

El principio superior del cual depende la ley escrita es la intención del legislador: la justicia y el bien común, lo cual en casos excepcionales requiere apartarse de la ley escrita por ellos, ejercitando en estos casos la virtud de la equidad<sup>272</sup> que es, respecto de la ley escrita, como una norma superior<sup>273</sup>, según la cual se juzga un caso

---

<sup>270</sup> ST II-II, q. 60, a. 5, ad 2 “Sicut leges iniquae secundum se contrariantur iuri naturali, vel semper vel ut in pluribus; ita etiam leges quae sunt recte positae in aliquibus casibus deficiunt, in quibus si servarentur, esset contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad aequitatem, quam intendit legislator.”

<sup>271</sup> ST II-II, q. 51, a. 4, co. “Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.”

<sup>272</sup> ST II-II, q. 120, a. 1, co. “In his ergo et similibus casibus malum esset sequi legem positam, bonum autem est, praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epieikeia, quae apud nos dicitur aequitas. Unde patet quod epieikeia est virtus.”

<sup>273</sup> ST II-II, q. 120, a. 2, co. “Unde patet quod epieikeia est pars subiectiva iustitiae. Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali, nam legalis iustitia dirigitur secundum epieikeiam. Unde epieikeia est quasi superior regula humanorum actuum.”

excepcional<sup>274</sup> sin que, por ello, se juzgue como mal redactada la ley cuya literalidad no se aplica<sup>275</sup>.

Con estas características, la equidad supone una manifestación de la superioridad del fin sobre lo que es para el fin, es decir, del bien común y la justicia en general sobre la ley escrita y la justicia legal. Si ésta, la justicia legal fuera entendida en un sentido más amplio, que abarcara tanto la ley como la intención del legislador, entonces la equidad sería su parte más importante<sup>276</sup> porque atendería al fin de la ley. La subordinación de la ley escrita a su fin, el bien común, también se manifiesta en una precisión hecha en la *Summa Theologiae*: aunque en general corresponde al gobernante ejercitar la equidad, en casos urgentes donde es evidente el daño que se sigue de la aplicación de la ley escrita no es necesaria la intervención de la autoridad pública sino que basta el juicio de los súbditos<sup>277</sup>. Esta virtud, la *epiqueia* o equidad, también es denominada *eugnmosina*, o buena gnome, cuando es enunciada, junto con la virtud *legispositiva*, como partes

---

<sup>274</sup> ST II-II, q. 96, a. 6, ad 1 “Ille qui in casu necessitatis agit praeter verba legis, non iudicat de ipsa lege, sed iudicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.”

<sup>275</sup> ST II-II, q. 120, a. 1, ad 2 “Ille de lege iudicat qui dicit eam non esse bene positam. Qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo particulari negotio quod occurrit.”

<sup>276</sup> ST II-II, q. 120, a. 2, ad 1 “Epieikeia correspondet proprie iustitiae legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim iustitia legalis dicatur quae obtemperat legi sive quantum ad verba legis sive quantum ad intentionem legislatoris, quae potior est, sic epieikeia est pars potior legalis iustitiae. Si vero iustitia legalis dicatur solum quae obtemperat legi secundum verba legis, sic epieikeia non est pars legalis iustitiae, sed est pars iustitiae communiter dictae, contra iustitiam legalem divisa sicut excedens ipsam.”

<sup>277</sup> ST I-II, q. 96, a. 6, co. “Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habeat subitum periculum, cui oportet statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile civitati et quid inutile, sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi.”

subjetivas de la justicia legal<sup>278</sup>, y donde también se atribuyen a la prudencia:

“Por eso dice de esta virtud [*eugnomosyna*] que es una justificación voluntaria puesto que por ella el hombre pone por obra lo que considera justo según su arbitrio y no según la ley escrita. Se atribuyen estas dos virtudes [*eugnomosyna* y *legispositiva*] a la prudencia en cuanto a la dirección y a la justicia en cuanto a la ejecución”<sup>279</sup>.

La *legispositiva* y la *eugnomosyna*, ambas virtudes sobre la ley, se atribuyen sin problemas a la prudencia y a la justicia, atendiendo respectivamente a los sentidos de dirección y ejecución. Sin embargo esta doble atribución de la *legispositiva* a la prudencia y a la justicia, es considerada un equívoco aristotélico en un texto del *Super Libros Sententiarum* referente a las partes de la justicia. En efecto, ahí se dice que siendo la *legis positiva* una parte de la política, lo es de la prudencia y no de la justicia<sup>280</sup>; a lo cual se contesta que tanto la política como su correspondiente *legis positiva* tienen sentidos equívocos, y se consideran tanto partes del conocimiento de la prudencia como de la ejecución de la justicia<sup>281</sup>. La confusión se

---

<sup>278</sup> ST II-II, q. 80, a. 1, ad 4 “Ad legalem autem iustitiam, quantum ad ea quae communiter sunt observanda, ponitur legispositiva, quae, ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum vero ad ea quae quandoque particulariter agenda occurrunt praeter communes leges, ponitur eugnomosyna, quasi bona gnome, quae est in talibus directiva, ut supra habitum [q. 51, a. 4] est in tractatu de prudentia.”

<sup>279</sup> ST II-II, q. 80, a. 1, ad 4 “Et ideo dicit de ea quod est voluntaria iustificatio, quia scilicet ex proprio arbitrio id quod iustum est homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem haec duo prudentiae secundum directionem, iustitiae vero secundum executionem.”

<sup>280</sup> 3SN, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 6, arg. 4 “Praeterea, philosophus ponit in 6 Ethicor., legis positivam speciem politicae, quam ponit idem prudentiae. Ergo legis positiva magis pertinet ad prudentiam quam ad iustitiam.”

<sup>281</sup> 3SN, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 6, arg. 4 “Ad quartum dicendum, quod politica aequivocatur et ad cognitionem prudentiae et ad executionem iustitiae; et similiter legis positiva quae est pars politicae, ut ipse ibidem dicit.”

resuelve atribuyendo la institución de leyes a ambas virtudes, a la jurisprudencia, aunque, como se ha visto, distinguiendo la dirección y la ejecución por parte del que impera.

La prudencia regnativa, como parte subjetiva de la prudencia cuenta, a su vez, con sus correspondientes partes potenciales, a saber, con la *eubulia*, *synesis* y *gnome*; las cuales, al ser ejercidas por quien gobierna, también pertenecen a la justicia legal en su sentido más amplio que incluye tanto establecimiento de la ley, la *legis positiva*, como su aplicación según el texto y según la intención del legislador, la *eugnomosyna*.

### 6.5 La razón y la recta razón

La ley, obra de la razón, a pesar de estar tan limitada como la facultad que la produce, posee cierta inmunidad porque al desprenderse del agente libre y operar como principio de acción extrínseco logra ser, como decía Aristóteles, cierta razón sin apetito y, entonces, imperar según su característica más propia: como proposición universal respecto de los juicios sobre las acciones particulares. La ley depende de la rectitud de la razón humana.

Sin embargo, existen ciertos actos realizados según una deliberación racional tanto buenos como malos<sup>282</sup>. En efecto, hay actos deliberadamente desordenados respecto del fin último, lo cual sólo puede ser hecho por la razón<sup>283</sup>. El orden de la razón perfecciona

---

<sup>282</sup> ST I-II, q. 74, a. 3, ad 3 “Illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit, quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine. Unde non est perfecte actus humanus. Et per consequens non potest esse perfecte actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem praeveniens, est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.”

<sup>283</sup> ST I-II, q. 74, a. 4, co. “Inordinatio corrumpens principium vitae corporalis, causat corporalem mortem; ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitae, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra dictum est. Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi eius cuius est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.”



la voluntariedad<sup>284</sup> en el movimiento y lo hace voluntario perfecto, distinguiéndolo del movimiento impulsivo propio de una voluntariedad imperfecta<sup>285</sup>. Esos actos imperados, hechos con mayor dominio y voluntariedad, pueden ser moralmente buenos o malos, porque también la razón, en cuanto directiva, puede pecar<sup>286</sup> y peca cuando impera y no refrena actos desordenados<sup>287</sup>. El acento negativo que tiene el no impedir los actos desordenados puede verificarse en las alusiones al dominio del pecado: por ejemplo, de los obradores del mal no se dice que imperen o prescriban sino que se dice que arrastran a consentir, es decir, a la aprobación en el sentido de no rechazar el mal<sup>288</sup>. Pero en todo caso están bajo el dominio racional.

---

<sup>284</sup> ST I-II, q. 6, a. 2, co. “Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et aestimationem naturalem.”

<sup>285</sup> ST I-II, q. 6, a. 2, co. “Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum.”

<sup>286</sup> ST I-II, q. 74, a. 5, co. “Peccatum cuiuslibet potentiae consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet. Habet autem ratio duplicem actum, unum quidem secundum se, in comparatione ad proprium obiectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est inquantum est directiva aliarum virium. Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione.”

<sup>287</sup> ST I-II, q. 74, a. 5, co. “Et primo quidem, inquantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coerces.”

<sup>288</sup> RPS 18, n. 9 “Ut disperderem de civitate domini omnes operantes iniquitatem, idest omnes operationes iniquas. Vel dominati, scilicet superbi. Vel, alieni, idest peccatores, vel Daemones qui dicuntur tunc dominari, quando pertrahunt ad consensum: Joan. 8: qui facit peccatum, servus est peccati.”

Reconocer una falta de rectitud en la razón y decir que la razón impera actos desordenados resulta problemático porque la razón es principio de orden. Un acto desordenado es un acto contra la razón, ¿y cómo podría un mismo acto ser originado en la razón y ser contrario a ésta? La dificultad que plantea esta coexistencia de contrarios<sup>289</sup> es formulada a partir del concepto de pecado como acto contra la razón<sup>290</sup>. La respuesta distingue entre razón y recta razón:

“La razón corrompida no es razón, como el silogismo falso no es propiamente silogismo; y, por tanto, la regla de los actos humanos no es una razón cualquiera, sino la recta razón. Y por ello el Filósofo dice que el hombre virtuoso es la medida de los otros [<sup>291</sup>], por lo que no se sigue de esto que en la razón no haya pecado, sino que no lo hay en la razón recta”<sup>292</sup>.

El análisis del pecado como acto contra la razón distingue por un lado el error de la razón en sí misma y, por otro, el error de la razón por parte de la voluntad. La razón, tanto teórica como práctica, puede errar cuando no razona correctamente<sup>293</sup>, pero existe además un

---

<sup>289</sup> QDV q. 15, a. 3, arg. 4 “Nihil est susceptivum sui contrarii; quia contraria simul esse non possunt. Sed omne peccatum hominis est rationi contrarium, malum enim hominis est contra rationem esse, ut dicit Dionysius, IV cap. de divinis Nomin. Ergo peccatum in ratione esse non potest.”

<sup>290</sup> 2SN, lib. 2, d. 24, q. 3, a. 3, arg. 3 “Praeterea, Dionysius dicit, peccatum esse contra rationem. Si ergo in ratione esset peccatum, in ratione aliquid contrarium rationi existeret, quod est impossibile. Ergo et primum, scilicet in ratione peccatum esse.”

<sup>291</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, III, cap. 4, Bk 1113 a 32.

<sup>292</sup> 2SN, d. 24, q. 3, a. 3, ad 3 “Corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus proprie non est syllogismus; et ideo regula humanorum actuum non est ratio quaelibet, sed ratio recta: et ideo philosophus dicit quod homo virtuosus est mensura aliorum. Unde ex hoc non sequitur quod in ratione non sit peccatum, sed quod non sit in ratione recta.”

<sup>293</sup> 2SN, d. 24, q. 3, a. 3, co. “Rationis peccatum potest dici dupliciter. Uno modo ex eo quod est ipsius rationis secundum se: et sic dicimus esse in ratione peccatum, quando iudicando errat, sive sit in speculativis, sive in operativis; et hoc est peccatum in cognitione, ex eo quod male syllogizatur.”

pecado exclusivo de la razón práctica, que tiene que ver con el vínculo que tiene con la voluntad:

“De otro modo se dice que hay pecado en la razón por parte de la voluntad, la cual se regula por el juicio de la razón, de manera que se dice que hay pecado en la razón cuando se sigue [de ella] una elección perversa”<sup>294</sup>.

El problema se podría plantear en otros términos: ¿cómo se puede juzgar como desviada una elección que sigue al juicio de la razón del cual, en cualquier caso, recibe su rectitud? El problema del pecado en la razón se plantea en una cuestión del *De veritate*. Parte de la dificultad para explicar las relaciones entre el pecado de la voluntad y el de la razón práctica proviene de que el apetito racional, a diferencia del apetito sensible, carece de una inclinación natural hacia su objeto<sup>295</sup>, esto significa que el movimiento de la voluntad es completamente libre.

Si se compara el apetito racional con el sensitivo se puede observar que ambos siguen a una aprehensión precedente<sup>296</sup>, pero de una manera distinta. Mientras el apetito sensitivo sigue a la aprehensión sensitiva según su propia inclinación natural, el apetito superior, la voluntad, sigue a un juicio que, además, es juicio libre:

---

<sup>294</sup> 2SN, d. 24, q. 3, a. 3, co. “Alio modo dicitur esse peccatum in ratione ex parte voluntatis, quae per iudicium rationis regulatur, ut tunc in ratione peccatum esse dicatur, quando sequitur perversa electio.”

<sup>295</sup> QDV q. 15, a. 3, co. “Dissimiliter autem quantum ad hoc, quod in appetitu inferiori inest quaedam naturalis inclinatio, qua quodammodo naturaliter cogitur appetitus ut in appetibile tendat. Sed superior appetitus non determinatur ad alterum, quia superior appetitus liber est, non autem inferior.”

<sup>296</sup> QDV q. 15, a. 3, co. “Huiusmodi autem appetitivae duae ad suas apprehensivas quantum ad aliquid similiter se habent, quantum ad aliquid autem diversimode. Similiter quidem quantum ad hoc, quod in neutro appetitu potest esse aliquis motus nisi praecedente aliqua apprehensione. Appetibile enim non movet appetitum vel superiorem vel inferiorem, nisi apprehensum vel ab intellectu vel phantasia et sensu; ratione cuius non solum appetitus dicitur esse motivus, sed etiam intellectus et phantasia et sensus.”

“De ahí que el movimiento del apetito inferior no llega a ser atribuido a la potencia aprehensiva, porque la causa de tal movimiento no es la aprehensión sino la inclinación del apetito. En cambio, el movimiento del apetito superior se atribuye a su aprehensiva, a saber, a la razón, porque la inclinación del apetito superior se origina en éste o en aquél juicio de la razón”<sup>297</sup>.

En este sentido se puede decir que mientras que el sentimiento, acto del apetito, es más del apetito que del conocimiento sensible, la decisión es más de la razón que de la voluntad. En ese sentido puede entenderse que se diga que la elección pertenece a la razón<sup>298</sup>. Y así como se dice que el libre arbitrio está en la razón como a su causa y en la voluntad como en su sujeto<sup>299</sup>, se puede decir que el pecado también pertenece a una y a otra<sup>300</sup>; pero en el caso del pecado la atribución es al revés: está en la razón como en su sujeto y en la voluntad como en su causa:

---

<sup>297</sup> QDV q. 15, a. 3, co. “Et inde est quod motus inferioris appetitus non invenitur attribui potentiae apprehensivae, quia causa illius motus non est ex apprehensione, sed ex inclinatione appetitus; sed motus appetitus superioris attribuitur suae apprehensivae, scilicet rationi, quia superioris appetitus inclinatio vel in hoc vel in illud ex iudicio rationis causatur.”

<sup>298</sup> 2SN, d. 24, q. 3, a. 3, s. c. 1 “Sed contra, eligere ad rationem pertinet. Sed contingit esse electionem rectam et non rectam. Ergo videtur quod in ratione possit esse peccatum.”

<sup>299</sup> ST I-II, q. 17, a. 1, ad 2 “Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.”

<sup>300</sup> ST I-II, q. 74, a. 5, ad 2 “Sicut supra dictum est [q. 17, a. 1, ad 2], cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et praecedat rationem, et ratio quodammodo voluntatem, unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum, vel prout est defectus eius voluntarius, vel prout actus rationis est principium actus voluntatis.”

“Se dice que el pecado se encuentra en la voluntad no como en su sujeto sino como en su causa, porque para que haya pecado se requiere que sea voluntario. Ahora bien, aquello que es causado por la voluntad se atribuye a la razón, por el motivo apuntado más arriba”<sup>301</sup>.

El motivo es que la voluntad es apetito racional, es decir apetito abierto a lo universal cuya determinación depende de ella y de su objeto, para el cual la voluntad requiere las propuestas de la razón. Para alcanzar la rectitud se requiere, también, la mutua colaboración: la razón ofrece un conocimiento confuso del fin, la voluntad impulsa a la razón a investigar, ésta delibera y aconseja, la voluntad elige, los actos de la razón y de la voluntad son, de nuevo, imperados y así, sucesivamente; un esquema rígido no explica la continua reflexión entre los actos de ambas a través de los cuales una y otra van adquiriendo virtudes para sí mismas y para las demás facultades<sup>302</sup>. Al principio del todo hay actos que no son imperados.

En efecto, la mutua influencia entre la voluntad y la razón no procede al infinito porque al inicio del todo hay un acto natural:

“Igual que el acto del intelecto sigue al acto de la voluntad en cuanto que es imperado por la voluntad; así a la inversa, el acto de la voluntad parece seguir al acto intelectual, en cuanto su objeto, el bien inteligido, se presenta a la voluntad

---

<sup>301</sup> QDV, q. 15, a. 3, ad 3 “Peccatum dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa, quia ad peccatum requiritur quod sit voluntarium; illud autem quod a voluntate causatur, rationi etiam attribuitur, ratione supradicta.”

<sup>302</sup> Joannis A S. Thoma, *Cursus theologicus*, t.V, In ST I<sup>a</sup>-IIae, q.XVII, d.VII, a.III, n. V, p. 609 A “Respondetur relictis variis modis dicendi, quod ille actus sic dirgens non est imperium [...] quo intellectus indifferenter proponit finem, et cum ipso fine proponit ordinem ad media saltem in confuso, aut virtualiter, es illo actu sufficienter movetur voluntas, ut intellectus de novo inquirat, et proponat, et consilium habeat [...] et iudicium quo dirigitur voluntas ad electionem sufficientem dirigit, et movet voluntatem, ut non solum eligat sed etiam impetum faciat ad executionem, et ad movendum intellectum ut imperet, eo quod consilium illud non solum proponit voluntati ut eligat, sed ut eligat pro executione, et assecutione reali finis.”

a través del intelecto. Por eso sería proceder al infinito si no se admitiese en el acto del intelecto o en el acto de la voluntad, un punto final. Este punto no puede establecerse en el acto de la voluntad, pues el objeto se presupone al acto. Por eso es necesario establecerlo en el acto de la inteligencia que sigue naturalmente a la inteligencia de modo que no es imperado por la voluntad”<sup>303</sup>.

El razonamiento tiene como punto de partida la necesidad de un objeto por parte de la voluntad. Sin objeto, la voluntad no se mueve; en otras palabras, la voluntad es un motor movido. La voluntad depende de un objeto que es conocido sin su intervención motora, ni siquiera tiene que mover a la razón para que ésta ejercite su acto propio porque el primer acto la razón se produce de manera natural sin imperio. Se trata de un acto en el cual se encuentra el principio de rectitud de la razón.

En efecto, la razón, considerada en sí misma, no siempre es recta, sin embargo hay algo en ella que sí lo es: el intelecto. Para decir esto se presenta, una vez más, un elenco de géneros con sus respectivos principios: en las cosas donde hay movimiento hay también un principio inmóvil: en la naturaleza, en el conocimiento especulativo y, también, en el conocimiento práctico. En efecto, la rectitud perpetua de la razón práctica se halla en el hábito de los primeros principios, en la *sindéresis* que es, respecto de todos los conocimientos prácticos, como el intelecto con respecto al conocimiento especulativo; y como el motor inmóvil a todos los

---

<sup>303</sup> QDP, q. 2, a. 3, ad 3 “Ad tertium dicendum, quod sicut actus intellectus videtur sequi actum voluntatis, in quantum a voluntate imperatur; ita e converso actus voluntatis videtur sequi actum intellectus, in quantum per intellectum praesentatur voluntati suum obiectum, quod est bonum intellectum. Unde esset procedere in infinitum, nisi esset ponere statum vel in actu intellectus vel in actu voluntatis. Non autem potest status poni in actu voluntatis, cum obiectum praesupponatur ad actum; unde oportet ponere statum in actu intellectus, qui naturaliter intellectum consequitur; ita quod a voluntate non imperatur.”

movimientos<sup>304</sup>. A esto se refería Aristóteles al atribuir una rectitud perpetua al intelecto<sup>305</sup> cuya infalibilidad es semejante a la del sentido con respecto a los sensibles propios<sup>306</sup>.

Los errores se introducen en el movimiento que, en el caso del conocimiento tanto teórico como práctico, está en el razonamiento<sup>307</sup>. El discurso racional implica un proceso en el que interviene el apetito; explícitamente se dice que el discurso que parte de los principios, naturalmente conocidos, y llega a las conclusiones, se realiza, nada más y nada menos que por imperio de la voluntad<sup>308</sup>. El silogismo del

---

<sup>304</sup> 2SN, d. 24, q. 2, a. 3, co. “Sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, [...] et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente; ita etiam oportet quod sit in processu rationis; cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit, et in conferendo frequenter decipiatur; oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur; ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est synderesis.”

<sup>305</sup> Aristóteles, *De anima*, III, cap. 4, Bk 427b 11–12; 6 Bk 428b 18

<sup>306</sup> QDV, q. 15, a. 3, ad 1 “Secundum philosophum in III de anima, sicut sensus in propriis sensibilibus nunquam decipitur, circa sensibilia autem communia et per accidens decipi potest; ita intellectus circa proprium obiectum, scilicet quod quid est, nunquam decipitur, nisi forte per accidens; nec circa prima principia, quae statim notis terminis cognoscuntur; sed decipitur in conferendo et applicando principia communia ad particulares conclusiones; et ita contingit rationem sua rectitudine privari, et in ea esse peccatum.”

<sup>307</sup> 2SN, d. 24, q. 3, a. 3, ad 2 “Intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius in aliud; intellectus autem importat subitam apprehensionem alicujus rei; et ideo intellectus proprie est principiorum, quae statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt; unde sicut in speculativis in intellectu principiorum non potest esse error, sed in deductione conclusionum ex principiis, ita etiam in operativis intellectus semper est rectus, sed ratio recta et non recta.”

<sup>308</sup> QDP, q. 2, a. 3, ad 4 “Actus intellectus divini naturalis est secundum quod ad ipsum Deum terminatur, qui est principium suae cognitionis; secundum vero quod significatur ad creaturas terminari, ad quas sic se habet quodammodo ut intellectus

incontinente ilustra elocuentemente la intervención de los apetitos intelectual y sensitivo. Cuando la razón práctica deja el terreno de los principios y avanza hacia las conclusiones en un movimiento que depende, acto a acto del imperio de la voluntad, corre el peligro de perder rectitud, no sólo por la deficiencia en su acto propio, sino también por la intervención del apetito. El ser humano cuenta, para gobernarse a sí mismo con el libre albedrío y con el conocimiento de la ley natural; pero son insuficientes por la debilitación del afecto al bien provocado por las pasiones y por los errores que se cometen en la aplicación de los principios universales de la ley natural a los actos particulares<sup>309</sup>.

La potencia racional está abierta a los opuestos: a la verdad y a la falsedad; al bien y al mal; por ello, para ser recta requiere una determinación habitual hacia el bien como el que le confiere la *synderesis*<sup>310</sup>. A diferencia de la razón *synderesis* no está abierta a los opuestos, por eso no es una potencia racional<sup>311</sup>, sino un hábito natural que inclina e instiga al bien y censura el mal<sup>312</sup>. La razón, habituada

noster ad conclusiones, non naturaliter ab intellectu progreditur sed voluntarie; et ideo in divinis aliqui actus intellectus significantur ut imperati a voluntate.”

<sup>309</sup> ST I, q. 113, a. 1, ad 1 “Per liberum arbitrium potest homo aliquo modo malum vitare, sed non sufficienter, quia infirmatur circa affectum boni, propter multiplices animae passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quae homini naturaliter adest, aliquo modo dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter, quia in applicando universalia principia iuris ad particularia opera, contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap. IX, *cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae*. Et ideo necessaria fuit homini custodia Angelorum.”

<sup>310</sup> ST I, q. 79, a. 12, s.c. “*Potentiae rationales se habent ad opposita, secundum philosophum. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinatur. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia, non enim invenitur in brutis.*”

<sup>311</sup> 2SN, d. 24, q. 3, a. 3, ad 5 “In anima est aliquid quod est perpetuae rectitudinis, scilicet synderesis: quae quidem non est ratio superior, sed se habet ad rationem superiorem sicut intellectus principiorum ad ratiocinationem de conclusionibus.”

<sup>312</sup> ST I, q. 79, a. 12, co. “Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.”



por la *sindéresis*, actúa y produce obras; de manera que así como por el hábito de la geometría el geómetra formula los principios de la geometría, gracias al hábito de la *sindéresis*, la razón humana formula los preceptos de la ley natural.

La caracterización de la ley como obra de la razón, es decir, como producto racional, aparece en la distinción entre la ley natural y el hábito de la *sindéresis*. La ley natural no es un hábito en sentido propio pues no es principio de operación sino aquello que es producido en virtud de un hábito; en efecto, así como por el hábito de la gramática la razón construye una oración correcta, así la razón, habituada por la *sindéresis* es capaz de formular los preceptos de la ley natural<sup>313</sup>. La ley, incluso la ley natural, es una proposición de la razón realizada en virtud de un hábito y, por ello, es comparable a los principios de la geometría formulados en virtud del hábito de la gramática<sup>314</sup>. Los preceptos de la ley natural no constituyen el hábito de la *sindéresis* sino que sólo son el contenido de ese hábito y, en cuanto tales son susceptibles de ser considerados de manera habitual o actual<sup>315</sup>. Si se considera el elenco de principios intrínsecos del obrar humano<sup>316</sup>, la ley natural no figura entre ellos<sup>317</sup> puesto que, como

---

<sup>313</sup> ST I-II, q. 94, a. 1, co. “Aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo, proprie et essentialiter, et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit, aliquis enim per habitum grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter.”

<sup>314</sup> 2SN, d. 24, q. 2, a. 3, ad 3 “Universalialia juris non inscribuntur synderesi, quasi habitus potentiae, sed magis quasi collecta in habitu inscribuntur ipsi habitui; sicut principia geometricalia geometriae inscribuntur.”

<sup>315</sup> ST I-II, q. 94, a. 1, co. “Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus.”

<sup>316</sup> ST I-II, q. 94, a. 1, arg. 1 “Videtur quod lex naturalis sit habitus. Quia ut philosophus dicit, in II Ethic., tria sunt in anima, potentia, habitus et passio. Sed

toda ley, es un principio extrínseco. La consideración actual de los preceptos de la ley natural depende de que el sujeto use el hábito<sup>318</sup>, es decir, actúe según su hábito. Por eso, sólo en caso de ser usados, los preceptos de la ley natural operarían como principios del obrar humano<sup>319</sup>. La ley natural tampoco es la conciencia, pero ésta es conocimiento sobre el acto voluntario; sin embargo la conciencia es extraída de los principios de la ley natural como una conclusión se extrae de sus premisas. El acto de la conciencia es informado por todos los hábitos de la facultad racional los cuales, a su vez, reciben su eficacia del primero de todos ellos, es decir, de la *sindéresis*.

Pero además de la caracterización de la ley natural como producto de la razón práctica, puede ser descrita como un doble principio de operación. En el *Super Libros Sententiarum* presenta una descripción de la ley natural como un fin y una forma ínsitos en la naturaleza humana. Así como en el imán hay una forma natural en virtud de la cual éste objeto actúa según su género y especie<sup>320</sup>, así en

naturalis lex non est aliqua potentiarum animae, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.”

<sup>317</sup> ST I-II, q. 94, a. 1, ad 1 “Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis, et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quae sunt principia humanorum actuum, scilicet potentias, habitus et passiones. Praeter haec autem tria sunt quaedam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente; et etiam cognita sunt in cognoscente; et proprietates naturales animae insunt ei, ut immortalitas et alia huiusmodi.”

<sup>318</sup> ST I-II, q. 94, a. 1, arg. 3 “Lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit. Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de lege naturali. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.”; ad 3 “Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur. Et hoc concedimus.”

<sup>319</sup> ST I-II, q. 94, a. 1, ad 2 “Synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.”

<sup>320</sup> 4SN, d. 33, q. 1, a. 1, co. “Respondeo dicendum, quod omnibus rebus naturaliter insunt quaedam principia quibus non solum operationes proprias efficere possunt, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones quae consequantur rem aliqua ex natura sui generis, sive consequantur ex natura speciei: ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura speciei.”

los animales hay también un conocimiento y una inclinación naturales<sup>321</sup>. En el ser humano, ese conocimiento e inclinación al cumplimiento de su fin último tienen carácter de ley<sup>322</sup> que es, precisamente la ley natural<sup>323</sup>.

Decir que el imperio de la razón y de la voluntad regula pero no siempre es recto significa admitir un principio directivo superior al cual deban éstos sujetarse. Pero el principio directivo no sólo está formulado en términos de ordenación racional, sino también de movimiento. En efecto, la subordinación del imperio humano a un imperio superior también se verifica en la subordinación de la capacidad de moverse a sí mismo a un movimiento natural, es decir, no impuesto por sí mismo.

El principio del movimiento voluntario comienza en un movimiento natural hacia el bien en general y hacia el fin último<sup>324</sup>.

---

<sup>321</sup> 4SN, d. 33, q. 1, a. 1, co. “Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae sunt principia actionum ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini; ita in his quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus; unde oportet quod in vi cognoscitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi sive speciei reddatur competens fini.”

<sup>322</sup> 4SN, d. 33, q. 1, a. 1, co. “Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operis ad finem; ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis vel jus naturale dicitur; in ceteris autem aestimatio naturalis vocatur. Bruta enim ex vi naturae impelluntur ad operandum convenientes actiones magis quam regulentur quasi proprio arbitrio agentia.” “Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et hujusmodi; sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et similia. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur.”

<sup>323</sup> 4SN, d. 33, q. 1, a. 1, co. “Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et hujusmodi; sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et similia. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur.”

<sup>324</sup> ST I-II, q. 10, a. 1, co. “Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei

También la obra prudente comienza en el amor al fin<sup>325</sup>. Pero el fin último natural es impuesto al hombre de tal modo que éste no es instrumental respecto de aquél. En la *Summa contra Gentiles* se analiza la diferencia entre el gobierno de los irracionales y el gobierno sobre los seres intelectuales, libres. Se advierten contrastes entre ambos: mientras que las demás criaturas les es impuesto un fin respecto del cual son solamente instrumentos; el hombre alcanza por sí mismo el fin último a diferencia de las criaturas irracionales. Al respecto, es ilustrativo el ejemplo de los soldados: éstos alcanzan por sí mismos la victoria, mientras que los hombres que cuidan los caballos, preparan las armas se ordenan en atención de los soldados<sup>326</sup>. Por eso se puede decir que la imposición del fin último en el hombre no es una ordenación instrumental porque ese fin no está fuera de sí

---

secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu, nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem.”

<sup>325</sup> ST II-II, q. 47, a. 1, ad 1 “Sicut supra dictum est, voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivae virtutis est amor, ut supra dictum est. Sic igitur prudentia dicitur esse amor non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiae. Unde et postea subdit Augustinus quod *prudentia est amor bene discernens ea quibus adiuvetur ad tendendum in Deum ab his quibus impediri potest*. Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum.”

<sup>326</sup> SCG, lib. 3, cap. 112, n. 3 “Amplius. Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem: sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur.”

mismo, y por eso se dice que las criaturas inferiores al hombre son gobernadas en función de él y él es gobernado por él mismo<sup>327</sup>.

Una consecuencia de este modo de ser gobernado es que es gobernado de manera individual; si fuera gobernado en razón de la especie, carecería de libertad para obrar o no y su acción seguiría un instinto natural propio de la especie<sup>328</sup>. Y la determinación a algo uno realizada por la naturaleza no alcanza sólo a las cosas respectivas al género y a la especie, sino que llega también al individuo, sin eliminar por ello su libre albedrío<sup>329</sup>, gracias al cual el ser humano es capaz de dirigir sus propios actos no sólo según la especie sino de manera individual según las circunstancias de tiempo y lugar<sup>330</sup>. De esta capacidad de dirigirse a sí mismo, es decir actuar según el fin y la forma determinada por uno mismo, se sigue que es capaz de recibir una ley<sup>331</sup>, es decir, una razón y una regla de operación<sup>332</sup> con la cual

---

<sup>327</sup> SCG, lib. 3, cap. 112, tit. “Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas.”

<sup>328</sup> SCG, lib. 3, cap. 113, n. 2 “Si igitur homo haberet directionem in suis actionibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationalis creaturae actus directionem habet non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.”

<sup>329</sup> ST I-II, q. 10, a. 1, ad 3 “Ad tertium dicendum quod naturae semper respondet unum, proportionatum tamen naturae. Naturae enim in genere, respondet aliquid unum in genere; et naturae in specie acceptae, respondet unum in specie; naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quod quid est. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.”

<sup>330</sup> SCG, lib. 3, cap. 113, n. 4 “Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum: habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum secundum quod congruit diversis individuís, temporibus et locis.”

<sup>331</sup> SCG, lib. 3, cap. 114, n. 1 “Ex hoc autem apparet quod necessarium fuit homini divinitus legem dari. Sicut enim actus irrationalium creaturarum dirigitur a Deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum dirigitur a Deo secundum

pueda moverse a sí mismo y a otros, o mejor dicho, gobernar libremente<sup>333</sup> y, así, ser conducido a su fin.

---

quod ad individuum pertinent, ut ostensum est. Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo, supra hoc, dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur. Et hoc dicimus legem.”

<sup>332</sup> SCG, lib. 3, cap. 114, n. 3 “Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem.”

<sup>333</sup> SCG, lib. 3, cap. 114, n. 4 “Illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturae. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis.”

## CAPÍTULO 7: IMPERIO Y VIRTUDES

En los capítulos anteriores ha quedado de manifiesto que el concepto de imperio, y sus diversos sentidos, permiten explicar algunos aspectos del origen de la acción humana. Desde la perspectiva del agente libre el imperio se dice, por lo menos, en tres sentidos. El imperio es un acto de la razón práctica que consiste en ordenar la acción hacia el fin y, por tanto, es acto de una facultad apprehensiva<sup>1</sup>. También es imperativa, no ya por su acto sino por su objeto, la facultad a la que pertenece el fin, es decir, la voluntad, la cual impera al modo de un agente que mueve hacia un fin<sup>2</sup>. Y, finalmente, lo imperado se dice del acto ordenado y movido según el imperio racional y volitivo, emitido por cualquier facultad que, por ello, resulta ser instrumental con respecto a los agentes principales que le son, por ello, imperativos<sup>3</sup>. Los actos imperados reflejan, desde esta perspectiva, la jerarquía de las facultades humanas en su complejidad e interrelaciones. En el principio de cada acto imperado se halla el fin voluntario; en su configuración, se descubre la organización racional y

---

<sup>1</sup> ST I-II, q. 17, a. 8, co. “Ratio autem imperat per modum apprehensivae virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari, non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali.”

<sup>2</sup> QDL IX, q. 5, a. 2, co. “Dicendum, quod in imperio duo concurrunt, quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinatur ad faciendum, quod voluntatis est: ipsius enim est movere per modum agentis; et iterum ordinatur eum cui imperat, ad exequendum illud quod imperatur: et hoc ad rationem pertinet, cuius est ordinare.”

<sup>3</sup> ST I-II, q. 17, a. 4, co. “Sicut autem in genere rerum naturalium, aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris movens ipsam, sic enim et actus movens primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.”

la libre elección de ese acto particular; y en su ejecución se verifica el sometimiento de las facultades implicadas.

La estructura entre el imperio y los actos imperados puede verificarse también en lo que se podría llamar ejercicio social del imperio, es decir, en el gobierno que ejercen agentes libres sobre otros agentes libres. La alteridad introduce una nueva complejidad en los tres sentidos de imperio apuntados, especialmente en la recepción pasiva del imperio ajeno. La ordenación, al depender de la razón de otro agente, se llama más propiamente precepto que imperio, en la medida en que, siendo emitido por un agente intelectualmente superior, orienta el imperio del inferior. Además, el término precepto, por contraste con el mandato, subraya el carácter de obligatorio de las acciones: si éstas son prescritas lo son porque, por un lado, indispensables para conseguir el fin, y, por otro, necesarias para conservar la sujeción al superior. El mandato, en cambio, se distingue del imperio porque se manda lo que no es tan indispensable en orden al fin, y mandar es acto que pueden ejercer intermediarios entre el superior y el subordinado. Si quien prescribe, tiene la suficiente autoridad, puede legislar, puesto que la ley está constituida, en su sustancia, por proposiciones universales ordenadas a la acción, de las cuales, las afirmativas, prescriben, las negativas prohíben.

En efecto, la ley es instituida por quienes disponen el orden social, es decir, los legisladores; son aplicadas a las acciones singulares por aquellos de quienes depende la ejecución de la ley, es decir, por los gobernantes; y ejecutadas por quienes son imperados, es decir, por los súbditos, sujetos tanto a legisladores como a gobernantes. La finalidad de tal ordenación no es por tanto un bien individual sino el bien de un conjunto de agentes libres, es decir, el bien común. Y así como la superioridad de la voluntad, en virtud de la cual somete a toda facultad, deriva de su objeto que es el fin; la superioridad de legisladores y gobernantes, y por tanto su fuerza coactiva, deriva del bien común al que se dirija sus acciones imperativas. Por su parte el acto de los agentes instrumentales de tal imperio es educido por agentes libres, cuyo acto, prescrito por sus superiores, sólo puede ser ordenado y movido por éstos a través de la



## 7. Imperio y virtudes

ley que es, para el agente libre, es sólo un principio extrínseco recibido de manera cognoscitiva. El agente libre ejecuta el acto prescrito por el superior, ejercitando sus facultades imperativas personales, que son, respecto del acto prescrito, los inmediatos principios intrínsecos, de manera que al cumplir la ley es, al mismo tiempo, regulado y regulante. El agente libre es, por tanto, un agente cuyo acto propio sólo puede ser ordenado y movido de manera inmediata por sí mismo y, en este ejercicio del imperio sobre sus propios actos, es también capaz de recibir una ley utilizándola como principio extrínseco de su acción.

La vinculación entre la caracterización psicológica del imperio, es decir, del imperio que el agente libre ejerce sobre sí mismo, y el carácter regulador del imperio, es decir, del imperio al que un agente libre está sujeto, queda de manifiesto con mayor claridad en el tema de las virtudes. Es más, el concepto de imperio resulta clarificador en la comprensión del concepto de virtud y en la articulación entre las diversas virtudes.

### **7.1 Imperio y naturaleza**

El planteamiento de la necesidad de virtudes para la perfección de la acción humana permite observar cierta correspondencia entre imperio y virtud como contrapuestas a la naturaleza. Los actos naturales no son susceptibles de imperio voluntario y, en este sentido, la naturaleza constituye un principio de acción opuesto al principio de acción libre. Este contraste entre lo natural y lo voluntario es planteado de manera sintética en la *Summa Theologiae* a partir de los conceptos de agente, forma y fin:

“La voluntad se distingue de la naturaleza en su modo de causar, pues la naturaleza está determinada hacia una sola cosa, y la voluntad no. Esto es así porque el efecto se asemeja a la forma del agente. Es evidente que algo no puede tener más que una sola forma natural, por la que algo tiene ser, y, de este modo, tal como es, así actúa. Pero la forma por la que actúa la voluntad no es sólo una, sino que hay varias, según el número

de razones inteligibles. De este modo, lo hecho por el agente, no es tal como es el agente, sino como el agente quiere y comprende que algo así sea<sup>4</sup>.

Naturaleza y voluntad se definen, así, como principios operativos que actúan según una forma con respecto a un fin. La distinción se deriva de la amplitud de la determinación de sus efectos: la voluntad es principio de aquello que puede ser o no, en cambio la naturaleza principia lo que sólo es de determinada manera<sup>5</sup>. Mientras que el agente voluntario es libre y produce algo distinto de sí; el agente natural sólo puede producir algo semejante a sí mismo, como en la generación<sup>6</sup>. La producción voluntaria no se define por la producción de lo distinto sino por la producción según una forma intelectual que, por ello, es universal y no determinada *ad unum*, como la forma natural, por eso también el agente voluntario produce algo semejante a sí mismo, en el sentido de algo semejante a su forma intelectual<sup>7</sup>. La generación de los seres vivos, la transmisión de la

---

<sup>4</sup> ST I, q. 41, a. 2, co. “Voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum. Cuius ratio est, quia effectus assimilatur formae agentis per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse, unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectae, unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult et intelligit illud esse agens.”

<sup>5</sup> ST I, q. 41, a. 2, co. “Eorum igitur voluntas principium est, quae possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium natura est.”

<sup>6</sup> ISN, d. 6, q. 1, a. 3, co “Et res volitae, quae possunt esse vel non esse, producuntur [...] voluntas. Et quia de ratione generationis est ut producat genitum in similitudinem generantis, et hujus productionis principium pertinet ad naturam, quae est ex similibus similia procreans; ideo dicitur, quod pater natura genuit filium.”

<sup>7</sup> SCG, lib. 2, cap. 24, n. 3 “Omne agens agit sibi simile. Unde oportet quod secundum hoc agat unumquodque agens secundum quod habet similitudinem sui effectus: sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem, in quantum huiusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem: si enim secundum naturae dispositionem solum inesset similitudo effectus agentis voluntario, non ageret nisi unum, quia ratio naturalis unius est una tantum. Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum

## 7. Imperio y virtudes

forma natural, es natural<sup>8</sup>. En cambio, las obras de arte son producidas por la voluntad<sup>9</sup>. Lo indeterminado por naturaleza es objeto de la razón práctica<sup>10</sup>.

La distinción entre naturaleza y voluntad en cuanto principios de operación es recogida en las cuestiones *De Potentia* en términos de imperio<sup>11</sup>. El texto, sin perder de vista la distinción entre naturaleza y voluntad, añade una precisión: la voluntad libre no escapa de cierta determinación natural<sup>12</sup>. Sin embargo, la distinción de naturaleza y voluntad en sentido estricto, es decir en cuanto tales, plantea el problema de la prioridad de una sobre otra. En efecto, la indeterminación es anterior a la determinación y, por lo tanto, la

---

rationem sui intellectus. Deus autem agit per voluntatem, ut ostensum est. Igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit.”

<sup>8</sup> SCG, lib. 4, cap. 11, n. 17 “Et cum verbum Dei sit eiusdem naturae cum Deo dicente, et sit similitudo ipsius; sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem eius a quo est processio cum identitate naturae. Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus, quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et eiusdem naturae cum ipso. Est ergo verbum Dei genitum vere a Deo dicente: et eius processio generatio vel nativitas dici potest. Hinc est quod in Psalmo dicitur: ego hodie genui te: idest, in aeternitate, quae semper est praesens, et nulla est in ea ratio praeteriti et futuri. Unde patet falsum esse quod Ariani dixerunt, quod pater genuit filium voluntate. Quae enim voluntate sunt, non naturalia sunt”

<sup>9</sup> ISN, d. 6, q. 1, a. 2, s.c. 1 “Contra, voluntas est principium productionis eorum quae per artem producuntur in rebus humanis. Sed filius non producitur a patre sicut artificiatum, immo sicut ars; sed creaturae sicut artificata. Ergo videtur quod pater non genuit filium voluntate; sed voluntate creaturas produxit.”

<sup>10</sup> Cfr. González, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, pp. 159-164.

<sup>11</sup> QDP, q. 2, a. 3, tit. 1 “Tertio quaeritur utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis.”

<sup>12</sup> QDP, q. 2, a. 3, co. “Voluntas, in quantum voluntas, cum sit libera, ad utrumlibet se habet. Potest enim voluntas agere vel non agere, sic vel sic facere, velle et non velle. Et si respectu alicuius hoc voluntati non conveniat, hoc accidet voluntati non in quantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali quam habet ad aliquid, sicut ad finem ultimum, quem non potest non velle; sicut voluntas humana non potest non velle beatitudinem, nec potest velle miseriam. Ex quo patet quod omne illud cuius voluntas est principium, quantum in se est, possibile est esse vel non esse, et esse tale vel tale, et tunc vel nunc”.

voluntad es anterior a la naturaleza, tal como se plantea en la siguiente objeción:

“Si la acción de la naturaleza precede a la acción de la voluntad, se sigue un inconveniente, esto es, que la razón de voluntad es suprimida. Pues como la naturaleza está determinada a algo uno, si moviera a la voluntad, la movería también en un solo sentido, lo que va contra la razón de voluntad que, por definición, es libre. Pero si la voluntad mueve a la naturaleza, no se suprimen las razones de la naturaleza ni de la voluntad, porque nada prohíbe que lo que puede elegir entre varios fines se mueva hacia uno de ellos. Luego, razonablemente, la acción de la voluntad precede a la acción de la naturaleza, más que al revés”<sup>13</sup>.

Si la voluntad dependiera de la naturaleza entonces perdería su libertad. Esta definición de lo racional, que privilegia la apertura a los opuestos sobre cualquier determinación natural se encuentra, por ejemplo, en Escoto<sup>14</sup>. Desde el punto de vista del concepto de imperio

---

<sup>13</sup> QDP, q. 2, a. 3, arg. 6 “Praeterea, si actio naturae praecedat actionem voluntatis, sequitur inconveniens, quod scilicet ratio voluntatis tollatur. Nam cum natura sit determinata ad unum, si voluntatem moveat, eam ad unum tantum movebit; quod est contra rationem voluntatis, quae secundum quod huiusmodi, libera est. Si vero voluntas naturam moveat, neque tolletur ratio naturae neque voluntatis, quia quod se habet ad plura, nihil prohibet quod ad unum moveat. Ergo rationabiliter actio voluntatis praecedit actionem naturae, magis quam e converso.”

<sup>14</sup> Cfr. González, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, pp. 164-172. El contraste entre lo natural y lo voluntario en ambos autores lo expresa en términos de lo irracional y lo racional: “Así, comentando el pasaje en el que la medicina aparece como ejemplo de potencia racional, la manera que encuentra Escoto de subrayar la diferencia con las potencias irracionales es insistiendo por de pronto en la esencial apertura *ad opposita* de las potencias racionales, obviando casi la diferencia entre lo *per se* y lo *per accidens*. Para Santo Tomás, en cambio, es claro que la medicina, a pesar de tener la potencia de curar y dañar, sólo *per accidens* es potencia para lo segundo; *per se*, es potencia para curar. Las implicaciones son claras: al pasar por alto en este punto la diferencia entre lo *per se* y lo *per accidens*, Escoto deja abierta la puerta para afirmar la indiferencia de las potencias racionales hacia sus objetos propios.”, p. 166

## 7. Imperio y virtudes

este argumento es completamente razonable: lo que es determinado por naturaleza no es susceptible de imperio. La oposición, llevada al extremo, se verifica en el caso de que, como ocurre en algunas ocasiones, lo natural actúa como con cierta violencia contra la voluntad<sup>15</sup>. Sin embargo lo natural se opone más a lo violento que a lo voluntario. En efecto, lo violento se define precisamente como lo que contraría tanto a la voluntad como a la naturaleza, por proceder, a diferencia de éstas, de un principio extrínseco<sup>16</sup>. Lo que es violento es, por definición, innatural e involuntario<sup>17</sup>. Cabe, en cambio, algo necesario no violento: lo natural<sup>18</sup>.

Pero la oposición ante lo violento no elimina la distinción entre lo natural y lo voluntario. En la cuestión disputada *De Malo* sobre la elección, comienza con la exposición de una tesis extraña: la que define lo voluntario como lo natural y no violento, pero también como

---

<sup>15</sup> ISN, d. 6, q. 1, a. 3, ad 1 “Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius naturalem necessitatem appellat, quando virtute naturae aliquid agitur quod est contrarium voluntati, sicut fames et sitis in nobis; unde voluntas patitur quasi quamdam violentiam a natura; et talis necessitas non est in Deo.”

<sup>16</sup> ST I-II, q. 6, a. 4, co. “Actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus. Potest enim lapis per violentiam sursum ferri, sed quod iste motus violentus sit ex eius naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiae.”

<sup>17</sup> ST I-II, q. 6, a. 5, co. “Violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco, violentum autem est a principio extrinseco. Et propter hoc, sicut in rebus quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam; ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale, et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.”

<sup>18</sup> Cfr. Millán Puelles, A., *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Madrid, Ateneo, 1961, p. 22

un acto necesario<sup>19</sup>. Esta postura confunde lo natural y lo voluntario, socavando así, los principios en filosofía moral<sup>20</sup> y la sensatez<sup>21</sup>. Sin embargo, históricamente la discusión sobre la existencia de la libre elección es compleja<sup>22</sup>.

Lo razonable, por tanto, es distinguir lo natural y lo voluntario: pero entonces, ¿cómo podría lo voluntario permanecer indeterminado si está precedido por una naturaleza determinante? Es razonable, por tanto, decir, con la objeción citada, que la voluntad es anterior a la naturaleza porque aquélla es determinante y ésta, determinada. Sin embargo, también esta afirmación debe ser matizada<sup>23</sup>. La respuesta

---

<sup>19</sup> QDM, q. 6 co. “Dicendum quod quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogereetur. Non enim omne necessarium est violentum; sed solum id cuius principium est extra; unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti: violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario, quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra. Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit.”

<sup>20</sup> QDM, q. 6 co. “Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicuius partis philosophiae, dicuntur positiones extraneae, sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiae naturalis.”

<sup>21</sup> QDM, q. 6 co. “Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in IV Metaph. Ad evidentiam ergo veritatis circa hanc quaestionem primo considerandum est, quod sicut in aliis rebus est aliquod principium priorum actuum, ita etiam in hominibus.”

<sup>22</sup> Para un panorama histórico de argumentos a favor y en contra de la existencia del libre arbitrio, cfr. Boyle, J., et al, *Free choice: A Self-Referential Argument*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1976, pp. 26-103.

<sup>23</sup> Pinckaers ve en el concepto de libertad como indiferencia de Ockham una consecuencia de entender lo voluntario como lo puramente indeterminado: “Thomas had argued that free choice proceeds from both reason and will. [...] Hence, one can call it a freedom for excellence or perfection. [...]. Ockham squarely reverses the relationship: Free choice does not *proceed* from reason and will; instead, it *precedes*

## 7. Imperio y virtudes

ofrece una aclaración a partir de la diferencia entre lo intrínseco y lo extrínseco o, dicho de otro modo, de lo propio y lo ajeno. La alteridad proporciona la clave para entender en qué sentido la voluntad es anterior a la naturaleza:

“Al considerar una realidad diversa la acción de la voluntad precede a la acción de la naturaleza. Por eso la acción de toda la naturaleza inferior procede de la voluntad del que gobierna”<sup>24</sup>.

Ciertamente la voluntad es anterior a la naturaleza, pero cuando una y otra están en diversos sujetos, en las cuales emergen los conceptos de gobernante y gobernado: entonces, en efecto, la voluntad del superior es anterior a la naturaleza del inferior. Así, el argumento a favor de la primigenia indeterminación de la voluntad tiene vigencia: siempre y cuando, el sujeto de la naturaleza sea inferior, posterior y determinado según la voluntad del superior que le impera. Precisamente la determinación de la naturaleza de una realidad inferior es efecto de la libre voluntad de un superior que, entre otras

---

them on the level of action, for we can choose to think or not to think, to will or not to will. Hence, free choice is the first faculty of the human person, whose act does not originally depend on anything but his or her own choice. It will be defined as the power to choose indifferently between contraries, between yes and no, good and evil. Hence, it is rightly described as a freedom of indifference. A veritable revolution is occurring here in the conception of the human person and of human action. This revolution begins by breaking away from spiritual nature and its inclinations, especially its inclination to happiness. Ockham affirms that the human person can choose indifferently between being happy and not happy, as well as between preserving or not preserving his existence. Nature is no longer the source of freedom; it is henceforth subordinated to choice, being below and external to it. The famous maxim of the Ancients, *sequi naturam* (follow nature) loses its meaning; instead, a new vision emerges: *dominari naturam*. The ideal becomes the domination and enslavement of nature.”, Pinckares, Servais, *Morality, The Catholic View*, Sherwin, M.(trans.), South Bend, St. Augustine's Press, 2003, pp. 68-69.

<sup>24</sup> QDP, q. 2, a. 3, ad 6 “Ad sextum dicendum, quod in diversis considerando, actio voluntatis actionem naturae praecedat. Unde totius naturae inferioris actio ex voluntate gubernantis procedit.”

razones, actúa libremente por un fin<sup>25</sup>. Por eso, ante el intento de equiparar la generación natural con la producción por imperio voluntario<sup>26</sup>, se responde distinguiendo la manera según la cual uno y otro efecto están en su principio<sup>27</sup>: lo producido por naturaleza no es producido por voluntad, de nuevo, porque lo producido por naturaleza es lo determinado *ad unum* y lo voluntario es producido por algo, de alguna manera, múltiple<sup>28</sup>. La distinción, entonces, entre lo natural y lo voluntario como principios que se distinguen según se produzca algo semejante o distinto a uno mismo<sup>29</sup> se refleja, de alguna manera,

---

<sup>25</sup> QDP, q. 3, a. 15, co. “Respondeo. Dicendum quod, absque omni dubio, tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate. Quod potest esse manifestum ad praesens quatuor rationibus: quarum prima est, quod oportet dicere universum aliquem finem habere: alias omnia in universo casu acciderent; nisi forte diceretur, quod primae creaturae non sunt propter finem, sed ex naturali necessitate; posteriores vero creaturae sunt propter finem; sicut et Democritus ponebat caelestia corpora esse a casu facta, inferiora vero a causis determinatis, quod improbat in II Phys., per hoc quod ea quae sunt nobiliora, non possunt esse minus ordinata quam indigniora.”

<sup>26</sup> QDP, q. 3, a. 15, arg. 13 “Praeterea, secundum Augustinum, patrem generare filium, est patrem dicere se suo verbo. Sed Anselmus dicit, quod eodem verbo pater dicit se et creaturam. Cum ergo generatio filii a patre sit naturaliter et non per imperium voluntatis, videtur quod etiam creaturarum productio: nam apud Deum non differt dicere et facere; cum scriptum sit, Ps. XXXII, 9: *dixit, et facta sunt.*”

<sup>27</sup> QDP, q. 3, a. 15, ad 13 “Licet ipsum Verbum Dei naturaliter a Patre oriatur, non tamen oportet quod creaturae naturaliter procedant a Deo. Hoc autem modo pater verbo suo creaturas dicit sicut in ipso Patre sunt; in quo quidem sunt non ut per necessitatem producendae, sed per voluntatem.”

<sup>28</sup> QDP, q. 3, a. 15, co. “Secunda vero ratio est, quia natura est determinata ad unum. Cum autem omne agens sibi simile producat, oportet quod natura ad illam similitudinem tendat producendam quae est determinate in uno. Cum autem aequalitas ab unitate causetur, inaequalitas vero ex multitudine quae vario modo se habet (ratione cuius non est aliquid alteri aequale nisi uno modo, inaequale vero secundum multos gradus) natura semper facit sibi aequale, nisi sit propter defectum virtutis activae, vel receptivae sive passivae. Defectus autem passivae potentiae Deo non praeiudicat, cum ipse materiam non requirat; nec iterum virtus sua est deficiens, sed infinita. Unde hoc solum ab eo procedit naturaliter quod est sibi aequale, scilicet filius.”

<sup>29</sup> QDP, q. 3, a. 15, co. “Creatura vero, quae est inaequalis, non naturaliter, sed per voluntatem procedit; sunt enim multi gradus inaequalitatis. Nec potest dici quod



## 7. Imperio y virtudes

en el ser humano quien, por generación corporal, puede ser principio de otros seres semejantes a sí mismo; y, por su voluntad, puede instruir y gobernar<sup>30</sup>. Pero mientras que el movimiento generativo propiamente dicho no depende de su imperio, pues la formación del embrión es un acto natural, no imperado; el gobierno de sus subordinados, la organización de las acciones de éstos, sí depende de él; por eso decir que la naturaleza es determinada por la voluntad del gobernador está referido al gobernador de esa misma naturaleza, es decir, de Dios. El imperio sobre la naturaleza está fuera del alcance del imperio humano, ciertamente, pero no del imperio divino. Si se admite que la naturaleza es determinada por un legislador, entonces es posible explicar los fenómenos naturales hechos al margen de las leyes que la rigen. En efecto, sólo quien funda la ley, quien impera, puede cambiarla. Por eso, desde la perspectiva de quien impera el mundo, es decir, de Dios, es posible ampliar a tres los principios operativos: la voluntad, la naturaleza o al milagro, propiamente dicho<sup>31</sup>, es decir, a lo que sucede fuera del curso normal de la naturaleza, ya sea por su efecto o por su modo de hacer<sup>32</sup>. El interés

---

divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita. Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inaequalitatis in creaturis constituendis; quod in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate.”

<sup>30</sup> ST I, q. 94, a. 3, co. “Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo, sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare.”

<sup>31</sup> QDP, q. 6, a. 2, s.c. 1 “Augustinus, dicit, quod triplex est rerum cursus: naturalis, voluntarius et mirabilis. Ea autem quae solus Deus operatur praeter causas naturales, non pertinent ad cursum rerum naturalium, nec ad voluntarium, quia nec natura, nec voluntas creata in eis operatur. Ergo pertinet ad cursum mirabilem, et ita sunt miracula.”

<sup>32</sup> QDP, q. 6, a. 2, co. “Causa autem occultissima et remotissima a nostris sensibus est divina, quae in rebus omnibus secretissime operatur: et ideo illa quae sola virtute divina fiunt in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel ad

del tema del milagro en la filosofía moral es analizado a propósito de los mandatos de Dios aparentemente contrarios a los mandamientos morales; pero tal contrariedad no es sino aparente, porque lo natural es precisamente aquello de lo que Dios es autor, y lo que él produce no es contrario a lo natural, lo distinto no es *contra naturam* sino *supra naturam*<sup>33</sup>.

Según todo lo dicho, lo natural depende de una voluntad, siempre y cuando esta voluntad sea exterior y superior. En el caso de que la naturaleza y la voluntad se encuentren en un mismo sujeto, entonces la naturaleza es anterior a la voluntad:

“Pero en lo mismo, es necesario que la acción de la naturaleza preceda a la acción de la voluntad. Pues la naturaleza, lógicamente, precede a la voluntad porque la naturaleza es entendida como principio por el que una cosa subsiste. La voluntad, en cambio, es el término por el que la cosa es ordenada al fin. Sin embargo no se sigue que se suprima la esencia de la voluntad”<sup>34</sup>.

La respuesta proporciona definiciones de naturaleza y voluntad que, más que subrayar la determinación o indeterminación respectivas,

---

contrarium modum faciendi, dicuntur proprie miracula; ea vero quae natura facit, nobis tamen vel alicui nostrum occulta, vel etiam quae Deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi a Deo, miracula dici non possunt, sed solum mira vel mirabilia. Et ideo in definitione miraculi ponitur aliquid quod excedit naturae ordinem”.

<sup>33</sup> Cfr. González, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, pp. 60-76. La autora aclara, frente a Curran, Scholz, Fuchs, Dedek y Milhaven, que no hay en esta manera de entender lo *supra naturam* un antecedente, ni siquiera encubierto, del uso de la *epikeia*; porque en definitiva, Dios como autor de la ley en las cosas naturales, no necesita actuar fuera de la ley: no cabe conflicto en sus propias disposiciones.

<sup>34</sup> QDP, q. 2, a. 3, ad 6 “Sed in eodem oportet quod actio naturae praecedat actionem voluntatis. Sed in eodem oportet quod actio naturae praecedat actionem voluntatis. Natura enim secundum intellectum praecedat voluntatem, cum natura intelligatur esse principium quo res subsistit, voluntas vero ultimum quo ad finem ordinatur. Nec tamen sequitur quod tollatur ratio voluntatis.”

## 7. Imperio y virtudes

subrayan, más bien, su condición de principios<sup>35</sup>. Desde la perspectiva de estas definiciones y de la relación entre ellas, puede haber un sentido de armonía: una no suprime a la otra. Entre la acción determinada por la naturaleza y la determinada por la voluntad habría sólo una diferencia que, incluso, podría ser descrita como consecutiva:

“En efecto, aunque según la inclinación natural, la voluntad esté determinada hacia un único fin, que es el fin último al que tiende por naturaleza, sin embargo, con respecto a los demás fines permanece indeterminada, como se evidencia en el hombre, que natural y necesariamente quiere la felicidad, pero no las demás cosas. Por tanto, así la acción de la naturaleza en Dios precede a la acción de la voluntad real y lógicamente”<sup>36</sup>.

Entre la naturaleza y la voluntad hay distinción, pero también hay continuidad<sup>37</sup>. Dígase una vez más: la apertura *ad opposita* no

---

<sup>35</sup> Quizá a la condición de principio de la racionalidad se refiere Millán Puelles cuando afirma que la racionalidad es la *ratio essendi*, y no la *ratio cognoscendi*, de la rectitud moral. Esta afirmación guía el análisis que hace de los sentidos de la *secundum naturam* y *secundum rationem* desde el punto de vista de la determinación o indeterminación, a través de autores como Aristóteles, Tomás de Aquino, Von Hildebrandt, Kant y Shopenhauer. Cfr. Millán Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser*, pp. 459-475.

<sup>36</sup> QDP, q. 2, a. 3, ad 6 “Quamvis enim ad inclinationem naturae voluntas ad aliquid unum determinetur, quod est ultimus finis a natura intentus, respectu tamen aliorum indeterminata manet; sicut patet in homine, qui naturaliter vult beatitudinem et de necessitate, non autem alia. Sic ergo in Deo naturae actio actionem voluntatis praecedat natura et intellectu; nam generatio filii est ratio omnium eorum quae per voluntatem producuntur, scilicet creaturarum.”

<sup>37</sup> Cfr. Alvira, T., *Naturaleza y libertad*: “La naturaleza humana tiene una inclinación necesaria al bien; pero, al ser espiritual, esa tendencia es sólo formal (esto es la *voluntas ut natura*), y debe completarse materialmente según la libre e indeterminada decisión de la voluntad humana (*voluntas ut ratio*). En toda acción libre, y por eso propiamente humana, se da una armoniosa conjunción entre el amor natural y el querer deliberado. Sin naturaleza, pues, no habría libertad: es la inclinación natural a todo lo que posee razón de bien, lo que funda la indeterminación de la voluntad ante los bienes concretos que no encarnan tal razón

implica total indeterminación o indiferencia<sup>38</sup>. Incluso en Dios, que no está determinado por otro a un fin sino que es fin en sí mismo<sup>39</sup>, puede decirse que, tanto la voluntad<sup>40</sup> como la razón<sup>41</sup>, implican cierta determinación natural. La naturaleza es real y lógicamente anterior a la voluntad. La prioridad de la naturaleza en el ser humano, además, está a su vez, precedida de la voluntad divina, de tal manera que el

---

sino de forma deficiente. Pero sin libertad no habría tampoco naturaleza, es decir, la naturaleza no sería propiamente humana o espiritual.”, pp. 12-13.

<sup>38</sup> Alvira define lo libre como la posibilidad de oponerse a lo natural, y de inmediato recuerda que la libertad no es indiferencia. Cfr. Alvira T., *Naturaleza y libertad*: “La libertad de la *voluntas ut ratio* consiste precisamente en que puede aceptar o no, secundar o no, las indicaciones que proceden de la voluntad como naturaleza. Pero que la naturaleza no imponga coerción no significa que, de alguna manera, deje de hacer sentir su influjo. Como escribe Santo Tomás, «aunque la potencia racional se pueda dirigir hacia cosas opuestas, *no se ordena igualmente a ambos extremos*; sino a uno naturalmente, a otro según que se aparta defectivamente de la perfección de la propia naturaleza». Este peso del amor natural del bien en el querer deliberado aleja del concepto de libertad moral cualquier planteamiento indiferentista”, p. 149. Pero ¿cómo sostener que la indeterminación racional es posibilidad de oposición a la determinación natural, si ésta es formal respecto de aquélla? La respuesta de Alvira responde introduciendo en la *voluntas ut natura* un objeto específico, Dios, con lo cual parece cambiar así el nivel del discurso: “Mediante mi libre albedrío puedo secundar o no mis inclinaciones naturales. Lo que no puedo es erradicarlas. La inclinación más fuerte, el amor más intenso de la *voluntas ut natura*, apunta hacia el Creador. Sin embargo, la *voluntas ut ratio* puede frustrar esa inclinación, al no actualizarla.”, pp. 36-37. Como se puede ver, el asunto requiere un examen más detenido.

<sup>39</sup> QDP, q. 2, a. 3, co. “Sicut autem dictum est, voluntas licet respectu aliquorum ad utrumlibet se habeat, tamen respectu finis ultimi naturalem inclinationem habet; et similiter intellectus respectu cognitionis principiorum primorum, naturalem quemdam motum habet. Principium autem divinae cognitionis est ipse Deus qui est finis suae voluntatis; unde illud quod procedit in Deo per actum intellectus cognoscentis seipsum realiter procedit; et similiter quod procedit per actum voluntatis diligentis se ipsam.”

<sup>40</sup> ST I, q. 41, a. 2, ad 3 “Voluntas, in quantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum. Sed circa alia a se, voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est.”

<sup>41</sup> ST I, q. 41, a. 2, ad 4 “In conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima, quae naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum.”

## 7. Imperio y virtudes

vínculo entre el imperio de Dios y el imperio humano pasa por el concepto de naturaleza humana. Y la naturaleza humana determina algo, pero no todo, por eso requiere la intervención voluntaria:

“A aquello a lo cual la naturaleza puede extenderse según sus principios esenciales, no necesita ser determinada por otro, pero sí [lo necesita] respecto de aquello para lo que no son suficientes sus principios, es decir, para el fin”<sup>42</sup>.

En el caso del ser humano, la voluntad determina libremente los fines que no son el fin último, y desde esos fines ejerce el imperio; pero la ordenación *hacia* el fin, no ha de olvidarse, pertenece al imperio de la razón. Voluntad y razón determinan aquello que, por naturaleza, permanece indeterminado. La determinación natural, por su parte, al igual que la determinación por imperio, también es obra de la razón, de la razón de Dios, y también comienza en un fin voluntario. A las concepciones de la naturaleza de quienes no admiten el origen libre, intelectual, de las determinaciones naturales, no les queda más que atribuirles, reductivamente, a la materia: son filósofos que no se inclinan a sostener que la obra de la naturaleza es obra de la inteligencia y, más bien, piensan que las obras de la naturaleza son obras de las cosas materiales como, por ejemplo, de lo cálido y frío<sup>43</sup>; otros, en cambio, dándose cuenta que hay acciones en la naturaleza inexplicables sólo por la acción de las cualidades materiales, admiten otro principio de acción<sup>44</sup>. La distinción entre naturaleza y voluntad no es estrictamente correspondiente a la distinción entre determinado por

---

<sup>42</sup> QDP, q. 2, a. 3, ad 5 “Quoad ea ad quae natura potest se extendere secundum propria principia essentialia, non indiget ut ab alio determinetur, sed ad ea tantum ad quae propria principia non sufficiunt.”

<sup>43</sup> QDP, q. 2, a. 3, ad 5 “Unde philosophi non sunt ducti ut ponerent opus naturae, opus intelligentiae, ex operibus quae competunt calido et frigido secundum se ipsa; quia in has, etiam ponentes res naturales ex necessitate materiae accidere, omnia naturae opera reducebant.”

<sup>44</sup> QDP, q. 2, a. 3, ad 5 “Ducti sunt autem ex illis operationibus ad quas non possunt sufficere virtus calidi et frigidi, et huiusmodi qualitatum; sicut ex membris ordinatis in corpore animalis tali modo quod natura salvatur.”

otro y determinado por uno mismo, porque, cabe la existencia de una naturaleza que, no siendo determinada por otro, es, con todo, natural<sup>45</sup>. Por eso lo que se mueve por naturaleza no es, necesariamente, movido por otro, es decir, dependiente. Si así lo fuera, no habría naturaleza divina<sup>46</sup>.

En cualquier caso, lo determinado según la naturaleza no es determinado por imperio voluntario. Al respecto resulta esclarecedor las distinciones a propósito del imperio humano y el imperio en las, así llamadas, sustancias separadas. En el *Quodlibetum VI* se exponen la actividad de los ángeles en contraste con la actividad humana. A la naturaleza puramente intelectual de los ángeles corresponde un movimiento puramente intelectual y, en ese sentido imperado; la naturaleza humana en la que se une el alma y el cuerpo, es principio tanto de movimientos imperados como de movimientos no imperados; en definitiva porque todo agente actúa según su forma natural<sup>47</sup>. En efecto, a una forma simple, corresponde un movimiento según una sola forma; y a una compuesta, uno compuesto. La naturaleza intelectual angélica es como el fuego cuyo acto consiste solamente en quemar; en cambio, la naturaleza racional humana, como es compuesta, es como la navaja ardiente que corta y quema<sup>48</sup>. La parte

---

<sup>45</sup> QDP, q. 2, a. 3, ad 5 “Quia ergo naturae divinae secundum se opus est generatio non oportet quod ad hanc actionem ab aliqua voluntate determinetur. Vel dicendum, quod natura determinatur ab aliquo, ut in finem. Illi autem naturae quae est finis, et non ad finem, non competit ab aliquo determinari.”

<sup>46</sup> QDP, q. 2, a. 3, arg. 5 “Secundum philosophum, quod movetur ex se ipso potest moveri et non moveri; et eadem ratione quod agit ex se ipso agere potest et non agere. Sed natura non potest agere et non agere, cum sit determinata ad unum. Ergo non agit ex se ipsa, sed quasi mota ab alio. Hoc autem in divinis esse non potest. Nulla ergo actio in divinis est a natura; et sic nec generatio. Et ita generatio est a voluntate, cum omnia agentia reducuntur in naturam vel voluntatem, ut patet II Physic.”

<sup>47</sup> QDL VI, q. 2, a. 1, co. “Omnis actio cuiuscumque rei est per formam naturae illius rei. Nam etsi sint aliquae formae accidentales principia actionum alicuius rei, oportet quod huiusmodi actiones reducuntur, sicut in primum principium, in formam specificam illius rei agentis”.

<sup>48</sup> QDL VI, q. 2, a. 1, co. “Sicut actio caloris ignis reducitur sicut ad primum principium in formam substantialem ipsius, quae est etiam principium omnium

## 7. Imperio y virtudes

del alma humana donde resulta más evidente que no es de naturaleza intelectual es lo del alma vegetativa<sup>49</sup>. Recuérdese que en el análisis del acto voluntario se había dicho que los actos de las facultades vegetativas del alma, como la digestión o la formación del embrión humano, son movimientos que no están sujetos al imperio humano. En cambio, las sustancias puramente intelectuales, cuya forma natural es totalmente intelectual<sup>50</sup>, actúan siempre intelectualmente:

“Pues el intelecto no actúa sino mediante la voluntad, porque el movimiento de la voluntad es la inclinación que sigue a la forma inteligida; de ahí que toda la acción del ángel sea hecha por imperio de la voluntad”<sup>51</sup>.

Actuar por imperio es actuar intelectualmente: en ese sentido lo imperado se opone a lo natural, y también, a lo impulsivo. Todos los actos del ángel son imperados, en el sentido de que son hechos por intelecto y voluntad. Sin embargo, eso no significa que carezcan de naturaleza, los ángeles al imperar actúan según su propia esencia<sup>52</sup>.

---

accidentium priorum ignis. Et ideo oportet se aliter habere in actionibus alicuius rei habentis naturam simplicem, quam in actionibus alicuius rei habentis naturam compositam. Si enim fuerit aliquid habens naturam simplicem, omnis actio eius erit secundum proprietatem et modum illius naturae; quod non contingit, si habeat naturam compositam. Omnis enim actio ignis est secundum proprietatem naturae ignis: in cultello autem ignito est quaedam actio non pertinens ad proprietatem ignis, scilicet incisio. Et hoc etiam considerandum est in substantiis spiritualibus.”

<sup>49</sup> QDL VI, q. 2, a. 1, co. “Anima enim humana non est totaliter intellectus, sed participat intellectualitatem; unde est in ea aliqua virtus et actio quae non pertinet ad intellectualem naturam, sicut praecipue patet in his quae pertinent ad animam vegetabilem.”

<sup>50</sup> QDL VI, q. 2, a. 1, co. “Sed Angelus est totaliter intellectualis naturae; et ideo oportet quod omnis eius actio sit secundum intellectum; unde beatus Dionysius dicit, IV capit. de Divin. Nomin., quod *Angeli habent substantias et virtutes et operationes intellectuales*.”

<sup>51</sup> QDL VI, q. 2, a. 1, co. “Intellectus autem non agit nisi mediante voluntate: quia motus voluntatis est inclinatio sequens formam intellectam; unde oportet quod quicquid Angelus agit, agat per imperium voluntatis.”

<sup>52</sup> QDL VI, q. 2, a. 1, co. “Sed tamen considerandum est, quod cum virtus sit media inter essentiam et operationem, oportet quod virtus et operatio cuiuslibet rei

Toda su acción es imperada pero de ahí no se sigue que imperen sobre todo el universo como intenta concluir una objeción<sup>53</sup>. La respuesta a la objeción sugiere que del control sobre la totalidad de los propios actos no se infiere el control sobre la propia esencia:

“No es necesario que el ángel pueda hacer todo lo que puede querer, porque el acto de la voluntad es limitado según el modo de la esencia”<sup>54</sup>.

La actividad, completamente imperada, de los ángeles lo es por los principios de los que emana: intelecto y voluntad. El conocimiento de la existencia de las sustancias puramente intelectuales, por una parte, y el análisis de la actividad de la parte intelectual del alma humana, por otra, permite deducir la jerarquía angélica. Textos de la *Summa Theologiae* y de la *Summa contra Gentiles* presentan la jerarquía de los ángeles como correspondiente al ejercicio del gobierno según la providencia divina, es decir, a la actividad directiva de agentes que imperan y que, a su vez, son imperados.

Una primera aproximación al análisis de la actividad de la razón y de la voluntad humana permite distinguir tres niveles en la operación: lo que se hace respecto del fin, de la forma o de la ejecución<sup>55</sup>. Según estos tres niveles, los ángeles se dividen en tres

proportionetur essentiae eius. Unde superioris Angeli, cuius est essentia nobilior, est etiam virtus efficacior sicut ad intelligendum, ita etiam ad agendum in res exteriores. Et secundum hoc actio Angeli limitatur ad aliquem effectum, quia nec virtutem nec essentiam habet infinitam.”

<sup>53</sup> QDL VI, q. 2, a. 1, arg. 2 “Praeterea, quantum ad voluntatem non differt unitas et multitudo: sicut enim aliquis potest velle movere unam rem, ita potest velle movere plures res, vel etiam totum universum. Si ergo Angelus ageret solum per imperium voluntatis, sequeretur quod posset movere totum universum: quod est impossibile, cum ipse sit pars universi. Non ergo Angelus agit solo imperio voluntatis.”

<sup>54</sup> QDL VI, q. 2, a. 1, ad 2 “Quia actio voluntatis limitatur secundum modum essentiae, non oportet quod Angelus possit agere omnia quae potest velle.”

<sup>55</sup> ST I, q. 108, a. 6, co. “Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturae, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam vero dispositio universalis de agendis; ad ultimam



## 7. Imperio y virtudes

grupos. Con respecto al fin, la razón lo concibe, después, perfecciona ese conocimiento, pero la máxima excelencia se encuentra en la unión con el fin, lo cual hace la voluntad cuando fija en el fin su intención<sup>56</sup>. Y como Dios es el fin de las criaturas así como el jefe lo es del ejército, la unión con Dios mediante tres actos: conocimiento directo, sin intermediarios, de Dios, después, el conocimiento perfecto de su intimidad, y, del modo más supremo la unión permanente con él<sup>57</sup>; tales actos corresponden, de inferior a superior, a Tronos, Querubines y Serafines<sup>58</sup>. Sus nombres corresponden a la índole de sus respectivos actos: se denominan Serafines como ardientes o abrasadores, por la intensidad del amor o del deseo que es propio del acto respecto del fin<sup>59</sup>; Querubines por la plenitud de conocimiento cuya perfección se

---

autem applicatio dispositionis ad effectum, quae est operis executio; haec enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri.”

<sup>56</sup> ST I, q. 108, a. 6, co. “In respectu autem ad finem, tria considerari possunt, nam primo, aliquis considerat finem; secundo vero, perfectam finis cognitionem accipit; tertio vero, intentionem suam in ipso defigit; quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque.”

<sup>57</sup> ST I, q. 108, a. 6, co. “Et quia Deus est finis creaturarum sicut dux est finis exercitus, ut dicitur in XII Metaphys., potest aliquid simile huius ordinis considerari in rebus humanis, nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possunt ad regem vel ducem; quidam vero super hoc habent, ut etiam secreta eius cognoscant; alii vero insuper circa ipsum semper inhaerent, quasi ei coniuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem ordinum primae hierarchiae.”

<sup>58</sup> ST I, q. 108, a. 6, co. “Nam throni elevantur ad hoc, quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt, quod est proprium totius primae hierarchiae. Cherubim vero supereminenter divina secreta cognoscunt. Seraphim vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri.”

<sup>59</sup> SCG, lib. 3, c. 80, n. 5 “Et isti dicuntur Seraphim, quasi ardentes vel incendentes, quia per incendium designari solet intensio amoris vel desiderii, quae sunt de fine. Unde Dionysius dicit, 7 cap. Cael. Hier., quod ex hoc eorum nomine designatur mobilitas eorum circa divina, fervens et flexibilis, et reductio inferiorum in Deum, sicut in finem.”

adquiere con la forma cognoscible<sup>60</sup>; y Tronos por la potestad de juzgar<sup>61</sup>.

El siguiente grupo de ángeles corresponde a la actividad con respecto a la forma, que consiste en gobernar. Con respecto al gobierno se advierten otras tres operaciones: primero distinguir las cosas que hay que hacer, después, dar poder para realizarlo, y por último, ordenar cómo debe realizarse; según esto hay otras tres jerarquías angélicas: Dominaciones, Virtudes y Potestades<sup>62</sup>. También los nombres son expresivos: las Dominaciones se refiere al *dominio*, o señorío como opuesto a la sujeción propia de la servidumbre<sup>63</sup>; las Virtudes significan el poder, el principio universal de actividad<sup>64</sup>; y Potestades denominan la preservación de lo que podría perturbar el

---

<sup>60</sup> SCG, lib. 3, cap. 80, n. 6 “Secundi autem rationem ordinis providentiae in ipsa forma divina perfecte cognoscunt. Et hi dicuntur Cherubim, quod interpretatur scientiae plenitudo: scientia enim per formam scibilis perficitur.”

<sup>61</sup> SCG, lib. 3, cap. 80, n. 7 “Tertii vero ipsam dispositionem divinorum iudiciorum in seipsa considerant. Et hi dicuntur throni: nam per thronum potestas iudiciaria designatur, secundum illud: sedes super thronum et iudicas iustitiam.”

<sup>62</sup> ST I, q. 108, a. 6, co. “Ad gubernationis autem rationem tria pertinent. Quorum primum est definitio eorum quae agenda sunt, quod est proprium dominationum. Secundum autem est praebere facultatem ad implendum, quod pertinet ad virtutes. Tertium autem est ordinare qualiter ea quae praecepta vel definita sunt, impleri possint, ut aliqui exequantur, et hoc pertinet ad potestates.”

<sup>63</sup> SCG, lib. 3, cap. 80, n. 10 “Inter has etiam intellectuales substantias oportet quod ordo quidam existat. Nam ipsa universalis providentiae dispositio distribuitur quidem, primo, in multos executores. Quod quidem fit per ordinem dominationum: dominorum enim est praecipere quid alii exequantur. Unde Dionysius dicit, 8 cap. Cael. Hier., quod nomen dominationis designat aliquam anagogen superpositam omni servituti, et omni subiectione superiore.”

<sup>64</sup> SCG, lib. 3, cap. 80, n. 11 “Secundo autem, ab operante et exequire distribuitur et multiplicatur ad varios effectus. Quod quidem fit per ordinem virtutum, quarum nomen, ut Dionysius ibidem dicit, significat quandam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem suimet imbecillitate aliquem deiformem motum. In quo patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet.”

## 7. Imperio y virtudes

orden universal, por lo que es propio de ellas ejercer coacción sobre lo que lo pudiera impedir<sup>65</sup>.

Por último, en relación a la ejecución es necesario comenzar y guiar a otros, después, los que dan seguimiento a tal guía, y los que simplemente ejecutan, lo cual corresponde, respectivamente, a los Principados, Arcángeles y a los Ángeles<sup>66</sup>. En este punto la jerarquía angélica se vincula a la actividad humana: los Principados dirigen a los ciudadanos y a los gobernantes, hacia el bien común<sup>67</sup>, los Arcángeles, dirigen a personas particulares sobre bienes particulares, pero cuyo beneficio no es exclusivo sino que se extiende a muchos<sup>68</sup>, y finalmente, los Ángeles, a quienes pertenece la ejecución de las

---

<sup>65</sup> SCG, lib. 3, cap. 80, n. 12 “Tertio vero, universalis providentiae ordo, iam in effectibus institutus, inconfusus custoditur, dum cohibentur ea quae possent hunc ordinem perturbare. Quod quidem pertinet ad ordinem potestatum. Unde Dionysius ibidem dicit quod nomen potestatum importat quandam bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordinationem. Et ideo Gregorius dicit quod ad hunc ordinem pertinet contrarias potestates arcere.”

<sup>66</sup> ST I, q. 108, a. 6, co. “Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cuiuslibet actus, sunt quidam quasi incipientes actionem et alios ducentes, sicut in cantu praecentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt, et hoc pertinet ad principatus. Alii vero sunt qui simpliciter exequentur, et hoc pertinet ad Angelos. Alii vero medio modo se habent, quod ad Archangelos pertinet, ut supra dictum est.”

<sup>67</sup> SCG, lib. 3, cap. 80, n. 14 “Inter hos etiam quidam ordo existit. Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quod quidem est bonum civitatis vel gentis, quod videtur ad principatum ordinem pertinere. [...] Et sic dispositio regnorum, et mutatio dominationis a gente in gentem, ad ministerium huius ordinis pertinere oportet. Instructio etiam eorum qui inter homines existunt principes, de his quae ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur.”

<sup>68</sup> SCG, lib. 3, cap. 80, n. 15 Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad unum aliquem pertinet secundum seipsum, non tamen uni soli utile, sed multis: sicut quae sunt ab omnibus et singulis credenda et observanda, sicut ea quae sunt fidei, et cultus divinus, et alia huiusmodi. Et hoc ad Archangelos pertinet, de quibus Gregorius dicit quod summa nuntiant: sicut Gabrielem Archangelum nominamus, qui virgini verbi incarnationem nuntiavit ab omnibus credendam.”

acciones singulares en vista del bien particular de cada ser humano<sup>69</sup>. Los bienes privados de los que se ocupan los ángeles inferiores se dirigen contando siempre con las exigencias de lo común por eso los ángeles inferiores están dirigidos por los superiores<sup>70</sup>.

Ante esta perspectiva del gobierno de los ángeles en la que, como se ha visto en los textos citados, se sigue de cerca de Dionisio, cobra relieve la precisión ofrecida en la cuestión disputada *De Potentia* sobre el alcance del imperio de los ángeles: contra Avicena, se sostiene que el imperio de los ángeles no consiste en imprimir formas naturales en la materia<sup>71</sup>. Tal postura implicaría que a los agentes naturales les corresponde disponer la materia y a las sustancias espirituales, dar las formas<sup>72</sup>. Pero eso excede el poder de la

---

<sup>69</sup> SCG, lib. 3, cap. 80, n. 16 “Quoddam vero humanum bonum est ad unumquemque singulariter pertinens. Et huiusmodi ad ordinem pertinent Angelorum, de quibus Gregorius dicit quod infima nuntiant: unde et hominum custodes esse dicuntur, secundum illud Psalmi: Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.”

<sup>70</sup> SCG, lib. 3, cap. 80, n. 16 “Unde et Dionysius dicit quod Archangeli medii sunt inter principatus et Angelos, habentes aliquid commune cum utrisque: cum principatibus quidem, inquantum inferioribus Angelis ducatum praestant, nec immerito, quia quae sunt propria in humanis, secundum ea quae sunt communia dispensari oportet; cum Angelis vero, quia annuntiant Angelis, et per Angelos nobis, quorum est manifestare hominibus, quae ad eos pertinent secundum uniuscuiusque analogiam.”

<sup>71</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “Avicenna namque posuit, quod substantia spiritualis quae Caelos movet, non solum mediante caelesti motu effectus in inferioribus corporibus causat, sed etiam praeter omnem corporis actionem, volens quod materia corporalis multo magis obediat conceptioni et imperio praedicto spiritualis substantiae quam contrariis agentibus in natura, vel cuicumque corpori agenti. Et ex hac causa provenire dicit, quod quandoque inusitatae permutationes fiunt aeris, et infirmitatum curationes, quae nos miracula appellamus. Et ponit exemplum de anima quae corpus movet; ad cuius imaginationem, absque omni alio corporali agente, transmutatur corpus et ad calorem et ad frigus, et quandoque ad febrem vel lepram.”

<sup>72</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “Haec autem positio satis convenit principiis ab eo suppositis; ponit enim quod agentia naturalia solummodo disponunt materiam; formae autem substantiales sunt a substantia spirituali, quam appellat datorem formarum; unde materia ex naturali ordine obedit spirituali substantiae ad recipiendum ab ea formam; et ideo non est mirum, si etiam praeter ordinem corporalium agentium,

## 7. Imperio y virtudes

naturaleza de la sustancia separada<sup>73</sup>. Decir que los ángeles actúan siempre por imperio no significa decir que la naturaleza sea imperada por ellos.

Aristóteles sostiene contra Avicena que a las sustancias intelectuales no les corresponde dar las formas, sino que más bien actualizan formas que están en potencia<sup>74</sup>. Y esto lo prueba por dos razones: la primera porque lo que actúa es el compuesto, no la forma o la materia, porque sólo aquél y no éstas es el que propiamente tiene el ser; ahora bien, como todo agente hace algo igual a sí mismo, el compuesto es generado por otro compuesto y no por una sustancia separada<sup>75</sup>. La segunda razón es porque lo material es móvil puede generarse, corromperse o alterarse; en cambio, las sustancias intelectuales son inmóviles, por tanto, la causa inmediata de la generación y de la alteración de un cuerpo es otro cuerpo<sup>76</sup>. Ahora

---

aliquas formas solo imperio in materiam imprimat. Si enim materia obedit substantiae separatae ad receptionem formae substantialis, non erit inconveniens si obediat ad recipiendum etiam dispositiones ad formam; hoc enim patet esse minoris virtutis.”

<sup>73</sup> QDP, q. 6, a. 3, ad 17 “Etsi nihil impediatur agens aliquod, non potest id ad quod virtus sua non se extendit; sicut ignis non potest infrigidare, etiam si nihil exterius impediatur. Unde non sequitur, quod si Angeli non possunt imperio suo formam in materia inducere, quod ab extrinseco impediatur, sed quia ad hoc virtus eorum naturalis non se extendit.”

<sup>74</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “Sed secundum opinionem Aristotelis et sequentium eum, hoc non potest stare; probat enim Aristoteles duplici ratione, quod formae non imprimuntur in materiam ab aliqua substantia separata, sed reducuntur in actum de potentia materiae per actionem formae in materia existentis.”

<sup>75</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “Quorum primam ponit in VII Metaph., quia secundum quod ibi probatur, id quod fit proprie est compositum, non forma vel materia; compositum enim est quod proprie habet esse. Omne autem agens agit sibi simile; unde oportet quod id quod est faciens res naturales actu existere per generationem, sit compositum, non forma sine materia, hoc est substantia separata.”

<sup>76</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “Alia probatio ponitur in VIII Phys.: quia cum idem semper natum sit idem facere; quod autem generatur vel corrumpitur vel alteratur, aut augetur vel diminuitur, non semper eodem modo se habet, oportet quod illud quod est generans et movens secundum huiusmodi motus, non sit semper eodem modo se habens, sed aliter et aliter. Hoc autem non potest esse substantia separata, quia omnis talis substantia est immobilis: omne enim quod movetur, corpus est, ut in VI

bien, un cuerpo actúa sobre otro cuerpo por movimiento local: este movimiento sí puede ser producido por los ángeles: éstos producen el movimiento local que es el primero y más perfectos de los movimientos<sup>77</sup> que, con todo, sigue un orden natural, es decir, limitado según la regla de su propio género<sup>78</sup>. Y en ello no obsta que el ángel y el cuerpo, que se relacionan como motor y movido, no sean similares<sup>79</sup>. La respuesta es que el imperio del ángel sobre el cuerpo se hace mediante cierto tacto espiritual<sup>80</sup>.

La cuestión *De Potentia* continúa con una observación de san Agustín: si el imperio de los ángeles puede mover localmente no tiene por qué restringirse a los cuerpos celestes<sup>81</sup>, sino que se extiende a

Physic. probatur. Unde id quod est immediata causa reducens formam de potentia in actum, per generationem et alterationem, est corpus aliter et aliter se habens, secundum quod accedit et recedit per motum localem.”

<sup>77</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “Et inde est quod substantia separata suo imperio in corpore causat immediate motum localem, et eo mediante causat alios motus, quibus mobile acquirit aliquam formam. Et hoc rationabiliter accidit: nam motus localis est primus et perfectissimus motuum, utpote qui non variat rem quantum ad rei intrinseca, sed solum quantum ad exteriorem locum; et ideo per primum motum suum, scilicet localem, corporalis natura a spirituali movetur.”

<sup>78</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “Secundum hoc ergo corporalis creatura obedit imperio spiritualis secundum naturalem ordinem ad motum localem, non autem ad alicuius formae receptionem; quod quidem intelligendum est de natura spirituali creata cuius virtus et essentia est limitata secundum determinatum genus, non de substantia spirituali increata, cuius virtus est infinita, non limitata ad aliquod genus secundum regulam alicuius generis.”

<sup>79</sup> QDP, q. 6, a. 7, arg. 12 “Sed dicendum quod Angeli imperio solo movent corpus motu locali.- Sed contra, movens et motum oportet esse simul, ut probatur in VII Phys. Sed ex hoc quod Angelus aliquid imperat voluntate sua, non est simul cum corpore quod per ipsum moveri dicitur. Ergo solo imperio movere non potest.”

<sup>80</sup> QDP, q. 6, a. 7, ad 12 “Imperium Angeli requirit executionem virtutis; unde oportet quod sit quidam tactus spiritualis ad corpus quod movet.”

<sup>81</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “Et huic opinioni quantum ad hoc consentit fides; unde Augustinus dicit, quod Angelis non servit ad nutum materia corporalis. In hoc tamen differt sententia fidei a positione philosophorum; philosophi enim praedicti ponunt substantias separatas movere suo imperio caelestia corpora motu locali; motum autem localem in istis inferioribus non causari immediate a substantia separata, sed ab aliis moventibus naturaliter aut voluntarie aut violenter.”

## 7. Imperio y virtudes

cualquier otro cuerpo<sup>82</sup>. Desde esta perspectiva, entonces, se pueden distinguir las obras de la naturaleza, como obras de la inteligencia divina; las obras del arte como propias de las inteligencias creadas. Según esto, el arte es principio de producción de efectos mediante la acción de principios naturales pero que la naturaleza no produce por sí misma<sup>83</sup>. De ahí que se pueda decir que el arte imita a la naturaleza, y que haga aquello que la naturaleza no puede hacer, pero que ayuda a hacerlo, como el médico que ayuda a la naturaleza a sanar, utilizando cosas que poseen naturalmente virtudes curativas<sup>84</sup>.

Las obras de arte, tanto como las obras de la naturaleza, dependen del imperio de un agente intelectual. Tomado en este sentido amplio, el arte humano no sólo es principio del obrar fáctico sino del obrar moral<sup>85</sup>, porque en ambos casos se obra por imperio. La eficacia del arte de los ángeles es mayor que la del arte humano no sólo porque el conocimiento angélico es más perfecto sino también porque conocen objetos más superiores. En efecto, los ángeles conocen mejor aquellos cuerpos a los cuales todos los demás están subordinados, lo cual les permite elegir las mejores condiciones<sup>86</sup>,

---

<sup>82</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “Fidei autem sententia est, quod non solum corpora caelestia suo imperio moveant localiter, sed etiam alia corpora, Deo ordinante et permittente. Movent ergo localiter suo imperio corpora in quibus est vis activa naturalis ad aliquem effectum producendum, quae Augustinus, appellat naturae semina; et sic operatio eorum non erit per modum miraculi, sed per modum artis.”

<sup>83</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “In miraculis enim producuntur effectus absque actionibus naturalibus, a causa supernaturali. Producere autem aliquem effectum quem vel natura producere non potest, vel non ita convenienter, mediante actione principiorum naturalium, artis est.”

<sup>84</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “Unde philosophus dicit in II Phys., quod ars imitatur naturam, et quaedam perficit quae natura facere non potest, in quibusdam etiam naturam iuvat; sicut medicus iuvat naturam ad sanandum, alterando et digerendo per appositionem eorum quae ad hoc naturalem virtutem habent.”

<sup>85</sup> Este sentido amplio de ‘arte’ como principio de acción técnica y de acción moral es usado en el proemio a la Política. Cfr. Martínez, Jorge, “El uso tomista de ‘ars imitatur naturam’ en el *Prologus* del comentario a la *Política* de Aristóteles”, *Philosophia*, 1, 1993-1994, pp. 97-114.

<sup>86</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “In effectibus autem huiusmodi producendis ars Angeli boni vel mali efficacior est et meliores effectus facit quam ars humana; et hoc propter

puesto que conocer mejor las virtualidades activas y pasivas de todos los cuerpos hace más fácil y más pronta su aplicación al efecto, como los médicos que, como saben más, pueden conseguir mejores efectos<sup>87</sup>. Por lo tanto, una mayor virtualidad intelectual del agente produce mejores efectos usando los mismos instrumentos<sup>88</sup>. El conocimiento especulativo de la naturaleza ilumina, por tanto, el conocimiento práctico<sup>89</sup>.

El imperio definido como inducir de manera inmediata la forma en la materia<sup>90</sup> es obra del imperio divino en las obras naturales, y del

duo: primo, quia cum effectus corporales in inferioribus maxime dependeant a caelestibus corporibus tunc praecipue ars potest sortiri effectum, quando virtus caelestis corporis ad hoc cooperatur. Unde in operibus agriculturae et medicinae valet consideratio motus et situs solis et lunae et aliarum stellarum, quarum virtutes, situs et motus multo certius cognoscunt Angeli naturali cognitione quam homines. Unde horas eligere possunt melius, in quibus virtus caelestis corporis ad effectus intentos magis cooperetur. Et haec videtur esse ratio quare nigromantici in invocationibus Daemonum situs stellarum observant.”

<sup>87</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “Secunda ratio est, quia virtutes activas et passivas in corporibus inferioribus melius noverunt quam homines, et facilius et celerius applicare possunt ad effectum, utpote qui imperio suo corpora localiter movent; unde etiam medici mirabiliores effectus in sanando faciunt, quia plura de virtutibus rerum naturalium sciunt.”

<sup>88</sup> QDP, q. 6, a. 3, co. “Tertia ratio potest esse, quia cum instrumentum agat non solum in virtute sua, sed in virtute moventis, [...] non est inconueniens ponere quod ipsa corpora naturalia, in quantum sunt mota a spirituali substantia, sortiantur maiorem effectum; quod videri potest ex hoc quod Gen. VI, 4, dicitur: gigantes erant super terram in diebus illis; postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi; et Glossa quaedam ibidem dicit, quod non est incredibile, a quibusdam Daemonibus, qui mulieribus sunt incubi, huiusmodi homines, scilicet gigantes, esse procreatos.”

<sup>89</sup> Cfr. Echivard, J.-B., *Une introduction à la philosophie: Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux œuvres principales d'Aristote*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2004-2007, vol. 3. Philosophie morale et politique, pp. 178-182. El autor señala el rechazo actual a este principio y refiere en ese sentido al tratamiento del totalitarismo en Hannah Arendt.

<sup>90</sup> QDP, q. 6, a. 3, ad 15 “Sicut virtus Angeli est supra virtutem corporis caelestis, ita et operatio, ut dictum est; non tamen ad hoc quod immediate formam in materia solo imperio inducat.”



## 7. Imperio y virtudes

imperio humano en su propia alma, unida, como está, a un cuerpo<sup>91</sup>. En efecto, a pesar de que las sustancias intelectuales sean superiores al ser humano<sup>92</sup>, no pueden imperar como sí lo hace el alma humana<sup>93</sup>, porque no pueden imprimir la forma natural en la materia, lo cual sólo lo hace otro agente natural. La intervención de las sustancias puramente intelectuales en la naturaleza corporal se realiza mediante el movimiento local: tanto para producir efectos, como para impedirlos<sup>94</sup>. El ser humano, en cambio, sí puede imperar porque puede inducir forma en la materia, no en las cosas naturales en las cuales, al igual que los ángeles, sólo puede actuar por arte, sino en sus propias facultades que dependan de su imperio: por ejemplo, la facultad imaginativa puede ser imperada por el hombre que la posee

---

<sup>91</sup> QDP, q. 6, a. 3, ad 11 “Licet motus locales inferiorum corporum sint a determinatis motoribus naturalibus, sicut et alii motus, tamen corporalis creatura naturali ordine obedit spirituali ad motum localem, non ad alios motus, ratione supradicta; et praecipue si virtus eius non est determinata ad aliquod corpus sicut est virtus animae ad corpus sibi coniunctum.”

<sup>92</sup> QDP, q. 6, a. 3, arg. 7 “Secundum Augustinum omnia corpora a Deo per spiritum vitae rationalem reguntur: et hoc idem dicit Gregorius: et sic videtur quod motus caeli et totius naturae sit ab Angelis, sicut motus humani corporis est ab anima. Sed ab anima imprimuntur formae in corpus praeter virtutes naturales corporis activas: ex sola enim imaginatione aliquis calescit et in frigidatur, et incurrit quandoque febrem vel etiam lepram, ut medici dicunt. Ergo multo fortius ex sola conceptione Angeli moventis caelum, praeter actionem causarum naturalium, possunt sequi aliqui effectus in istis inferioribus; et sic potest Angelus facere miraculum.”

<sup>93</sup> QDP, q. 6, a. 3, ad 7 “Anima, naturali ordine suo imperio, movet corpus localiter, nam vis eius appetitiva est imperans motum, et corpus obedit ad nutum; quod etiam est per virtutes motivas quae sunt organis affixae et fluunt ab anima in corpus, quod est ab anima formatum. Aliae vero alterationes, ut calefactionis, in frigidationis, et similibus, sequuntur ab anima mediante motu locali. Patet etiam quod ex ipsa imaginatione sequitur passio per quam aliquo modo variatur motus cordis et spirituum; ex quibus vel retractis ad cor vel diffusis in membra, sequitur aliqua alteratio in corpore; quae etiam potest esse infirmitatis causa, praecipue si sit materia disposita.”

<sup>94</sup> QDP, q. 6, a. 3, ad 12 “Sicut substantia spiritualis creata non potest suo imperio imprimere formam in materia, ita non potest suo imperio impedire quin imprimatur ab agente naturali; et si hoc aliquando faciat, facit per appositionem alicuius impedimenti naturalis, quamvis sensus humanos lateat; et praecipue cum possit flammam ignis localiter movere, ut combustibili non tantum appropinquet.”

como propia cuando éste induce alguna forma en ella; el ángel no puede hacer que el hombre imagine algo pero sí puede mover algo de su cuerpo para que, a través, del movimiento corporal, producir imágenes en ella<sup>95</sup>. En efecto el alma, unida al cuerpo, lo vivifica, por eso, a diferencia del ángel, se comunica con el cuerpo de una manera formal y no sólo eficiente:

“El alma unida al cuerpo vivifica al cuerpo no sólo eficientemente, sino también formalmente: pero vivificar al cuerpo es menos que vivir por sí misma, hablando absolutamente. Pues, el alma puede vivificar el cuerpo en la medida en que tiene un ser ínfimo, que puede ser común a ella y al cuerpo en el compuesto de ambos. Pero el ser del ángel, como es mayor, no puede comunicarse de este modo al cuerpo. De ahí que sólo viva, y no vivifique formalmente”<sup>96</sup>.

La unión entre alma y cuerpo, propia de la naturaleza humana, confiere un imperio particular sobre sus propios actos. Imperar los propios actos no significa para el ser humano causar un movimiento local sobre su cuerpo. El ángel actúa sobre el cuerpo humano, como sobre cualquier otro cuerpo de ese modo: con movimiento local. La acción humana no puede, por tanto, ser interpretada sólo un movimiento en una sucesión de movimientos corporales, la acción

---

<sup>95</sup> QDP, q. 6, a. 3, ad 13 “Creatura spiritualis separata potest immutare phantasiam naturali virtute, non per imperium inducendo formas in organo phantasiae, sed per aliquam commotionem spirituum et humorum; patet enim quod aliqua transmutatione in his facta, phantasmata apparent, ut in phreneticis et dormientibus. Et ad hanc phantasiae immutationem etiam quaedam res naturales dicuntur efficaciam habere, quibus nigromantici uti dicuntur ad visus illudendos.”

<sup>96</sup> QDP, q. 6, a. 6, ad 8 “Anima unita corpori vivificat corpus non solum effective, sed formaliter: sic autem corpus vivificare minus est quam per se vivere tantum, simpliciter loquendo. Nam anima hoc modo corpus vivificare potest, in quantum habet esse infimum, quod sibi et corpori potest esse commune in composito ex utroque. Esse autem Angeli cum sit altius, non potest hoc modo communicari corpori. Unde vivit tantum, et non vivificat formaliter.”

## 7. Imperio y virtudes

humana es, más bien, un movimiento intencional<sup>97</sup>. El ángel también actúa por un principio imperativo, pero sólo mueve localmente; el humano, en cambio, además de mover localmente, confiere forma a sus propios actos. En ese sentido, la acción humana, a diferencia de la angélica, no sólo se origina en una forma intelectual, sino también la imprime en la materia, encarna una razón, en expresión de Kosgaard<sup>98</sup>. El movimiento corporal resulta ser, así, una manifestación privilegiada de la acción propiamente humana<sup>99</sup>.

El interés de la cuestión sobre el cuerpo de los ángeles radica en que permite precisar aspectos de la relación entre los agentes espirituales y los agentes corporales. La respuesta en el artículo expone, precisamente, esos aspectos. En primer lugar a partir de ciertas posturas filosóficas. Comienza por presentar la postura de

---

<sup>97</sup> El concepto de imperio resulta clave en la discusión entre modelos de causación teleológicos como el de Aristóteles y Tomás de Aquino y los modelos de causación mecánicos de autores como Donagan, Davidson. Cfr. Cuypers, Stefaan E., “Thomistic Agent-Causality”, *Mind, metaphysics, and value in the Thomistic and analytical traditions*, 2002, pp. 90-108.

<sup>98</sup> Cfr. Kosgaard, Christine M., “Actuar por una razón”, *Anuario filosófico*, 37/3, 2004. pp. 645-677: “Un motivo no es simplemente una causa mental. Ni una acción es simplemente un conjunto de movimientos físicos que resultan tener una causa mental, por lo mismo que un enunciado no es tampoco un conjunto de ruidos que resultan tener una causa mental. Una acción es un objeto esencialmente inteligible que encarna una razón, al igual que la pronunciación es un objeto inteligible que encarna un pensamiento. Por lo tanto, estar motivado por una razón no es una reacción ante el juicio de que cierto modo de actuar es bueno. Es más como un anuncio de que una determinada forma de actuar es buena. La persona que actúa por una razón, al igual que Dios en el acto de la creación, declara que lo que hace es bueno”, pp. 676-677.

<sup>99</sup> Cuypers, S., “Thomistic agent-causality”: “The agent-causal theory can be held not only with regard to physical movement but also with regard to psychical movement. Drawing upon Aquinas’s distinction between commanded acts (*actus imperati*) and elicited acts (*actus elicit*), I shall in what follows discuss the agent causal theory in connection to the latter: acts or determinations of the will. Now, the agent-causal theory of mental action can readily be combined with the volitional theory of bodily action. Accordingly, a bodily movement is turned into an action, if and only if, the movement is caused by a volition, which in its turn is directly caused by the agent.”, p. 94

quienes no admiten la existencia de sustancias incorpóreas, contestada por razones ofrecidas por Aristóteles y Platón que, por contraste con aquéllos, utilizan no sólo la imaginación sino el intelecto<sup>100</sup>. El interés con respecto al tema del imperio aparece en un segundo planteamiento: el de quienes apoyados en la analogía del imperio de Dios sobre el mundo con el imperio del alma sobre el cuerpo, atribuyen a Dios y al mundo la unión hilemórfica del ser humano<sup>101</sup>. También esta postura es, por muchas razones, insostenible. En primer lugar porque el movimiento *ad unum* propio del universo físico manifiesta una forma incapaz de imperio, como ya decía Anaxágoras<sup>102</sup>. El cuerpo humano, en cambio, manifiesta la

---

<sup>100</sup> QDP, q. 6, a. 6, co. “Respondeo. Dicendum quod circa substantias incorporeas ponendas, antiqui diversimode processerunt. Quidam namque antiqui philosophi dixerunt, nullam substantiam incorpoream esse, sed omnes substantias esse corpora; [...] Haec autem positio est etiam per philosophos improbata: Aristoteles autem hac via improbavit eam [...]. Iterum hoc probavit alio modo, quia actus est prius potentia, et natura et tempore, simpliciter loquendo; [...]. Tertia autem ratio potest sumi ad hoc ex sententiis Platoniorum: oportet enim ante esse determinatum et particulatum, praeexistere aliquid non particulatum, [...]. Quod autem posuerunt sola corpora esse substantias, ex hoc decepti fuerunt quod imaginationem transcendere intellectu non valentes (quae solum est corporum) ad substantias incorporeas cognoscendas (quae solo intellectu capiuntur) pertingere non valuerunt.”

<sup>101</sup> QDP, q. 6, a. 6, co. “Alii vero fuerunt substantiam incorpoream ponentes; sed eam dixerunt esse corpori unitam, nec aliquam substantiam incorpoream inveniri quae non sit corporis forma. Unde ponebant ipsum Deum esse animam mundi, sicut de Varrone dicit Augustinum in VII libro de Civ. Dei quod Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans. Unde dicebat, quod totus mundus est Deus propter animam et non propter corpus, sicut et homo dicitur propter animam sapiens, et non propter corpus. Et propter hoc gentiles toti mundo et omnibus partibus eius divinitatis cultum exhibebant. Sed haec etiam positio per ipsos philosophos est improbata multipliciter.”

<sup>102</sup> QDP, q. 6, a. 6, co. “Primo quidem, quia virtus unita alicui corpori ut forma, habet determinatam actionem, ex eo quod tali corpori unitur; unde, cum oporteat esse aliquod agens universale influentiam habens per omnia corpora, eo quod primum movens non potest esse corpus, ut supra ostensum est, relinquitur quod oportet esse aliquod incorporeum, quod nulli corpori est unitum; unde Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ut imperet, sicut dicitur in VIII Physic.; imperium enim est alicuius praeeminentis his quibus imperat, et eis non subditi nec ad ea obligati.”

## 7. Imperio y virtudes

espiritualidad del alma que lo vivifica precisamente por en la indeterminación de sus movimientos. Sin embargo, la unión con el cuerpo, impide al alma ser completamente imperante porque sigue dependiendo de algo que le mueva. En efecto, si toda sustancia incorpórea estuviera unida a un cuerpo entonces se movería por apetito, lo cual significa ser movido por un apetecible, es decir, por algo que mueve y no es movido; de ahí que sólo la sustancia incorpórea pueda ser motor inmóvil, aunque eso no significa que toda sustancia incorpórea lo sea<sup>103</sup>.

Por eso, a partir del movimiento que los ángeles producen en los cuerpos, puede distinguirse el movimiento específico del viviente, evitando así toda interpretación dualista del alma humana pues ésta es principio de movimiento como lo es la forma en la materia<sup>104</sup>. Es significativo, al respecto, que en el tratado de los ángeles de la *Summa Theologiae* ya no use, como en el *De Potentia* el concepto de imperio para referirse a la acción intelectual y volitiva angélica, sino que lo reserva para la acción de la parte intelectual del alma humana sobre los apetitos sensitivos, distinguiéndolo, además, del impulso animal, como lo muestra la única vez que usa el término imperio en el tratado de los ángeles<sup>105</sup>. En la *Summa Theologiae* es patente que el concepto

---

<sup>103</sup> QDP, q. 6, a. 6, co. “Oportet ergo supra substantiam coniunctam corpori, esse aliam substantiam superiorem incorpoream vel intellectualem corpori non unitam. Et haec est probatio Aristotelis in XI Metaph.: non enim potest dici, quod movens seipsum, nihil desideret extra se, quia nunquam moveretur: motus enim est ad acquirendum aliquid extrinsecum aliquo modo.”

<sup>104</sup> ST I, q. 51, a. 3, ad 3 “Motus qui est a motore coniuncto, est proprium opus vitae. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia Angeli non sunt eorum formae. Moventur tamen Angeli per accidens, motis huiusmodi corporibus, cum sint in eis sicut motores in mobilibus, et ita sunt hic quod non alibi, quod de Deo dici non potest. Unde licet Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est; Angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum.”

<sup>105</sup> ST I, q. 57, a. 4, ad 3 “Ad tertium dicendum quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causae corporalis vel spiritualis. Quia igitur Angeli cognoscunt res corporales et dispositiones earum, possunt per haec cognoscere quod est in appetitu et in apprehensione phantastica brutorum animalium; et etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum, sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in

de imperio designa una acción exclusivamente humana que procede de sus facultades libres de coacción, dueñas de sus actos y, por su imperio, transformadoras de las facultades sometidas a ellas.

De la necesidad de la separación y abstracción del agente imperante sobre lo imperado, es decir, la inmaterialidad propia del imperio sobre lo material, pueden extraerse más consecuencias acerca del imperio de Dios sobre el ser humano. Éste podría disponerse para ser instrumento del imperio divino sobre la naturaleza<sup>106</sup> a través de aquellas virtudes que más le separen de lo corporal o del cuidado de lo temporal<sup>107</sup>. Ser instrumento de imperio divino significa intervenir como tal para que la naturaleza actúe fuera de su curso natural<sup>108</sup>. El

---

brutis semper est. Non tamen oportet quod Angeli cognoscant motum appetitus sensitivi et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur a voluntate et ratione, quia etiam inferior pars animae participat aliquantulum rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur in I Ethic. Nec tamen sequitur quod, si Angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo vel phantasia hominis, quod cognoscit id quod est in cogitatione vel voluntate, quia intellectus vel voluntas non subiacet appetitui sensitivo et phantasiae, sed potest eis diversimode uti.”

<sup>106</sup> QDP, q. 6, a. 9, co. “Tertio, quia cum miracula ex potestate per modum cuiusdam imperii fiant, illud praecipue facit idoneum ad miracula facienda ex potestate quod reddit aptum ad imperandum. Hoc autem est per quamdam separationem et abstractionem ab illis quibus debet imperare. Unde et Anaxagoras dicit quod intellectus erat immixtus, ad hoc quod imperet. Fides autem animum abstrahit a rebus naturalibus et sensibilibus, et eum in rebus intelligibilibus fundat. Unde per fidem redditur homo aptus ad hoc quod per potestatem miracula faciat.”

<sup>107</sup> QDP, q. 6, a. 9, co. “Et inde est etiam quod illae virtutes ad facienda miracula praecipue cooperantur, quae animum hominis a rebus maxime corporalibus abstrahunt: sicut continentia et abstinentia quae retrahunt ab electionibus quibus homo sensibilibus rebus immergitur. Aliae vero virtutes quae ad disponenda temporalia ordinant, non ita ad facienda miracula disponunt.”

<sup>108</sup> QDP, q. 6, a. 9, co. “Similiter autem et per fidem homo maxime disponitur ut ex potestate miracula faciat. Quod etiam ex tribus rationibus patet: primo quidem, quia sicut supra dictum est, sancti ex potestate miracula dicuntur facere, non quasi miraculorum principales auctores, sed sicut divina instrumenta, imperium divinum, cui natura obedit in miraculis, quodammodo ipsis rebus naturalibus praesentantes. Quod autem divinum verbum in nobis habitet, est per fidem, quae est quaedam participatio in nobis divinae veritatis; unde per ipsam fidem homo disponitur ad miracula facienda.”

## 7. Imperio y virtudes

que las cosas naturales operen fuera de su virtualidad natural es parte del concepto de imperio, incluso del imperio humano, pues el cuerpo humano se altera fuera del orden de sus principios naturales por imperio del alma al que está sujeto; y así como el cuerpo se transmuta por alguna imaginación en el alma, así la naturaleza puede actuar fuera de su orden natural por alguna aprehensión relativa a lo divino que haya en el ser humano, instrumento del agente divino<sup>109</sup>.

La jerarquía entre las facultades humanas, a saber, la subordinación de los apetitos sensitivos a las potencias superiores también puede ser comparada a la relación entre humanos y ángeles. Según el orden de la superioridad natural, los ángeles no pueden ser imperados por los humanos, así como tampoco los apetitos sensitivos imperan sobre la acción libre. Sin embargo, introducido el desorden, lo inferior adquiere cierto poder sobre lo superior; no al grado de obligar, pero sí de inducir. De esa manera, los hombres invocan a los demonios<sup>110</sup> sin poderlos, por ello, coaccionar<sup>111</sup>. Este tipo de colaboración de los demonios con los hombres, con todo, son realizadas como entre iguales y, así, tales pactos ante la justicia divina son comparables a los contratos entre personas privadas ante la justicia legal de la ciudad<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> QDP, q. 6, a. 9, co. “Secundo, quia sancti, qui ex potestate miracula faciunt, operantur in virtute Dei agentis in natura. Actio enim Dei ad totam naturam comparatur, sicut actio animae ad corpus; corpus autem ab anima transmutatur praeter ordinem principiorum naturalium praecipue per aliquam imaginationem fixam, ex qua corpus calefacit per concupiscentiam vel iram, aut etiam immutatur ad febrem vel lepram. Illud ergo facit hominem dispositum ad miracula facienda quod dat eius apprehensioni quamdam fixationem et firmitatem.”

<sup>110</sup> QDP, q. 6, a. 10, s.c. 2 “Praeterea, non est eiusdem invocari et cogi. Invocantur enim maiores, ut Porphyrius dicit, sed peioribus imperatur. Daemones autem veniunt advocati. Ergo non coguntur.”

<sup>111</sup> QDP, q. 6, a. 10, co. “Restat ergo hoc fieri per malos spiritus quos Daemones dicimus. Huiusmodi autem Daemones possunt intelligi cogi dupliciter: uno modo per aliquam superiorem virtutem, quae eis necessitatem faciendi inducat; alio modo per modum allectionis, sicut homines dicuntur ad aliquid cogi cuius concupiscentia alliciuntur.”

<sup>112</sup> ST I, q. 110, a. 4, ad 2 “Et dicuntur fieri per privatos contractus, quia quaelibet virtus creaturae in universo se habet ut virtus alicuius privatae personae in civitate;

Las consideraciones expuestas sobre la relación del imperio voluntario, la naturaleza creada y naturaleza humana, permiten comprender mejor en qué sentido el imperio de la razón puede inducir una forma en las facultades imperadas, y por qué se dice que la virtud es más similar a la naturaleza que al arte.

## 7.2 Imperio y hábitos operativos

El planteamiento de la necesidad de las virtudes para la perfección de la acción propiamente humana remite al tema del hábito operativo y su relación con la determinación natural de las potencias: es posible observar una correspondencia entre las potencias que pueden adquirir hábitos operativos y las que pueden ser imperadas, puesto que lo natural, como se ha visto, no está sujeto al imperio humano, aunque sí lo esté a su uso. En efecto, imperio y uso no se identifican. Veamos por qué.

La consideración del gobierno de las sustancias separadas sobre las cosas reguladas por naturaleza permite precisar el sentido del imperio humano sobre sus propias potencias. La necesidad del gobierno de los ángeles sobre la naturaleza corpórea tiene que hacer frente a una primera objeción más o menos lógica: ¿si las cosas naturales siguen su determinado modo de operar, no les resulta superflua una determinación angélica?<sup>113</sup>. La respuesta recurre a la distinción entre determinación del movimiento y movimiento mismo: las cosas naturales, aunque tengan determinados sus actos, pueden o no ser movidas a ellos según el gobierno de sustancias superiores<sup>114</sup>.

---

unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum Daemone, hoc fit quasi per quendam privatum contractum. Sed iustitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni Christiani, in quantum per iustitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula per publicam iustitiam.”

<sup>113</sup> ST I, q. 110, a. 1, arg. 1 “Videtur quod creatura corporalis non administretur per Angelos. Res enim quae habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo praesidente, ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione Angelorum.”

<sup>114</sup> ST I, q. 110, a. 1, ad 1 “Res corporales habent determinatas actiones, sed has actiones non exercent nisi secundum quod moventur, quia proprium corporis est



## 7. Imperio y virtudes

De esta respuesta puede inferirse que la potencia determinada por naturaleza *ad unum*, a un determinado movimiento, está, a su vez, indeterminada a moverse o no moverse, es decir, está abierta a ser o no ser aplicada al acto. El uso consiste precisamente en aplicar las potencias al acto, pero el uso sigue al imperio, el cual, mueve a tal aplicación pero introduciendo en ella un orden. En ese sentido, el uso es ejecución del imperio. El imperio dispone el orden y mueve a su realización y el uso mueve según el orden dispuesto. La distinción entre imperio y uso es paralela a la distinción entre providencia y gobierno: la providencia dispone el orden y el gobierno lo ejecuta. Pero obviamente providencia y gobierno no se reducen a imperio y uso: aquéllos son actos mucho más complejos puesto que ambos son realizados por agentes intelectuales y no por potencias de un agente individual. El gobierno es ejecución, pero no de una potencia ejecutora, sino ejecución de un agente intelectual, tan intelectual como los ángeles.

No obstante, el gobierno, entendido como ejecución de un orden, se distingue del imperio porque éste a diferencia de aquél sí incide en la determinación del acto. El imperio, y también el imperio humano, es acto ordenador, aunque sólo sea sobre los propios actos; el gobierno, aunque sea angélico, sólo ejecuta. En efecto, el gobierno es realizado de tal manera que no implica cambiar la forma de los agentes naturales, como el cocinero que, al usar el fuego, no introduce en él una forma distinta a la que éste tiene naturalmente para quemar, sin embargo, lo gobierna porque lo aplica al acto, porque lo usa<sup>115</sup>. En el gobierno se establece una relación entre agente principal y agente instrumental, éste actúa en virtud de la forma de aquél y gracias a ello

---

quod non agat nisi motum. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.”

<sup>115</sup> ST I, q. 110, a. 2, ad 3 “Nihil prohibet ex virtute Angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quae agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est obedire materiam Angelis ad nutum; sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret, cum reducere materiam in actum formae substantialis, non excedat virtutem corporalis agentis, quia simile natum est sibi simile facere.”

produce efectos superiores a su forma, pero no por ello es imperado; el instrumento es usado porque no adquiere una forma añadida a su forma natural. El gobierno usa, así, las formas naturales; también los hábitos operativos pueden ser usados.

A diferencia con el gobierno angélico, el imperio de la razón humana sí puede introducir una forma en las potencias que le están sujetas<sup>116</sup>. Por ello, aquellas potencias cuya naturaleza permita que sean determinadas operativamente por el pensamiento humano, pueden depender del imperio de la razón:

“Nuestra alma está unida al cuerpo como su forma. Así, pues no es de admirar que el cuerpo cambie de formas a partir de los conceptos del alma; especialmente si se tiene en cuenta que los movimientos del apetito sensitivo, que van siempre acompañados de alguna alteración corporal, están sometidos al imperio de la razón”<sup>117</sup>.

Imperar una potencia no es idéntico a usarla; imperarla significa determinar en ella la forma por la cual actúa. Esto significa que las facultades operativas sometidas al imperio de la razón son capaces de actuar por una forma intelectual. Esto es lo que significa que si la razón impera, actúa como una regla añadida a la regla de la naturaleza.

Desde este punto de vista se entiende por qué en el *Proemio* a la Política se cite el aforismo ‘ars imitatur natura’: porque la acción humana es configuradora de su actividad praxica tanto como lo es la acción divina en la naturaleza, como principio directivo en la

---

<sup>116</sup> ST I, q. 110, a. 2, arg. 1 “ Videtur quod materia corporalis obediat Angelis ad nutum. Maior est enim virtus Angeli quam virtus animae. Sed conceptioni animae obedit materia corporalis, immutatur enim corpus hominis ex conceptione animae, ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem. Ergo multo magis secundum conceptionem Angeli, materia corporalis transmutatur.”

<sup>117</sup> ST I, q. 110, a. 2, ad 1 “Anima nostra unitur corpori ut forma; et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; praesertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia.”

## 7. Imperio y virtudes

sociedad<sup>118</sup>. Pero aún ahí podría el gobierno humano asimilarse al gobierno angélico. El imperio humano sobre las propias facultades constituye un orden de manera más directa: es constitutivo hilemórficamente, autocreador. En este sentido, el concepto de naturaleza tiene una estrecha relación con la definición de hábito el cual, como siempre se ha subrayado, es constitutivo de una segunda naturaleza<sup>119</sup>.

El comienzo del tema de las virtudes en el *Super Libros Sententiarum* justifica la necesidad de los hábitos a través del concepto de regla. Lo regulado por la naturaleza contrasta con lo

---

<sup>118</sup> Cfr. Martínez, Jorge, “El uso tomista de ‘ars imitatur naturam’ en el *Prologus* del comentario a la *Política* de Aristóteles”: “El principio en la serie de operaciones «naturales» es la Inteligencia Divina, mientras que en la serie de operaciones prácticas es la inteligencia humana. El hiato introducido entre ambas series limita la posibilidad de que el soberano de la ciudad se asimile literalmente al Soberano del Universo. Dios no es, propiamente hablando, un modelo político, sino más bien un fin de la acción, mediatizado por ciertos paradigmas que el intelecto debe hallar en la naturaleza. Pero no en la naturaleza en tanto entelequia, sino en tanto energía (en el sentido aristotélico del término) perfecta.”, n. 8, p. 102. El texto de Martínez infiere consecuencias: “Como se trata de una facultad *espiritual*, aquello que el intelecto aprehende en las cosas naturales no es un paradigma total; no hay una imitación servil de tales procedimientos naturales sino algo más. Lo que la inteligencia busca no es *esta* verdad sino una elevación, desde la naturaleza, hacia algo que se halla más allá de lo natural. Por eso la naturaleza, aun cuando es «imitada» en el orar humano no es la primera regla de la razón práctica. [...] Lo que el discípulo imita en la obra del maestro no es la producción consumada, sino más bien sus métodos; es la *mente* del maestro quien es imitada. [...] Hablar de una «tendencia natural a la vida virtuosa y a la comunidad política», expresa así, en lo humano, la tendencia general de la naturaleza hacia la esplendor de su forma.”, n. 9, pp. 103-104.

<sup>119</sup> El concepto de hábito como una segunda naturaleza es entendido como obra de la libertad humana, sin mencionar, por ello, el concepto de imperio. Cfr. Inagaki, B. R., “*Habitus* and *Natura* in Aquinas”, *Studies in medieval philosophy*, 1987, pp. 159-175: “The process of the self-creation of man through the exercise of his freedom is immediately connected with the work of divine creation (o rather *recreatio*) by which human nature is perfected. In short, human activity at its highest limit, the work of self-creation, is one with the work of divine creation.”, p. 175.

regulado posteriormente a ella<sup>120</sup>. Ahora bien en algunas cosas, su misma naturaleza determina lo que les es bueno y malo<sup>121</sup>; pero en otras, las de naturaleza racional, no cabe tal identificación porque lo dado por naturaleza no les limita a un acto bueno en exclusiva:

“Empero las potencias más elevadas y universales, las que de algún modo son potencias racionales, no se hallan limitadas a algo uno, ya sea un objeto o un modo determinado de operar; porque pueden tener rectitud según cosas diversas y de modo diverso. Por ello, a partir de la naturaleza de la potencia no podrán ser determinadas en relación con lo recto y bueno de ellas mismas, sino que es necesario que sean rectificadas, recibiendo la rectitud de su regla. Ahora bien esto acontece de dos modos”<sup>122</sup>.

La naturaleza racional, en cuanto naturaleza regula; pero en cuanto racional no lo hace *ad unum*. La libre regulación del hombre sobre sí mismo es necesaria, no sólo permitida, sino exigida por las

---

<sup>120</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 1, co. “In omnibus quae habent regulam et mensuram, eorum bonitas et rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram; malitia autem, secundum quod ab ea discordant. Prima autem mensura et regula omnium est divina sapientia; unde bonitas et rectitudo sive virtus uniuscujusque consistit secundum quod attingit ad hoc quod ex sapientia divina ordinatur, ut dicit Anselmus; et similiter est etiam de aliis secundis regulis, quod in conformitate ad ipsas bonitas et rectitudo regulatorum consistit.”

<sup>121</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 1, co. “Sunt autem quaedam potentiae limitatae ad determinatas actiones vel passiones; et secundum quod illas implent, regulae suae conformantur, quia per divinam sapientiam ad talia sunt ordinatae. Et quia naturae inclinatio semper est ad unum, ideo tales potentiae ex ipsa natura potentiae rectitudinem sufficienter habere possunt et bonitatem; malitia autem in eis contingit ex defectu potentiae.”

<sup>122</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 1, co. “Potentiae vero altiores et universaltiores, cujusmodi sunt potentiae racionales, non sunt limitatae ad aliquid unum vel objectum vel modum operandi: quia secundum diversa et diversimode rectitudinem habere possunt: et ideo ex natura potentiae non potuerunt determinari ad rectum et bonum ipsarum; sed oportet quod rectificentur, rectitudinem a sua regula recipientes. Hoc autem contingit dupliciter.”

## 7. Imperio y virtudes

tendencias inferiores<sup>123</sup>. En este sentido la virtud es regulación racional que no suprime la libre elección, y por tanto, no consiste en la aplicación de alguna ley, sino en un principio de regulación formado a partir de la razón práctica<sup>124</sup>. Planteamientos contemporáneos de la virtud buscan en ella un principio de regulación que pueda ser determinado por la misma racionalidad de la acción sin apelar, por lo menos no directamente, a un legislador, en la línea clásica de Aristóteles<sup>125</sup>.

Desde el punto de vista de las facultades operativas cuyo movimiento es determinado por otro, esta determinación puede ser recibida de dos maneras: a modo de pasión o a modo de cualidad. Ser determinado por otro a modo de pasión es un modo de ser regulado: tal es el caso de las facultades que padecen violencia <sup>126</sup>. Pero también

---

<sup>123</sup> Cfr. Llano, A., *El futuro de la libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985: “La actividad libre es paradójicamente necesaria, es decir, que viene exigida por lo que no es libre. No es sólo que las tendencias se dejen gobernar, sino que exigen que el hombre ejecute el acto de gobierno. No solamente permiten que el hombre sea libre, sino que necesariamente lo reclaman. El hombre *tiene que* ser libre, ya que su libertad emerge necesariamente de sus tendencias.”, pp. 71-72.

<sup>124</sup> Cfr. Porter, J., *Nature as reason: a Thomistic theory of the natural law*, Grand Rapids/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. pp. 163-202. La virtud se articula, así, con la ley natural: “The virtues are internal principles of action, dispositions of the agent from which his acts stem. At the same time, however, the precepts of the natural law constitute a set of complementary external principles of action [...]. Yet these precepts [...] emerge out of natural and rational exigencies emerging from the operation of the virtues themselves. That is why Aquinas can say at different points that both the precepts of the natural law and the virtues stem from the first principles of practical reason.”, p. 176.

<sup>125</sup> Cfr. Crisp, R. & Slote, M. (eds.), *Virtue ethics*, , Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 1-25. La introducción explica cómo a través de la noción de virtud se desarrolla una discusión cuyos extremos son el utilitarismo de Mill, más centrado en la noción de bien, y la tradición kantiana, más centrado en la obligatoriedad de la ley, para concluir que, en definitiva, la cuestión de la virtud remite a la cuestión sobre la racionalidad de la acción. McIntyre, en un proyecto más ambicioso, presenta la historia de la ética como la historia de la racionalidad práctica. Cfr. Macintyre, A., *Whose justice? Which rationality?*, pp.15-25, 43-44.

<sup>126</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 1, co. “Uno modo ut recipiatur per modum passionis, sicut in hoc ipso quod regulata potentia a regulante movetur. Sed quia in hoc quod aliquid

la facultad puede ser regulada de una manera mejor: por modo de cualidad, es decir, adquiriendo una forma: ya sea como disposición o como hábito<sup>127</sup>, pues la disposición y el hábito se distinguen como la cualidad inicial y la cualidad consumada; la estabilidad de ésta última es comparable a la natural.

Ser intrínseco es característico del movimiento natural; por ello, mientras que la potencia natural que actúa por pasión es movida como por cierta violencia puesto que no actúa según su propia forma sino según la forma del agente principal; la potencia natural que recibe una forma, disposición o cualidad, y actúa por ella, actúa, de alguna manera, desde sí misma. Esta distinción resulta clave para entender la relación entre naturaleza y hábito. Definido éste como una disposición estable en la potencia operativa con respecto a determinados actos, el hábito es una regla similar a la regla natural<sup>128</sup>, cuyo signo es el deleite y la facilidad para el acto, y por lo tanto, para el uso por parte del agente principal<sup>129</sup>. Todo hábito, y la virtud es un hábito, perfecciona

patiatur et nihil ad actum conferat, violentiae definitio consistit, ut patet in 3 Ethic., violentia autem et difficultatem et tristitiam habet, ut dicitur in 5 Metaph.; ideo praedicta receptio rectitudinis non sufficit ad perfectam rectificationem potentiae regulatae.”

<sup>127</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 1, co. “Oportet ergo ut alio modo recipiatur, scilicet per modum qualitatis inhaerentis, ut rectitudo regulae efficiatur forma potentiae regulatae: sic enim faciliter et delectabiliter quod rectum est, operabitur sicut id quod est conveniens suae formae: et haec quidem qualitas, sive forma, dum adhuc est imperfecta, dispositio dicitur; cum autem jam consummata est, et quasi in naturam versa, habitus nominatur, qui, ut ex 2 Ethic., et 5 Metaphys., accipitur, est secundum quem nos habemus ad aliquid bene vel male.”

<sup>128</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 1, co. “Et inde est quod in praedicamentis dicitur dispositio facile mobilis, et habitus difficile mobilis: quia quod naturale est non cito transmutatur. Inde est etiam quod habitus ad unum inclinant, sicut et natura, ut dicitur 5 Ethic.”

<sup>129</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 1, co. “Et propter hoc, signum generati habitus est delectatio in opere facta, ut dicitur in 2 Ethic., quia quod est naturae conveniens, delectabile est et facile. Et propter hoc habitus a Commentatore in 3 de anima definitur, quod est quo quis agit cum voluerit, quasi in promptu habens quod operandum est. Et ideo habitus possessioni comparatur in 1 Ethic., secundum quam res possessa ad nutum habetur; operatio vero usui.”

## 7. Imperio y virtudes

la capacidad de actuar; pero el hábito virtuoso perfecciona al agente mismo.

Según esta división, a saber, entre lo regulado por pasión y lo regulado por cualidad, habría dos grandes grupos de potencias: las que no necesitan ser reguladas por hábitos añadidos a su naturaleza, entre las que están las potencias aprehensivas, la voluntad en sus actos naturales, el intelecto agente, y Dios como regla primera<sup>130</sup>. En otro grupo se reúnen como potencias que requieren regulación habitual el intelecto posible, la voluntad en sus actos indeterminados por naturaleza, los apetitos sensitivos, e incluso, el cuerpo<sup>131</sup>.

Al comienzo de la cuestión disputada *De virtutibus* la distinción entre estos dos grupos de potencias operativas se amplía a tres en función de un nuevo criterio de distinción, ya no según la necesidad de regulación, sino según la índole de agentes. Y tal división corresponde a la definición de virtud como poder de seguir el propio

---

<sup>130</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 1, co. “Patet ergo quod potentiae naturales, quia sunt ex seipsis determinatae ad unum, habitibus non indigent. Similiter etiam nec apprehensivae sensitivae, quia habent determinatum modum operandi, a quo non deficiunt nisi per potentiae defectum. Similiter etiam nec voluntas humana, secundum quod est naturaliter determinata ad ultimum finem, et ad bonum, secundum quod est objectum ejus. Similiter etiam nec intellectus agens, qui habet determinatam actionem, scilicet facere intelligibilia in actu; sicut lux facere visibilia in actu. Similiter etiam nec in ipso Deo est aliquis habitus, cum ipse sit prima regula ab alio non regulata: unde essentialiter bonus est, et non per participationem rectitudinis ab alio; nec malum in ipso incidere potest.”

<sup>131</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 1, co. “Sed intellectus possibilis qui de se est indeterminatus, sicut materia prima, habitu indiget, quo participet rectitudinem suae regulae: et naturali quantum ad ea quae ex naturali lumine intellectus agentis, qui est ejus regula, statim determinantur, sicut sunt principia prima; et acquisito, quantum ad ea quae ex his principiis educi possunt; et infuso, quo participat rectitudinem primae regulae in his quae intellectum agentem excedunt. Similiter etiam in voluntate quantum ad illa ad quae ex natura non determinatur, et in irascibili et in concupiscibili, indigemus habitibus, secundum quod participant rectitudinem rationis, quae est eorum regula, vel rectitudinem primae mensurae in his quae humanam naturam excedunt, quantum ad habitus infusos. Et similiter in corpore animato est habitus sanitatis, prout participat ab anima dispositionem, qua potest suum opus recte perficere: quia oculus sanus dicitur qui opus oculi recte perficere potest, ut dicitur 10 de animalibus.”

ímpetu o movimiento<sup>132</sup>. La virtud, desde esta perspectiva, tiene más que ver con el movimiento hacia el fin<sup>133</sup>, el cual es determinado por la naturaleza de cada cosa sea cual fuere, caballo, piedra o ser humano<sup>134</sup>. Así, según el modo en que son completadas por el acto, las potencias se dividen en tres grupos: las puramente activas, las que pueden actualizarse a sí mismas aunque también sean actualizadas por otro, y finalmente, las que solamente pueden ser movidas por otro<sup>135</sup>. En el primer grupo estarían las facultades vegetativas, el intelecto agente, y la potencia divina; que, por ser puramente activas, no necesitan ser movidas por nadie; en ellas, potencia y virtud se identifican<sup>136</sup>.

El acto natural de las potencias puramente activas está determinado, pero no necesitan ser movidas por otro puesto que todo su movimiento procede de ellas mismas. Esta diferencia se ve en el extremo opuesto, el de las potencias puramente pasivas, que, a pesar

---

<sup>132</sup> QDW, q. 1, a. 1, co. “Dicendum, quod virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum. Virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde philosophus dicit in I caeli et mundi, quod virtus est ultimum in re de potentia.”

<sup>133</sup> QDW, q. 1, a. 1, co. “Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum philosophum in I caeli et mundi, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem.”

<sup>134</sup> QDW, q. 1, a. 1, co. “Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum, ut dicitur in II Ethic.; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Metaph. Et haec omnia conveniunt virtuti cuiuscumque rei. Nam virtus equi est quae facit ipsum bonum, et opus ipsius; similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cuiuscumque alterius.”

<sup>135</sup> QDW, q. 1, a. 1, co. “Secundum autem diversam conditionem potentiarum, diversus est modus complexionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens; aliqua tantum acta vel mota; alia vero agens et acta.”

<sup>136</sup> QDW, q. 1, a. 1, co. “Potentia igitur quae est tantum agens, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiae nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, et potentiae naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsae potentiae in seipsis completae.”



## 7. Imperio y virtudes

de estar también determinadas *ad unum* no pueden moverse por sí mismas sino sólo por un agente externo el cual las mueve a modo de pasión, como por ejemplo, la especie en la pupila. Estas potencias, las pasivas, no actúan en virtud de una forma propia sino sólo en virtud de la forma del agente principal; no son, por tanto, principios de acto sino sólo instrumentos, como son los miembros del cuerpo y las facultades sensitivas consideradas en sí mismas<sup>137</sup>, es decir, en cuanto que no son imperadas. Las potencias puramente instrumentales sólo son movidas extrínsecamente: son usadas, pero no imperadas.

El ejemplo de la facultad visiva es ilustrativo de lo que sucede con las facultades de conocimiento sensible: ni son imperadas, ni son sujeto de hábitos<sup>138</sup>. De las facultades sensibles, los sentidos externos son los que más lejos se hallan de los hábitos<sup>139</sup>. Los sentidos internos, en cambio, no están tan limitados como los externos, por lo cual resultan ilustrativos del vínculo entre imperio y hábito. En concreto, en la memoria, la imaginación y la cogitativa pueden reconocerse

---

<sup>137</sup> QDW, q. 1, a. 1, co. “Illae vero potentiae sunt tantum actae quae non agunt nisi ab aliis motae; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivae secundum se consideratae; unde in III Ethic. dicitur, quod sensus nullius actus est principium: et hae potentiae perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subiecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsae potentiae, secundum quod sunt actu passae a suis activis.”

<sup>138</sup> ST I-II, q. 50, a. 3, ad 3 “Appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, ut dicitur in III de Anima, sed vires racionales apprehensivae natae sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis, cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus nisi secundum quod operantur ex imperio rationis.”

<sup>139</sup> ST I-II, q. 50, a. 3, ad 3 “Vires autem apprehensivae exteriores, ut visus et auditus et huiusmodi, non sunt susceptivae aliquorum habituum, sed secundum dispositionem suae naturae ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.”

algunos hábitos precisamente por su posibilidad de ser imperadas<sup>140</sup>. No obstante, como se formula como respuesta a una objeción, a pesar de que estas potencias actúen por imperio<sup>141</sup> no son sujeto de virtudes porque, respecto de la razón, son más motoras que movidas<sup>142</sup>, y la virtud se alcanza en la consumación del movimiento, en otras palabras, en la ejecución del imperio, o en la acción cuya forma es intelectual.

Por lo tanto, ni las potencias puramente activas, ni las puramente pasivas son sujetos de hábitos operativos. Las primeras porque no necesitan más índole de motor, las segundas porque no pueden salir de su propia determinación. El tercer grupo de potencias son capaces de mover y, además, ser movidas; son agentes y, además, necesitadas de actualización; sus actos proceden de ellas mismas no sólo porque actúan según su propia forma (cualquier ejecutor lo haría) sino porque ellas determinan la forma por la que actúan, son principio de movimiento y principio de la determinación de su propio movimiento:

“Las potencias agentes y actuadas son aquellas movidas de tal manera por sus principios activos, que, sin embargo, no

---

<sup>140</sup> ST I-II, q. 50, a. 3, ad 3 “Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possint poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus, unde etiam philosophus dicit, in cap. de memoria, quod consuetudo multum operatur ad bene memorandum, quia etiam istae vires moventur ad operandum ex imperio rationis.”

<sup>141</sup> ST I-II, q. 56, a. 5, arg. 1 “Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius, possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subiectum virtutis, inquantum obedit rationi. Sed vires sensitivae apprehensivae interius, rationi obediunt, ad imperium enim rationis operatur et imaginativa et cogitativa et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.”

<sup>142</sup> ST I-II, q. 56, a. 5, ad 1 “Ad primum ergo dicendum quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab eo. Et ideo opus appetitivae virtutis consummatur in appetitu sensitivo. Et propter hoc, appetitus sensitivus est subiectum virtutis. Virtutes autem sensitivae apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur in III de Anima. Et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur. Et propter hoc, virtutes cognoscitivae sunt in ipso intellectu vel ratione.”

## 7. Imperio y virtudes

están determinadas a un único fin, sino que el actuar está en ellas como virtudes de algún modo racionales; y estas potencias son completadas en el actuar por algo sobreañadido, que no se halla en ellas sólo a modo de pasión, sino a modo de forma estable y permanente en el sujeto, de tal manera, sin embargo, que la potencia no queda obligada necesariamente a una sola cosa; porque, si así fuera, la potencia no sería dueña de sus actos”<sup>143</sup>.

Las potencias abiertas a lo múltiple por su naturaleza racional pueden determinarse por una forma sobreañadida a su forma natural, pero de manera tal que no pierden su apertura a lo múltiple. La virtud, adquirida al modo de forma, en una naturaleza racional dispone, pero no determina a actuar de una sola manera<sup>144</sup>. Estas virtudes racionales en cuanto virtudes se parecen a las virtudes de cualquier otra cosa, porque toda virtud designa la potencia en cuanto perfecta; pero se distinguen de todas ellas porque su perfección no está en la naturaleza de la potencia, ni en la pasión, sino en un hábito:

“Las virtudes de estas potencias no son las mismas potencias; ni lo son las pasiones, como acontece en las potencias sensitivas; ni son las cualidades que obran por necesidad, como son las cualidades de las cosas naturales; sino que son hábitos mediante los cuales alguien puede obrar cuando quiera, como dice el Comentador en el III *De Anima*. Y Agustín en el *De bonno coniugali*, dice que el hábito es aquello

---

<sup>143</sup> QDW, q. 1, a. 1, co. “Potentiae vero illae sunt agentes et actae quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo racionales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis, et manentis in subiecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur; quia sic potentia non esset domina sui actus.”

<sup>144</sup> Cfr. Mier y Terán, Rocío, “Prioridad del acto en la génesis de los hábitos operativos”, *Ensayos aristotélicos*, 1996, pp. 49-59.

con lo que uno obra cuando se presenta el tiempo oportuno. Así, pues, es claro que las virtudes son hábitos”<sup>145</sup>.

Las virtudes racionales, por una parte, suponen un sujeto con mayor capacidad de movimiento, es decir, no son virtudes de potencias incapaces de moverse a sí mismas; y, por otra parte, determinan lo indeterminado. Las virtudes humanas, racionales, son un ejercicio del dominio sobre los propios actos. Al respecto resultan significativas las referencias con las que concluye la descripción del dominio sobre los actos: la de Averroes alude al aspecto voluntario, y la de Agustín, al cognoscitivo. Además, el dominio sobre los propios actos contrasta con el modo como actúan las potencias naturales, que son determinadas *ad unum* y con las que actúan por pasión, que son determinadas por otro.

El modo como la potencia alcanza su propia virtud depende, en último término, de su naturaleza<sup>146</sup> porque, en definitiva, el poder para actuar es consecuencia de la perfección de la naturaleza<sup>147</sup>. En el *De veritate*, al considerar la necesidad de hábitos en potencias más o menos perfectas, señala que incluso aquellas potencias dotadas por naturaleza para sus actos propios podrían recibir virtudes para actos superiores o, dicho en términos más precisos, para actos

---

<sup>145</sup> QDW, q. 1, a. 1, co. “Harum potentiarum virtutes non sunt ipsae potentiae; neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit ut dicit Commentator in III de Anima. Et Augustinus in Lib. de *Bono Coniugali* dicit, quod habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit. Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus.”

<sup>146</sup> QDV q. 20, a. 2, co. “Dicendum, quod ad huius quaestionis evidentiam oportet scire quid est habitus, et ad quid habitibus indigeamus. Quantum igitur in primo aspectu apparet, habitus significare videtur aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem. Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito, duplici ratione: et propter conditionem naturae, et propter rationem ipsius potentiae. Nec immerito; cum actio, quae a potentia procedit, a natura dependeat, quae est potentiae origo.”

<sup>147</sup> ST I, q. 42, a. 6, co. “Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturae, videmus enim in creaturis quod quanto aliquid habet perfectiorem naturam, tanto est maioris virtutis in agendo.”

## 7. Imperio y virtudes

sobrenaturales<sup>148</sup>. Por contraste, las potencias cuya naturaleza es pasiva, no podrían efectuar su acto natural sin ser actualizadas por alguna forma como lo muestran los ejemplos del intelecto posible<sup>149</sup>, o de la potencia visiva<sup>150</sup>, pero, como se puede observar, mientras que el intelecto posible es capaz de hábitos, la potencia visiva, no. No toda recepción de forma es hábito operativo racional.

La distinción entre ser movida por pasión y serlo por hábito también puede ser vista desde el punto de vista de la duración: la pasión es súbita, inmuta y pasa, como cuando se padece vergüenza y uno se ruboriza; el hábito, en cambio, una vez adquirido es cualidad difícilmente movable<sup>151</sup>. Las facultades sensitivas, en cuanto movidas

---

<sup>148</sup> QDV q. 20, a. 2, co. “Ex parte quidem naturae indiget potentia aliquo superaddito ad operandum: quando scilicet operatio talis est quae facultatem et conditionem naturae excedit; sicut conditionem naturae humanae excedit ut ad Deum quasi sociali amore afficiatur, quasi haereditatis eius consors; unde ad hanc operationem indiget affectiva nostra potentia habitu caritatis.”

<sup>149</sup> QDV q. 20, a. 2, s.c. 1 “Nulla potentia passiva potest operari nisi perfecta per formam sui activi, cum nihil operetur nisi secundum quod est in actu. Sed intellectus possibilis, quo anima Christi intelligebat, erat potentia passiva. Ergo non poterat intelligere nisi per formam sui activi, hoc est intelligibilis, perfecta. Sed habitus in intellectu non videntur aliud esse quam species intelligibilium in ipso.”

<sup>150</sup> QDV q. 20, a. 2, co. “Ex parte autem potentiae, quando potentia est ad talia obiecta ordinata quorum nullatenus ex seipsa potest perfecte actum habere; sicut potentia visiva est ordinata ad cognoscendum omnes colores: non fuit autem possibile ut essent in organo visivo omnes colores in actu; et ideo aliter est ordinatum, ut scilicet potentiae visivae possit superaddi similitudo cuiuslibet coloris, et sic in actum progrediatur visionis.”

<sup>151</sup> QDV q. 20, a. 2, co. “Sciendum tamen est, quod illud quod additur potentiae, quandoque recipitur in ea per modum habitus, quandoque autem per modum passionis. Per modum passionis quando receptum non immanet recipienti, neque efficitur qualitas eius, sed quasi quodam contactu ab aliquo agente immutatur, et subito transit: sicut dicit philosophus in praedicamentis ruborem passionem, et non passibilem qualitatem, quando quis propter verecundiam in ruborem subito immutatur. Tunc vero recipitur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti: et inde est quod habitus a philosopho dicitur qualitas difficile mobilis; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur, quia sunt quasi connaturales effectae.”

por el instinto natural, sólo reciben las formas sobreañadidas a modo de pasión, las cuales son tan pasajeras como los colores en la vista; las facultades intelectivas, también son movidas, pero por el agente libre; y tal determinación no es pasajera, sino que está, como hábito, disponible a un uso, también libre<sup>152</sup>.

En el planteamiento de la *Summa Theologiae* sobre la causa del hábito, después de examinar si el hábito es generado por naturaleza, se pregunta si los hábitos operativos son causados por actos<sup>153</sup>. La respuesta alude a que algunos hábitos operativos son causados por imperio. Los actos humanos proceden de agentes que, teniendo el principio activo de su acto, también tienen el principio pasivo de esos mismos actos<sup>154</sup>. Son potencias pasivas las facultades apetitivas, puesto que necesitan ser movidas por las correspondientes aprehensiones; pero también es pasiva la potencia intelectual puesto que es movida, a su vez, por un principio activo que es la proposición evidente por sí misma<sup>155</sup>. Los hábitos son recibidos en las facultades

---

<sup>152</sup> QDV q. 20, a. 2, co. “Ea igitur quae superadduntur in potentiis sensitivis, non superadduntur per modum habitus, sed per modum passionis; in potentiis vero intellectivae animae per modum habitus: quia sensitiva pars animae agitur instinctu naturae magis quam agat; intellectiva autem pars est domina sui actus, et ideo competit ei habere promptitudinem ad actus, ut possit operari cum libet. Patet etiam ex praedictis, quod potentia perfectior est quando recipit aliquid per modum habitus, quam si recipiat solum per modum passionis.”

<sup>153</sup> ST I-II, q. 51, pr. “Deinde considerandum est de causa habituum. Et primo, quantum ad generationem ipsorum [...]. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquis habitus sit a natura. Secundo, utrum aliquis habitus ex actibus causetur.”

<sup>154</sup> ST I-II, q. 51, a. 2, co. “Respondeo dicendum quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu, et inde est quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, ut dicitur in II Ethic. Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis.”

<sup>155</sup> ST I-II, q. 51, a. 2, co. “Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum, et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam.”

## 7. Imperio y virtudes

movidas por un principio motor distinto de sí<sup>156</sup> que, por ser agente principal, le es superior<sup>157</sup>. La superioridad del agente que produce el hábito racional no es, ciertamente, una superioridad absoluta, la cual pertenecería solamente al primer principio activo; sino que es una superioridad propia de un principio activo que mueve y, a su vez, es movido. Este principio activo, en cuanto motor, transmite al móvil su propia disposición, la cual recibida en facultades capaces de ser habituadas, llegan, efectivamente, a serlo<sup>158</sup>. Tal es el caso de los hábitos morales e, incluso, de los hábitos intelectuales:

“Así es como los hábitos de las virtudes morales son causados en las potencias apetitivas en cuanto son movidas por la razón, y los hábitos de las ciencias son causados en el entendimiento, en cuanto es movido por los primeros principios”<sup>159</sup>.

Los actos que mueven a las facultades racionales causan hábitos en ellas porque tales actos operan como agentes que transmiten su propia forma a las respectivas facultades. El concepto de imperio señala precisamente esto: el agente principal confiere al agente instrumental el fin y el orden al fin, es decir, el imperio determina y mueve al acto. Lo imperado de un acto manifiesta que la potencia de

---

<sup>156</sup> ST I-II, q. 51, a. 2, ad 1 “Agens, in quantum est agens, non recipit aliquid. Sed in quantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente, et sic causatur habitus.”

<sup>157</sup> ST I-II, q. 51, a. 2, ad 3 “Actus praecedens habitum in quantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio quam sit habitus generatus, sicut ipsa ratio est nobilior principio quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus; et intellectus principiorum est nobilior principio quam scientia conclusionum.”

<sup>158</sup> ST I-II, q. 51, a. 2, co. “Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis, unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus.”

<sup>159</sup> ST I-II, q. 51, a. 2, co. “Sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione, et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.”

la cual emana directamente es una potencia subordinada que actúa según la forma y el fin determinados por el agente principal. De manera que la actualización de la potencia ejecutora, ya sea por el fin o por la forma, procede del agente imperante; éste usa a aquélla como instrumento.

Se verifica, pues, que ser imperada, ser habituada y ser virtuosa son niveles de determinación de potencias abiertas *ad multa* o “*ad plura*” o “*ad diversa*” o “*ad opposita*”. En todo caso, con cierta pasividad para poder ser movida. Pero mientras que el imperio y el hábito sólo designan determinación de la potencia, la virtud designa la perfección de la potencia, es decir, la determinación hacia el propio fin, distinguiéndose, así, del hábito malo o vicio<sup>160</sup>.

La necesidad de la existencia del hábito en la *Summa Theologiae* recoge, en una apretada síntesis, los aspectos requeridos en una facultad para que en ella pueda formarse el hábito operativo<sup>161</sup>. El primero es la composición de potencia y acto: el agente puro no necesita disponerse a otro como a su fin<sup>162</sup>; el segundo es la apertura

---

<sup>160</sup> Para una exposición breve del vicio y del pecado, que sigue de cerca la *Summa Theologiae*, cfr. Gilson, E., *Saint Thomas Moraliste*, pp. 209-227. Kluxen analiza la ética de Tomás de Aquino desde la perspectiva de la virtud y sus opuestos, los vicios, indicando el papel de la ley en tal oposición, cfr. Kluxen, Wolfgang, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, trad. Carmelo Vigna, Milano, Vita e pensiero, 2005, pp. 311-324. En todo caso, el orden, o el desorden correspondientes a la virtud o al vicio, se dicen en estricto sentido como orden o desorden racional, tal y como expone Abbà: cfr. Abbà, G., “Ordo virtutis, qui est ordo rationis”, *Camminare nella luce: prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Livio Melina e José Noriega, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2004, pp. 287-399.

<sup>161</sup> ST I-II, q. 49, a. 4, co. “Habitús importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur. Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur.”

<sup>162</sup> ST I-II, q. 49, a. 4, co. “Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur. Primo quidem, ut id quod disponitur, sit alterum ab eo ad quod disponitur; et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit cuius natura non sit composita ex potentia et actu, et cuius substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum; ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo.”



## 7. Imperio y virtudes

indeterminada *ad multa* <sup>163</sup>; y el tercer requisito para ser sujeto de hábitos operativos es la composición, es decir, la pluralidad de partes que puedan estar ordenadas entre sí<sup>164</sup>. Estas tres condiciones, a saber, la potencialidad, la indeterminación frente a una pluralidad de actos y la complejidad se ha visto una triple contingencia: metafísica, física y axiológica cuyo sujeto por excelencia es el ser humano<sup>165</sup>.

En efecto, las potencias cuyos actos no están determinados por naturaleza sino que lo determinan para sí mismas y de una manera habitual son racionales; no son los miembros corporales, cuya virtud es natural; tampoco lo son las potencias sensitivas consideradas en sí mismas, cuyo movimiento también es determinado por otro; son

---

<sup>163</sup> ST I-II, q. 49, a. 4, co. “Secundo requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus caeleste sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in primo dictum est, non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam; aut etiam ad operationem, quia natura caelestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum.”

<sup>164</sup> ST I-II, q. 49, a. 4, co. “Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subiectum ad unum eorum ad quae est in potentia, quae diversis modis commensurari possunt, ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quae secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates, dicimus autem dispositiones vel habitus sanitatem, pulchritudinem et alia huiusmodi, quae important quandam commensurationem plurium quae diversis modis commensurari possunt.”

<sup>165</sup> Cfr. Sánchez, Eduardo, *La esencia y el sujeto del hábito*, pp. 354, 357-358, 359. pp. 205-207. La comparación que establece entre animales, humanos y Dios con respecto a la potencialidad y la indeterminación resulta ilustrativa: “El animal, a pesar de ser potencial, no se encuentra inconcluso ni indeterminado, pues su operación está precontenida en su esencia como la conclusión en las premisas. Dios, por el contrario, es libre, pero el ámbito de su libertad está del todo vertido hacia el exterior de Sí: hacia su interior nada puede, ni quiere, ni debe ser cambiado. Así pues, el animal es potencial pero está operativamente determinado; Dios es libre, pero está entitativamente terminado: sólo en el hombre se dan cita la potencia de la materia y la libertad del espíritu –la inconclusión y la indeterminación–, sólo el hombre es objeto de su propia libertad.”, p. 358

sujetos de hábitos operativos las potencias del alma intelectual, dueña de la determinación y del movimiento de su acto. Su determinación Y si la elección voluntaria se hace efectiva para las facultades mediante el imperio de la razón, entonces es claro que los hábitos tienen que ver con el imperio porque tienen que ver con la posibilidad de determinar para uno mismo los propios movimientos. Por otra parte, los sujetos del hábito son, especialmente los seres racionales, capaces de moverse a sí mismos según el imperio del superior<sup>166</sup>. La racionalidad es, precisamente, la virtualidad propiamente humana, es decir, la virtud humana depende de la razón.

### 7.3 Lo material y lo formal en la virtud

En el caso de la virtud, como perfección de la potencia, la oposición entre lo natural y lo imperado es clara: no existe virtud humana en sentido propio respecto de los actos donde no haya tampoco, de alguna manera, posibilidad de imperio:

“Ahora hablamos de las virtudes humanas; y por eso aquellas potencias que de ningún modo pueden ser humanas, aquellas a las que de ningún modo se extiende el imperio de la razón, como son las capacidades del alma vegetativa, no pueden ser sujetos de virtudes”<sup>167</sup>.

No hay virtud humana cuyos actos estén determinados por naturaleza. O dicho de otro modo, desde el punto de vista de su

---

<sup>166</sup> 3SN, d. 13, q. 1, a. 1, ad 4. “Sicut philosophus dicit, duplex est instrumentum, scilicet animatum et inanimatum: inanimatum sicut securis; animatum sicut servus qui movetur ad imperium domini. Instrumentum ergo inanimatum ita agitur quod non agit; et dicitur inanimatum anima rationali; et ideo non indiget habitu regente in operatione: sed instrumentum animatum agit et agitur; unde sicut servus indiget habitu ad hoc ut imperium domini sui debito modo exequatur; ita etiam anima Christi ad hoc quod perfecte divina operaretur.”

<sup>167</sup> QDW, q. 1, a. 3, ad 4 “Ad quartum dicendum, quod nunc loquimur de virtutibus humanis; et ideo illae potentiae quae nullo modo possunt esse humanae, ad quas nullo modo se extendit imperium rationis, sicut sunt vires animae vegetabilis, non possunt esse subiecta virtutum.”

## 7. Imperio y virtudes

origen, la virtud humana no está en nosotros por naturaleza. Tomás de Aquino debate en este punto con la postura de Anaxágoras por un lado, y con la de Platón y Avicena, por otro<sup>168</sup>, para terminar resolviendo las dificultades de una y otra con la definición aristotélica de virtud<sup>169</sup>. Precisamente en el comentario a la *Ética* precisa la relación entre naturaleza y virtud:

“Las virtudes morales no se encuentran en nosotros por naturaleza, ni son contra la naturaleza. Sino que existe en nosotros una aptitud natural para recibirlas, pues nuestra fuerza apetitiva se orienta naturalmente a obedecer a la razón. Con todo, las virtudes se perfeccionan en nosotros por la costumbre, en cuanto que a fuerza de actuar siguiendo la razón, se imprime la forma de la fuerza racional en nuestra parte apetitiva. Y esta impresión no es otra cosa que la virtud moral”<sup>170</sup>.

---

<sup>168</sup> QDW, q. 1, a. 8, co. “Fuerunt enim aliqui qui posuerunt formas praeexistere in materia secundum actum, latenter autem; et quod per agens naturale reducuntur de occulto in manifestum. Et haec fuit opinio Anaxagorae qui posuit omnia esse in omnibus, ut ex omnibus omnia generari possent. Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato, vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna; et quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam.”

<sup>169</sup> QDW, q. 1, a. 8, co. “Dicendum, quod secundum quod diversificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diversificati sunt circa adeptionem scientiarum et virtutum. [...] Tertia est via Aristotelis media, quae ponit, quod formae praeexistunt in potentia materiae, sed reducuntur in actum per agens exterius naturale. [...] Tertia est opinio media, quod scientiae et virtutes secundum aptitudinem insunt nobis a natura; sed earum perfectio non est nobis a natura. Et haec opinio melior est, quia sicut circa formas naturales nihil derogat virtus naturalium agentium; ita circa adeptionem scientiae et virtutis studio et exercitio suam efficaciam conservat.”

<sup>170</sup> CTC, lib. 2, l. 1, n. 5 “Sic igitur patet quod virtutes morales neque sunt in nobis a natura neque sunt nobis contra naturam. Sed inest nobis naturalis aptitudo ad suscipiendum eas, in quantum scilicet vis appetitiva in nobis nata est obedire rationi. Perficiuntur autem in nobis per assuetudinem, in quantum scilicet ex eo quod multoties agimus secundum rationem, imprimitur forma rationis in vi appetitiva,

En el hombre, la naturaleza corporal sólo incoa la virtud, proporciona cierta inclinación, pero esta inclinación natural sería inútil e incluso dañina, si careciera de la intervención de la razón, porque la virtud es hábito electivo<sup>171</sup>. Por eso no hay hábito virtuoso respecto de los actos naturales, que son, precisamente por ser naturales, determinados a una sola cosa y de una sola manera, en cambio, la consumación de la virtud humana se realiza en la diversidad<sup>172</sup>.

El concepto de virtud humana como hábito operativo bueno ofrece la ocasión para comprender el alcance del concepto de imperio en la teoría de la acción. Los conceptos de imperio, hábito y virtud se dicen en orden al acto. En efecto, el imperio consiste en una potestad sobre potencias inferiores; el hábito es determinación de potencias indeterminadas; y virtud es plenitud en la potencia. Los tres conceptos son, de una u otra manera, precisiones sobre el concepto de potencia en referencia al acto. Y respecto del acto, estas tres nociones se dicen de manera más principal. Los sentidos genéricos o propios expresan diversos matices de esa referencia al acto por parte de las potencias, o más específicamente, ordenación a la acción por parte de las

---

quae quidem impressio nihil aliud est quam virtus moralis.”; Cfr. González, A.M. *Moral, razón y naturaleza*, pp. 184-187.

<sup>171</sup> ST I-II, q. 58, a. 4, co. “Virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte, non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis, et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinatur ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas, ut supra dictum est. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens nec sine intellectu.”

<sup>172</sup> ST I-II, q. 63, a. 1, co. “Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura. Non autem consummatio earum. Quia natura determinatur ad unum, consummatio autem huiusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode, secundum diversas materias in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias.”

## 7. Imperio y virtudes

facultades operativas. Pero de las tres nociones, la de virtud deja ver, quizá con mayor amplitud, los alcances de la ordenación al acto porque es la que más tiene que ver con el bien.

En efecto, la virtud actualiza y perfecciona la potencia; a la diversidad de la naturaleza de los agentes sigue diversidad de actos buenos: no tener manos es un mal para el hombre, mas no para el animal<sup>173</sup>. También el bien y el mal en las operaciones se dice respecto de la naturaleza de los agentes<sup>174</sup>. Un mismo acto –como moverse hacia arriba– puede ser bueno para uno, malo para otro, o indiferente para algunos más<sup>175</sup>.

El concepto clásico de virtud como aquello que hace bueno al agente y buena a su obra puede decirse de cualquier cosa del universo cuyo movimiento sea su fin; en efecto, la potencia alcanza su plenitud al cumplir su finalidad, por eso la virtud es el cumplimiento de la finalidad de la potencia y del agente, es decir, el bien de la obra y del

---

<sup>173</sup> QDM, q. 2, a. 4, co. “Manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, sed diversa diversorum; sive accipiatur diversitas quae est inter diversas species, ut inter equum et bovem, quorum est diversa perfectio; sive inter genus et speciem, ut inter animal et hominem; aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis, quod non pertinet ad perfectionem animalis. Unde aliter oportet accipere bonum animalis et bonum hominis, equi et bovis; et idem dicendum est de malo. Manifestum est enim quod non habere manus in homine est malum, non autem in equo aut bove, aut etiam in animali in quantum est animal; et similiter dicendum est in actibus de bono et malo. Nam alia est consideratio boni et mali in actu secundum quod est actus, et in diversis specialibus actibus.”

<sup>174</sup> QDM, q. 2, a. 4, co. “Nam si consideremus actum in quantum est actus, bonitas eius est ut sit quaedam emanatio secundum virtutem agentis; et ideo secundum diversitatem agentium, diversimode accipitur bonum et malum in actibus. In rebus autem naturalibus actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis, malum autem qui non convenit naturae agentis; et sic contingit de uno et eodem actu diversimode iudicari secundum comparisonem ad diversa agentia.”

<sup>175</sup> QDM, q. 2, a. 4, co. “Nam hoc quod est moveri sursum, si comparetur ad ignem, est bonus actus, quia est ei naturalis; si autem comparetur ad terram, est malus actus, quia est contra naturam eius; si vero comparetur ad corpus mobile in communi, non habet rationem nec boni nec mali.”

que obra<sup>176</sup>. La pluralidad de virtudes humanas está en correspondencia con la multiplicidad de aspectos en que el ser humano alcanza su fin. De nuevo resulta contrastante la virtud humana con la virtud natural: las cosas de la naturaleza alcanzan su fin por una sola acción y mediante una sola forma. En cambio, el ser humano, a pesar de tener un único fin, no se limita a sola operación realizada según una sola forma<sup>177</sup>, sino que el ser humano alcanza su finalidad a través de múltiples acciones y de diversos modos, de ahí que tenga múltiples virtudes<sup>178</sup>. Abbà extrae las consecuencias de este modo de entender la virtud: ésta es una regla individual de la conducta humana distinta, por tanto, a la ley como norma general de conductas exteriores de una colectividad; la virtud regula de manera individual, es decir, la regla de la conducta humana es la regla de la razón virtuosa, que es el modo que Dios dispuso para regular a la persona humana<sup>179</sup>.

---

<sup>176</sup> QDW, q. 1, a. 2, co. “Virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum; actus autem perfectus est finis potentiae vel operantis; unde virtus facit et potentiam bonam et operantem, ut prius dictum est. Et ideo in definitione virtutis aliquid ponitur quod pertinet ad perfectionem actus, et aliquid quod pertinet ad perfectionem potentiae vel operantis.”

<sup>177</sup> QDW, q. 1, a. 12, arg. 2 “Praeterea, ad unum finem pervenitur una operatione. Una autem operatio est ex una forma. Ergo ad unum finem ordinatur homo per unam formam. Finis autem hominis est unus: scilicet felicitas. Ergo et virtus, quae est forma per quam homo ordinatur ad felicitatem, est una tantum.”

<sup>178</sup> QDW, q. 1, a. 12, ad 2 “Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit in his quae agunt per necessitatem naturae, quia ea consequuntur finem una actione et una forma: homo autem ideo habet rationem, quia per plura et diversa oportet quod ad finem suum perveniat; unde sunt ei necessariae plures virtutes.”

<sup>179</sup> Cfr. Abbà, G., *Lex et virtus*. El final del libro lo recoge en apretada síntesis: “Il modo con cui Dios guida nel dettaglio la condotta dell’individuo non consiste nel fargli conoscere quale sia il volitum divino in ogni circostanza; consiste invece nel mettere l’individuo in grado di definire attivamente la figura individuale della propria condotta, e ciò arricchendolo mediante gli habitus virtuosi, grazie ai quali le facoltà operative sono stabilizzate rispetto ai fini delle virtù. La definizione e la costruzione della figura concreta, che per lui deve assumere il bene umano, è opera dell’individuo che fa uso delle virtù. Così appare come l’uomo virtuoso sia immagine di Dio. Come Dio governa l’universo e l’uomo per l’amore di Dios stesso, così l’uomo virtuoso, fissato nell’amore di Dio dall’*habitus* della carità a partire dall’amore di

## 7. Imperio y virtudes

El concepto de virtud humana exige el tratamiento de la finalidad no sólo de la especie humana sino de cada persona. El fin próximo de todo agente es producir en otro una forma semejante a la suya<sup>180</sup>. El fin próximo de la especie humana es el alma racional y sus operaciones<sup>181</sup>. El bien del alma racional, su virtud, es ser conforme a la razón<sup>182</sup>. De manera que los actos humanos son buenos según concuerden con su medida, a saber, la razón la cual, a su vez, recibe su rectitud de la ley<sup>183</sup>. Estas afirmaciones quizá aclaren la cuestión, ampliamente discutida, sobre la relación entre las inclinaciones naturales y el conocimiento del bien por parte de la razón. Las discusiones sobre esta cuestión suelen plantearse en términos de sucesión temporal: si las inclinaciones naturales son anteriores o

---

Dios governa la propria vita, sicché le opere compiute dall'umo nella carità manifestano non solo la fecondità dell'umo ma ancor più quella di Dio. L'uomo che opera prudenzialmente nella carità è perciò opera di Dio e ne manifesta la sapienza, l'amore, la potenza, la giustizia, la misericordia in quegli aspetti che appaiono solo quando si considera Dio come principio e fine del *motus rationalis creature in Deum*.”, p. 271.

<sup>180</sup> ST II-II, q. 123, a. 7, co. “Respondeo dicendum quod duplex est finis, scilicet proximus, et ultimus. Finis autem proximus uniuscuiusque agentis est ut similitudinem suae formae in alterum inducat, sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente, et finis aedificatoris est ut inducat similitudinem suae artis in materia.”

<sup>181</sup> ST I, q. 91, a. 3, co. “Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius, materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis.”

<sup>182</sup> ST I-II, q. 55, a. 4, ad 2 “Ad secundum dicendum quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas, sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit, in IV cap. de Div. Nom., quod bonum animae est secundum rationem esse.”

<sup>183</sup> QDM, q. 2, a. 4, co. “Loquimur autem nunc de actibus hominis: unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo. Haec autem est ratio, unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem, unde Dionysius ait IV cap. de Divin. Nomin., quod animae malum est praeter rationem esse, corpori praeter naturam.”

posteriores al conocimiento racional<sup>184</sup>. Aunque ciertamente la razón es principio de rectitud con respecto al apetito, sin embargo, más que considerar la rectitud de uno y de otro como sucesivas, habría que señalar que el bien de la virtud humana pertenece simultáneamente a ambas: a las facultades cognoscitivas en cuanto que lo conocen y a las facultades apetitivas, en cuanto que inclinan a él, lo cual queda claro desde el punto de vista del principio del imperio, a saber, el fin. En efecto, el tema del fin próximo y último de los actos humanos<sup>185</sup> nos conduce a una visión panorámica de las virtudes dirigentes: las que dirigen al fin último sobrenatural son la fe, mostrándolo, y la caridad, inclinándolo hacia él<sup>186</sup>; y al fin último natural, también hay virtudes

---

<sup>184</sup> Cfr. Brock, S., “Natural Inclination and the Intelligibility of the good in Thomistic Natural Law”, *Vera Lex: historical and philosophical study of natural law and right*, VI, 2, 2002, pp. 57-78. El autor, a propósito del texto de ST I-II, q. 94, a. 2 recoge y analiza diversas posturas como la de Maritain, Y. Simon, Elders, Cahalan, Finnis y Grisez, para defender que las inclinaciones conforme a la naturaleza no son las del apetito sensitivo sino las del apetito intelectual que, en cuanto tal, sigue a la razón de la cual, gracias a la luz intelectual, procede la rectitud: “But perhaps more important are the implications of the general thesis that the inclinations that Thomas is talking about are rational. In aligning the true, intelligible human goods with natural inclinations, he is not suggesting that if some non-rational inclination is inborn, as e.g. homosexuality is said sometimes to be, its object is therefore a true good of the person in question. The further implication is that its object need not seem a true good even to the person himself. The inclination only makes the object seem delectabile, not honestum. While it may pervert particular judgments, impeding the application of what is naturally understood, it does not positively alter that understanding. It does not denature the very light of the mind. This I think is an encouraging conclusion.”, p. 78.

<sup>185</sup> 2SN, d. 41, q. 1, a. 1, co. “Finis autem humanorum actuum potest accipi dupliciter: vel finis proprius et proximus; vel communis et ultimus; et hic est duplex. Quia vel excedit facultatem naturae [...]”

<sup>186</sup> 2SN, d. 41, q. 1, a. 1, co. “Quia vel excedit facultatem naturae, sicut felicitas futura in patria; et in hunc finem ostendendo dirigit fides, et inclinando dirigit caritas (sicut aliqua forma naturalis inclinatur in suum finem), quia ad hunc finem non sufficit dirigere naturalis potentia neque per se, neque perfecta per habitum naturalem vel acquisitum; et quia ad hunc finem, cum sit ultimus, sunt omnes alii fines ordinati; ideo fides et caritas dicuntur dirigere intentionem universaliter in omnibus.”



## 7. Imperio y virtudes

que lo muestran, a saber, sabiduría y prudencia; y las virtudes morales que inclinan hacia él<sup>187</sup>.

Otra diferencia entre las virtudes de los entes naturales y las virtudes humanas es que mientras que a aquéllas les basta una misma virtud para ser y operar según su naturaleza, al ser humano, no; requiere mayor perfección. Emerge la diferencia entre virtud entitativa y virtud operativa: la primera sólo actualiza su materia; la segunda, su forma natural<sup>188</sup>. De manera que puede decirse que, por la virtud entitativa, la racionalidad le pertenece al hombre sin su intervención; y por la operativa, le pertenece por sus propias acciones, es decir, según su capacidad de obrar racionalmente<sup>189</sup>. Al argumento que intenta identificar la racionalidad entitativa con la operativa, o, dicho de otro modo, la virtud para ser racional y para operar

---

<sup>187</sup> 2SN, d. 41, q. 1, a. 1, co. “In finem autem communem proportionatum humanae facultati dirigit ratio, ostendendo, perfecta per habitum sapientiae acquisitae, cujus actus est felicitas contemplativa, ut in 10 Ethic. dicitur; vel perfecta per habitum prudentiae, cujus actus est felicitas civilis: inclinando autem virtus appetitiva, secundum quod est perfecta habitibus virtutum moralium.”

<sup>188</sup> ST I-II, q. 55, a. 2, co. “Unde, cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse et potentia ad agere, utriusque potentiae perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia, potentia autem ad agere se tenet ex parte formae, quae est principium agendi, eo quod unumquodque agit in quantum est actu.”

<sup>189</sup> ST I-II, q. 55, a. 2, co. “In constitutione autem hominis, corpus se habet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus; et similiter quantum ad vires quae sunt animae et corpori communes; solae autem illae vires quae sunt propriae animae, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus; sed pertinet tantum ad id quod est proprium animae.”

racionalmente<sup>190</sup> se responde que mientras que la primera no es obra de la razón, la segunda sí y, por ello, es propia del hombre<sup>191</sup>.

Los agentes con mayor capacidad de movimiento son más propiamente sujetos de virtud, por eso, ésta se dice con mayor propiedad a los agentes con capacidad de elegir, como dice Aristóteles en la *Metafísica*<sup>192</sup>. Actuar por un fin compete más a los vivos que a los inertes<sup>193</sup>; y entre los vivos, les compete más a los racionales, capaces de moverse a sí mismos hacia su propio fin y a aquello que es para el fin<sup>194</sup>. La virtud, aunque se diga en muchos sentidos, se dice de

---

<sup>190</sup> ST I-II, q. 55, a. 2, arg. 2 “Praeterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per philosophum, in I de Caelo, quod quaedam habent virtutem ut sint semper, quaedam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato. Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.”

<sup>191</sup> ST I-II, q. 55, a. 2, ad 2 “Ad secundum dicendum quod virtus quae est ad esse, non est propria hominis, sed solum virtus quae est ad opera rationis, quae sunt propria hominis.”

<sup>192</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaph.*, V, 16, 1020 b 24 “La virtud se refiere muy especialmente a la cualidad de los vivientes, y de éstos, a los que están dotados de capacidad de elegir.”; CMP, lib. 5, l. 16, n. 14 (n. 1000 Marietti) “Sed tamen bene et male maxime pertinet ad qualitatem in rebus animatis; et praecipue in habentibus *prohaeresim* idest electionem. Et hoc ideo, quia bonum habet rationem finis. Ea vero, quae agunt per electionem, agunt propter finem.”

<sup>193</sup> CPM, Lib. 5, l. 16, n. 14 (n. 1000 Marietti) “Agere autem propter finem maxime competit rebus animatis. Res enim inanimatae agunt vel moventur propter finem, non tamquam cognoscentes finem, neque tamquam se agentes ad finem; sed potius ab alio diriguntur, qui eis naturalem inclinationem dedit, sicut sagitta dirigitur in finem a sagittante.”

<sup>194</sup> Cfr. CPM, Lib. 5, l. 16, n. 14 (n. 1000 Marietti) “Res autem irracionales animatae cognoscunt quidem finem et appetunt ipsum appetitu animali, et movent seipsa localiter ad finem tamquam iudicium habentes de fine; sed appetitus finis, et eorum quae sunt propter finem, determinatur eis ex naturali inclinatione. Propter quod sunt magis acta quam agentia. Unde nec in eis est iudicium liberum. Rationalia vero in quibus solum est electio, cognoscunt finem, et proportionem eorum, quae sunt in finem ipsum. Et ideo sicut seipsa movent ad finem, ita etiam ad appetendum finem, vel ea quae sunt propter finem, ex quo est in eis electio libera.”

## 7. Imperio y virtudes

manera más principal de quienes se mueven por libre arbitrio, es decir, por imperio de la inteligencia y de la voluntad<sup>195</sup>.

De todos los movimientos realizados desde las potencias operativas del hombre, los que son imperados reciben con propiedad el nombre de actos humanos<sup>196</sup>, y a ellos se ordenan las virtudes humanas. De ahí que las facultades no susceptibles de imperio, tampoco lo son de virtudes humanas<sup>197</sup>. Los confines del imperio delimitan también la virtud; más allá de uno y otro, se halla la naturaleza. Los actos naturales ni son actos imperados, ni virtuosos. En fin, la oposición entre acto natural y acto imperado coincide con la oposición entre potencias naturales y potencias racionales, cuyas virtudes son hábitos operativos abiertos a múltiples actos<sup>198</sup>.

---

<sup>195</sup> 2SN, d. 24, q. 1, a. 3, co. “Quidam enim ponunt liberum arbitrium esse unam potentiam habentem iudicium super actus omnium potentiarum: propter quod liberum arbitrium nominatur, quod iudicium importat. Sed hoc non videtur: quia iudicare de actibus omnium potentiarum non potest convenire alicui potentiae quae sit aliud quam voluntas vel ratio; praecipue cum Anselmus dicat, quod voluntas est motor omnium virium: oportet enim ut ea quae est liberrima, super alias dominium et imperium habeas.”

<sup>196</sup> QDV, q. 5, a. 10, co. “Dicuntur enim proprie illi actus humani quorum ipse homo est dominus; est autem homo dominus suorum actuum per voluntatem sive per liberum arbitrium; unde circa actus voluntatis et liberi arbitrii quaestio ista versatur. Actus enim alii qui sunt in homine non subiacent imperio voluntatis, sicut actus nutritivae et generativae potentiae, eodem modo subiacent virtutibus caelestibus sicut et alii corporales actus.”

<sup>197</sup> ST I-II, q. 55, a. 1, co. “Virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscuiusque autem perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus; sicut potentiae naturales activae.”

<sup>198</sup> ST I-II, q. 55, a. 1, co. “Et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiae autem racionales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa, determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet. Et ideo virtutes humanae habitus sunt.”

La virtud humana es la perfección de las obras propiamente humanas, es decir, de las obras de la razón<sup>199</sup>. De ahí que no haya virtud humana en las facultades irracionales sino en cuanto que participan de la razón<sup>200</sup>. También el vicio se dice de los actos que de una u otra manera excluyen el conocimiento<sup>201</sup>; en los actos voluntarios, la exclusión de la participación en la razón significaría que ama más aquello que es un bien menor<sup>202</sup>. Pero esto que ocurre en la voluntad, a saber, que un defecto en su acto es defecto del acto en cuanto racional, no ocurre en las demás potencias.

Los actos de las potencias inferiores realizados en contra del imperio de la razón aunque no sean actos plenamente humanos, pueden tener plenitud en su género propio<sup>203</sup>. Esto significa que hay

---

<sup>199</sup> La apertura a lo múltiple no procede de la voluntad sino de la razón, y de ésta se deriva a la voluntad. La indeterminación de la razón, su apertura *ad opposita*, explica el error voluntario, pero también el error no voluntario; la virtud, en cambio, determina y, en ese sentido, perfecciona; sin embargo, la perfección racional no clausura la potencia, actualiza pero no transforma, mantiene la apertura. Cfr. González-Ayesta, C., *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2006, pp. 273-283.

<sup>200</sup> ST I-II, q. 55, a. 4, ad 3 “Ad tertium dicendum quod virtus non potest esse in irrationali parte animae, nisi in quantum participat rationem, ut dicitur in I Ethic. Et ideo ratio, sive mens, est proprium subiectum virtutis humanae.”

<sup>201</sup> ST I-II, q. 78, a. 1, ad 1 “Ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur, et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum, et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.”

<sup>202</sup> ST I-II, q. 78, a. 1, co. “Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiat bono magis amato, sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam, quam magis amat. Et per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinae, vel caritatem Dei, vel aliquid huiusmodi; sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiat bono temporali bono.”

<sup>203</sup> ST I-II, q. 55, a. 3, ad 2 “Contingit autem, cum defectu rationis, esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia

## 7. Imperio y virtudes

dos niveles de bondad en cada acto de los cuales se derivan dos tipos de virtud: con esta distinción comienza el planteamiento del *Super Libros Sententiarum* sobre los dos tipos de virtud:

“La virtud es un hábito que perfecciona la potencia humana en relación al acto bueno. Pero sucede que algún acto puede denominarse bueno de dos modos. De un modo, formalmente y de suyo; de otro modo, materialmente y por accidente. En efecto, porque el acto recibe la forma del objeto propio, se dice formalmente bueno aquel acto cuyo objeto es el bien según la razón formal de bien; y dado que el bien es el objeto de la voluntad, de este modo no puede denominarse acto bueno sino el acto de la voluntad o de la parte apetitiva. Pero materialmente, se denomina acto bueno el que es conforme a la potencia del que obra, aunque su objeto no sea el bien bajo la razón formal de bien, como cuando alguien entiende correctamente, y cuando el ojo ve con claridad”<sup>204</sup>.

Sólo los actos de la voluntad tienen como objeto el bien bajo la razón formal de bien. Las demás potencias tienen sus propios objetos, y los actos que las completan son auténticos actos, es decir, plenitud de la potencia. Pero su bondad es sólo material. Esos mismos actos pueden adquirir la bondad formal si son imperados por la voluntad:

“Por ello, la voluntad impera los actos de las otras potencias en cuanto sus actos se relacionan materialmente con

---

vel cum defectu rationis. Perfectio autem talis potentiae, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.”

<sup>204</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 1, co. “ Virtus est habitus perficiens potentiam humanam ad bonum actum. Contingit autem aliquem actum dici bonum dupliciter: uno modo formaliter et per se; alio modo materialiter et per accidens. Quia enim actus a proprio objecto formam recipit, ille actus formaliter dicitur bonus cujus objectum est bonum secundum rationem boni: et quia bonum est objectum voluntatis, ideo per modum istum actus bonus dici non potest nisi actus voluntatis, aut appetitivae partis. Materialiter autem actus dicitur bonus qui congruit potentiae operanti, quamvis ejus objectum non sit bonum sub ratione boni, sicut cum quis recte intelligit, et oculus clare videt.”

la razón formal de bien, que es el objeto de la voluntad; y conforme a esto algo de la bondad formal de la voluntad alcanza a los actos que son imperados por la voluntad en tanto que son dignos de alabanza y de mérito, como cuando alguien, a partir de una recta intención, piensa o camina”<sup>205</sup>.

La bondad formal propia de la voluntad se difunde a sus actos imperados. Y estos actos, que son emanados de cualquier otra potencia, adquieren bondad formal cuando siguen el imperio de la voluntad. La distinción entre actos elícitos e imperados permite distinguir la bondad material y formal de un acto y, en conformidad con ella, señalar dos sentidos de hábito<sup>206</sup> y, en definitiva, dos sentidos de virtud. La virtud perteneciente a la potencia imperada consigue una bondad material; y la de la voluntad, una bondad formal. Así, se explica que actos formalmente buenos puedan ser actos malos con respecto a la potencia ejecutora:

“Sin embargo esa bondad [formal] está más allá de la índole propia del acto conforme a su especie. Pues sucede que el acto de alguna potencia no apetitiva es bueno por bondad de la voluntad pero no por la bondad de su género, como cuando

---

<sup>205</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 1, co. “Et inde est quod voluntas imperat actus aliarum potentiarum, in quantum actus earum materialiter se habent ad rationem boni, quod est voluntatis objectum: et secundum hoc aliquid de formali bonitate voluntatis pervenit ad alios actus qui a voluntate imperantur, secundum quam laudabiles et meritorii sunt; ut cum quis ex recta intentione considerat vel ambulat.”

<sup>206</sup> QDW, q. 1, a. 7, co. “Ex hoc quidem igitur aliquis habitus habebit rationem virtutis, quia ordinatur ad bonum. Hoc autem contingit dupliciter: uno modo formaliter, alio modo materialiter. Formaliter quidem, quando aliquis habitus ordinatur ad bonum sub ratione boni; materialiter vero, quando ordinatur ad id quod est bonum, non tamen sub ratione boni. Bonum autem sub ratione boni est obiectum solius appetitivae partis; nam bonum est quod omnia appetunt. Illi igitur habitus qui vel sunt in parte appetitiva, vel a parte appetitiva dependent, ordinantur formaliter ad bonum; unde potissime habent rationem virtutis. Illi vero habitus qui nec sunt in appetitiva parte, nec ab eadem dependent, possunt quidem ordinari materialiter in id quod est bonum, non tamen formaliter sub ratione boni; unde et possunt aliquo modo dici virtutes, non tamen ita proprie sicut primi habitus.”

## 7. Imperio y virtudes

alguien, a pesar de la cojera, camina por Dios, o con buena intención piensa aunque esté embotado”<sup>207</sup>.

La bondad material del acto es bondad porque colma esa determinada potencia en cuanto tal y, la actualización tiene razón de bondad y da lugar a una virtud. Por eso la distinción entre la bondad material y bondad formal en el acto explica los dos sentidos de virtud. El primero se aplica, por ejemplo, a las virtudes intelectuales:

“Así, por lo tanto, virtud puede decirse de dos modos. De un modo, del hábito que perfecciona en orden al acto bueno de una potencia humana, ya sea bueno material o formalmente; así, los hábitos intelectuales, incluso los especulativos, pueden denominarse virtudes, por las cuales el intelecto y la razón son determinados con respecto a la verdad, cuya consideración es el acto bueno de tales virtudes; y así lo expone el Filósofo en la *Ética* sobre la virtud”<sup>208</sup>.

La virtud intelectual perfecciona hacia el bien. La verdad, ciertamente es un bien, pero sólo hace bueno al hombre *secundum quid* y no *simpliciter*. La perfección de la facultad intelectual es virtud, ciertamente, pero no virtud en sentido pleno; sólo las virtudes de la parte apetitiva, cuyo objeto es el bien en cuanto tal, son virtudes no sólo materialmente hablando sino también lo son formalmente: las virtudes morales son virtudes en sentido pleno. En efecto sólo las potencias cuyo objeto es el bien, se actualizan con el bien en cuanto

---

<sup>207</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 1, co. “Tamen ista bonitas est praeter propriam rationem actus secundum suam speciem. Contingit enim actum alicujus potentiae non appetitivae esse bonum bonitate voluntatis, non autem bonitate sui generis: sicut cum quis propter Deum ambulat claudicando, vel ex bona intentione considerat ea in quibus hebes est.”

<sup>208</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 1, co. “Sic ergo virtus potest dici dupliciter. Uno modo habitus perficiens ad actum bonum potentiae humanae, sive sit bonus materialiter, sive formaliter; et sic habitus intellectuales et speculativi virtutes dici possunt, quibus intellectus et ratio ad verum determinantur, cujus consideratio bonus actus ipsorum est; et sic loquitur philosophus in *Ethic. de virtute*.”

tal. Las facultades apetitivas no se colman con algo que sea bueno en parte, es decir, sólo materialmente, sino con el bien para el agente: por eso el olvido de la subordinación a la virtud moral de la virtud intelectual tiene, entre otras consecuencias, el olvido de la persona que piensa<sup>209</sup>. Las virtudes de la parte apetitiva, es decir las virtudes morales, a diferencia de las intelectuales, perfeccionan los actos tanto material como formalmente:

“De otro modo, puede decirse que más estrictamente, y conforme a lo que es propio del uso lingüístico, virtud es el hábito que perfecciona en orden al acto que es bueno no sólo materialmente sino que también lo es formalmente. Y así, sólo los hábitos que conciernen a la parte apetitiva pueden denominarse virtudes, pero no los intelectuales y, especialmente, los especulativos”<sup>210</sup>.

El sentido estricto de virtud es el de la virtud moral, es decir, de la virtud de la parte apetitiva, la que tiene como objeto el bien. Por eso las virtudes intelectuales, y menos las especulativas, no son virtudes en sentido estricto. La distinción entre el bien material y el bien formal expuesta en el *Super Libros Sententiarum* es formulada en la *Summa Theologiae* en términos de perfeccionamiento de la facultad o del uso. Si el acto bueno lo es de dos modos, la virtud también se divide en dos: por una parte, las virtudes que sólo perfeccionan la facultad y, por tanto, ordenan sólo la potencia, como la gramática con la que uno *puede* hablar bien aunque no siempre *actúe* conforme a ella<sup>211</sup>, y por otra parte, los hábitos que, además de perfeccionar la

<sup>209</sup> Cfr. González-Ayesta, C. *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, p. 337.

<sup>210</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 1, co. “Alio modo potest dici virtus magis stricte, et secundum quod est in usu loquendi, habitus perficiens ad actum qui est bonus non solum materialiter, sed etiam formaliter: et sic solum habitus respicientes appetitivam partem virtutes dici possunt, non autem intellectuales, et specialiter speculativi.”

<sup>211</sup> ST I-II, q. 56, a. 3, co. “Virtus est habitus quo quis bene operatur. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum. Uno modo, inquantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum



## 7. Imperio y virtudes

potencia, perfeccionan el acto mismo, como la justicia o la templanza<sup>212</sup>.

La concesión del carácter de virtud a hábitos como el de la gramática es seguida de una precisión importante: la gramática, ni ninguna virtud intelectual, es virtud en sentido propio. La distinción entre virtud intelectual y virtud moral, y la subordinación de aquella a ésta tiene grandes implicaciones antropológicas y éticas, por las cuales el pensamiento de Tomás de Aquino contrasta con la tradición moderna<sup>213</sup>.

Con la caracterización de las virtudes en estricto sentido como las que perfeccionan el uso y disponen al acto bueno material y formalmente, se resuelve de una manera más incisiva la antigua ‘aporía de las artes’ planteada por Platón y que había sido resuelta por Aristóteles con la distinción entre *poiêsis* y *praxis*, entre verdad técnica y verdad práctica<sup>214</sup>. Si las artes necesitan rectificación, ¿cómo merecen ser llamadas virtudes? la ambigüedad del arte, su apertura al buen o mal uso, cuestiona por una parte, si el arte es virtud<sup>215</sup>, y por otra, si la prudencia es un arte<sup>216</sup>. La respuesta a estas objeciones clarifica el significado estricto de virtud y la subordinación de las

---

grammaticae habet homo facultatem recte loquendi. Non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur, potest enim grammaticus barbarizare aut soloecismum facere. Et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus.”

<sup>212</sup> ST I-II, q. 56, a. 3, co. “Alio modo, aliquis habitus non solum facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur, sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur.”

<sup>213</sup> Cfr. González-Ayesta, C., *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, pp. 326-347.

<sup>214</sup> Cfr. González, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, pp. 172-184.

<sup>215</sup> ST I-II, q. 57, a. 3, arg. 2 “Virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in VI Ethic. Ergo ars non est virtus.”

<sup>216</sup> ST II-II, q. 47, a. 4, arg. 2 “Virtutis non est virtus. Sed artis est virtus; ut philosophus dicit, in VI Ethic. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia, dicitur enim II Paral. II de Hiram quod *sciebat caelare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est*. Ergo prudentia non est virtus.”

virtudes intelectuales a las morales, pero más todavía, señala la posición imperativa de la voluntad. Veamos por qué.

En efecto, para que el artista use bien de su arte necesita una virtud moral que rectifique su voluntad, a saber, la justicia<sup>217</sup>. El constructor edifica bien la casa no sólo porque sepa cómo edificar, sino porque, además, ejercita la justicia<sup>218</sup>. Al advertir la subordinación del arte, virtud de la razón práctica, a la virtud moral de la justicia, se comienza a responder por qué la prudencia no es un ‘arte’, es decir, la prudencia no es sólo una ‘virtud de la razón práctica’: porque la prudencia no está a disposición del uso de otra<sup>219</sup>. La respuesta a la objeción que incluía la prudencia entre las artes, señala, en primer lugar, la indigencia del arte con respecto a la rectitud apetitiva<sup>220</sup>. Aunque el arte, como virtud de la razón práctica, ordene a algún fin y, en ese sentido, requiera cierta prudencia con respecto a los medios, la prudencia artística no es la prudencia propiamente dicha, porque el arte mira a un fin particular, y no al fin de la vida

---

<sup>217</sup> ST I-II, q. 57, a. 3, ad 2 “Quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quae perficitur per virtutem moralem; ideo philosophus dicit quod artis est virtus, scilicet moralis, in quantum ad bonum usum eius aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quod artifex per iustitiam, quae facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.”

<sup>218</sup> CTC, lib. 6, l. 4, n. 12 (n. 837 Marietti) “Ostendit differentiam duplicem inter artem et prudentiam, secundum rationem virtutis humanae. Quarum prima est, quod circa artem requiritur virtus moralis, quae scilicet rectificet usum eius. Potest enim esse quod aliquis habet habitum artis quo potest bonam domum aedificare, tamen non vult propter aliquam aliam malitiam. Sed virtus moralis, puta iustitia, facit quod artifex recte arte sua utetur.”

<sup>219</sup> CTC, lib. 6, l. 4, n. 12 (n. 837 Marietti) “Sed circa usum prudentiae non requiritur aliqua virtus moralis. Dictum est enim quod principia prudentiae sunt fines, circa quos conservatur rectitudo iudicii per virtutes morales. Unde prudentia, quae est circa humana bona, ex necessitate habet secum adiunctas virtutes morales tamquam salvantes sua principia; non autem ars quae est circa bona exteriora, sed postquam iam habetur ars, adhuc requiritur virtus moralis quae rectificet usum eius.”

<sup>220</sup> ST II-II, q. 47, a. 4, ad 2 “Ad secundum dicendum quod philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus, et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quae faciat rectitudinem appetitus.”

## 7. Imperio y virtudes

humana<sup>221</sup>. La prudencia no necesita, como el arte<sup>222</sup>, ser moderada; sino que modera a todas las demás virtudes<sup>223</sup>. He aquí la gran diferencia entre las dos virtudes de la razón práctica.

Las artes, y con ellas las ‘ciencias’, es decir, las virtudes del intelecto especulativo, necesitan una rectificación posterior que garantice su uso virtuoso. Esa indigencia significa subordinación; sólo la virtud absolutamente superior no necesitaría rectificación de otra que le supere, tal como ya señalaba Aristóteles en la *Ética Eudemia*<sup>224</sup>. Así como el arte edificativo se subordina a la justicia porque gracias a ésta ejecuta virtuosamente su obra; las virtudes intelectuales se subordinan a la templanza, en concreto, a la *studiositas*:

“El acto de la facultad cognoscitiva es imperado por la potencia apetitiva, que mueve a todas las potencias, como se ha dicho. Por tanto, podemos distinguir un doble bien en el conocimiento. Uno en cuanto al acto mismo de conocer. En este caso, el bien pertenece a las virtudes intelectuales y consiste en que el hombre posea una voluntad recta para aplicar la potencia cognoscitiva, de un modo o de otro, a un objeto o a otro. Esto es propio de la virtud de la estudiosidad,

---

<sup>221</sup> ST II-II, q. 47, a. 4, ad 2 “Prudentia autem non habet locum in his quae sunt artis, tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem; tum quia ars habet determinata media per quae pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quae sunt artis per similitudinem quandam, in quibusdam enim artibus, propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur in III Ethic.”

<sup>222</sup> ST II-II, q. 47, a. 4, arg. 3 “Nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata, alioquin frustra diceretur in Prov. XXIII, *prudentiae tuae pone modum*. Ergo prudentia non est virtus.”

<sup>223</sup> ST II-II, q. 47, a. 4, ad 3 “Illud dictum sapientis non est sic intelligendum quasi ipsa prudentia sit moderanda, sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus.”

<sup>224</sup> Aristóteles, *Ética Eudemia*, VIII, 1, Bk 1246 b 9-12 “Ocurre en las demás ciencias que se produce una distorsión [del fin que le es propio] a causa de otra ciencia distinta y superior; pero ¿qué ciencia podrá hacer lo mismo con la que es superior a todas? [...] ya que la virtud de lo que gobierna se sirve de la virtud de lo que es gobernado.”

la cual, por consiguiente, forma parte de las virtudes morales”<sup>225</sup>.

La virtud de la *studiositas*, parte de la virtud de la templanza, regula el uso de las virtudes intelectuales, en definitiva porque los actos del entendimiento están sujetos al imperio de la voluntad<sup>226</sup>. El concepto de imperio voluntario es, en el *De virtutibus*, la piedra de toque de la división entre las virtudes intelectuales: sólo las virtudes que siguen al imperio de la voluntad, a saber, la fe y la prudencia, son virtudes en sentido estricto. Todas las demás virtudes intelectuales, sean especulativas como el intelecto, la sabiduría o la ciencia, o prácticas como el arte no perfeccionan el acto, sino sólo la facultad:

“Los hábitos que están en el entendimiento especulativo o en el práctico según que el entendimiento sigue a la voluntad, tienen mayor razón de virtud en cuanto que, mediante ellos, el hombre no se hace solamente capaz o sabio para actuar rectamente, sino para quererlo. Lo cual se deja ver en la fe, y en la prudencia, aunque de diversa manera. La fe, efectivamente, perfecciona al entendimiento especulativo, conforme es imperado por la voluntad [...]. Así, de manera semejante estará la fe en el entendimiento especulativo, en cuanto que está sujeto al imperio de la voluntad; lo mismo que la templanza está en el concupiscible en cuanto que está sujeto al imperio de la razón. [...]. La prudencia está en el

---

<sup>225</sup> ST II-II, q. 166, a. 2, ad 2 “Actus cognoscitivae virtutis imperatur a vi appetitiva, quae est motiva omnium virium, ut supra habitum est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem, quantum ad ipsum actum cognitionis. Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula aestimet verum. Aliud autem est bonum quod pertinet ad actum appetitivae virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.”

<sup>226</sup> González-Ayesta, C., *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, pp. 328-338. En el apartado titulado “El amor a la verdad” describe las consecuencias de esta dimensión moral de las virtudes intelectuales; refiere a algunos estudios sobre las virtudes regulativas del conocimiento: p. 329, nota 225.

## 7. Imperio y virtudes

entendimiento o razón práctica, como se ha dicho; no, por cierto, como si el objeto de la prudencia se fijase por la voluntad, sino sólo como fin; el objeto lo busca ella misma; pues presupuesto por la voluntad el fin bueno, la prudencia busca los caminos por los que este bien se perfecciona y conserva”<sup>227</sup>.

La distinción de las virtudes en especulativas o prácticas, es decir, según su sujeto pasa a un segundo plano, porque ante el imperio de las facultades superiores cualquier potencia es sólo ejecutora. En este contexto, se advierte mejor el sentido de la definición agustiniana de virtud como *ordo amoris*, porque aunque perfeccione el acto de cualquier otra potencia, lo virtuoso de la virtud depende, en último término, de la voluntad<sup>228</sup>. El concepto de imperio subraya la prioridad de la voluntad en la moralidad. Por eso, la virtud, o mejor dicho, toda la vida moral se origina en el amor: “el núcleo fundamental del *ethos* de un sujeto estriba en su *ordo amoris*, en el orden que preside su amor”<sup>229</sup>. La rectitud moral de la voluntad es completamente originaria, no depende de otra cosa: la prioridad de la voluntad se debe

---

<sup>227</sup> QDW, q. 1, a. 7, co. “Habitūs vero qui sunt in intellectu speculativo vel practico secundum quod intellectus sequitur voluntatem, habent verius rationem virtutis; in quantum per eos homo efficitur non solum potens vel sciens recte agere, sed volens. Quod quidem ostenditur in fide et prudentia, sed diversimode. Fides enim perficit intellectum speculativum, secundum quod imperatur ei a voluntate; [...]. Ita et similiter erit fides in intellectu speculativo, secundum quod subiacet imperio voluntatis; sicut temperantia est in concupiscibili secundum quod subiacet imperio rationis. [...] Prudentia vero est in intellectu sive ratione practica, ut dictum est: non quidem ita quod ex voluntate determinetur obiectum prudentiae, sed solum finis; obiectum autem ipsa perquirat: praesupposito enim a voluntate fine boni, prudentia perquirat vias per quas hoc bonum et perficiatur et conservetur.”

<sup>228</sup> ST I-II, q. 56, a. 3, ad 1 “Verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor; sed quia dependet aliquantulum ab amore, in quantum dependet a voluntate, cuius prima affectio est amor, ut supra dictum est.”

<sup>229</sup> Palacios, J. M., “Prólogo” a: Scheler, M., *Ordo amoris*, Zubiri, X (trad.), J. M. Palacios (ed.), Madrid, Caparrós Editores, 1996, p. 12.

a su imperio, pero también con el amor desde el cual mueve todo<sup>230</sup>, por eso, como se verá, la virtud más propiamente imperante es la caridad, la perfección del amor.

En la fe, el intelecto especulativo ejecuta lo que el imperio de la voluntad le determina<sup>231</sup>. En la prudencia, en cambio, la razón práctica no es meramente ejecutiva: ciertamente lo es en cuanto sigue al imperio de la voluntad, pero tal dependencia sólo se refiere al ejercicio del acto prudente; la determinación, en cambio, depende del imperio de la razón. Ejercitar la prudencia significa ejercitar el imperio de la razón práctica el cual presupone el imperio voluntario. La prudencia es virtud intelectual y moral: es moral no tanto por su materia – también el arte tiene como materia lo práctico- sino en cuanto a su principio, es decir, el imperio voluntario, y por ello es virtud propiamente dicha, es decir, virtud moral<sup>232</sup>. La practicidad de la

---

<sup>230</sup> Desde otra tradición, Kant es, quizá, uno de los filósofos que más han subrayado el carácter incondicional de la rectitud moral al distinguir la practicidad de lo moral de otros sentidos de lo práctico. Al respecto es clarificadora la distinción entre uso práctico empírico y el uso práctico puro, propio de lo moral, en el cual la razón no es de ninguna manera esclava de las pasiones, cfr. Palacios, J. M., *El pensamiento en la acción: Estudios sobre Kant*, Madrid, Caparrós Editores, 2003, pp. 55-59, 76-77, especialmente las pp. 88-91.

<sup>231</sup> Pieper, siguiendo a Tomás de Aquino, describe cuidadosamente cómo opera el entendimiento especulativo y la voluntad en el acto de fe, haciendo ver el alcance de la intervención del imperio voluntario con respecto al conocimiento de la verdad. Cfr. Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*: “Sólo se puede creer si se quiere”, pp. 317-323.

<sup>232</sup> La exposición de Ramírez, que analiza lo material y lo formal en la prudencia, subraya más la materia moral que el principio volitivo, por eso concluye: “Es, pues, la prudencia una virtud esencialmente intelectual y moral, pero más intelectual que moral. Por eso, tiene que distinguirse más radicalmente de las demás virtudes puramente morales que de las meramente intelectuales”, Ramírez, S. M., *La prudencia*, Madrid, Palabra, 1979, n. 35, p. 71; “Su género remoto es ser *una virtud intelectual*, en donde se indica su propio sujeto psíquico –el intelecto- y su diferencia radical de las virtudes puramente morales, que residen en el apetito, al mismo tiempo que su conveniencia con las demás virtudes meramente intelectuales.”, n. 46, p. 90. Si consideramos que la prudencia está en la razón como en su sujeto y en el apetito como en sus principios, y que las virtudes morales están en la razón como su principio directivo y en el apetito como en sus sujetos, no

## 7. Imperio y virtudes

prudencia le viene por su sujeto, la razón práctica<sup>233</sup>, pero su virtualidad moral le viene por su causa, el imperio de la voluntad que inclina al recto uso. De esta doble virtualidad de la prudencia se deriva que los actos de las virtudes morales son imperados de la prudencia considerada ésta virtud intelectual y aquéllos como subordinados; pero la inclinación de las virtudes morales es principio de la prudencia considerada ésta virtud moral. Un texto donde se ve claramente que la prudencia no sólo es directiva de las virtudes morales sino que también recibe de ellas sus principios es la respuesta a una objeción que precisamente plantea los actos de las virtudes morales como si sólo fueran actos imperados<sup>234</sup>, la respuesta a tal objeción no permite tal confusión:

---

parece que la diferencia entre la prudencia y las virtudes morales sea ‘radical’ como la califica Ramírez, sino más bien relativa.

<sup>233</sup> Ramírez señala la practicidad de la prudencia atendiendo a su sujeto, la razón práctica: “Verdad es que la ciencia moral dé reglas de bien obrar, pero remotas y universales, porque no las aplica efectivamente de suyo a los casos singulares y personales: da su conocimiento y la facultad de aplicarlas, pero no el uso recto y aplicación efectiva de las mismas. [...] La ciencia meramente especulativa, como las matemáticas, no vale nada para la práctica de la virtud; la ciencia moral vale algo, o mejor, vale mucho para vivir honestamente, porque traza las grandes líneas del bien vivir; pero la prudencia lo vale todo, porque orienta y ordena eficazmente toda la vida moral.”, Ramírez, S., *La prudencia*, n. 41, p. 80; “El fin próximo e inmediato de la Ética como tal es conocer científicamente las cosas morales, y sólo por extensión y remotamente dirigir las acciones humanas en el ejercicio de la virtud, dando para ello reglas generales; el de la prudencia, en cambio, es únicamente dirigir esas acciones próxima y eficazmente, prescribiendo y dictando reglas particulares y personales para la práctica efectiva de las virtudes.”, *idem*, n.42, p. 83. La exposición de Ramírez del pensamiento de Tomás de Aquino quizá sea más completa si, además, se señala que la practicidad de la prudencia depende, sobre todo, de la voluntad; lo cual también deja ver, aunque no explícitamente, cuando habla de la prudencia como discreción, acto elícito de la razón pero imperado por la caridad, cfr. n. 8 pp. 32-34; y de lo formal y material en las virtudes morales, cfr. n. 98, pp. 194-198.

<sup>234</sup> ST I-II, q. 20, a. 3, arg. 2, “Praeterea, virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II Ethic. Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis in potentia imperata, ut patet ex I Ethic. Ergo alia est bonitas actus interioris, qui est potentiae imperantis, et alia est bonitas actus exterioris, qui est potentiae imperatae.”

“Como se señala en el libro VI de la *Ética*, las virtudes morales se ordenan a sus propios actos, que son como fines, pero la prudencia, que está en la razón, se ordena a lo que es para el fin. Por eso se requieren varias virtudes. Pero la razón recta no recibe del fin mismo de las virtudes otra bondad que la de la virtud, porque la bondad de la razón se participa en cada una de las virtudes”<sup>235</sup>.

Esta respuesta implica que la prudencia además de ser razón práctica directiva, tal como la caracteriza Ramírez, es también iniciada en el apetito recto, de manera que, como señala Abbà: la virtud de la prudencia es moral no sólo por la materia moral, sino, sobre todo, porque como toda virtud moral, depende como de sus principios del apetito recto<sup>236</sup>.

La subordinación entre las virtudes implica la distinción y subordinación entre los bienes intentados por cada una de ellas: el bien del ser humano en cuanto tal es distinto del bien del ser humano en cuanto artista o del bien del ser humano en cuanto político<sup>237</sup>. Esta subordinación se manifiesta en el uso que se hace de unas virtudes con respecto a otras, es decir, en que si los bienes inferiores se toman o se dejan, es porque hay un bien superior respecto del cual se usan:

---

<sup>235</sup> ST I-II, q. 20, a. 3, ad 2 “Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in VI Ethic., virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quae est in ratione, ad ea quae sunt ad finem. Et propter hoc requiruntur diversae virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.”

<sup>236</sup> Abbà, G., *Lex et virtus*, pp. 204-207. Abbà ve en esta doble caracterización de la prudencia una evolución: mientras que en 3SN, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 1. atribuye el carácter moral a la prudencia por su materia; en ST I-II, q. 58, q. 3, co., le atribuye la moralidad por su origen: el apetito recto. En ambas caracterizaciones no hay oposición, sólo mayor profundización. Cfr. p. 206, nota 116.

<sup>237</sup> QDW, q. 2, a. 2, co. “Nam proprium bonum hominis in quantum homo, est bonum rationis, eo quod homini esse est rationale esse. Bonum autem hominis secundum quod est artifex, est bonum artis; et sic etiam secundum quod est politicus, est bonum eius bonum commune civitatis.”



## 7. Imperio y virtudes

“Pues el artífice no opera bien si no sobreviene en él un amor al bien por el cual intente la obra artística; de ahí que el Filósofo diga en la *Política* que para que alguien sea buen político, se requiere que ame el bien de la ciudad”<sup>238</sup>.

Las virtudes subordinadas están a disposición del agente el cual, poseyéndolas, no necesariamente las usa, es decir, puede *actuar* en contra de su capacidad, equivocándose a sabiendas porque, en último término, domina sobre ellas, es decir, subordina su saber artístico a su voluntad<sup>239</sup>. Y, como las virtudes morales ordenan a un objeto que es el bien en cuanto bien, son virtudes en un sentido más estricto<sup>240</sup>, a diferencia de las virtudes intelectuales, no hacen al hombre bueno *simpliciter*, sino sólo *secundum quid* y por tanto, confieren una bondad sólo relativa<sup>241</sup>.

---

<sup>238</sup> QDW, q. 2, a. 2, co. “Non enim artifex bene operatur nisi superveniat ei amor boni quod per operationem artis intenditur; unde philosophus dicit in VIII Polit., quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis.”

<sup>239</sup> CTC, lib. 6, l. 4, n. 13 (n. 838 Marietti) “Secundam differentiam ponit ibi: et in arte quidem et cetera. Manifestum est enim quod si aliquis peccat in arte ex propria voluntate, reputatur melior artifex quam si hoc non faciat sponte, quia tunc videretur ex imperitia artis procedere; sicut patet de his qui loquuntur incongrue propria sponte. Sed circa prudentiam minus laudatur qui volens peccat quam qui nolens, sicut et circa virtutes morales. Et hoc ideo quia ad prudentiam requiritur rectitudo appetitus circa fines, ad hoc quod sint ei salva sua principia.”

<sup>240</sup> ST I-II, q. 56, a. 3, co. “Et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu; ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, et esse bonus, puta quia est iustus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem.”

<sup>241</sup> ST I-II, q. 56, a. 3, co. “Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem. Non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus, ex hoc quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber.”

El criterio de distinción entre el arte como virtud y la virtud moral se explica, en definitiva, por el imperio que la voluntad tiene sobre todas las demás potencias:

“Pero el sujeto del hábito que es virtud absolutamente, no puede serlo sino la voluntad o alguna otra potencia en cuanto movida por la voluntad. Y la razón de ello es porque la voluntad mueve a todas las demás potencias, que son de algún modo racionales, a sus propios actos, como ya se ha visto, y por eso, el que el hombre obre bien en acto acontece porque tiene buena voluntad. De ahí que la virtud que impulsa a obrar bien en acto, y no se reduce a mera potencia para ello, ha de residir o en la misma voluntad o en otra potencia en cuanto que es movida por la voluntad”<sup>242</sup>.

El sujeto de la virtud moral es, por tanto, la voluntad y las potencias imperadas por la voluntad que, en cuanto, orientadas a un objeto que es el bien en cuanto bien, son virtudes en sentido estricto. El imperio de la voluntad constituye, así, el criterio de distinción entre las virtudes intelectuales pues entre éstas las hay anteriores o posteriores al imperio<sup>243</sup>. Las que no dependen del imperio de la voluntad carecen de la índole perfecta de virtud<sup>244</sup> y, por eso, no son

---

<sup>242</sup> ST I-II, q. 56, a. 3, co. “Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias quae aliquantulum sunt racionales, ad suos actus, ut supra habitum est, et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus quae facit bene agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate; vel in aliqua potentia secundum quod est a voluntate mota.”

<sup>243</sup> QDW q. 1, a. 7, co. “Sciendum est autem, quod intellectus tam speculativus quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Uno modo absolute et secundum se, prout praecedit voluntatem, quasi eam movens; alio modo prout sequitur voluntatem, quasi ad imperium actum suum eliciens: quia, ut dictum est, istae duae potentiae, scilicet intellectus et voluntas, se invicem circumeunt.”

<sup>244</sup> QDW q. 1, a. 7, co. “Illi igitur habitus qui sunt in intellectu practico vel speculativo, primo modo, possunt dici aliquo modo virtutes, licet non ita secundum

## 7. Imperio y virtudes

en sentido estricto virtudes<sup>245</sup>. En efecto, quien posee tales las virtudes del intelecto, la ciencia o la sabiduría, es capaz de considerar lo verdadero, pero no por eso quiere hacerlo<sup>246</sup>. Ni siquiera la practicidad del arte, cuyo sujeto es el intelecto práctico, mueve a obrar conforme al arte, porque por esta virtud sólo sabe y puede obrar artísticamente, pero no necesariamente quiere<sup>247</sup>. Por eso, el arte como virtud práctica no es más virtud por ser práctica: porque la índole de virtud procede de la voluntad, es decir, de la facultad cuyo objeto formal es el bien en cuanto bien.

En este sentido la virtud humana es más parecida a la naturaleza que al arte, porque la naturaleza inclina a la operación, y el agente natural, tanto como el virtuoso, cumple su acto<sup>248</sup>. Aristóteles lo explica gráficamente: los que se refugian en la teoría y no practican acciones virtuosas son como los enfermos que escuchan atentamente a los médicos pero no hacen nada de lo que les prescriben<sup>249</sup>.

---

perfectam rationem; et hoc modo intellectus scientia et sapientia, sunt in intellectu speculativo, ars vero in intellectu practico.”

<sup>245</sup> ST I-II, q. 56, a. 3, co. “Et propter hoc, plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in VI Ethic. Subiectum igitur habitus qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus, non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus, absque omni ordine ad voluntatem, sic enim philosophus, in VI Ethic., scientiam, sapientiam et intellectum, et etiam artem, ponit esse intellectuales virtutes.”

<sup>246</sup> QDW q. 1, a. 7, co. “Dicitur enim aliquis intelligens vel sciens secundum quod eius intellectus perfectus est ad cognoscendum verum; quod quidem est bonum intellectus. Et licet istud verum possit esse volitum, prout homo vult intelligere verum; non tamen quantum ad hoc perficiuntur habitus praedicti. Non enim ex hoc quod homo habet scientiam, efficitur volens considerare verum, sed solummodo potens; unde et ipsa veri consideratio non est scientia in quantum est volita, sed secundum quod directe tendit in obiectum.”

<sup>247</sup> QDW q. 1, a. 7, co. “Et similiter est de arte respectu intellectus practici; unde ars non perficit hominem ex hoc quod bene velit operari secundum artem, sed solummodo ad hoc quod sciat et possit.”

<sup>248</sup> CTC, lib. 2, l. 6, n. 11 (n. 199 Marietti) “Per virtutem fit aliquis non solum potens bene operari, sed etiam bene operans: quia virtus inclinatur ad bonam operationem, sicut et natura, ars autem facit solam cognitionem bonae operationis.”

<sup>249</sup> Cfr. Aristóteles, *Ethic. Nic.*, II, 3, 1105 b 13 – 16

El intelecto, al igual que otras potencias, puede ser movido por el imperio de la voluntad, como se ve en el caso de la fe: el asentimiento del intelecto especulativo es un acto imperado por la voluntad<sup>250</sup>. La relación entre prudencia y el apetito requiere mayor atención. La prudencia depende de la rectitud del apetito como de sus principios<sup>251</sup>, de una manera sólo comparable a la dependencia de la ciencia respecto de la rectitud de los principios conocidos gracias al intelecto agente<sup>252</sup>, el cual es una potencia completamente activa, con toda la índole de virtud en su propia naturaleza, en cuyos actos no cabe mal, ni por tanto, error. Mientras que gracias al intelecto agente, el intelecto especulativo está dispuesto en sus principios para adquirir la ciencia; gracias a la rectitud de la voluntad, el intelecto práctico está dispuesto en sus principios para adquirir la prudencia<sup>253</sup>.

Por ello, la rectitud de la voluntad respecto de los fines –una rectitud similar a la del intelecto agente respecto de los principios– proporciona principio a la prudencia. A pesar de que las virtudes respecto del fin sean principios de la prudencia, eso no significa que le

---

<sup>250</sup> ST I-II, q. 56, a. 3, co. “Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias, considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subiectum virtutis simpliciter dictae. Et hoc modo intellectus speculativus, vel ratio, est subiectum fidei, movetur enim intellectus ad assentiendum his quae sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens.”

<sup>251</sup> ST I-II, q. 56, a. 3, co. “Intellectus vero practicus est subiectum prudentiae. Cum enim prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia huius rationis agendorum, quae sunt fines; ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis.”

<sup>252</sup> ST I-II, q. 56, a. 3, co. “Et ideo sicut subiectum scientiae, quae est ratio recta speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.”

<sup>253</sup> Al identificar la prudencia con la *discretio* Tomás de Aquino recibe y mantiene una tradición, originada en Casiano, según la cual el discernimiento racional de lo moral depende de la rectitud apetitiva y de la luz intelectual y por lo tanto está en el núcleo de la conexión de las virtudes. Cfr. Dingjan, Fr., *Discretio*, pp. 71-72, 125-129, 137-139, 155-159, 172-174; los antecedentes históricos del concepto de imperio en la virtud de la prudencia, cfr. *Idem*, pp. 191-204.

## 7. Imperio y virtudes

imperen o prescriban: tal argumento está explícitamente planteado<sup>254</sup> y resuelto aludiendo a los fines conocidos por la razón natural<sup>255</sup>.

Por lo tanto, entre todas las virtudes intelectuales, la prudencia es la única que recibe su principio de la voluntad<sup>256</sup>: su objeto no depende de la determinación voluntaria, como la fe<sup>257</sup>, ni es virtud a disposición del uso de la voluntad como el arte o las demás virtudes especulativas<sup>258</sup>. La moralidad de los actos imperados deriva de la moralidad de los actos ilícitos que son los únicos actos esencialmente morales:

“Hay algunos actos generados por la parte apetitiva, como querer, elegir, apetecer y otros de esta clase, y tales actos son esencialmente morales. Pero hay otros actos que no son generados por la parte apetitiva sino imperados [por la voluntad], como trasladarse, examinar algo y otras cosas de esta clase; y esos no son [actos] morales en cuanto a su especie

---

<sup>254</sup> ST II-II, q. 47, a. 6, arg. 3 “Proprium est virtutis vel artis seu potentiae ad quam pertinet finis ut praecipiat aliis virtutibus seu artibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus et praecipit eis. Ergo praestituit eis finem.

<sup>255</sup> ST II-II, q. 47, a. 6, ad 3 “Finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.”

<sup>256</sup> QDW, q. 1, a. 7, co. “Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate sicut a qua accipit principium suum: nam finis in operativis principium est; et sic se habet prudentia.”

<sup>257</sup> QDW, q. 1, a. 7, co. “Aliquis vero habitus etiam determinationem obiecti a voluntate accipit, sicut est in fide.”

<sup>258</sup> QDW, q. 1, a. 7, co. “Nam quidam in nullo a voluntate dependent, nisi quantum ad eorum usum; et hoc quidem per accidens, cum huiusmodi usus habituum aliter a voluntate dependeat, et aliter ab habitibus praedictis, sicut sunt scientia et sapientia et ars. Non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, ut homo eis bene velit uti; sed solum ut ad hoc sit potens.”

sino sólo en cuanto a su uso, en tanto que son imperados por la voluntad”<sup>259</sup>.

La voluntad que tiene como objeto el bien humano; y también como potencia imperante actúa no sólo por su propio poder sino también por el poder de otras facultades que le están sometidas. En estas potencias cabe distinguir virtudes según la especie, y virtudes según el uso. Como puede observarse, esta distinción corresponde a la bondad material y formal del acto. Pues bien, las virtudes de las potencias sometidas en cuanto que son usadas por la voluntad, adquieren la índole de virtudes morales. Y así como los actos de la voluntad son elícitos o imperados; así las virtudes de unos y otros tienen la índole voluntaria, es decir, la índole de virtud moral.

En efecto, los actos elícitos de la voluntad son, según su especie, actos de la virtud moral, también lo son los actos imperados, pero no ya según su especie puesto que son especificados por el término del movimiento de la potencia imperada, como por ejemplo, ver, caminar; estos actos sólo son morales según su uso. Las virtudes de las potencias imperadas perfeccionan los actos particulares de las potencias, pero con una perfección que no atiende a la índole de imperado, sino sólo a su especie o género propio:

“Pero las virtudes que perfeccionan la [parte] intelectual, la perfeccionan en relación a sus actos perfectivos en el género del conocimiento, mas no según su ordenación con respecto al imperio de la voluntad. En efecto, la ciencia no causa que alguien examine [un tema] con recta intención sino

---

<sup>259</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 2, co. “Sunt enim aliqui actus a parte appetitiva elicit, sicut velle, eligere, concupiscere, et hujusmodi; et tales actus essentialiter morales sunt. Alii vero sunt actus a parte appetitiva non elicit, sed imperati, sicut ambulare, considerare et hujusmodi; et isti non sunt morales quantum ad speciem suam, sed solum quantum ad usum eorum, prout imperantur a voluntate; et ita virtutes, quae perficiunt appetitivam partem, proprie dicuntur morales.”

## 7. Imperio y virtudes

que alcance a ver lo verdadero en los particulares; y, por ello, las virtudes morales se distinguen de las intelectuales”<sup>260</sup>.

Las virtudes intelectuales, por tanto, no son esencialmente morales, pero pueden serlo en cuanto al uso, precisamente porque están sujetas al imperio de la voluntad<sup>261</sup>. El orden que se mantiene entre las potencias explica que una misma virtud pueda residir en diversas potencias: en la voluntad de manera principal y en otras potencias en cuanto movidas por ella<sup>262</sup>. Y si se dice que los actos pertenecen a la razón como su principio rector, a la voluntad como a su causa y a la potencia motriz como principio ejecutor<sup>263</sup>, no se ha de olvidar que la pertenencia se dice según diversas consideraciones y en diverso orden<sup>264</sup>.

---

<sup>260</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 2, co. “Virtutes autem perficientes intellectivam, perficiunt eam ad actus perfectos in genere cognitionis, non autem secundum ordinem ad imperium voluntatis. Per scientiam enim non fit ut aliquis recta intentione consideret sed ut verum in singulis videatur ei: et ideo virtutes morales ab intellectualibus distinguuntur.”

<sup>261</sup> 3SN, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 2, ad 2 “Virtutes intellectuales non pertinent ad scientiam Ethicam quasi sint essentialiter morales, sed inquantum earum usus moralis est, quod a voluntate imperatur.”

<sup>262</sup> ST I-II, q. 56, a. 2, co. “Potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex aequo, sed ordine quodam. Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias; ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis; secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.”

<sup>263</sup> ST I-II, q. 56, a. 2, arg. 1 “Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis, sicut ambulatio procedit a ratione ut a dirigente, a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest esse in pluribus potentiis.”

<sup>264</sup> ST I-II, q. 56, a. 2, ad 1 “Idem actus non potest aequaliter, et eodem ordine, pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes, et diverso ordine.”

Apetito y naturaleza son, cada uno en su género, principio de movimiento<sup>265</sup>, la perfección del apetito es más similar a la virtud natural que al arte, en primer lugar por la certeza que confiere:

“La virtud, al igual que la naturaleza, es más cierta y mejor que todo arte. Pues la virtud moral actúa inclinando determinadamente a una sola cosa, como la naturaleza, pues la costumbre se vuelca a la naturaleza. En cambio, la operación del arte es de acuerdo a la razón, que relaciona con muchas cosas diversas. Por eso, con más certeza obra la virtud que el arte, como también la naturaleza”<sup>266</sup>.

Mayor es la certeza del que obra según el fin que el que sólo lo conoce pero no lo busca con sus obras<sup>267</sup>. Pero para entender correctamente la identificación de la naturaleza y de la virtud en el hombre hay que advertir que el hombre es de una naturaleza tal que su bien *simpliciter* depende del ejercicio de su voluntad, no le basta haber recibido una naturaleza buena, ésta le hace bueno sólo *secundum quid*, por eso sólo la virtud de la voluntad, potencia imperante, le conduce a la plenitud de su propio bien, porque el bien *simpliciter* del ser humano sólo es objeto de la voluntad<sup>268</sup>. Esto es, la virtud moral que perfecciona el mismo uso de la voluntad:

---

<sup>265</sup> ST I-II, q. 58, a. 1, ad 3 “Natura est principium motus, sicut dicitur in II Physic. Movere autem ad agendum proprium est appetitivae partis. Et ideo assimilari naturae in consentiendo rationi, est proprium virtutum quae sunt in vi appetitiva.”

<sup>266</sup> CTC, lib. 2, l. 6, n. 10 (n. 199 Marietti) “Sed virtus est certior omni arte, et etiam melior, sicut et natura. Virtus enim moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura. Nam consuetudo in naturam vertitur. Operatio autem artis est secundum rationem, quae se habet ad diversa; unde certius operatur virtus quam ars, sicut et natura.”

<sup>267</sup> Una distinción de Alberto Magno clarifica: mientras que la certeza del arte es certeza del conocimiento del fin, la certeza de la virtud, y también de la naturaleza, es la certeza de la operación que consiste en obrar dirigiéndose a él. Cfr. González, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, p. 180, nota 69.

<sup>268</sup> QDW, q. 1, a. 9, ad 16 “Homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum; sicut ad hoc quod aliquid sit pulchrum



## 7. Imperio y virtudes

“De manera semejante, la virtud es mejor que el arte, pues por medio del arte el hombre puede hacer una buena obra. Sin embargo, no es a partir del arte que le es dado realizar una buena obra; puede hacer una obra mala porque el arte no inclina al buen uso del arte, como un gramático puede hablar incoherentemente. Pero, por la virtud, alguien no sólo puede obrar bien, sino que también obra bien porque la virtud inclina a la buena operación, como también la naturaleza. En cambio, el arte da sólo el conocimiento de la buena operación”<sup>269</sup>.

Las virtudes morales por tanto son las que tienen más índole de virtud, más completan la potencia. ¿Por qué entonces el error a sabiendas manifiesta más dominio sobre el acto? Porque manifiesta la virtud en cuanto disponible: se usa cuando se quiere. La virtud moral perfecciona no el acto disponible al uso, sino el uso mismo de esos actos porque, en definitiva, de la voluntad depende el ejercicio de toda virtud intelectual<sup>270</sup>.

---

simpliciter requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitudō. Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis. Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivae partis secundum quam voluntas fit bona, est quae simpliciter bonum facit habentem.”

<sup>269</sup> CTC, lib. 2, l. 6, n. 11 (n. 199 Marietti) “Similiter etiam virtus est melior quam ars; quia per artem est homo potens facere bonum opus; non tamen ex arte est ei quod faciat bonum opus: potest enim pravum opus agere; quia ars non inclinat ad bonum usum artis; sicut grammaticus potest incongrue loqui; sed per virtutem fit aliquis non solum potens bene operari, sed etiam bene operans: quia virtus inclinat ad bonam operationem, sicut et natura, ars autem facit solam cognitionem bonae operationis. Unde relinquitur a minori, quod virtus quae est melior arte, sit coniectatrix medii.”

<sup>270</sup> La dimensión moral de la virtud intelectual está fundada, en definitiva, en el imperio de la voluntad sobre los actos intelectuales, en ST I-II, q. 17, a. 6. Cfr. Reichberg, G. M., “Aquinas on moral responsibility in the pursuit of knowledge”, *Thomas Aquinas and his legacy*, 1994, pp. 61-82.

## 7.4 La razón en las virtudes

El imperio de la voluntad sobre las potencias confiere a éstas su índole de virtud moral. Pero hay que tener presente que los conceptos de virtud y de moral tienen contenidos muy distintos. Virtud es perfección del acto: el acto virtuoso es bueno porque procede de un hábito que sólo da lugar a actos buenos<sup>271</sup>, aunque éstos sólo sean buenos materialmente. Cuestión aparte es si las virtudes que perfeccionan sólo respecto del acto materialmente bueno son rectamente usados o no. Hay hábitos que no son virtudes porque al disponer a la facultad a determinados actos no la perfeccionan. Y, como no es virtud el hábito que pueda dar lugar a actos malos<sup>272</sup>, no son virtudes hábitos como la suposición o la opinión<sup>273</sup>, porque disponen al entendimiento, pero no hacia su objeto propio que es la verdad; ocasionando una determinación intelectualmente perversa, es decir, engañando<sup>274</sup>.

---

<sup>271</sup> QDW, q. 1, a. 2, co. “Ad perfectionem autem actus duo requiruntur. Requiritur autem quod actus sit rectus, et quod habitus non possit esse principium contrarii actus.”

<sup>272</sup> QDW, q. 1, a. 2, co. “Illud enim quod est principium boni et mali actus, non potest esse, quantum est de se, principium perfectum boni actus; quia habitus est perfectio potentiae. Oportet ergo quod ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali; propter quod philosophus dicit in VI Ethic., quod opinio, quae potest esse vera et falsa, non est virtus; sed scientia, quae non est nisi de vero.”

<sup>273</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, VI, 2 1139 b 14 “Las disposiciones que más favorezcan [...] la realización de la verdad, ésas serán las virtudes”; *Ibid*, 3, 1139 b 15 “Aquellas por las cuales el alma realiza la verdad mediante la afirmación o la negación son en número de cinco, a saber: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto; con la suposición, en efecto, y con la opinión, puede engañarse.”

<sup>274</sup> CTC, lib. 6, l. 3, n. 2 (n. 818 Marietti) “Dictum est enim prius, quod virtutes intellectuales sunt habitus, quibus anima dicit verum. Sunt autem quinque numero quibus anima semper dicit verum vel affirmando vel negando: scilicet ars, scientia, prudentia, sapientia et intellectus. Unde patet quod ista quinque sunt virtutes intellectuales. Ab horum autem numero excludit suspicionem, quae per aliquas coniecturas habetur de aliquibus particularibus factis; et opinionem quae per probabiles rationes habetur de aliquibus universalibus. Quamvis enim per ista duo quandoque verum dicatur tamen contingit quod eis quandoque dicitur falsum, quod

## 7. Imperio y virtudes

Lo moral, por su parte, significa inclinación natural o similar a lo natural<sup>275</sup>; la virtud moral inhiere, por tanto, en una facultad apetitiva<sup>276</sup> determinando la inclinación hacia su bien propio. Ahora bien, ¿cómo puede hacerse virtuosa la inclinación de la parte apetitiva? La respuesta podría hallarse en la plenitud del acto de la parte apetitiva. Y para explicar en qué consiste la virtud de la parte apetitiva resulta iluminador distinguirla de la virtud intelectual, por una parte, y de la virtud natural, por otra; para, así, comprender en qué sentido un apetito que participa de la razón adquiere la disposición virtuosa de la razón misma.

En esta línea argumenta el artículo del *De virtutibus* donde concluye que las virtudes humanas son adquiridas por actos humanos<sup>277</sup>. Para llegar a tal conclusión el artículo comienza recapitulando, por una parte, la definición de virtud, caracterizada por lo racional; y por otra, la distinción entre los agentes, a saber, el que es puramente pasivo de la virtud y el que es pasivo y activo a la vez, como el ser humano; en efecto, éste no es puramente pasivo como lo es el aire, que no puede iluminar si no es por el sol que le da esa virtud; sino más bien es como el hombre enfermo que, naturalmente es receptivo, pasivo, respecto de la salud pero tiene, también en sí

---

est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius; est autem contra rationem virtutis ut sit principium mali actus. Et sic patet quod suspicio et opinio non possunt dici intellectuales virtutes.”

<sup>275</sup> ST I-II, q. 58, a. 1, co. “Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, qua significat consuetudinem, nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali.”

<sup>276</sup> ST I-II, q. 58, a. 1, co. “Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis patet. Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quae est in vi appetitiva.”

<sup>277</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Unde etiam manifestum est, quod quaelibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum; sive sit in intellectu, sive in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili.”

mismo, la virtud natural activa para sanarse. Establecidas estas coordenadas, el artículo explica la intervención de las facultades activas y pasivas de las virtudes humanas, sean cognoscitivas o apetitivas. La virtud es, así, una obra humana, porque el ser humano es principio activo, capaz de crear hábitos en sí mismo<sup>278</sup>.

La virtud se adquiere de diverso modo en la parte cognoscitiva que en la parte apetitiva<sup>279</sup>. No todo hábito es virtuoso: ni en la parte cognoscitiva, ni en la apetitiva: sólo merece el nombre de virtud el hábito perfectivo, aunque sea distinta la índole de la perfección<sup>280</sup>. La virtud, como forma que dispone a la potencia para su acto perfecto, es recibida en la parte intelectual con el acto de conocimiento<sup>281</sup>. En efecto, las virtudes intelectuales son adquiridas en la medida en que hay conocimiento, éste les determina a la verdad, y podrían ser definidos como adquisición de formas inteligibles. La virtud en la parte apetitiva, en cambio, no se adquiere con conocimientos, sin embargo, también son adquisición de formas inteligibles; las virtudes morales también determinan el acto propio de las facultades apetitivas,

---

<sup>278</sup> Cfr. Abbà, G., *Lex et virtus*, pp. 184-196 : “Le capacità operative dell’individuo, per dotazione naturale, non sono preparate per un atto così impegnativo e complesso qual è richiesto per la beatitudine. [...] L’habitus è invece il potenziamento delle facoltà spirituali o educabili dallo spirito che abilita l’individuo a rimanere perfettamente uomo, per quanto a lui possibile, nel turbinio delle circostanze della vita.”, pp. 194-195.

<sup>279</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Diversimode tamen reducitur in actum virtus quae est in parte intellectiva, et quae est in parte appetitiva.”

<sup>280</sup> Cfr. Reichberg, G. M., “The intellectual Virtues (I-II, qq. 57-58)”, *The Ethics of Aquinas*, 2002, pp. 131-150. El autor subraya que si bien el sentido estricto de virtud le pertenece a las virtudes morales, éstas están subordinadas a la virtud intelectual de la sabiduría, la cual es arquitectónica en la vida moral por su relación con el objeto de la bienaventuranza, fin de la vida humana.

<sup>281</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Nam actio intellectus, et cuiuslibet cognoscitivae virtutis, est secundum quod aliquantulum assimilatur cognoscibili; unde virtus intellectualis fit in parte intellectiva, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectae in ipsa vel actu vel habitu.”

## 7. Imperio y virtudes

determinan la inclinación<sup>282</sup>. En efecto, gracias a la virtud, el apetito se inclina a algo determinado. La pregunta más lógica que surge es ¿de dónde procede esa determinación? La argumentación del artículo se dirige entonces a distinguir dos principios de determinación: la naturaleza y la razón; y lo hace en términos de apetito: el natural y el racional.

El apetito, sea natural, sensitivo o racional, es determinado por la forma. En efecto, el apetito es, por definición, un movimiento que sigue a la forma que es realizado por el agente, sujeto del apetito. Pues bien, el apetito de los agentes naturales sigue a su forma propia, que no pierden y que los determina a una sola operación; como la piedra que siempre cae hacia abajo<sup>283</sup>. Por eso se decía antes que la potencia natural puede llamarse virtud, porque para cumplir perfectamente su acto le basta su forma natural. En cambio, el apetito racional, abierto a inclinaciones diversas, no es determinado por una forma natural, sino por el propio agente<sup>284</sup>. Si, además, el agente determina muchas veces su apetito a un mismo objeto induce una disposición en el apetito para inclinarse a tal objeto como a algo uno<sup>285</sup>. Y como esa forma, adquirida, determina a algo uno, opera de manera similar a la forma natural; y por eso se le llama segunda naturaleza o costumbre<sup>286</sup>. Y

---

<sup>282</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Actio autem virtutis appetitivae consistit in quadam inclinatione ad appetibile; unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum.”

<sup>283</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formae: qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci. Et propter hoc, res naturales neque assuescunt aliquid neque dissuescunt; quantumcumque enim lapis sursum feratur nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum.”

<sup>284</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Sed ea quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum.”

<sup>285</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum.”

<sup>286</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Et propter hoc dicitur, quod consuetudo est altera natura.”

así, mientras que la virtud intelectual depende del conocimiento, la virtud moral, en cambio, depende de la determinación del propio sujeto. Más concretamente, del imperio de la razón sobre los propios actos.

En efecto, la intervención del imperio de la razón en el origen de las virtudes de la parte apetitiva resuelve la objeción lógica que surge al afirmar que la virtud es causada en uno mismo por los propios actos: ¿cómo puede ser causada la virtud por actos del que carece de virtud?<sup>287</sup> La respuesta remite a la racionalidad de la virtud moral:

“La razón es más noble que la virtud generada en la parte apetitiva, puesto que tal virtud no es sino cierta participación en la razón. Por lo tanto, el acto que precede a la virtud puede causar la virtud, en cuanto es por la razón por la que tiene lo que hay de perfección en ella. En efecto, su imperfección se encuentra en la potencia apetitiva, en la cual aún no ha sido causado el hábito, mediante el cual el hombre sigue lo que es imperado por la razón, deleitable y prontamente”<sup>288</sup>.

La razón logra que el acto del apetito pueda ser acto humano al conferirle la racionalidad. El acto de la razón confiere virtualidad humana al acto apetitivo porque lo ordena al fin. Por eso la determinación y la inclinación a algo uno, es decir, la costumbre, es virtuosa gracias a la razón. El apetito, que por sí mismo no es racional, adquiere la índole de virtud con la disposición virtuosa que la razón le

---

<sup>287</sup> QDW, q. 1, a. 9, arg. 14 “Sed dicendum, quod virtus causatur ex actibus virtuosis imperfectis. - Sed contra nihil agit ultra suam speciem. Si ergo actus praecedentes virtutem sunt imperfecti, videtur quod non possunt causare virtutem perfectam.”

<sup>288</sup> QDW, q. 1, a. 9, ad 14 “Ad decimumquartum dicendum, quod ratio est nobilior virtute generata in parte appetitiva, cum talis virtutis non sit nisi quaedam participatio rationis. Actus igitur qui virtutem praecedat, potest causare virtutem, in quantum est a ratione, a qua habet id quod perfectionis in ea est. Imperfectio enim eius est in potentia appetitiva, in qua nondum est causatus habitus, per quem homo delectabiliter et expedite id quod est ex imperio rationis consequatur.”

## 7. Imperio y virtudes

confiere<sup>289</sup>. Si la determinación no proviniera de la razón no sería efecto de la virtud humana. De ahí que la determinación del apetito es virtuosa si es racional<sup>290</sup>, lo cual está de acuerdo con la definición de virtud formulada por Aristóteles:

“Es, por tanto, la virtud un hábito electivo (*proaretiké*) que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente (*phronimós*)”<sup>291</sup>.

El término medio virtuoso de la inclinación natural es determinado por la razón. De este modo, la génesis de la virtud explica la relación entre la razón, la inclinación apetitiva y la naturaleza. La virtud acierta tanto como la naturaleza: ambas determinan ese algo uno en donde está el acierto, porque la exactitud es más propia del *ad unum* natural que del *ad diversa* racional<sup>292</sup>. De tal exactitud se infiere que lo virtuoso está en el medio<sup>293</sup>. El tema del medio conduce al tema de la articulación entre las virtudes. La

---

<sup>289</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet; non tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quaedam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit; et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis.”

<sup>290</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis. Unde et in definitione virtutis ponitur ratio: dicit enim philosophus, II Ethicorum, quod virtus est habitus electivus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit.”

<sup>291</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, II, 6, 1106 b 35 – 1107 a 1

<sup>292</sup> CTC, lib. 2, l. 6, n. 10 (n. 199 Marietti) “Sed virtus est certior omni arte, et etiam melior, sicut et natura. Virtus enim moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura. Nam consuetudo in naturam vertitur. Operatio autem artis est secundum rationem, quae se habet ad diversa; unde certius operatur virtus quam ars, sicut et natura.”

<sup>293</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, II, 6 1106 b 14-15 “Y, si por otra parte, la virtud es más exacta y mejor que todo arte, como lo es también la naturaleza, tendrá que tender al término medio.”

diferencia entre la virtud intelectual y virtud moral tiene que ver con la diferencia entre la medida de la razón y de la voluntad.

La voluntad requiere esa determinación de la razón porque por sí misma está abierta a lo múltiple. La facultad apetitiva adquiere la virtud si a la cosa a la que se determina es el bien de la razón<sup>294</sup>. En efecto, no basta una inclinación al bien por parte del apetito, sino que hace falta la regulación de la razón, y si ésta faltare tanto más peligrosa sería aquella cuanto más fuerte fuera<sup>295</sup>. El orden racional y la elección voluntaria presentes en la definición del imperio, también están presentes en la mencionada definición aristotélica de virtud, a partir de la cual resulta la definición de Tomás de Aquino de virtud moral:

“La virtud en la parte apetitiva no es otra cosa que cierta disposición o forma grabada e impresa en la facultad apetitiva por la razón”<sup>296</sup>.

La facultad apetitiva requiere del discernimiento de la razón para poder alcanzar la virtud. Los apetitos sensitivos, que podría actuar sólo según su naturaleza, pueden también actuar por hábitos en

---

<sup>294</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet; non tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quaedam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit; et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis.”

<sup>295</sup> ST I-II, q. 58, a. 4, ad 3 “Naturalis inclinatio ad bonum virtutis, est quaedam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio, quanto est fortior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem, sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat; non tamen solum est secundum rationem rectam, in quantum inclinatur ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt; sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit, in VI Ethic.”

<sup>296</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Unde, si recte consideretur, virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione.”



## 7. Imperio y virtudes

la medida en que siguen el imperio de la razón<sup>297</sup>, porque actuando por imperio son capaces de actuar como principio de actos humanos, es decir, como agentes de algún modo racionales<sup>298</sup>. Por eso la razón pertenece a la definición de virtud<sup>299</sup>, pues es la razón la que determina el medio virtuoso de la inclinación abierta a lo múltiple.

La consideración del acto humano como causa de la virtud desde el punto de vista del concepto de imperio permite seguir la génesis de la virtud humana: la razón que impera movida por la elección voluntaria causa una disposición e incluso un hábito, en las potencias imperadas. Actos humanos causan virtudes humanas, y éstas proporcionan a las potencias apetitivas como una segunda naturaleza. La virtud en sentido más propio, es decir, la virtud moral, significa que la razón ha transmitido su propia forma, o mejor dicho, ha actualizado a partir de su propia actualización a las demás potencias.

No sólo las virtudes morales consisten en un medio, también las intelectuales<sup>300</sup>. Para demostrarlo hay que partir de que el bien de las cosas reguladas y medidas consiste en su adecuación a su regla y

---

<sup>297</sup> ST I-II, q. 50, a. 3, co. “Respondeo dicendum quod vires sensitivae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturae; alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturae, sic ordinantur ad unum, sicut et natura. Et ideo sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt. Et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.”

<sup>298</sup> ST I-II, q. 50 a. 3 ad 1. “Ad primum ergo dicendum quod vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus. Sed vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis, et ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, ut in I Ethic. dicitur.”

<sup>299</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis. Unde et in definitione virtutis ponitur ratio: dicit enim philosophus, II Ethicorum, quod virtus est habitus electivus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit.”

<sup>300</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Virtutes morales et intellectuales sunt in medio, licet aliter et aliter; virtutes autem theologicae non sunt in medio, nisi forte per accidens.”

medida<sup>301</sup>, que para las pasiones y operaciones humanas es la razón<sup>302</sup>; la cual, siendo regla y medida de las cosas que opera, es medida por las cosas que especula<sup>303</sup>. Pero la voluntad no es medida por las cosas, sino que ella las mide<sup>304</sup>. Si hubiera alguna virtud para la voluntad que la conforme con su regla y medida, tal virtud no consistiría en un medio<sup>305</sup>. La regla y medida de la voluntad humana es el sumo bien, y

---

<sup>301</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cuiuslibet habentis regulam et mensuram bonum consistit in hoc quod est adaequari suae regulae vel mensurae; unde dicimus illud bonum esse quod neque plus neque minus habet quam debet habere.”

<sup>302</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Considerandum autem est quod materia virtutum moralium sunt passiones et operationes humanae, sicut factibilia sunt materia artis. Sicut igitur bonum in his quae fiunt per artem, consistit in hoc quod artificiatia accipiant mensuram secundum quod exigit ars, quae est regula artificiatorum; ita bonum in passionibus et operationibus humanis est quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum. Nam cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse. Quod autem in passionibus et operationibus humanis aliquis excedat modum rationis vel deficiat ab eo, hoc est malum. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana, consequens est quod virtus moralis consistat in medio inter superabundantiam et defectum; ut superabundantia et defectus et medium accipiantur secundum respectum ad regulam rationis.”

<sup>303</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Virtutum autem intellectualium, quae sunt in ipsa ratione, quaedam sunt practicae, ut prudentia et ars; quaedam speculativae, ut sapientia, scientia et intellectus. Et practicarum quidem virtutum materia sunt passiones et operationes humanae, vel ipsa artificialia; materia autem virtutum speculativarum sunt res ipsae necessariae. Aliter autem se habet ratio ad utraque. Nam ad ea circa quae ratio operatur, se habet ratio ut regula et mensura, sicut iam dictum est; ad ea vero quae speculatur, se habet ratio sicut mensuratum et regulatum ad regulam et mensuram: bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adaequatur rei.”

<sup>304</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Manifestum est autem, quod in voluntate non est accipere aliquam contrarietatem propriam, sed solum secundum ordinem ad res volitas contrarias: quia intellectus cognoscit aliquid secundum quod est in ipso; voluntas autem movetur ad rem secundum quod in se est.”

<sup>305</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Unde si aliqua virtus sit in voluntate secundum comparationem ad eius mensuram et regulam, talis virtus non consistet in medio: non enim est accipere extrema ex parte mensurae, sed ex parte mensurati tantum, prout excedit vel diminuitur a mensura.”

## 7. Imperio y virtudes

por eso las virtudes que perfeccionan a la voluntad en cuanto tal, es decir, en cuanto capacidad de querer el fin, son virtudes teológicas que tienen como materia y objeto a Dios mismo<sup>306</sup>, fin último, y por lo tanto bien total, del ser humano, superior al bien del hombre en cuanto hombre, el cual sólo consiste en que la razón sea perfecta en el conocimiento de la verdad y en que los apetitos inferiores sean regulados conforme a la medida de la razón, pues el hombre es hombre porque es racional”<sup>307</sup>.

En la comprensión de los alcances de la distinción entre virtud intelectual, moral y teologal, resulta clave el criterio de distinción entre unas y otras: la razón formal de bien. Esto es porque lo que diversifica las especies en un género es la diferencia formal de cada cosa, y en el género de las virtudes se diversifican las especies por las razones formales de bien<sup>308</sup>. El bien del hombre en cuanto hombre es algo racional: ya sea en las facultades esencialmente intelectivas, o en las que participan de la razón por ser imperadas por ella<sup>309</sup>. La razón –

---

<sup>306</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Virtutes autem theologicae ordinantur ad suam materiam vel obiectum, quod est Deus, mediante voluntate. Et quod de caritate et spe manifestum est, hoc circa fidem similiter dicitur. Nam licet fides sit in intellectu, est tamen in eo secundum quod imperatur a voluntate: nullus enim credit nisi volens. Unde, cum Deus sit regula et mensura voluntatis humanae, manifestum est quod virtutes theologicae non sunt in medio, per se loquendo.”

<sup>307</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Nam bonum hominis in quantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis: nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis.”

<sup>308</sup> QDW, q. 1, a. 12, co. “Unumquodque diversificatur secundum speciem secundum id quod est formale in ipso. Formale autem in unoquoque est id quod est completivum definitionis eius. Ultima enim differentia constituit speciem: unde per eam differt definitum secundum speciem ab aliis; et si ipsa sit multiplicabilis formaliter secundum diversas rationes, definitum in species diversas dividitur secundum ipsius diversitatem. Illud autem quod est completivum et ultimum formale in definitione virtutis, est bonum: nam virtus universaliter accepta sic definitur: virtus est, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit: ut patet in Lib. Ethic. Unde et virtus hominis, de qua loquimur, oportet quod diversificetur secundum speciem, secundum quod bonum ratione diversificatur.”

<sup>309</sup> QDW, q. 1, a. 12, co. “Cum autem homo sit homo in quantum rationalis est; oportet hominis bonum esse eius quod est aliquo modo rationale. Rationalis autem pars, sive intellectiva, comprehendit et cognitivam et appetitivam. Pertinet autem ad

y no la naturaleza- actúa en cada una de las facultades para lograr la perfección de cada una de ellas: la razón indaga, la razón conduce a la voluntad, y la razón impera a los apetitos:

“De los principios universales se llega a lo particular mediante el examen de la razón. Asimismo, con la dirección de la razón, desde el apetito del último fin, el hombre es conducido hacia las cosas que son concernientes a tal fin. Y también, la razón, imperando también al irascible y al concupiscible, hace que le estén sometidos. Por lo cual, es claro que para la consumación de la virtud se requiere el trabajo de la razón; bien la virtud esté en el entendimiento, bien esté en la voluntad, bien se halle en el irascible o en el concupiscible”<sup>310</sup>.

La razón es, por tanto, el principio de todas las virtudes humanas, sean éstas morales o intelectuales. Sin embargo, el objeto de la potencia cognoscitiva, dígase una vez más, no tiene la razón formal de bien, aunque su objeto sea un cierto bien, es decir un bien material<sup>311</sup> y, además, sea sujeto de las virtudes más nobles que las virtudes de la parte apetitiva<sup>312</sup>.

---

rationalem partem non solum appetitus, qui est in ipsa parte rationali, consequens apprehensionem intellectus, qui dicitur voluntas: sed etiam appetitus qui est in parte sensitiva hominis, et dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis, in quantum imperio rationis obedit; unde et participare dicitur aliquantulum rationem.”

<sup>310</sup> QDW, q. 1, a. 8, co. “Nam ex universalibus principiis in specialia pervenitur per inquisitionem rationis. Rationis etiam officio ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea quae sunt convenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem et concupiscibilem facit sibi esse subiectas. Unde manifestum est quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis; sive virtus sit in intellectu, sive sit in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili.”

<sup>311</sup> QDW, q. 1, a. 12, co. “Bonum igitur hominis est et bonum cognitivae et bonum appetitivae partis. Non autem secundum eandem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitivae parti attribuitur formaliter, ipsum enim bonum est appetitivae partis obiectum: sed intellectivae parti attribuitur bonum non formaliter, sed materialiter tantum. Nam cognoscere verum, est quoddam bonum

## 7. Imperio y virtudes

Las virtudes morales, por tanto, determinan al apetito, y tal determinación no procede de la naturaleza de los apetitos sino de la razón. La naturaleza de los apetitos determina, eso sí, el objeto de cada uno, es decir, determina en la materia del bien que perfecciona a cada uno. Por eso, el bien en la parte apetitiva se diversifica según las tres clases de materia en las cuales es buscado: en las pasiones del irascible, en las del concupiscible y en las operaciones que versan sobre las cosas exteriores que son usadas, como la compra, venta, salario, y cosas así<sup>313</sup>. De manera que, por una parte, el bien del hombre en las pasiones consiste en que la tendencia natural de los apetitos sensibles no corrompan el juicio de la razón<sup>314</sup>. Y, por otra parte, el bien del hombre en las operaciones exteriores consiste en que reciban la proporción debida en lo que se refiere a la comunicación de la vida humana<sup>315</sup>. En todo caso son virtudes que disponen respecto de

---

cognitivae partis; licet sub ratione boni non comparetur ad cognitivam, sed magis ad appetitivam: nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile.”

<sup>312</sup> QDW, q. 1, a. 12, co. “Et quia bonum magis congrue competit parti appetitivae quam intellectivae, propter hoc, nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitivae partis quam virtutibus intellectivae; licet virtutes intellectivae sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales, ut probatur VI Ethic.”

<sup>313</sup> QDW, q. 1, a. 12, co. “Similiter etiam bonum appetitivae partis non secundum eandem rationem se habet in omnibus rebus humanis. Huiusmodi autem bonum in tripartita materia quaeritur; scilicet in passionibus irascibilis et in passionibus concupiscibilis, et in operationibus nostris quae sunt circa res exteriores quae veniunt in usum nostrum, sicut est emptio et venditio, locatio et conductio, et huiusmodi alia.”

<sup>314</sup> QDW, q. 1, a. 12, co. “Bonum enim hominis in passionibus est, ut sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum a rationis iudicio non declinet; unde si aliquae passiones sunt quae bonum rationis natae sint impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis praecipue consistit in quadam refrenatione et retractione; sicut patet de temperantia, quae refrenat et compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit praecipue bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa huiusmodi passionem erit in sustinendo; quod facit fortitudo.”

<sup>315</sup> QDW, q. 1, a. 12, co. “Circa res vero exteriores bonum rationis consistit in hoc quod debitam proportionem suscipiant, secundum quod pertinent ad

las cosas que son para el fin. En este sentido, la parte apetitiva ha de someterse a la regla de la razón que es la facultad capaz de ordenar lo que es para el fin. Por eso estas virtudes de la parte apetitiva, a saber, fortaleza, templanza y justicia tienen como objeto el bien pero no en cuanto fin sino en cuanto que conduce al fin; en cambio, las virtudes que versan sobre el último fin tienen como objeto a Dios mismo<sup>316</sup> y en ellas la voluntad no es regida por la razón sino más bien es la voluntad tiene como objeto el principio del imperio que ejerce la razón. Lo cual se verá con mayor detenimiento al considerar el sentido en que imperan cada una de las virtudes: tanto las teológicas como las cardinales.

---

communicationem humanae vitae; et ex hoc imponitur nomen iustitiae, cuius est dirigere, et aequalitatem in huiusmodi invenire.”

<sup>316</sup> QDW, q. 1, a. 12, co. “Sed considerandum est, quod tam bonum intellectivae partis quam appetitivae est duplex: scilicet bonum quod est ultimus finis, et bonum quod est propter finem; nec est eadem ratio utriusque. Et ideo praeter omnes virtutes praedictas, secundum quas homo bonum consequitur in his quae sunt ad finem, oportet esse alias virtutes secundum quas homo bene se habet circa ultimum finem, qui Deus est; unde et theologicae dicuntur, quia Deum habent non solum pro fine, sed etiam pro obiecto.”

## **CAPÍTULO 8: VIRTUDES IMPERANTES**

Lo que a continuación se intentará explicar es que el concepto de imperio puede servir como clave de comprensión tanto de los sentidos del concepto de virtud como de la articulación entre ellos. Se ha visto cómo el concepto de acto elícito y acto imperado tiene que ver con la distinción entre acto que sólo es materialmente bueno y acto que, además, lo es formalmente. Tal distinción permite atender al concepto de virtud que significa perfección de actos que son, por una parte, elícitos de alguna facultad imperada, sea ésta cual fuere; y, por otra, son actos voluntarios imperados. Veamos cada una de ellas.

En cuanto a lo primero, a saber, a la perfección de actos educidos de alguna facultad se pueden definir dos tipos de virtudes: las virtudes intelectuales y las morales. Las virtudes intelectuales que perfeccionan los actos educidos por facultades intelectuales no merecen el nombre de virtud en sentido propio, sólo las virtudes que perfeccionan los actos elícitos de la parte apetitiva, a saber, son virtudes propiamente dichas porque sólo las virtudes morales, a diferencia de las intelectuales, tienen como objeto propio la razón formal de bien. Los actos de las virtudes intelectuales sólo alcanzan ser actos de virtudes propiamente dichas si son imperados por alguna virtud moral. Sin embargo, a pesar de que las virtudes morales tengan como objeto la razón formal de bien, no tienen rectitud en su objeto si no es gracias a las intelectuales. En efecto, la perfección de los actos educidos por la parte apetitiva depende directamente de la parte intelectual porque no habría rectitud moral en los actos elícitos de los apetitos sin la discreción racional introducida por el imperio de la razón. Y así, si cabe decirlo así, se completa la visión: las virtudes de las inclinaciones apetitivas son virtudes propiamente dichas por ser morales, y son virtuosas si y sólo si han sido rectificadas por el imperio de la razón.

Pero como se había anunciado, los actos de cualquier facultad, también pueden ser considerados en su perfección en cuanto imperados. En efecto, los actos educidos por las facultades sujetas a la

voluntad, no sólo son actos elícitos sino también, y simultáneamente, actos imperados, imperados por la razón que sigue a la voluntad. Esta distinción obliga a considerar un doble modo de perfección en todos los actos libres: perfección material en cuanto elícitos, y formal, en cuanto imperados. Por eso, una vez hecha la división de virtudes intelectuales y morales que atendía a aquella facultad de la cual eran educidos; hay que volver a dividir las virtudes intelectuales en dos: aquellas que sólo perfeccionan los actos elícitos en cuanto elícitos, y aquellas que los perfeccionan, además, en cuanto imperados. En esta última categoría se encuentran la fe, en el intelecto especulativo, y la prudencia, en el práctico.

¿Cuál es la virtud que perfecciona la parte intelectual del alma de la cual depende la rectitud de la parte apetitiva del alma?, ¿cuál es la virtud del intelecto práctico? Hay dos: el arte y la prudencia. El arte perfecciona la razón práctica en su acto elícito sin más, en su habilidad directiva, en su capacidad de ordenar a cualquier fin. La prudencia, en cambio, perfecciona la habilidad directiva de la razón pero en cuanto usada para dirigir la vida como un todo. Por eso el imperio de la razón práctica puede, a su vez, dirigir según dos sentidos de rectitud: como arte o como prudencia<sup>1</sup>. El arte es virtud, pero al ser sólo intelectual es moralmente ambivalente; la prudencia, en cambio, es virtud intelectual y moral<sup>2</sup>.

En efecto, la perfección del acto elícito de la razón práctica es arte. El arte perfecciona el acto de la razón práctica en cuanto tal; es

---

<sup>1</sup> Para una exposición sintética de la distinción entre arte y prudencia en Platón y Aristóteles: cfr. Inciarte F. & Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2007, pp. 174-176.

<sup>2</sup> La distinción tiene consecuencias. Llano, A., *La nueva sensibilidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989: “La capacidad de percepción del bien moral puede incrementarse por el cultivo del saber práctico. [...] depende del temple ético de la persona. Pero tal capacidad nunca llega a ser plena en alguien ni exclusiva de nadie. Las diversas capacidades de percepción moral se complementan y convergen a través de la convivencia y del diálogo. Por eso una concepción moral no factualista ni emotivista, sino teleológica, podría inspirar configuraciones sociales más abiertas y tolerantes, en las que el pluralismo político no se confundiera con el relativismo moral, que a la corta, es caldo de cultivo para la intolerancia y la violencia.”, p.211



virtud intelectual, virtud sólo en sentido amplio, esto es, a disposición del imperio de la razón que sigue a la elección voluntaria. El arte está a disposición del uso: por eso el arte no es la perfección última de la razón práctica; no lo es porque sólo perfecciona a la razón en cuanto potencia, en su índole de estar a disposición del agente libre e imperante. No puede, por tanto, ser la habilidad directiva suprema. Superior al arte es, por tanto, la perfección del acto de la razón práctica en cuanto a su uso, es decir, la perfección del imperio en cuanto ejercido en orden a un objeto que no sólo es lo verdadero sino, además, es lo bueno: tal es la virtud de la prudencia.

La especificidad de la prudencia se advierte mejor en contraste con el arte. Con la habilidad directiva del arte se podría dirigir el apetito, ciertamente, pero de un modo artístico, es decir, sólo según la virtud intelectual, ¿no hacen eso, precisamente, los actores al dramatizar un personaje? Son maestros en el dominio de sus pasiones, pero lo son artísticamente, es decir, subordinados al fin fijado por la voluntad libre. La prudencia también dirige los actos de los apetitos, pero no sólo hace eso<sup>3</sup>. La rectitud que la prudencia confiere al apetito, en cambio, no es una rectitud artística, porque la rectitud del imperio de la razón prudente depende, a su vez, de la rectitud de la inclinación apetitiva. La rectitud impuesta por la prudencia termina en el apetito, pero, además, comienza en él. Las pasiones y las elecciones son objeto de la ordenación de la prudencia; pero no sólo son su objeto; son, además, su principio. Una de las consecuencias de esta distinción es la unidad de las virtudes que implica la prudencia y no el arte, tema que Tomás de Aquino recoge de Aristóteles<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. Llano, A., *La nueva sensibilidad*: “La acción libre no se puede, a la larga, pensar si no se la considera enraizada en una naturaleza teleológica, en una *physis*; que el fin como sola intención no se puede mantener por mucho tiempo.”, p.203; “Sólo desde el fin del hombre –desde su fin último– se pueden comprender cabalmente las acciones en cuanto humanas. El concepto mismo de acción humana remite al fin del hombre en cuanto tal”, p.210.

<sup>4</sup> Simon, Y. R., *Moral virtue*, New York, Fordham University Press, 1986: “Thomas Aquinas is not an Aristotelian obscures rather than clarifies our understanding of historical developments in philosophy. And among the many important issues on

La circularidad que parece darse entre las pasiones y elecciones como objeto y principio de la prudencia puede intentar resolverse con los dos sentidos de imperio: imperio como movimiento e imperio como ordenación<sup>5</sup>. En efecto, el apetito impulsa, y si es virtuoso, impulsa rectamente, pero sólo impulsa; para impulsar correctamente necesita recibir la ordenación del acto de otra facultad, a saber, del imperio de la razón. La razón prudente a su vez, ordena rectamente, pero sólo ordena; la razón puede mover ordenando, pero ese orden no movería sin estar precedida de un impulso apetitivo; y de no ser éste recto, tampoco lo sería la ordenación motora de la razón. La razón es movida por la voluntad y ésta mueve a la razón. No hay regreso al infinito porque al principio está el objeto. En efecto, la voluntad no se mueve sin objeto. Como lo primero es el objeto que la razón ofrece a la voluntad, el hábito natural está en el intelecto, no en el apetito. La voluntad carece por completo de habituación natural, si no, no sería libre.

En la virtud de la prudencia se encuentra algo así como la intersección del imperio de las facultades supremas en el agente libre: la facultad que con su imperio mueve a todas las potencias incluso a la potencia ordenadora, y la facultad que con su imperio ordena todo movimiento, incluso a la potencia motora. Si sólo hubiera perfección del imperio ordenador habría arte, pero no prudencia; si sólo hubiera rectitud en el movimiento voluntario, no existiría la virtud propiamente dicha: en el apetito habría inclinación, *mores*, pero no rectitud, si acaso, en los apetitos sensitivos, habría una incoación natural a la virtud pero también al vicio, quedaría sólo la naturaleza.

---

which Aquinas is so obviously Aristotelian is precisely the question of the interdependence of virtues.”, pp. 125-126

<sup>5</sup> Elders señala que Tomás de Aquino resuelve el argumento circular de Aristóteles (la razón se hace recta por el apetito recto y éste depende de la rectitud de aquélla) con el fin determinado por la naturaleza, con el deseo natural –recto- del fin. Cfr. Elders, L., “St. Thomas Aquinas’ Commentary on The Nichomachean Ethics”, *The ethics of St. Thomas Aquinas*, 1984, pp. 9-49. También hace una observación que arroja luz al respecto que Tomás, a diferencia de otros comentadores de la *Ética a Nicómaco*, añade un proemio al ver la oportunidad de exponer la naturaleza científica de la ética, cfr. *Idem*, p. 9-10.

Pero la naturaleza humana no es sólo apetitiva, ni sólo sensitiva. Hay también una incoación natural a la virtud en la parte intelectual: en la razón, capaz de ordenar la acción práctica.

La perfección del imperio de la razón en cuanto acto que sigue al imperio voluntario es, precisamente, la prudencia. Esta virtud, auténticamente imperante, perfecciona los ambos modos de imperar. Es la virtud insubordinable porque es un arte que sabe usar las demás artes. Por eso, la prudencia es virtud intelectual, pero no sólo intelectual, también es moral, pero no sólo por su materia, sino por sus principios. Las virtudes morales son morales porque perfeccionan actos elícitos de facultades apetitivas. La prudencia es moral porque perfecciona esos mismos actos, tiene como objeto lo moral; pero además, la prudencia es moral porque su principio está en los apetitos. Esto es lo que significa que la prudencia perfecciona el imperio de la razón que sigue la elección voluntaria: el acto propio de la prudencia es un imperio intelectualmente virtuoso que sigue una elección moralmente virtuosa. El orden motor, propio del imperio de las facultades superiores, es perfeccionado en la prudencia, virtud intelectual y moral. Deman acertadamente defiende la identificación del precepto prudente con el imperio de la razón práctica<sup>6</sup>, porque en la defensa de esta identificación, como dice Pinckaers, está la defensa de un actuar libre y virtuoso a la vez<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Cfr. Deman, Th., Traduction française, notes et appendices, *Somme Théologique*, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1949, T. XXXVI: La prudence, pp. 449-453 ; “Le «précepte» de la prudence chez saint Thomas d’Aquin”, p.40-59.

<sup>7</sup> Pinckaers continuamente lo repite, por ejemplo, cfr. Pinckaers, S., “Liberté et Preceptes dans la morale de Saint Thomas”, *Lex et libertas*, 1987, pp. 15-24: “Cette association entre la raison et la volonté se retrouve dans le précepte qui est l’oeuvre propre de la vertu de prudence. Le «praeceptum» (ou l’«imperium» dans l’analyse de l’acte humain) n’est pas purement dicté par la volonté ; il est principalement l’oeuvre de la vertu de la raison pratique, la prudence travaillant en liaison étroite avec les autres vertus qui modèrent et perfectionnent le vouloir et la sensibilité : la justice, le courage et la tempérance. Dans le précepte, la raison dirige et la volonté donne l’impulsion, l’un contribuant à former l’autre, car il n’y a pas de direction sans impulsion, ni d’impulsion sans direction vers le bien. [...] C’est tout l’homme qui contribue à édifier l’action. Les morales de l’obligation son, au contraire, animées par une pensée «disjonctive» qui isole à la source des actes, l’unique

De manera que entre las virtudes morales y las intelectuales puede observarse un contraste expresado en dos matices del concepto de imperio: como ordenación y como moción; y así, por una parte, las virtudes morales están sujetas al imperio ordenador de una virtud intelectual, a saber, la prudencia; y por otra, las virtudes intelectuales están sujetas al imperio motor de la facultad motora universal, la voluntad. Gracias a su carácter ordenador, el imperio de la razón confiere a las inclinaciones apetitivas índole de racionales y, en caso de que la racionalidad sea recta, les confiere, además, índole de virtud humana. Por ello la prudencia, como perfección del imperio de la razón, resulta ser la clave de distinción entre las meras inclinaciones y las inclinaciones virtuosas, es decir, entre la naturaleza y la virtud verdadera.

Sin embargo, las virtudes verdaderas no son por sí mismas completamente perfectas. Aún hay otro sentido de perfección superior al imperio de la prudencia. Esa perfección les vendrá de parte de virtudes de la voluntad, porque la voluntad determina el fin, principio del imperio. Las virtudes que perfeccionan a la voluntad en su acto propio, es decir, en su acto con respecto al fin son dos: la justicia legal y la caridad.

Pero no vayamos tan rápido, antes hay que señalar la labor de la voluntad con respecto a las virtudes intelectuales que no son la prudencia. El imperio de la voluntad sobre los hábitos intelectuales es tal que, sin él, las virtudes intelectuales quedarían inoperantes, o por lo menos, inútiles para la obra buena, como cuando el gramático más hábil cesa en su acto propio y yerra voluntariamente o, también, cuando ordena el acto de propio de una virtud intelectual a un fin último noble. Precisamente por esta dependencia se ha dicho que las virtudes intelectuales son anteriores al imperio voluntario. En efecto, la habilidad directiva de la razón está como a expensas del fin voluntario, manteniendo, junto con su libre juicio, su constitutiva apertura *ad opposita*, es decir, la posibilidad de dirigir –incluso

---

volonté libre et la dissocie des autres facultés par le choix entre contraires Ainsi la volonté se sépare-t-elle de la raison, mais aussi de la sensibilité, regardée surtout comme une menace pour le caractère libre et rationnel de l'agir moral", pp. 20-21.

técnicamente perfecto- hacia un fin malo, como en el caso de la astucia, o de la así llamada prudencia de la carne o sabiduría terrenal. La posibilidad de usar mal de la virtud intelectual manifiesta que el imperio de la razón, en el sentido de habilidad directiva, no es la última palabra en el bien humano, para dirigir a éste hace falta, también, la rectitud en el imperio voluntario.

Por eso, la rectitud del imperio tanto en su sentido intelectual como volitivo está presente en la virtud de la prudencia, virtud intelectual que no se usa mal porque, precisamente gracias a ella, la razón determina y la voluntad mueve al recto uso de todas las demás virtudes y potencias. Esta doble rectitud se advierte en la estructura aristotélica de la verdad práctica en la cual se identifican la determinación racional verdadera y la rectitud del deseo<sup>8</sup>. Sin embargo, la prudencia está subordinada en dos sentidos. La prudencia en cuanto virtud intelectual no es la virtud suprema, ésta lo es la sabiduría. Pero tampoco lo es en cuanto virtud moral. La prudencia se amplía en la política, pero la política tiene como fin la ejecución de la justicia, en concreto, de la justicia legal, cuyo objeto es el bien común. La política y la justicia legal no son solamente imperantes sino arquitectónicas: tienen como objeto los principios. Si las virtudes emanadas de la prudencia son verdaderas virtudes, las que emanan de la justicia legal son virtudes políticas, pero aún no son virtudes perfectas.

Tomás de Aquino va todavía más allá y apunta la prioridad de la sabiduría que, además, no es sólo especulativa sino también práctica; a la cual corresponde la caridad que perfecciona la volición del bien divino. Del imperio de la caridad y de la sabiduría emanan, por fin, las virtudes completamente perfectas. Ante tal pluralidad de virtudes se plantea, de nuevo aunque en otro nivel, la subordinación y la unidad entre ellas. ¿Cómo puede ser auténticamente imperante una virtud como la prudencia si, al parecer, ha de someterse a su vez a otras

---

<sup>8</sup> Cfr. Vigo, A., *Estudios aristotélicos*, Pamplona, Eunsa, 2006, pp. 301-323, 363-374.

virtudes? Veamos cómo se desarrolla la articulación de las virtudes imperantes.

### 8.1 Naturaleza y virtudes imperantes

La articulación entre las virtudes –y, a su manera, el enlazamiento de los vicios– manifiesta la conjunción entre la facultad que fija el fin, y la facultad que ordena hacia él; en términos de imperio, entre la voluntad y la razón. Los dos sentidos de imperio se verifican, respectivamente, en la virtud de la caridad y en la de la prudencia. Precisamente la presencia o ausencia de la prudencia y la caridad determinarán, cada una en su nivel, dos sentidos de virtud: virtud verdadera pero imperfecta y virtud verdadera perfecta. En efecto, así como en cualquier definición se incluye lo propio del género, así en las definiciones de las virtudes es incluida la definición de la virtud que, por su objeto, resulta primordial en su género. Este planteamiento se encuentra en el *Super Libros Sententiarum*, donde señala la semejanza que hay entre la prudencia y la caridad con la metafísica:

“Como en las ciencias una ciencia especial, como es la metafísica, es distinta de las demás y comunica la perfección a todas las demás ciencias en cuanto su objeto, es realmente común a los objetos de todas las demás ciencias; así acaece también en las virtudes, que lo que pertenece a una virtud se puede colocar en la definición de la virtud común. Es lo que se ve en la prudencia, que perfecciona la noción de virtud en todas las virtudes morales: por tanto la recta razón que pertenece a la prudencia se pone en la definición de la virtud [...] <sup>9</sup>; y de esto no sigue que la prudencia no sea una virtud especial, sino que es la norma general de todas las virtudes. Y también la caridad, que perfecciona todas las demás virtudes, es colocada en la definición de la virtud, y no sigue de ello que

---

<sup>9</sup> Cfr. Aristóteles, *Ethic. Nic.*, II, 6, 1106 b 35 – 1107 a 1 “Es, por tanto, la virtud un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente”.

sea una virtud general; sino más bien la perfección general de las virtudes”<sup>10</sup>.

Lo que la metafísica es respecto de todos los conocimientos, la caridad es con respecto a absolutamente toda virtud, y la prudencia lo es con respecto a toda virtud moral. El objeto de la prudencia y de la caridad es de tal carácter, que una y otra forman parte de las definiciones de virtud moral y virtud perfecta. La prudencia y la caridad son comparables a la metafísica porque así como ésta comunica la perfección a todos los conocimientos, así la prudencia y la caridad comunican perfecciones a sus respectivo género de virtudes: la prudencia proporciona regulación a las virtudes morales; y la caridad perfecciona toda virtud moral o intelectual.

La referencia a la metafísica no aparece en el texto paralelo de la *Summa Theologiae* donde también advierte el carácter primordial de la caridad y la prudencia<sup>11</sup>. Esta posición privilegiada entre las virtudes se debe a su objeto. En efecto, mientras que los actos de las demás virtudes son receptivos de la regla y de la bondad; la prudencia y la caridad tienen como objeto propio la regla que hace buenos a los

---

<sup>10</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 1 “Ad primum ergo dicendum, quod sicut est in scientiis, quod una scientia specialis ab aliis distincta, scilicet prima philosophia, omnibus aliis scientiis perfectionem impartitur, in quantum objectum suum est commune secundum rem objectis omnium aliarum scientiarum; ita etiam est in virtutibus, ubi illud quod ad aliquam virtutem pertinet, potest poni in definitione virtutis communis. Sicut patet de prudentia, quae perficit rationem virtutis in omnibus virtutibus moralibus: et ideo ratio recta, quae ad prudentiam pertinet, ponitur in definitione virtutis, ut patet 2 Ethic.: *virtus est habitus electivus in mediocritate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit*. Nec ex hoc habetur quod prudentia non sit specialis virtus, sed quod est generalis regula omnium virtutum; et ita etiam caritas, quae perficit omnes alias virtutes, ponitur in definitione virtutis; nec ex hoc habetur quod sit generalis virtus, sed generalis perfectio virtutum.”

<sup>11</sup> ST II-II, q. 23, a. 4, ad 1 “Caritas ponitur in definitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia ab ea dependent aliquialiter omnes virtutes, ut infra dicitur. Sicut etiam prudentia ponitur in definitione virtutum moralium, ut patet in II et VI Ethic., eo quod virtutes morales dependent a prudentia.”

actos: la caridad tiene como objeto propio a Dios, regla primera<sup>12</sup>, y la prudencia toca la razón en sí misma, de la cual dependen todas las demás virtudes morales<sup>13</sup>.

El *Super Libros Sententiarum* explica la relevancia del objeto de las virtudes. La diversa razón de objetos se toma de la proporción de la cosa con la operación del alma. El objeto de la virtud no es la cosa en sí, considerada como tal, sino la cosa en su relación con el alma. Lo cual significa que una cosa que, en la realidad sea la misma, pueda constituir diversos objetos en su referencia a la acción humana. Por ejemplo una misma cosa en la realidad, puede ser objeto de generosidad, cuando es considerada en cuanto regalada, y ser, también, objeto de la justicia, si es considerada como retribuida<sup>14</sup>. A la vista de tal diversidad de objetos, el hábito que tenga como objeto la cosa considerada en sí misma será el hábito más principal; tal es el caso, cada una en su género, de la prudencia, de la caridad y de la filosofía primera. En efecto, el ente, objeto de la metafísica, considerado en su realidad, es la noción más común; pero considerado según razones especiales, el ente es también objeto de las demás ciencias, por ello, toda ciencia depende de la metafísica; y, así, la

---

<sup>12</sup> ST II-II, q. 23, a. 6, co “Et ideo virtutes theologicae, quae consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum obiectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quae consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet quod etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quae magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se magis est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni, sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo caritas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus.”

<sup>13</sup> ST II-II, q. 23, a. 6, co “Sicut etiam prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis.”

<sup>14</sup> 3SN d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2, co. “Ratio autem objecti sumitur secundum proportionem rei circa quam est operatio habitus vel potentiae, ad actum animae, in qua sunt habitus vel potentiae. Quia autem per operationem animae dividuntur quandoque quae secundum rem conjuncta, et summe unum sunt; ideo contingit quod ubi res est eadem, sunt diversae rationes objecti, sicut eadem res objectum est liberalitatis, ut est donabilis, et justitiae, ut habet debiti rationem.”



relación que se establece entre todas las ciencias y la metafísica es similar a la establecida entre todas las virtudes y la caridad<sup>15</sup>, pues mientras que todas las demás virtudes tienen como objeto algo del bien divino según una razón especial, la misma bondad divina es objeto de la caridad<sup>16</sup>. La caridad es principal porque impone el fin a las demás virtudes. Pero no sólo el fin sino también la forma<sup>17</sup>. Ahora bien, si la caridad dirige al fin y da la forma, ¿en qué sentido impera la prudencia, entonces?

La prudencia es imperante, pero el imperio de la prudencia se dice en un sentido distinto que el imperio de la caridad, puesto que el imperio de la prudencia es como el de la razón, pero el de la caridad es como el de la voluntad:

“Entre las virtudes morales, la prudencia es la principal, en cuanto dirige a todas; y por tanto pertenece a la razón. Pero la caridad es principal, de modo imperante una al fin e informa: lo cual pertenece a la voluntad”<sup>18</sup>.

La prudencia impera en el sentido en que la razón ordena al fin, en cambio, la caridad impera en el sentido en que impera la voluntad,

---

<sup>15</sup> 3SN d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2, co. “Et similiter ubi res est communis, est ratio objecti particularis et propria: sicut philosophia prima est specialis scientia, quamvis consideret ens secundum quod est omnibus commune: quia specialem rationem entis considerat secundum quod non dependet a materia et a motu: et similiter est in proposito.”

<sup>16</sup> 3SN d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2, co. “Objectum enim caritatis proprium et principale est bonitas divina. In omnibus autem aliis virtutibus est aliquod bonum divinum; sed tamen hoc quod est commune secundum rem, habet specialem rationem: et ideo caritas est specialis virtus ab omnibus aliis distincta.”

<sup>17</sup> Un estudio de la tradición teológica y filosófica de la caridad es el siguiente: Jackson, T. P., *Love Disconsoled Love disconsoled : meditations on Christian charity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

<sup>18</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 3, ad 3 “Prudentia principalis est in virtutibus moralibus, in quantum est directiva omnium; et ideo ad rationem pertinet: sed caritas est principalis per modum imperantis et conjungentis fini et informantis; quod pertinet ad voluntatem.”

porque la caridad tiene como objeto el fin último<sup>19</sup>, por eso el sujeto de la caridad no puede ser otra potencia sino aquella a la que corresponde el fin, es decir, a la voluntad<sup>20</sup>. La perfección de la razón que la prudencia confiere a las facultades inferiores es la perfección en cuanto ordenadora<sup>21</sup>, pero la facultad intelectual admite ser, a su vez, perfeccionada de un modo superior, en cuanto que su acto es voluntario y meritorio, y es precisamente esa perfección la que la caridad confiere a las virtudes sujetas a ella<sup>22</sup>. Pero el imperio de la caridad no suprime al de la prudencia, sino más bien lo reclama<sup>23</sup>: son complementarios.

---

<sup>19</sup> ST II-II, q. 23, a. 4, ad 2 “Virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii, sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I Ethic. Et ideo, quia caritas habet pro obiecto ultimum finem humanae vitae, scilicet beatitudinem aeternam, ideo extendit se ad actus totius humanae vitae per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.”

<sup>20</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 3, co. “Actus autem principalis caritatis est diligere Deum: qui quidem rationis est quasi dirigentis, sed appetitus quasi exequentis. Unde oportet quod ad appetitum reducatur. Non potest autem hunc actum exequi appetitus sensitivus, quia ejus objectum Deus esse non potest. Ergo oportet quod ad appetitum intellectivae partis pertineat, non inquantum est electivus eorum quae sunt ad finem, sed inquantum se habet ad ipsum ultimum finem; et hoc est voluntatis; unde proprium subjectum caritatis est voluntas.”

<sup>21</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 2 “Inferiores vires non perficiuntur perfectione virtutis, nisi per participationem perfectionis a superioribus. Cum autem superiora sint formalia respectu inferiorum, quasi perfectiora; quod participatur a superioribus in inferioribus, formale est. Unde ad perfectionem virtutis in aliqua potentia tot formae exiguntur, quot superiora sunt respectu illius potentiae; sicut ratio superior est quam concupiscibilis, quasi ordinans ipsam; et ideo prudentia, quae est perfectio rationis, est forma temperantiae, quae est virtus concupiscibilis.”

<sup>22</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 2 “Similiter voluntas est superior ratione, secundum quod actus rationis consideratur ut voluntarius et meritorius; et ideo caritas est forma prudentiae et temperantiae.”

<sup>23</sup> Cfr. Porter, J., “De Ordine Caritatis: Charity, Friendship, and Justice in Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*”, *The Thomist*, 53/2 1989 pp. 197- 213: “For him, true moral rectitude is necessarily grounded in the orientation of the whole personality that charity creates; and yet, charity cannot be exercised, or even exist, unless the moral rules generated by right reason are observed.”, p. 213.

La diversa índole de la prioridad de la prudencia y de la caridad es patente en las precisiones sobre los sentidos de la virtud. A continuación se presentarán algunos textos que clasifican las virtudes, según cuenten o no, con el imperio de la prudencia y de la caridad. En el *De virtutibus* se refiere a una y otra en cuanto reglas: la regla de la razón por parte de la prudencia y una regla superior por parte de la caridad. En la *Summa Theologiae* clasifica las virtudes también por la presencia o ausencia de la prudencia y caridad, pero tomándolas no en su carácter de reglas, sino más bien el fin desde el cual imperan: un fin proporcionado a la naturaleza humana, en el caso de la prudencia; y un fin último sobrenatural, en el caso de la caridad. A partir de éstos y de otros textos se podrá ver con mayor claridad la índole del imperio de la prudencia, así como los principios desde los cuales impera, su alcance y, también, sus límites.

La clasificación de las virtudes del *De virtutibus* se sitúa en un artículo dedicado a la unidad entre ellas<sup>24</sup>, dato que resulta significativo si se tiene en cuenta que la unidad en una multiplicidad consigue por algún principio directivo. El texto, además, muestra el vínculo entre bondad y norma en el acto humano, el cual se hace bueno porque llega a conformarse con su doble regla: una propiamente humana y otra trascendente<sup>25</sup>. Esta doble medida de los actos humanos constituyen el criterio de clasificación de las virtudes, de lo cual resultan tres categorías:

“En las virtudes hay tres grados. Hay algunas virtudes totalmente imperfectas, que existen sin la prudencia, no

---

<sup>24</sup> QDW, q. 5, pr. “Et primo enim quaeritur, utrum prudentia, iustitia, fortitudo et temperantia sint virtutes cardinales. Secundo utrum virtutes sint connexae, ut qui habet unam habeat omnes.”

<sup>25</sup> QDW, q. 5, a. 2, co. “Bonum autem simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum; quae quidem est una quasi homogenea et propria homini, scilicet ratio recta, alia autem est sicut prima mensura transcendens, quod est Deus. Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quae est recta ratio agibilium, ut philosophus dicit in VI Ethic. Ad Deum autem attingit homo per caritatem, secundum illud I Ioan., IV, 16: qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.”

llegando a la recta razón, como son las inclinaciones que algunos tienen hacia ciertas obras virtuosas, incluso desde el nacimiento. [...] El segundo grado de las virtudes corresponde a aquellas que se ajustan a la recta razón, pero que no se conforman con Dios por medio de la caridad. [...] El tercer grado es el de las virtudes absolutamente perfectas, que se dan juntamente con la caridad; pues estas virtudes convierten el acto del hombre en absolutamente bueno, como llegando al último fin”<sup>26</sup>.

Según la regla a la cual se conformen, los actos pertenecen a la virtud moral o a la virtud absolutamente perfecta. La prudencia confiere índole de virtud a las virtudes morales y la caridad confiere índole de perfecta a toda virtud. Sin ninguna de las dos, o más específicamente dicho, sin la prudencia, las inclinaciones naturales hacia acciones virtuosas no serían propiamente virtudes<sup>27</sup>. Pero además de la deficiencia en la regla de la razón se señala otra deficiencia respecto a la regla primera, el fin último, sin la cual, las virtudes, ni siquiera las auténticas virtudes morales, tendrían razón

---

<sup>26</sup> QDW, q. 5, a. 2, co. “Sic igitur est triplex gradus virtutum. Sunt enim quaedam virtutes omnino imperfectae, quae sine prudentia existunt, non attingentes rationem rectam, sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera etiam ab ipsa nativitate. [...] Secundus autem gradus virtutum est illarum quae attingunt rationem rectam, non tamen attingunt ad ipsum Deum per caritatem. [...] Tertius gradus est virtutum simpliciter perfectarum, quae sunt simul cum caritate; hae enim virtutes faciunt actum hominis simpliciter bonum, quasi attingentem usque ad ultimum finem.”

<sup>27</sup> QDW, q. 5, a. 2, co. “Huiusmodi autem inclinationes non simul insunt omnibus, sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad aliud. Hae autem inclinationes non habent rationem virtutis, quia virtute nullus male utitur, secundum Augustinum; huiusmodi autem inclinationibus potest aliquis male uti et nocere, si sine discretione utatur; sicut equus, si visu careret, tanto fortius impingeret, quanto fortius curreret. Unde Gregorius dicit in XXII Moral., quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt; unde ibi inclinationes quae sunt sine prudentia, non habent perfecte rationem virtutis.”

perfecta de virtud<sup>28</sup>. Estas aseveraciones asumen el carácter directivo de la prudencia respecto de las virtudes morales, pero también señalan su subordinación, dicho de otro modo, la prudencia no basta para que la virtud moral alcance su fin último. En los términos que nos interesan: al imperio de la prudencia se suma el imperio de una más alta índole, el de la caridad<sup>29</sup>.

Tanto el planteamiento que advierte la prioritaria intervención de la prudencia en las virtudes morales<sup>30</sup>, como el cierto carácter de inferioridad de la prudencia, se encuentran claramente enunciados hacia el final del libro sexto de la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles señala también la subordinación de la prudencia con respecto de la sabiduría<sup>31</sup>. En el comentario se sitúa a la prudencia en una posición superior con respecto a las disposiciones naturales, pero inferior respecto de la sabiduría; y lo hace dentro de un elenco más amplio tanto de inclinaciones naturales como de virtudes. De manera que el triple sentido de virtud descrito en el *De virtutibus*, a saber, las virtudes carentes de prudencia, las que teniéndola carecen de caridad, y las que poseen una y otra, también se encuentra reflejado en el comentario a la *Ética a Nicómaco*.

En efecto, en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue entre inclinaciones naturales de las virtudes verdaderas: con

---

<sup>28</sup> QDW, q. 5, a. 2, co. “Hae quidem aliquantulum sunt perfectae per comparisonem ad bonum humanum, non tamen sunt simpliciter perfectae, quia non attingunt ad primam regulam, quae est ultimus finis, ut Augustinus dicit contra Iulianum. Unde et deficiunt a vera ratione virtutis; sicut et morales inclinationes absque prudentia deficiunt a vera ratione virtutis.”

<sup>29</sup> Cfr. Pinckaers, S., “Liberté et préceptes”: “L’ouvre propre des vertus sera d’opérer la concentration de toutes les facultés de l’homme et leur déploiement en vue de l’action de qualité. La principale de ces vertus sera la charité, dont la loi naturelle, si l’on peut dire, est l’aspiration au maximum, à la perfection, à l’absolu d’amour.”, p. 21

<sup>30</sup> CTC, lib. 6, l. 11, n. 1 (n. 904 Marietti) “Dicit ergo primo, quod ex quo ostensum est, quod prudentia non potest esse sine virtute morali, rursus intendendum est de virtute morali, utrum scilicet possit esse sine prudentia.”

<sup>31</sup> CTC, lib. 6, l. 11, n. 16 (n. 913 Marietti) “Et dicit, quod prudentia non principatur sapientiae, neque id quod est deterius principatur meliori.”

ejemplos de algunos que son naturalmente justos o valientes, advierte que ciertas inclinaciones naturales serían dañinas si no se aplicara en ellas el discernimiento intelectual. De ahí la distinción entre dos niveles de virtud, a saber, la virtud según la razón, que es la virtud por excelencia (*kyrios areté*) y la virtud natural (*physiké areté*)<sup>32</sup>. Esta distinción es paralela a la que hay en la parte racional, a saber, entre la prudencia como virtud y la mera destreza<sup>33</sup>, cuya distinción depende, por contraste, de la rectitud del apetito. De manera que, por una parte, la inclinación natural a la virtud moral no llegaría a ser tal virtud sin la intervención de la prudencia y, por otra, tampoco la destreza de la razón llegaría a ser prudencia si no comenzara en un apetito recto.

En el contexto de esta conocida mutua dependencia entre prudencia y virtudes morales, Tomás de Aquino desarrolla un análisis en el cual resulta clave el concepto de imperio. Tal análisis toma como punto de partida un elenco más amplio de disposiciones naturales a la virtud. Mientras que Aristóteles se había referido a unas inclinaciones naturales procedentes sólo de la complexión corporal individual<sup>34</sup>, Tomás de Aquino amplía la perspectiva: la inclinación a la virtud se halla no sólo en la parte sensible, sino en todas las facultades operativas; y tampoco se halla en algunos individuos, sino en toda la especie humana. En efecto, hay disposición natural la virtud en la razón, en la voluntad y en los apetitos sensibles: en la razón están impresos naturalmente unos primeros principios y en la voluntad hay movimiento natural hacia el bien del intelecto:

---

<sup>32</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, VI, 13, Bk 1144b 1- 1145 a 11

<sup>33</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, VI, 13, Bk 1144b 14-17 “De modo que así como en la parte del alma que razona a base de opiniones hay dos formas, la destreza y la prudencia, en la parte moral hay otras dos: la virtud natural y la virtud por excelencia, y de éstas la virtud por excelencia no se da sin prudencia.”

<sup>34</sup> CTC, lib. 6, l. 11, n. 4 (n. 905 Marietti) “Dicit hic philosophus quosdam esse naturaliter fortes vel iustos: et tamen requiritur in his qui naturaliter sunt tales aliquid aliud quod sit principaliter bonum, ad hoc quod praedictae virtutes secundum perfectiorem modum in nobis existant, quia praedicti naturales habitus sive inclinationes etiam pueris et bestiis insunt, sicut leo naturaliter est fortis et liberalis, sed tamen huiusmodi habitus naturales videntur esse nocivi nisi adsit discretio intellectus.”

“Esta disposición natural puede observarse en cuanto a tres rasgos. Primero, de parte de la razón, a la cual los primeros principios de la operabilidad humana le han sido dados, por ejemplo, que a nadie debe dañarse y otros similares. Segundo, de parte de la voluntad, que de suyo es naturalmente movida por el bien conocido como su objeto propio. Tercero, de parte del apetito sensitivo [...]”<sup>35</sup>.

Las primeras dos disposiciones, propias de las facultades superiores, a diferencia de las terceras, referidas por Aristóteles, alcanzan a toda la especie humana<sup>36</sup>. Pero incluso en la parte sensible hay también una disposición a la virtud común a todos los hombres, que procede de su propia naturaleza por la cual son naturalmente obedientes al imperio de la razón; y así, la parte sensitiva del alma, como también señala Aristóteles, es racional por participación<sup>37</sup>.

Se abre así un panorama desde la naturaleza con respecto a la virtud, siempre y cuando la naturaleza se entienda teleológicamente<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> CTC, lib. 6, l. 11, n. 2 (n. 905 Marietti) “Quae quidem naturalis dispositio quantum ad tria potest attendi.”; n. 3 (n. 905 Marietti) “Primo quidem ex parte rationis, cui naturaliter indita sunt prima principia operabilium humanorum, puta nulli esse nocendum, et similia. Secundo ex parte voluntatis, quae de se naturaliter movetur a bono intellecto, sicut a proprio obiecto. Tertio ex parte appetitus sensitivi, secundum quod ex naturali complexione quidam sunt dispositi ad iram, quidam ad concupiscentias, vel ad alias huiusmodi passiones aut magis aut minus aut mediocriter, in quo consistit virtus moralis.”

<sup>36</sup> CTC, lib. 6, l. 11, n. 3 (n. 905 Marietti) “Sed prima duo communia sunt omnibus hominibus, sed hoc tertium est quod differentiam facit in hominibus.”

<sup>37</sup> CTC, lib. 1, l. 20, n. 12 (n. 152 Marietti) “Et dicit, quod si oportet dicere illam partem animae, quae participat ratione esse aliquantulum rationale, duplex erit rationale: unum quidem sicut principaliter et in seipso rationem habens, quod est essentialiter rationale. Aliud autem est, quod est natum obedire rationi, sicut et patri, et hoc dicimus rationale per participationem.”

<sup>38</sup> Cfr. González, A. M., *Moral, razón y naturaleza*: La consideración de la virtualidad normativa de la naturaleza exige una concepción de naturaleza teleológica: “La naturaleza despojada de los fines se convierte en una instancia meramente fáctica, incapaz de justificar los juicios normativos, que, a partir de entonces, requerirán de una fundamentación prauamente autónoma. [...] A partir de ahí, los sistemas de moralidad podrían ser relativamente variados, en función del

En la especie humana hay incoaciones naturales a la virtud en la razón cognoscente, en la voluntad apetente y en las potencias inferiores obedientes<sup>39</sup>; sin que por ello sean excluidas las incoaciones a la virtud moral, provenientes de la complexión corporal individual<sup>40</sup>, o las disposiciones a la virtud intelectual procedentes también del organismo individual<sup>41</sup>.

En estas coordenadas se mueve la prudencia, o mejor dicho, la razón. En el artículo ocho de la cuestión *De virtutibus* explica detenidamente, en qué sentido las virtudes proceden de la naturaleza y en qué sentido de la razón. Es oportuno recordar que los sujetos de los

---

concepto de racionalidad subyacente. De este modo, mientras que la ética de los valores se abandona a una razón intuitiva, la ética utilitarista se confía a una razón puramente instrumental. En ambos casos, asistimos al olvido de la naturaleza. [...] Así, para Descartes, el hombre es *res cogitans*, y la *res extensa* –su propio cuerpo, entre otras cosas– es una sustancia distinta. Para Kant sólo el hombre pertenece al Reino de los Fines, porque sólo él tiene libertad; y la naturaleza constituye otro reino, donde impera no la libertad sino la causalidad eficiente”, pp. 77-79. En definitiva, la diferencia entre el concepto de naturaleza como facticidad de estos autores modernos contrasta con el concepto clásico, en el que se inscriben Aristóteles y Tomás de Aquino, de naturaleza como principio de movimiento. Si la naturaleza es principio de movimiento dirigido a un fin, puede ser, en el hombre, principio de las virtudes, según lo que dice más adelante: “atender a la naturaleza como principio nos lleva paulatinamente a identificar el movimiento más natural –principal–, con el movimiento más libre”, p. 85.

<sup>39</sup> 3SN, d. 33, q. 1, a. 2, qc. 1 “Et virtutes praeexistunt in naturali ordinatione ad bonum virtutis, quae est in ratione cognoscente huiusmodi bonum, et etiam in voluntate naturaliter appetente illud, et etiam quandoque in inferioribus viribus, in quantum sunt naturaliter subjectae rationi: et in quibusdam ex ipsa complexione est minus de resistentia ad bonum rationis, secundum quod philosophus dicit in 6 Ethic., quod quidam confestim a nativitate sunt fortes et temperati: et ideo a Tullio dicitur, quod seminaria virtutum, sive initia, sunt naturalia.”

<sup>40</sup> ST I-II, q. 51, a. 1, co. “Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi.”

<sup>41</sup> ST I-II, q. 51, a. 1, co. “Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis, in quantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis.”



hábitos operativos no pueden ser potencias completamente activas porque ya estarían determinadas por naturaleza; pero tampoco podrían ser potencias puramente pasivas porque sólo serían sujeto de pasión y no de hábito. En efecto, las virtudes son formas adquiridas no por una materia pasiva sino por un sujeto en parte activo y en parte pasivo. Si el sujeto fuera solamente mero receptor, la forma sería adquirida sólo pasivamente, tal como el aire recibe la forma del fuego<sup>42</sup>. Tales formas no serían hábitos sino sólo pasiones. Por contraste, la adquisición de la virtud humana a partir de la aptitud natural sigue un itinerario similar al hombre enfermo que cuenta con un principio pasivo y un principio activo para la salud<sup>43</sup>; el enfermo, naturalmente receptivo de la salud tiene, además, una virtud natural activa para sanarse<sup>44</sup>. En efecto, la aptitud natural a la virtud se da sólo en las potencias operativas que tienen en sí mismos un principio pasivo y uno activo, tal como son las facultades propiamente humanas, a saber, el intelecto, la voluntad y los apetitos sensibles en cuanto que participan de la razón; en las cuales hay una aptitud natural para la virtud. Por ello, en cada una de ellas encontramos un principio pasivo y otro activo de virtud<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> QDW, q. 1, a. 8, co. “Sciendum tamen est, quod aptitudo perfectionis et formae in aliquo subiecto potest esse dupliciter. Uno modo secundum potentiam passivam tantum; sicut in materia aeris est aptitudo ad formam ignis.”

<sup>43</sup> QDW, q. 1, a. 8, co. “Alio modo secundum potentiam passivam et activam simul: sicut in corpore sanabili est aptitudo ad sanitatem, quia corpus est susceptivum sanitatis. Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem; partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus, et partim secundum naturam individui, secundum quod quidam prae aliis sunt apti ad virtutem.”

<sup>44</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Si vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum activum principium et passivum simul; tunc per actum proprium potest ad illam pervenire; sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. Et quia subiectum est naturaliter receptivum sanitatis, propter virtutem naturalem activam quae inest ad sanandum, ideo absque actione exterioris agentis infirmus interdum sanatur.”

<sup>45</sup> QDW, q. 1, a. 8, co. “Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in homine triplex potest esse subiectum virtutis, sicut ex superioribus patet; scilicet intellectus, voluntas et appetitus inferior, qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur. In

En primer lugar, en el intelecto: el principio pasivo es el intelecto posible y el activo, el intelecto agente; la incoación a la virtud consiste en el conocimiento de los primeros principios tanto en el orden especulativo como en el práctico, y las virtudes intelectuales propiamente dichas que consisten en el conocimiento de todo lo inteligible<sup>46</sup>. El conocimiento de los primeros principios es natural en un sentido muy específico, es sólo una incoación, porque, con todo, incluso el hábito de los primeros principios es un hábito adquirido<sup>47</sup>, y pese a la evidencia con que se presenta, el asentimiento está sujeto a imperio<sup>48</sup>. Por lo tanto, el sujeto de las virtudes intelectuales es, pues,

---

unoquoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem virtutis et principium activum virtutis.”

<sup>46</sup> QDW, q. 1, a. 8, co. “Manifestum est enim quod in parte intellectiva est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus; et intellectus agens, cuius lumine intelligibilia fiunt actu; quorum quaedam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione: et huiusmodi sunt principia prima, non solum in speculativis, ut: omne totum est maius sua parte, et similia; sed etiam in operativis, ut: malum esse fugiendum, et huiusmodi. Haec autem naturaliter nota, sunt principia totius cognitionis sequentis, quae per studium acquiritur; sive sit practica, sive sit speculativa.”

<sup>47</sup> Cfr. Moya, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1994: “Así, más que afirmar que el conocimiento de las especies perfecciona o da su acabamiento a un hábito incoado habría que entender la incoación solamente como la aportación natural para la formación del hábito, que presta la luz del entendimiento. O, lo que es igual, que el hombre tiene una potencia natural intelectual por la cual adquiere, a través del conocimiento de ciertas verdades captadas inmediata y necesariamente, el hábito de los primeros principios en el inicio mismo del conocimiento intelectual. El hábito no es anterior al acto por el cual se conocen los principios, sino que surge por ese mismo acto. Juan de Santo Tomás es el comentarista que con más fuerza defiende que este hábito es adquirido. [...] La potencia intelectual se distingue del hábito porque en cuanto potencia está indeterminada y abierta a toda verdad. Para su determinación depende de la luz del intelecto agente que perfecciona a la potencia intelectual, a través de las especies, a una verdad determinada.”, p. 154

<sup>48</sup> Cfr. Moya, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*: “Esta misma articulación entre lo necesario que proviene de la naturaleza y lo racional, que también participa de la determinación natural, se ve en el plano del conocimiento donde el hombre asiente necesariamente a los primeros principios. Esto quiere decir

el intelecto posible<sup>49</sup>; en cambio el intelecto agente sólo es principio activo del hábito<sup>50</sup>; y como éste no es de ningún modo pasivo<sup>51</sup>, no es, tampoco, sujeto de hábitos adquiridos por actos humanos<sup>52</sup>.

En segundo lugar, de la voluntad se dice que, como el fin tiene razón de principio natural, la inclinación natural de la voluntad al fin último es cierto principio activo respecto de toda disposición habitual adquirida; el principio pasivo es la misma voluntad en cuanto potencia que se relaciona a lo distinto en las cosas que son para el fin; en este sentido es susceptible de adquirir inclinaciones habituales a lo uno o a lo otro<sup>53</sup>. En efecto, la naturaleza de la facultad apetitiva no se inclina

que el asentimiento a los principios no es un acto estrictamente imperado, sino natural (I-II, 17, 6; Malo 3,3). No se trata de una necesidad de coacción, es decir, de la imposibilidad física de disentir, pues ésta sería contraria a la tendencia natural, sino que se trata de una necesidad que deriva o responde a una determinación natural. Es fácil confundir la necesidad (metafísica) con la coacción, pero así como se ha visto que es posible la articulación entre necesidad y voluntad con respecto a la libertad, y que hay en la voluntad un querer necesario del bien que no es contradictorio, del mismo modo en el entendimiento se da este asentimiento necesario a los primeros principios.”, p. 97

<sup>49</sup> ST I-II, q. 50, a. 4, ad 1 “Et ideo dicendum est quod intellectus possibilis est subiectum habitus, illi enim competit esse subiectum habitus, quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subiectum habituum intellectualium.”

<sup>50</sup> ST I-II, q. 50, a. 5, arg. 2 “In intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa.”

<sup>51</sup> ST I-II, q. 50, a. 5, ad 2 “Intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens. [...] nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia ”

<sup>52</sup> QDW, q. 1, a. 9, ad 10 “Ad actionem hominis concurrunt virtutes activae et passivae; et licet a virtutibus, in quantum activae, fiat emissio, et in eis nihil recipiatur; tamen passivis in quantum passivae, competit acquirere aliquid per receptionem. Unde in potentia quae est tantum activa, ut in intellectu agente, non acquiritur aliquis habitus per actionem.”

<sup>53</sup> QDW, q. 1, a. 8, co. “Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem. Finis autem in operativis habet rationem principii naturalis. Ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quae per exercitium in parte affectiva acquiritur. Manifestum autem est quod ipsa voluntas, in

a algo determinado, pero sí al bien en general, por ese motivo necesita hábitos<sup>54</sup>. Tales inclinaciones habituales determinan a la voluntad en tres niveles: en su objeto propio, a saber, el bien de la razón<sup>55</sup>; y en el objeto que excede su potencia natural, a saber, el bien ajeno, o el bien divino, para cuya consecución requiere las virtudes de la justicia y de la caridad, respectivamente<sup>56</sup>.

Por último, en los apetitos sensibles no se halla principio activo de virtud, sino sólo el principio pasivo que consiste, precisamente, en ser naturalmente obedientes a la razón, por lo cual son ellos mismos sujetos receptivos de la virtud<sup>57</sup>. Como carecen de principio activo de

quantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quae sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in haec vel in illa.”

<sup>54</sup> ST I-II, q. 50, a. 5, ad 1 “Sicut in intellectu est aliqua species quae est similitudo obiecti, ita oportet in voluntate, et in qualibet vi appetitiva, esse aliquid quo inclinatur in suum obiectum, cum nihil aliud sit actus appetitivae virtutis quam inclinatio quaedam, ut supra dictum est. Ad ea ergo ad quae sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiae, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanae vitae, quod vis appetitiva inclinatur in aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiae, quae se habet ad multa et diversa; ideo necesse est quod in voluntate, et in aliis viribus appetitivis, sint quaedam qualitates inclinantes, quae dicuntur habitus.”

<sup>55</sup> ST I-II, q. 50, a. 5, ad 3 “Voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinatur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.”

<sup>56</sup> QDW, q. 1, a. 5, co. “Cum autem uniuscuiusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis; dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas eleveur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni: et dico humanum id quod ex viribus naturae homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, id quod voluntatem hominis caritas elevat, et similiter spes. Ratione autem individui, hoc modo quod aliquis quaerat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur; et sic voluntatem perficit iustitia, et omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, et alia huiusmodi. Nam iustitia est alterius bonum, ut philosophus dicit in V Ethic. Sic ergo duae virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto; scilicet caritas et iustitia.”

<sup>57</sup> QDW, q. 1, a. 8, co. “Irascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibiles rationi: unde naturaliter sunt susceptivae virtutis, quae in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum. Et omnes praedictae

virtud, la incoación a la virtud que se halla en ellos procede o bien de la compleción corporal individual, o bien, por alguna influencia de los astros<sup>58</sup>. En todo caso, los apetitos inferiores carecen de principio activo de virtud, por eso la formación de virtudes en ellos no puede comenzar en ellos puesto que sólo son meramente receptivos.

La incoación natural a la virtud resultante de la actualización llevada a cabo por los principios activos sobre los pasivos es sólo virtud es un sentido muy ínfimo; la virtud perfecta, la *kyrios areté*, requiere la intervención de la razón. Gracias a ésta las virtudes naturales, meras incoaciones de virtud, pueden adquirir la índole propia de virtud perfecta<sup>59</sup>. Si el intelecto sólo se detuviera en el conocimiento de los principios no alcanzaría las virtudes intelectuales; si la voluntad no apeteciera más que el fin último no llegaría a querer las cosas convenientes para conseguirlo; y si los apetitos sensibles, si no recibieran la dirección racional impedirían la obtención del bien de la razón.

De la actividad de la razón dependen todas las virtudes humanas, sean intelectuales o morales. Esta centralidad de la razón se verifica en todo el elenco de potencias:

“En efecto, de los principios universales se llega a los particulares a través de la investigación de la razón. También mediante la razón el hombre es conducido a partir del apetito del último fin hacia estas cosas que son convenientes para la consecución de aquel fin. Además, la razón misma imperando

---

*inchoationes virtutum consequuntur naturam speciei humanae unde et omnibus sunt communes.”*

<sup>58</sup> QDW, q. 1, a. 8, co. “Est autem aliqua inchoatio virtutis, quae consequitur naturam individui, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel caelesti impressione inclinatur ad actum alicuius virtutis.”

<sup>59</sup> QDW, q. 1, a. 8, co. “Et haec quidem inclinatio est quaedam virtutis inchoatio; non tamen est virtus perfecta; quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis: unde et in definitione virtutis ponitur, quod est electiva medii secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretione inclinationem huiusmodi sequeretur, frequenter peccaret. Et sicut haec virtutis inchoatio absque rationis opere, perfectae virtutis rationem non habet, ita nec aliqua praemissarum.”

al irascible y al concupiscible las somete a sí. Por lo cual es manifiesto que para la perfección de la virtud se requiere la obra de la razón; ya sea que la virtud esté en el intelecto, ya en la voluntad, o bien en el irascible y en el concupiscible<sup>60</sup>.

La virtud humana es obra de la razón. Ésta se perfecciona a sí misma indagando, perfecciona a la voluntad conduciéndola, y perfecciona a los apetitos imperándolos. En todo caso es la razón la que confiere la índole de virtud a las potencias operativas, ya se trate de virtudes intelectuales, que consigue por su propia indagación; o de virtudes morales, en las que contribuye con su dirección, conduciendo al apetito superior o imperando al inferior. La aplicación del término imperio a la dirección de la razón sobre los apetitos sensitivos, quizá subraye la inferioridad de éstos, porque la adquisición de la virtud humana sigue un itinerario que no inicia en la parte inferior sino en la superior.

Así como el enfermo cuenta en su naturaleza con principios activos para obtener la salud y sigue un proceso para conseguirla; así también el que carece de virtudes humanas sigue un recorrido que comienza en el principio activo de la razón, el intelecto agente que, a su vez, actualiza al intelecto paciente; después, continúa con la actualización que ejerce el intelecto sobre la voluntad; y, finalmente, con el movimiento de la voluntad sobre los apetitos sensitivos<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> QDW, q. 1, a. 8, co. “Nam ex universalibus principiis in specialia pervenitur per inquisitionem rationis. Rationis etiam officio ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea quae sunt convenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem et concupiscibilem facit sibi esse subiectas. Unde manifestum est quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis; sive virtus sit in intellectu, sive sit in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili.”

<sup>61</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Ostensum est autem in praecedenti quaestione, quod aptitudo naturalis ad virtutem quam habet homo, est secundum principia activa et passiva; quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet. Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducit in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem in actu movet voluntatem: nam bonum intellectus est finis qui movet appetitum; voluntas autem mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quae natae sunt obedire rationi.”

Como se ve, la naturaleza no sustituye la obra de la razón, sino que sólo dispone a ello, es el mismo sujeto humano el que, utilizando los principios activos con los que cuenta, lleva a su perfección esas potencialidades naturales<sup>62</sup>. Los principios activos que permiten la adquisición de virtudes en las facultades operativas propiamente humanas son dos: en el intelecto, la luz del intelecto agente, y en la voluntad, su determinación natural al fin último. En cuanto a los apetitos sensitivos, la aptitud natural a la virtud sólo es pasiva. Por eso el dominio sobre los actos todas las potencias procede, en definitiva, de las facultades superiores, las capaces de imperar, es decir, de mover según el orden a un fin, y de usar, aplicar al acto, en definitiva, de actualizar la potencialidad humana. En la naturaleza humana hay algo desde el cual la misma naturaleza es superada, porque es una naturaleza abierta y lo es gracias al conocimiento<sup>63</sup>.

La inferioridad de lo sensible queda aún más manifiesta en el hecho de que la virtud procede más de la razón que de la naturaleza:

“La consumación [de la virtud] es la siguiente: que la incoación de virtud que se halla en lo superior se ordena a la virtud de la parte inferior, así como el hombre se vuelve apto

---

<sup>62</sup> QDW, q. 1, a. 9, co. “Unde etiam manifestum est, quod quaelibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum; sive sit in intellectu, sive in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili.”

<sup>63</sup> Llano expone las consecuencias de lo que denomina “naturalismo gnoseológico”. Cfr. Llano, A., “First Principles and Practical Philosophy”, *Contemporary Perspectives on Natural Law*, 2008, pp. 175-186: “The concept, as opposed to the representation, is a mediation which is not distanced from reality, but which rather approaches reality: a mediation which, so to speak, does not mediate. In the concept there is no possibility of error. and without it, there would be no truth or error. This original and radical knowledge expresses the very being of the human person, which cannot be reduced to a fragment of nature. In capturing the first differences and determinations, in their quasi-intuitive understanding, the human being stands out above everything natural. This is where we find the possibility and the necessity of both metaphysics and ethics. What we know as natural law is based on this nonnaturalist opening to the nature of the human being and of the things of the world.”, pp. 75-76.

para la virtud que se halla en la voluntad no sólo a través de la incoación de virtud que está en ella misma, sino también por aquella [incoación de virtud] que está en el intelecto. Pero para la virtud que está en el irascible y en el concupiscible, [el hombre se dispone] por medio de la incoación de virtud que hay en ellos, y [también] por la que está en lo superior, pero no lo inverso. De donde es manifiesto que la razón, que es superior, obra para la perfección de toda virtud”<sup>64</sup>.

Si bien en todas las facultades se encuentran ciertas incoaciones a la virtud, no todas las facultades se bastan a sí mismas para adquirir las virtudes propiamente dichas. La razón necesita de sí misma; la voluntad de sí misma y de la razón; y los apetitos de la voluntad y de la razón.

Las primeras cinco objeciones al artículo intentan usar el calificativo natural en sentido moral; y así, serían naturales las virtudes humanas<sup>65</sup>, serían naturales los preceptos de castidad y justicia<sup>66</sup>, natural sería toda ley<sup>67</sup>, natural lo que, siendo voluntario, no es perverso<sup>68</sup>, y sería natural la grandeza del alma<sup>69</sup>. Pero a todas esas

---

<sup>64</sup> QDW, q. 1, a. 8, co. “Haec tamen est consummatio: quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis quae est in superiori; sicut ad virtutem quae est in voluntate, aptus redditur homo et per inchoationem virtutis quae est in voluntate, et per eam quae est in intellectu. Ad virtutem vero quae est in irascibili et concupiscibili, per inchoationem virtutis quae est in eis, et per eam quae est in superioribus; sed non e converso. Unde etiam manifestum est, quod ratio, quae est superior, operatur ad completionem omnis virtutis.”

<sup>65</sup> QDW, q. 1, a. 8, arg. 1 “Dicit enim Damascenus, III Lib.: *naturales sunt virtutes, et naturaliter et aequaliter insunt nobis.*”

<sup>66</sup> QDW, q. 1, a. 8, arg. 2 “Praeterea, Matth., IV, 23, dicit Glossa: *docet naturales iustitias: scilicet castitatem, iustitiam, humilitatem, quales naturaliter habet homo.*”

<sup>67</sup> QDW, q. 1, a. 8, arg. 3 “Praeterea, Rom. II, 14, dicitur quod *homines non habentes legem, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt.* Sed lex praecipit actum virtutis. Ergo actum virtutis naturaliter homo facit; et ita videtur quod virtus sit a natura.”

<sup>68</sup> QDW, q. 1, a. 8, arg. 4 “Praeterea, Antonius dicit in sermone ad monachos: *si naturam voluntas mutaverit, perversitas est.* Conditio servetur, et virtus est. Et in



aplicaciones del concepto natural responde con una brevísima aclaración:

“Las virtudes se denominan naturales en cuanto a las incoaciones de virtudes que están en el hombre, no en cuanto a su perfección”<sup>70</sup>.

En efecto, en la naturaleza no se halla la virtud humana. En este sentido, la incoación para la virtud propia de las facultades superiores tiene más razón de virtud que la incoación hallada en la sensibilidad, por eso advierte que no puede invertirse el orden entre ellas. El orden va de lo superior a lo inferior: de las incoaciones a la virtud halladas en las facultades inferiores no podrían derivarse las virtudes de las superiores; pues aquéllas, al proceder de la complexión corporal, manifiestan el carácter determinante *ad unum* propio de la naturaleza. Sólo a partir del conocimiento intelectual, que precisamente no es un fragmento de naturaleza, como diría Llano, las tendencias naturales podrían ser liberadas<sup>71</sup>.

---

eodem sermone dicitur, quod sufficit homini naturalis ornatus. Hoc autem non esset, si virtutes non essent naturales. Ergo virtutes sunt naturales.”

<sup>69</sup> QDW, q. 1, a. 8, arg. 5 “Praeterea, Tullius dicit, quod *celsitudo animi est nobis a natura*. Sed hoc videtur ad magnanimitatem pertinere. Ergo magnanimitas inest nobis a natura; et eadem ratione aliae virtutes.”

<sup>70</sup> QDW, q. 1, a. 8, ad 1-5 “Virtutes dicuntur naturales quantum ad naturales inchoationes virtutum quae insunt homini, non quantum ad earum perfectionem. Et similiter dicendum ad secundum, tertium, quartum et quintum.”

<sup>71</sup> Con respecto a por qué el conocimiento intelectual permite la libertad: cfr. Inciarte F. & Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*: “Según la concepción naturalista, nuestros conceptos y nuestro intelecto no habrían de estar libres de aquello que conceptualizan y comprenden: no serían simplemente conceptos y comprensiones *de* todo cuanto a su través se conoce, sin serlo ellos mismos. [...] Las tendencias no son por sí mismas activdas, no son espontáneas. Son un fragmento de naturaleza, están *determinatae ad unum*, dirigidas a uno y no a su contrario. No prepresentan un comienzo absoluto, en la medida en que, tanto en su surgimiento como en su curso, dependen de alguna otra cosa, no se autodeterminan. [...] Una disposición natural, el curso de una disposición, como la cólera, puede ponerse al servicio de una causa buena o de una mala. Ahora bien, sólo es así porque entre la disposición y su manifestación –entre la naturaleza, por un lado, y su uso,

En efecto, por las tendencias naturales corporales tendemos tanto a una virtud como a su vicio opuesto; por ejemplo, quien tiene el apetito irascible más inclinado a la fortaleza, lo tiene, también, menos apto para la mansedumbre<sup>72</sup>. Es una tendencia natural similar a la de los animales, como la del león que por una misma tendencia sensible es audaz y cruel<sup>73</sup>. Si bien bastarían para alcanzar bienes determinados<sup>74</sup>, serían completamente insuficientes para alcanzar los bienes, universales, de las facultades superiores; tales tendencias no alcanzan la razón de virtud.

El hombre, a diferencia de los animales, tiene aptitud natural para alcanzar el bien de la razón que es, precisamente, un bien determinado por ella misma y no por las cosas. El bien de la razón es el bien que la razón es capaz de captar como tal. La ambigüedad propia de la inclinación natural por parte de la sensibilidad le permite, por decirlo así, estar disponible para cualquier bien que la razón le determine; y ante ese abanico de bienes, la determinación de cuál es el bien propio de la virtud es tarea del discernimiento de la razón, la cual es como un semillero de virtudes<sup>75</sup>.

por otro –se ha cruzado un concepto. El concepto es lo único que hace posible la ambivalencia del uso [...] El concepto es lo que hace posible ir más allá de lo dado, incluso aunque tal posibilidad sólo se pueda actualizar en el juicio y en la praxis. Sin este sobrepasamiento no sería posible el deber ni la ética”, pp. 169-172.

<sup>72</sup> QDW, q. 1, a. 8, ad 10 “Sed ad ea quae sunt omnium virtutum, non posset esse inclinatio a natura; quia dispositio naturalis quae inclinatur ad unam virtutem, inclinatur ad contrarium alterius virtutis: puta, qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quae est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quae consistit in refrenando passiones irascibilis.”

<sup>73</sup> QDW, q. 1, a. 8, ad 10 “Unde videmus quod animalia quae naturaliter inclinantur ad actum alicuius virtutis, inclinantur ad vitium contrarium alteri virtuti; sicut leo, qui naturaliter est audax est etiam naturaliter crudelis.”

<sup>74</sup> QDW, q. 1, a. 8, ad 10 “Et haec quidem naturalis inclinatio ad hanc vel illam virtutem sufficit aliis animalibus, quae non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequuntur quaecumque determinatum bonum.”

<sup>75</sup> QDW, q. 1, a. 8, ad 10 “Homines autem nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem; et ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutum: quod cum non possit esse a natura, oportet quod sit secundum rationem, in qua existunt semina omnium virtutum.”

Aunque la naturaleza no proporcione aquello que es necesario para el fin último del hombre, en otras palabras, aunque la naturaleza humana no dote a los individuos de virtudes humanas<sup>76</sup>, sí les confiere aquello a partir de lo cual puede adquirirlas, y esa capacidad es, precisamente, la razón<sup>77</sup>. En suma, la naturaleza dota de razón, más no de virtud; en ese sentido, no hay virtud humana que sea natural. Al respecto es significativo que el hábito natural de los primeros principios no se llame virtud sino hábito<sup>78</sup>, y no proceda totalmente de la naturaleza<sup>79</sup>.

La *Summa Theologiae* al tratar sobre la necesidad de la razón para la consecución de la virtud, lo sitúa en un marco más amplio, puesto que distingue la bienaventuranza alcanzada con la razón, a saber, la virtud, y que califica como imperfecta, y una bienaventuranza sobrenatural, perfecta<sup>80</sup>. La multiplicidad de

---

<sup>76</sup> QDW, q. 1, a. 8, arg. 20 “Natura non deficit in necessariis. Sed virtutes sunt homini necessariae ad finem ad quem naturaliter ordinatur, scilicet ad felicitatem, quae est actus virtutis perfectae. Ergo virtutes habet homo a natura.”

<sup>77</sup> QDW, q. 1, a. 8, ad 20 “Natura non deficit homini in necessariis; licet enim non det omnia quae sunt ei necessaria, tamen dat ei unde possit omnia necessaria acquirere secundum rationem, et quae ei deserviunt.”

<sup>78</sup> ST I-II, q. 51, a. 1, co. “Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cuius subiectum est potentia animae, ut dictum est, potest quidem esse naturalis et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animae, quae, cum sit forma corporis, est principium specificum. Secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura. In Angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit animae humanae, ut in primo dictum est.”

<sup>79</sup> ST I-II, q. 51, a. 1, co. “Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio.”

<sup>80</sup> ST I-II, q. 5, a. 5, co. “Beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit, de quo infra dicitur. Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, consistit in visione divinae essentiae.”

movimientos necesarios para alcanzar la bienaventuranza imperfecta<sup>81</sup> manifiesta la necesidad de una intensa y compleja actividad de la razón práctica, la cual es objeto de estudio de la segunda parte de la *Summa Theologiae*<sup>82</sup>. La razón, siendo un recurso activo con respecto a la virtud humana, no es activo con respecto a la bienaventuranza perfecta, para la visión de Dios: en esto contrasta la indigencia humana con la autosuficiencia animal, aquélla es mejor porque consigue un bien mayor, aunque con ayuda exterior<sup>83</sup>. Y tal capacidad receptiva es, no la razón, sino el libre albedrío: lo que uno puede por sus amigos lo puede de alguna manera por sí mismo<sup>84</sup>. ¿No podría

---

<sup>81</sup> ST I-II, q. 5, a. 7, co. “Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum philosophum, beatitudo est praemium virtuosarum operationum.”

<sup>82</sup> Cfr. Abbà, G., *Lex et virtus*, cap. V, n. 3: “Dio è beatitudine in virtù del suo essere Atto puro; le creature spirituali invece possono pervenire alla beatitudine solo mediante il *motus*, [...]. La natura intellettuale dell’angelo fa sì che per lui sia sufficiente un solo *motus*, mentre la natura *razionale* dell’uomo, cioè discorsiva, esige da lui una pluralità di *motus*. [...] Di essa [la condotta umana] il teologo si occupa certamente in quanto è libera, ma la ragione per dedicarvi una *II Pars* non è tanto la libertà, quanto la mobilità, temporalità, discorsività della libertà umana, con tutto quello che comporta di frammentarietà, revocabilità, ricerca, adattamento a situazioni diverse e variabili, precarietà delle scelte, incertezza nella determinazione della vita da percorrere. [...] S. Tomasso, nella *II Pars*, non deduce la morale dalla metafisica, non deduce la legge naturale dalla legge eterna, ma accosta la vita morale nella sua originalità e nella sua autonomia, in quanto cioè la vita morale è opera propria d’una ragion pratica naturalmente dotata per regolare la condotta umana. In questo senso la *II Pars* è veramente costituita da una *moralis consideratio*, elabora veramente una morale. [...] L’atto perfetto deve fruttificare su un terreno estremamente instabile, diversamente preparato, ora più ora meno bene disposto, ora mal disposto. [...] Perché il tema della *II Pars* è il *motus*, [...] dargli una direzione, una stabilità, un’unità, un coordinamento, senza di cui non può fiorire l’atto perfetto della beatitudine.”, pp. 162-164.

<sup>83</sup> ST I-II, q. 5, a. 5, ad 2 “Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam imperfectum bonum consequitur virtute suae naturae.”

<sup>84</sup> ST I-II, q. 5, a. 5, ad 1 “Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. *Quae enim per amicos possumus, per nos aequaliter possumus*, ut dicitur in III Ethic.”

leerse aquí una alusión a la razón práctica que ordena al fin querido libremente, a través de sus actos de imperio, petición o súplica? Tomás aplica al ámbito de la relación con Dios lo que Aristóteles aplica sólo a la política<sup>85</sup>.

La razón y la naturaleza causan de modos distintos. Y la virtud moral no es causada por naturaleza sino por la razón<sup>86</sup>. Rechazar el origen racional de las virtudes y sostener, en cambio, su origen natural, llevaría a decir, con Platón, que las virtudes intelectuales preexisten en el alma y que conocer no es más que recordar<sup>87</sup>; o con san Juan Damasceno, que el ejercicio de las virtudes morales no es más que un quitar los impedimentos a su brillo natural<sup>88</sup>. A pesar de su tono conciliador, Tomás de Aquino declara la falsedad de tales posturas, y se une a Aristóteles para sostener que las virtudes, intelectuales y morales, se adquieren no por naturaleza sino por un

---

<sup>85</sup> Cfr. Porter, J., “De Ordine Caritatis”: “Hence, Thomas concludes, charity is essentially friendship with God. It is tempting to take this statement as a metaphor for a relationship that cannot be expressed otherwise than by poetic allusion. And this conclusion would seem at first to be reinforced by Aristotle's insistence that friendship presupposes equality and mutuality. [...] A kind of friendship is possible between superiors and inferiors, but only on the basis of a proportional equality [...] Nonetheless, for Thomas, the claim that charity makes us friends of God is no metaphor; he means it literally.”, p. 203.

<sup>86</sup> 3SN, d. 33, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 2 “Ratio et est natura hominis, et est ratio; unde ex hoc quod est ratio, addit aliquem modum causandi supra modum quo aliquid ex altero causatur naturaliter; et secundum hunc modum ratio est principium virtutum.”

<sup>87</sup> 3SN, d. 33, q. 1, a. 2, qc. 1, co. “Sicut in naturalibus posuerunt quidam formas omnes existere in materia, et quod agens naturale extrahit eas de occulto ad manifestum, in quantum remouet ea quae prohibebant formam illam apparere; ita etiam dixerunt quidam de habitibus animae; unde Plato dixit, quod omnes scientiae sunt in anima a natura, et addiscere non est aliud quam recordari”.

<sup>88</sup> 3SN, d. 33, q. 1, a. 2, qc. 1, co. “Et similiter videtur dicere Damascenus, de virtutibus, quod insunt nobis a natura, et per exercitium tolluntur impedimenta virtutum; sicut ferri aeruginem auferentes, videmur claritatem, quae naturaliter ei inest, inducere.”

principio activo exterior a ella que es, en definitiva, nuestros propios actos<sup>89</sup>.

Para ilustrar que la naturaleza sólo nos proporciona la razón como principio para obtener las virtudes acude, repetidamente, al ejemplo de las manos con las que la naturaleza provee en lugar de vestido y órganos de defensa: en el *Super Libros Sententiarum* a propósito de las virtudes<sup>90</sup>; en la *Summa Theologiae* a propósito de la felicidad<sup>91</sup>. La razón, abierta a múltiples operaciones es capaz de saber qué es lo que le conviene a cada uno, es decir, cuál es en cada caso el medio de la virtud. El bien de la virtud sólo lo tenemos en potencia; pues así como en las manos tenemos en potencia todo instrumento; así en nuestras facultades operativas tenemos, sólo en potencia, las virtudes humanas<sup>92</sup>. La analogía con la determinación o

---

<sup>89</sup> 3SN, d. 33, q. 1, a. 2, qc. 1, co. “Falsae autem sunt praedictae opiniones, inquantum complementum formarum, secundum quod sunt in actu, est ab agente extrinseco: scientiae vero complementum est ex doctrina vel inventione; virtutum autem ex assuefactione vel infusione; et hoc est quod philosophus 2 Ethic. dicit innatis nobis eas suscipere, perfectis vero per assuefactionem.”

<sup>90</sup> 3SN, d. 33, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 3 “Homo propter hoc quod habet rationem, quae collativa est, se habet ad multas operationes, quarum ratio principium est; et ideo non providentur homini a natura necessaria ad tegumentum et defensionem, sicut aliis animalibus, ut pili et ungues: quia non posset instrumentum aliquod determinatum competere ad tam varias et diversas operationes; et ideo dantur sibi manus, per quas possit sibi facere necessaria secundum quod ei competit ex ratione. Et similiter non potuit esse in homine complementum ex natura, quia non est idem conveniens omnibus. Oportet enim medium virtutis in diversis diversimode accipi.”

<sup>91</sup> ST I-II, q. 5, a. 5, ad 1 “Sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile.”

<sup>92</sup> 3SN, d. 33, q. 1, a. 2, qc. 2, co. “Cum igitur principia scientiarum et virtutum sint naturaliter nobis indita, ut dictum est, oportet quod per actiones ex illis principiis prodeuntes, virtutum et scientiarum habitus compleantur: et huic quidem attestatur experientia: quia ex consuetudine efficitur aliquid facile et delectabile, quod prius erat difficile; et hoc est signum habitus generati, scilicet delectatio operis.”

indeterminación dada por naturaleza sirve, en el tema del derecho natural, para aclarar dos sentidos de lo natural<sup>93</sup>.

La diferencia entre naturaleza y razón permite advertir la dependencia mutua. La razón también depende de la naturaleza, lo cual se verifica en el proceso de adquisición de las virtudes. La génesis de las virtudes deja ver la jerarquía entre las facultades mismas y entre sus actos: en todo caso, siempre impera lo superior. Así, la razón prudente impera sobre las virtudes de los apetitos<sup>94</sup>, pero a su vez, la prudencia depende de hábitos superiores a ella. En efecto, en la razón y en la voluntad cabe advertir una jerarquía de actos según sus objetos, y así, la formación de las virtudes en ellas depende de la actividad de los actos superiores sobre los inferiores<sup>95</sup>. En el vértice de esta sucesiva dependencia jerárquica están los hábitos que no proceden del propio imperio, sino que son hábitos naturales o infusos<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> ST I-II, q. 94, a. 5, ad 3 “Aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinatur, sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non induxit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars advenit. Et hoc modo communis omnium possessio, et omnium una libertas, dicitur esse de iure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae. Et sic in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.”

<sup>94</sup> 3SN, d. 33, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 2 “In operibus animae est quidam gradus, secundum quod una potentia alteri subjacet: et in eadem potentia est inveniri superius et inferius, secundum quod ad diversa objecta comparatur. Inferius autem natum est recipere a superiori; et ideo per operationes egredientes a ratione naturali et voluntate, in quibus praeexistunt seminaria virtutum, acquiritur habitus in irascibili et concupiscibili; [...]”. Como se ve, el texto no termina aquí, falta mencionar la génesis de las virtudes de las facultades superiores.

<sup>95</sup> 3SN, d. 33, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 2 “[...] et per operationem voluntatis et rationis, in quantum sunt finis et principiorum primorum, acquiritur in eis, quantum ad ea quae sunt ad finem, et quantum ad conclusiones, habitus scientiae et virtutis; et sic habitus acquiritur per operationem quae ab operante egreditur, secundum quam inferior pars a superiori recipit. In superiori autem parte non est habitus, nisi vel naturalis vel infusus.”

<sup>96</sup> 3SN, d. 33, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 2 “In superiori autem parte non est habitus, nisi vel naturalis vel infusus.”

De manera que la investigación sobre el origen de las virtudes conduce a la dotación recibida por naturaleza a partir de la cual la razón se da a la tarea de formar las virtudes humanas tanto especulativas como prácticas. Lo natural en el conocimiento tiene que ver con el hábito natural de los primeros principios teóricos y prácticos. El concepto mismo de hábito natural exige una correcta interpretación de su carácter de natural<sup>97</sup>, la cual incluye, entre otras precisiones, que lo natural del hábito de los primeros principios significa que no es adquirido gracias a otro conocimiento anterior<sup>98</sup>.

Sobre el hábito natural de los primeros principios prácticos resulta de interés una referencia, al menos breve, a la ley natural. Sin entrar en la discusión sobre el alcance y el significado correcto de la doctrina sobre la ley natural en Tomás de Aquino, cuestiones ampliamente discutidas por los especialistas en los últimas décadas<sup>99</sup>, aquí sólo interesa destacar que como el origen de las virtudes tiene que ver con el primer principio de conocimiento, entonces tiene que ver con la ley natural. En efecto, de la profundización y, en especial, la reflexión metafísica sobre la naturaleza del conocimiento de los primeros principios prácticos ha resultado la doctrina sobre la ley natural en la obra de Tomás de Aquino<sup>100</sup>.

Desde el punto de vista del concepto de imperio se puede advertir, recordando lo dicho en el capítulo tercero, que el

---

<sup>97</sup> Cfr. Moya, P., *El principio de conocimiento en Tomás de Aquino*, pp. 80-98, 146-170.

<sup>98</sup> En este sentido, Tomás de Aquino ofrece una posición distinta a la de Kant, cfr. Moya, P., *El principio de conocimiento en Tomás de Aquino*, pp. 146-147.

<sup>99</sup> La interpretación de Finnis, Grisez y Boyle ha suscitado una amplia discusión. Algunos textos al respecto son, por ejemplo: Hittinger, R., *A critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987; Lisska, A. J., *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, New York, Clarendon Press, 1996; Rhonheimer, M., *Ley natural y razón práctica*.

<sup>100</sup> Cfr. Dewan, L., "St. Thomas, Our Natural Lights, and the Moral Order", *Angelicum*, 67, 1990, pp. 285-307; González, A. M., "Natural Law as a Limiting Concept: A Reading of Thomas Aquinas", *Contemporary Perspectives on Natural Law*, 2008, pp. 11-25; Aertsen, J. A., "Natural law in the light of the doctrine of transcendentals", *Lex et libertas*, 1987, pp. 99-112.



conocimiento de los primeros principios, como cualquier otro conocimiento, no es un acto imperado; pero que el asentimiento de este conocimiento *per se nota* está sujeto a imperio en la medida en que podría ser, libremente, rechazado, aunque el orden natural consista en asentir y no en disentir<sup>101</sup>. Este análisis del conocimiento y del asentimiento de los primeros principios del conocimiento, presentado con ocasión de lo que está o no sujeto a imperio, ofrece una explicación de por qué incluso lo más evidente no nos obliga por completo a dar el asentimiento<sup>102</sup>. Los primeros principios de conocimiento no son, por lo tanto, imperados, sin embargo, tienen que ver con el imperio de la razón de tal modo que son como su regla, es decir, su ley natural.

En el *Super Libros Sententiarum* se plantea una definición de ley natural como un conocimiento perteneciente a la naturaleza humana situada ésta en el horizonte de los agentes naturales inferiores al ser humano y especificada por lo racional. Desde esta perspectiva, se ve que cualquier cosa tiene, por su propia naturaleza, genérica o específica, principios operativos gracias a los cuales puede desempeñar su propia operación y hacerse apropiada a su fin<sup>103</sup>. En los

---

<sup>101</sup> ST I-II, q. 17, a. 6, co. “Quantum ad obiectum, respectu cuius, duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat. Et hoc non est in potestate nostra, hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis, vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo, proprie loquendo, nec imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam, et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.”

<sup>102</sup> Cfr. Inciarte F. & Llano, A., *Metafísica después de la metafísica*: “Ni siquiera el hábito de los primeros principios es un fragmento de naturaleza, sino que está a nuestra disposición”, p. 181.

<sup>103</sup> 4SN, d. 33, q. 1, a. 1, co. “Omnibus rebus naturaliter insunt quaedam principia quibus non solum operationes proprias efficere possunt, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones quae consequantur rem aliqua ex

agentes puramente naturales como, por ejemplo, el imán, tales principios operativos son las formas mismas; así, el imán, por la forma de su género, cae; y por la de su especie, atrae. Pero en los agentes que participan del conocimiento, como es el caso de los animales y del ser humano, los principios operativos se hallan en el conocimiento y en el apetito<sup>104</sup>. Pero mientras que el conocimiento natural que dirige el apetito en los animales se denomina estimativa o instinto; en el ser humano, cuyo apetito sigue al libre juicio de la razón, tal conocimiento natural no es instinto sino ley<sup>105</sup>. Una ley que consiste en un conocimiento natural:

“Los brutos son impulsados o impelidos a realizar las acciones apropiadas por un impulso natural más que ser reguladas como quienes obran según el albedrío propio. Por consiguiente, la ley natural no es sino un conocimiento impreso naturalmente en el hombre, que lo dirige a obrar convenientemente en sus propias acciones; ya le correspondan por su género, como engendrar, comer y semejantes, o por la naturaleza de su especie, como razonar y cosas semejantes”<sup>106</sup>.

---

natura sui generis, sive consequantur ex natura speciei: ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura speciei.”

<sup>104</sup> 4SN, d. 33, q. 1, a. 1, co. “Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae sunt principia actionum ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini; ita in his quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus; unde oportet quod in vi cognoscitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi sive speciei reddatur competens fini.”

<sup>105</sup> 4SN, d. 33, q. 1, a. 1, co. “Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operis ad finem; ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis vel jus naturale dicitur; in ceteris autem aestimatio naturalis vocatur.”

<sup>106</sup> 4SN, d. 33, q. 1, a. 1, co. “Bruta enim ex vi naturae impelluntur ad operandum convenientes actiones magis quam regulentur quasi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigatur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis,

La ley natural es, de este modo, descrita como un conocimiento natural directivo, lo cual ofrece sus dificultades; la complejidad del asunto aumenta al considerar otras descripciones de la ley natural, como la de ser participación en la ley eterna, expuesta en la *Summa Theologiae*<sup>107</sup>. Sin entrar en la complejidad propia de la noción de ley natural que le merece el calificativo de concepto límite<sup>108</sup>, se pueden observar algunas características en cuanto principio activo por la cual la razón adquiere y produce virtudes.

En primer lugar, la ley natural como hábito se halla solamente en la razón, no en la voluntad. En efecto, en el apetito racional no hay parangón alguno del hábito natural de los primeros principios intelectuales. La naturaleza de la voluntad no está de ninguna manera habituada:

“En las potencias apetitivas no hay no se da hábito alguno incoativamente natural, por parte de la misma alma, y en cuanto a la misma sustancia del hábito, sino sólo en cuanto a ciertos principios del mismo, a modo como los principios del derecho común se llaman semilleros de virtudes. Y la razón de ello es porque la inclinación a los propios objetos, que parece ser la incoación del hábito, no pertenece al hábito sino más bien a la misma naturaleza de las potencias”<sup>109</sup>.

---

ut generare, comedere, et hujusmodi; sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et similia.”

<sup>107</sup> ST I-II, q. 91, a. 2, co. “Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.”; este texto comentado por Grisez en su famoso artículo sigue llamando la atención de los especialistas. Cfr. Grisez, G., “The first principle of practical reason”, *Aquinas: a collection of critical essays*, pp. 340-382.

<sup>108</sup> Cfr. González, A. M., “Natural Law as a Limiting Concept”, *Contemporary Perspectives on Natural Law*, pp. 11-25.

<sup>109</sup> ST I-II, q. 51, a. 1, co. “In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam

Si cabe señalar algo natural en la voluntad sólo sería su objeto propio: el bien de la razón. Este sentido de lo natural es genérico: a toda facultad le es natural su objeto propio; pero tener como natural un objeto racional es peculiar. En efecto, la voluntad, el apetito racional, consiste, precisamente, en la inclinación al bien percibido por la razón. La distinción entre el bien sensible y el bien inteligible es decisiva para admitir o rechazar la existencia de una naturaleza libre. Además, si se distingue el bien racional al cual sigue el apetito racional y el bien sensible al cual sigue el apetito sensitivo, no cabría interpretar la ley natural como un juicio racional sobre el bien y el mal cuyo criterio fueran las inclinaciones sensitivas<sup>110</sup>. Quizá también por ello se ha combatido la idea de que las inclinaciones naturales, de las que, de alguna manera, depende la ley natural, sean sensitivas, es decir, no racionales o ‘pre-racionales’ como las llama Dewan<sup>111</sup>, porque lo natural, en el apetito racional, es seguir el juicio de la razón<sup>112</sup>.

Mientras las demás potencias ser habituadas virtuosamente para que su acto sea racional, la voluntad, no lo necesita, lo tiene por naturaleza. En efecto, la voluntad es la única potencia cuyo objeto es precisamente el objeto de toda virtud humana: el bien determinado por la razón<sup>113</sup>. Así como por su naturaleza, el concupiscible tiende a lo

---

substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiariam.”

<sup>110</sup> Hay, no obstante, un cierto sentido de analogía entre el instinto animal y la ley natural humana. Cfr. Enríquez, T., “Imperium, Instinct and Natural Law”, *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, A. García et. al. (eds.), Cambridge, Cambridge Scholars Press, 2008.

<sup>111</sup> Cfr. Dewan, L. *Wisdom, Law, and Virtue*, pp. 199-212.

<sup>112</sup> Cfr. Brock, S. “Natural Inclination”, pp. 57-78.

<sup>113</sup> QDW, q. 1, a. 5, co. “Per habitum virtutis potentia quae ei subiicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione potentiae, non est necessarius habitus virtutis. Virtus autem ordinat potentias ad bonum; ipsa enim est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex ipsa ratione suae potentiae: nam eius obiectum est bonum.”

deleitabile, o el oído, al sonido, sin necesidad de virtud alguna adquirida, así la voluntad está inclinada a seguir el libre juicio de la razón<sup>114</sup>. Tampoco necesita virtud alguna para imperar sobre los apetitos sensibles; de que éstos necesiten virtudes no se sigue que la voluntad también las necesite<sup>115</sup>, pues a ésta le resultarían superfluas, porque la voluntad impera por su poder natural:

“A la voluntad le basta el juicio de la razón para imperar, porque la voluntad apetece naturalmente lo que es bueno según la razón, así como al concupiscible lo que es deleitable según los sentidos”<sup>116</sup>.

La voluntad tiene una inclinación natural no sólo hacia el fin último sino hacia el bien inteligible cuyo oscurecimiento se explica, en muchos casos, por una interferencia del apetito sensitivo<sup>117</sup>. Esto significa que la voluntad, por naturaleza, es apetito del bien racional: en el incontinente lo que falla no es el apetito del bien, sino el imperio

---

<sup>114</sup> QDW, q. 1, a. 5, co. “Unde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, et sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit; sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiae, indiget habitu virtutis.”

<sup>115</sup> QDW, q. 1, a. 5, ad 1 “Maior enim perfectio requiritur in imperante ad hoc quod recte imperet, quam in exequirente ad hoc quod recte exequatur; quia ex imperante procedit ordinatio exequentis. Sed ad actum virtutis se habet voluntas sicut imperans, irascibilis autem et concupiscibilis sicut obedientes et exequentes. Cum igitur in irascibili et concupiscibili sit virtus sicut in subiecto, videtur quod multo fortius debeat esse in voluntate.”

<sup>116</sup> QDW, q. 1, a. 5, ad 1 “Ad imperandum sufficit voluntati iudicium rationis; nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis quod est delectabile secundum sensum.”

<sup>117</sup> QDW, q. 1, a. 5, ad 2 “Inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et quaelibet potentia in suum obiectum, dummodo hoc sit proprium bonum, ut supra dictum est. Tamen circa hoc aliquis peccat, in quantum iudicium rationis intercipitur passione.”

de la razón<sup>118</sup>. En la independencia del juicio de la razón contribuyen las virtudes morales, especialmente las que tienen como sujeto a los apetitos sensitivos. Tanto es así que las virtudes morales se definen por el orden que impone la razón con su imperio:

“Es, pues, manifiesto, que en las cosas morales la razón es como la que impera y mueve; mientras que la facultad apetitiva le corresponde ser imperada y movida”<sup>119</sup>.

El imperio de la razón impone la regla y medida en los apetitos: ya sea en las pasiones de los sensitivos, o en las operaciones del apetito intelectual<sup>120</sup>. En esto consiste el laborioso, pero también libre trabajo de adquirir virtudes: en que la razón regule todas las facultades humanas<sup>121</sup>. En primer lugar, se regule a sí misma, como facultad

---

<sup>118</sup> En este punto, contrasta la postura de Tomás de Aquino con algunos contemporáneos: “La debolezza degli incontineni non si trova infatti tanto a livello dei loro desideri, quanto a livello dell’*imperium*, cioè della realizzazione concreta delle azioni. L’inconstante non riesce infatti a mantenere vivo il giudizio già dato. [en nota:] Mentre san Tomasso parla di una debolezza del processo della ragione, la filosofia contemporanea preferisce parlare di una debolezza della volontà. Cfr. Per esempio, Davidson, D., “How is Weakness of the Will Possible?”, *Moral Concepts*, 1970, pp. 93-113.”, Konrad, M., *Precetti e consigli*, p. 52. Para una discusión sobre el problema de la akrasia en Aristóteles, Davidson y Tomás de Aquino, cfr. Barad, J., “Aquinas’s Assent/Consent Distinction and the Problem of Akrasia”, *The New Scholasticism*, 62, 1988, pp. 98-111.

<sup>119</sup> ST I-II, q. 60, a. 1, co. “Manifestum est autem quod in moralibus ratio est sicut imperans et movens; vis autem appetitiva est sicut imperata et mota.”

<sup>120</sup> ST I-II, q. 59, a. 4, co. “Virtus moralis perficit appetitivam partem animae ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi; sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quae non est subiectum passionis, ut supra dictum est. Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones; sed quaedam circa passiones, quaedam circa operationes.”

<sup>121</sup> Westberg, D., *Right Practical Reason*: “The continued resort to weakness of will in explaining both A and A on defective practical reason stems from restricting prudence to good deliberation, and not extending it to decision and execution where St Thomas centred it. A truncated prudence implies that the will is finally decisive in

intelectual que es, ejercitándose en sus actos propios para adquirir todo el elenco de virtudes intelectuales, especialmente aquellas virtudes que dependen de una manera más propia de su imperio, a saber, la prudencia y la fe.

Pero también la razón ha de regular a la voluntad, para que, con similar ejercicio reflexivo, le haga adquirir las virtudes que amplíen su capacidad de buscar el bien racional, de manera que no sólo lo busque individual y humanamente, sino social y sobrenaturalmente, es decir, con las virtudes de la justicia y la caridad<sup>122</sup>. Y así, junto con ella, o mejor dicho, presuponiendo su fuerza motora, impriman racionalidad en las facultades inferiores, es decir, actuando sobre ellas como en una materia, más o menos rebelde, les otorguen una forma racional, las hagan dóciles a seguir sus mandatos. La continencia y la

---

action, and that the perfection of the will is the true hinge on which good human actions turns. When the will is made the crucial factor, then its disposition is the heart of human action, and there is no longer a need to emphasize prudence and the other moral virtues for right action; obeying one's conscience becomes the focal point for ethics. The Thomistic psychology of action offers a much more comprehensive account of sin, involving cognition and appetite at all stages in the process of action, and this implies a much richer account of the virtues needed for improving the actions and character of the agent.”, p. 216

<sup>122</sup> La regulación sobre la voluntad comienza en ella, y por eso la ética de Tomás contrasta con la de Kant. Cfr. Wojtyła, K., *I fondamenti dell'ordine etico*: “Este problema así importante ha sido formulado de un modo totalmente diverso por santo Tomás de Aquino. Éste se da cuenta de que el acto de la voluntad puede ser impuesto (q.17, art.5: *actus voluntatis potest esse imperatus*), pero de tal modo que la imposición de parte de la razón se basa en la voluntad. Sí, la razón formula el orden, pero es la voluntad la que provee aquella potestad que es irradiada en cada orden (q. 17, art.1 *relinquitur quod imperare sit actus ationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus*). Esto ocurre porque toda la dinámica natural de la voluntad posee, según ST, un ordenamiento explícito hacia el bien (*bonum in communi*). En virtud de esta orientación que proviene de su naturaleza, la voluntad participa al acto de ordenar (*imperium*), a partir del cual provee de aquel poder sobre el cual la razón se apoya cuando formula el contenido de la orden. En toda la actividad del hombre la voluntad aparece como una facultad que coopera con la razón, y no sólo sucumbe a la causalidad de los motivos. En esta formulación, el poder inmanente propia de la acción no es una ficción.” p. 43

perseverancia, radican, precisamente, en la razón: ésta mediante el ejercicio de su imperio sobre los apetitos, aún no virtuosos, prepara en ellos la adquisición de la virtud<sup>123</sup>.

La formación de virtudes, intelectuales y morales, es tarea del imperio de la razón, cuya fuerza motora procede de la elección voluntaria y cuya rectitud procede directamente de la prudencia, pero en último término, de los primeros principios de conocimiento intelectual, especialmente los prácticos<sup>124</sup>. Por eso, incluso en las personas más simples, la virtud moral es signo de virtud intelectual, en concreto, de la virtud intelectual práctica que es la que dirige el ejercicio de toda virtud<sup>125</sup>. En estas aseveraciones puede verse una alusión a la así llamada ‘perspectiva de la primera persona’, puesta de relieve en la ética contemporánea como clave de interpretación de la acción humana.

Ante esa perspectiva, la definición de virtud formulada por Cicerón, como “hábito a modo de naturaleza conforme a la razón”<sup>126</sup>,

---

<sup>123</sup> ST II-II, q. 53, a. 5, ad 3 “Continentia et perseverantia non videntur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione. Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias, quod designat defectum appetitivae virtutis, sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiae ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.”

<sup>124</sup> ST I-II, q. 58, a. 4, co. “Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens nec sine intellectu. Per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quae est recta ratio agibilium.”

<sup>125</sup> ST I-II, q. 58, a. 4, ad 2 “In virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quae sunt agenda secundum virtutem. Et sic usus rationis vigeat in omnibus virtuosis. Unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes; secundum illud Matth. X, *estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae*.”

<sup>126</sup> ST I-II, q. 58, a. 4, arg. 1 “Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius, *est habitus in modum naturae, rationi consentaneus*. Sed natura etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturae coniungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in



se presenta como una objeción directa a la definición de virtud de Aristóteles como hábito electivo que implica un ejercicio racional. La respuesta a tal objeción deslinda el concepto de naturaleza carente de racionalidad e incluso carente de conocimiento del ámbito de la virtud. Sólo así, lo natural en la virtud no se interpreta de manera biologicista, sino como lo esencialmente humano, lo racional, es decir, como una segunda naturaleza humana. En efecto, la racionalidad ocupa un lugar privilegiado en la génesis de la virtud porque ésta no puede ser sino intelectual:

“La inclinación natural en las cosas que carecen de razón se realiza sin elección, y por eso no requiere necesariamente razón. Pero la inclinación de la virtud moral es por elección, y, por tanto, para su perfección necesita que la razón esté perfeccionada por la virtud intelectual”<sup>127</sup>.

En efecto, en el hombre, a diferencia del resto de agentes naturales, la inclinación propia de su naturaleza, su inclinación natural, tanto en su estado inicial como en su perfección, se realiza con elección. En otras palabras, lo natural entendido como lo que pertenece a la naturaleza humana, requiere la intervención de la razón y de la voluntad. También el vicio se les atribuye a ambas, pero a la voluntad como a su causa:

“Todo pecado está en la voluntad como en su causa, en cuanto que todo pecado se comete mediante el consenso de la voluntad; no es necesario, sin embargo, que todo pecado se halle en la voluntad como en su sujeto; sino que así como la

---

modum naturae, inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.”

<sup>127</sup> ST I-II, q. 58, a. 4, ad 1 “Inclinatio naturae in rebus carentibus ratione, est absque electione, et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione, et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.”

gula y la lujuria están en el concupiscible, así también la soberbia está en el irascible”<sup>128</sup>.

En la voluntad está la causa de todos los pecados, aunque éstos sean actos directamente educidos de otras potencias. También los sujetos próximos de las virtudes son potencias imperadas por la voluntad, que a su vez sigue a la razón. Toda virtud o vicio proceden de la elección voluntaria pero la voluntad no es sujeto de toda virtud o vicio; el concepto de imperio clarifica los sentidos de esta dependencia, porque del imperio de la voluntad depende una vida virtuosa o una vida contra la virtud:

“Se vive rectamente o pecaminosamente con la voluntad, por ser ella la que impera todos los actos de las virtudes y de los vicios; pero no como educiéndolos; por lo que no es necesario que la voluntad sea el sujeto próximo de cualquier virtud”<sup>129</sup>.

Si todas las facultades siguieran al imperio de la razón sin dificultad, como la mano o el pie, entonces la virtud sólo estaría en la facultad intelectual, por lo cual Sócrates llamaría prudencia a todas las virtudes<sup>130</sup>. Ahora bien, tampoco bastaría que el objeto de tales

---

<sup>128</sup> QDW, q. 1, a. 5, ad 10 “Peccatum omne est in voluntate sicut in causa, in quantum omne peccatum fit ex consensu voluntatis; non tamen oportet quod omne peccatum sit in voluntate sicut in subiecto; sed sicut gula et luxuria sunt in concupiscibili, ita et superbia in irascibili.”

<sup>129</sup> QDW, q. 1, a. 5, ad 9 “Voluntate recte vivitur et peccatur sicut imperante omnes actus virtutum et vitiorum; non autem sicut eliciente; unde non oportet quod voluntas sit proximum subiectum cuiuslibet virtutis.”

<sup>130</sup> ST I-II, q. 58, a. 2, co. “Nam quaedam rationi obediunt omnino ad nutum, absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia; statim enim ad imperium rationis, manus aut pes movetur ad opus. [...] Posuerunt igitur quidam quod omnia principia activa quae sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem. Quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta, ad bene agendum. Unde, cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset, et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et haec fuit opinio Socratis, qui dixit omnes virtutes esse prudentias, ut dicitur in VI

inclinaciones fuera conforme a la razón, como dirían los platónicos<sup>131</sup>, puesto que, en ese caso, actuaríamos con una rectitud similar a la de quienes actúan conforme a un intelecto separado, es decir, como los animales o como quienes están regidos según la ley de un gobernante social que sólo puede obligar externamente. El arte, por ejemplo, puede ejercitarse así, en conformidad con una regla externa al artista.

La virtud humana en las inclinaciones apetitivas significa que la inclinación es, en sí misma, recta, es decir, es una inclinación con recta razón, como había aclarado Aristóteles frente a Platón y a Sócrates<sup>132</sup>. A propósito del tema del pecado<sup>133</sup> reaparece la misma

---

Ethic. Unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi.”

<sup>131</sup> ST I-II, q. 58, a. 4, ad 3 “Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat; non tamen solum est secundum rationem rectam, in quantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt; sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit, in VI Ethic.”

<sup>132</sup> Según Aubenque, en Aristóteles hay tanta nitidez. Cfr. Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, trad. María José Torres, Barcelona, Grijalbo, 1999: “¿Cuál es, pues, ese « otro género » de conocimiento al que Aristóteles asimila la prudencia? Si nos atenemos al texto, a decir verdad demasiado alusivo, de la *Ética a Eudemo*, debería ser, a diferencia de la ciencia o del arte moralmente neutros, un saber moral por él mismo, es decir, que habría cierto mérito en poseer un saber que comportara de algún modo una deontología de su propio uso. Pero Aristóteles no desarrolla jamás explícitamente tal idea, que le había sido sugerida sin embargo por el uso popular de *phronesis*. Va a contentarse en la *Ética a Nicómaco* con asimilar el saber prudencial al que es requerido para explorar el dominio de la acción en general, ya sea acción moral o solamente técnica. En la crítica del intelectualismo, que alcanzará esta vez más a Platón que a Sócrates, el acento ya no será puesto sobre la neutralidad moral de la ciencia, sino sobre su inaptitud para conocer lo particular y lo contingente, que son, sin embargo, el dominio propio de la acción. Aquí, Aristóteles estará tentado de calcar el análisis de la acción prudentemente conducida del de la acción técnicamente conseguida, contentándose con añadir in fine que la prudencia no existe sin virtud moral y se distingue de la habilidad, pero será incapaz de presentar la relación de la prudencia y la moralidad como otra cosa que una relación extrínseca y accidental.”, p. 166; cfr. 138, 143-145, 148.

<sup>133</sup> Cfr. Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*: “Los análisis de Aristóteles sobre las condiciones de la prudencia y las virtudes intelectuales conexas son menos una contribución a la ética que los fundamentos de una teoría general de la acción, es

idea: lo que el apetito sensible tiene de virtud o de vicio lo tiene por la elección racional<sup>134</sup>. En efecto, la perfección de las inclinaciones naturales en el ser humano requiere la elección por la cual uno mismo se sabe autorregular. La sensualidad da sólo el objeto de la elección, pero el sujeto al cual se atribuye el acto de la sensualidad es la razón imperante de tal elección<sup>135</sup>.

El concepto de imperio ha sido referido concretamente a los apetitos sensibles, pero, como se ha visto, el imperio también puede tomarse en un sentido más amplio, y designar la regulación de la razón sobre cualquier apetito, también el racional, o sea la voluntad. De esta manera se describe la intervención de la prudencia en las otras tres virtudes morales: la justicia, en la voluntad y la fortaleza y templanza en los apetitos irascible y concupiscible, respectivamente. Este sentido de imperio aparece en un texto del *Super Libros Sententiarum*, donde también cita a Aristóteles y añade precisiones. La obra de la razón que se perfecciona a sí misma con la indagación, continúa su obra perfecta en el acto de la parte apetitiva:

“La elección, según el Filósofo en libro VI de la *Ética a Nicómaco*, es apetito e intelecto o razón; pues la indagación de la razón es completada en el apetito. De ahí que todo apetito, al

---

decir, de una hermenéutica de la existencia humana, en tanto que actuación en sobre el mundo. Desde este punto de vista Aristóteles es incomparable, aunque no proponga una cosa que busca confusamente y que ningún griego podía encontrar nunca, a falta de una teoría del pecado: el medio de distinguir la acción mala de la acción propiamente virtuosa”, p. 136-137.

<sup>134</sup> ST I-II, q. 74, a. 4, ad 2 “Etiam actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cuius est eligere, nam actus virtutis moralis non est sine electione. Unde semper cum actu virtutis moralis, quae perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiae, quae perficit vim rationalem. Et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est.”

<sup>135</sup> ST I-II, q. 74, a. 4, ad 2 “Actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale, sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale, ex eo quod est sensualitatis; sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.”

que el imperio de la razón pueda alcanzar, puede, de esta manera, participar en el ser de la elección.”<sup>136</sup>.

Por su propia indagación, la razón se perfecciona a sí misma; pero además, también por indagación perfecciona la elección. La misma elección, como Aristóteles dice, es una mezcla de intelecto y apetito. En términos más precisos, la elección es acto elícito de la voluntad, pero también son actos elegidos los actos imperados ejecutados por los apetitos sensibles; y en todo caso, la prudencia interviene en la elección en conformidad con el fin determinado por la inclinación natural<sup>137</sup>.

El precepto de la razón prudente genera virtudes humanas; también las correspondientes virtudes de la prudencia y *eubulia*, que perfeccionan el imperio y el consejo respectivamente se ordenan entre sí<sup>138</sup>. Ahora bien, el imperio prudente, se relaciona con el consejo de tal manera que también lo impera:

---

<sup>136</sup> 3SN, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 1. “Ad primum igitur dicendum, quod electio, secundum philosophum in 6 Ethic. est appetitus, et intellectus sive rationis: completur enim in appetitu praecedente inquisitione rationis. Unde omnis appetitus ad quem potest pervenire rationis imperium, particeps electionis esse potest, inquantum hujusmodi: et praecipue illius electionis quae est de fine; quamvis non sit electio de qua loquitur philosophus.”

<sup>137</sup> 3SN, d. 33, q. 2, a. 3, co. “Rectitudo autem rationis naturalis est; unde hoc modo praestitutio finis ad naturalem rationem pertinet, et praecedit prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam; et ideo dicit philosophus, 6 Ethic., quod prudentia habet principia fines virtutum. Sed hoc bonum rationis determinatur secundum quod constituitur medium in actionibus et passionibus per debitam commensurationem circumstantiarum, quod facit prudentia. Unde medium virtutis moralis, ut in 2 Ethic. dicitur, est secundum rationem rectam, quae est prudentia; et sic quodammodo prudentia praestituit finem virtutibus moralibus, et ejus actus in earum actibus immiscetur; sed inclinatio in finem illum pertinet ad virtutem moralem quae consentit in bonum rationis per modum naturae: et haec inclinatio in finem dicitur electio, inquantum finis proximus ad finem ultimum ordinatur. Et ideo dicit philosophus, 2 Ethic., quod virtus moralis facit electionem rectam.”

<sup>138</sup> ST II-II, q. 51, a. 2, co. “Virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonum. Et ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes, et maxime quando non est eadem ratio bonitatis in actibus. [...] Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eandem rationem bonitatis, ex alia enim efficitur

“Y así como aconsejar se ordena a prescribir como a su acto principal, así también la *eubulia* se ordena a la prudencia como a una virtud más principal; sin la cual no es virtud, como tampoco hay virtudes morales sin la prudencia, ni las demás virtudes sin la caridad”<sup>139</sup>.

El texto pone de relieve la diferencia entre dos niveles de virtudes: las imperfectas y las perfectas. Ambas son verdaderas virtudes gracias a la intervención de la prudencia, pero si además del imperio de la prudencia se suma el imperio de la caridad, las virtudes originadas en la prudencia se perfeccionan al máximo. Según esto, las virtudes verdaderas, imperadas por la prudencia se convierten en virtudes perfectas al ser imperadas por la caridad. En efecto, la prudencia impera sobre todas las virtudes morales, incluida la *eubulia*, tanto como la caridad sobre toda virtud. Prudencia y caridad transmiten su razón de virtud a sus actos imperados; y así, el acto elícito de la virtud subordinada es acto imperado de la virtud principal<sup>140</sup>; por lo cual puede decirse que a la prudencia le pertenece aconsejar bien, no como acto elícito de ella, sino como virtud imperante; en cambio, aconsejar bien le pertenece a la *eubulia* pero sólo como ejecutora. Advertir este doble modo de pertenencia explica que por un lado, la ejecución del buen consejo, o sea, el ejercicio de la recta deliberación está a disposición del libre arbitrio y, por otro lado, es perfeccionable por una virtud intelectual que, como tal, sólo es perfeccionable por el conocimiento de su objeto propio. La perfección del consejo se manifiesta en el contraste con su opuesto, la

---

homo bene consiliativus, et bene iudicativus, et bene praeceptivus; quod patet ex hoc quod ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem *eubuliam*, per quam homo est bene consiliativus; et aliam prudentiam, per quam homo est bene praeceptivus.”

<sup>139</sup> ST II-II, q. 51, a. 2, co. “Et sicut consiliari ordinatur ad praecipere tanquam ad principalius, ita etiam *eubulia* ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem; sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec ceterae virtutes sine caritate.”

<sup>140</sup> ST II-II, q. 51, a. 2, ad 1 “Ad prudentiam pertinet bene consiliari imperative, ad *eubuliam* autem elicitive.”

precipitación, como deliberación deficiente<sup>141</sup>. La precipitación es deficiencia en el uso de todas las fuentes de conocimiento que podría disponerse, es metafóricamente la caída de la razón frente al ímpetu del apetito, aunque sea apetito racional<sup>142</sup>.

Desde esta perspectiva, se advierte mejor qué significa que la *eubulia* sea una parte potencial de la prudencia. Las virtudes que son partes potenciales lo son de manera similar a como las facultades nutritiva y sensitiva son partes del alma animal. Son virtudes adjuntas, ordenadas a actos secundarios o a materias secundarias, que no tienen la potencia de la virtud principal pero que se subordinan a ella y, son utilizadas por ella como instrumentos perfeccionables según su propia naturaleza. Y la *eubulia* es, según esto, instrumento de la prudencia y, en último término, de la caridad. Por eso se llama también precipitado

---

<sup>141</sup> ST II-II, q. 53, a. 2, co. “Alio modo, secundum partes quasi potenciales prudentiae, quae sunt virtutes adiunctae, et accipiuntur secundum diversos actus rationis. Et hoc modo, quantum ad defectum consilii, circa quod est *eubulia*, est praecipitatio, sive temeritas, imprudentiae species. Quantum vero ad defectum iudicii, circa quod sunt synesis et gnome, est inconsideratio. Quantum vero ad ipsum praeceptum, quod est proprius actus prudentiae, est inconstantia et negligentia.”

<sup>142</sup> ST II-II, q. 53, a. 3, co. “Praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem praecipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quendam proprii motus vel alicuius impellentis, non ordinate incedendo per gradus. Summum autem animae est ipsa ratio. Imum autem est operatio per corpus exercita. Gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria praeteritorum, intelligentia praesentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas, per quam aliquis acquiescit sentiis maiorum, per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis huiusmodi gradibus, erit praecipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium praecipitationis sub imprudentia continetur. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis huiusmodi gradibus, erit praecipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium praecipitationis sub imprudentia continetur.”

al acto que va contra la una regla superior a la regla de la razón, destruyendo, así, la caridad<sup>143</sup>.

## 8.2 Prudencia y sabiduría

Teniendo en cuenta que la razón y en la voluntad se hallan la prudencia y la caridad, habría que decir que si no hubiera en el ser humano perfecciones sobrenaturales como la que otorga la caridad, la virtud que daría forma a todas las demás virtudes sería, como bien señalan los filósofos, la prudencia<sup>144</sup>. Lo cual indica que en el orden de las virtudes naturales, la razón es superior a la voluntad. Desde este punto de vista, para que una virtud fuera superior a la prudencia, tendría que perfeccionar a la voluntad, en especial, perfeccionar el acto voluntario respecto del fin último, todo lo cual se dice de la caridad<sup>145</sup>. Pero la caridad no está regulada por la regla de la razón sino por una regla que la excede, a saber, el don de sabiduría<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> ST II-II, q. 53, a. 1, co. “Contrarie vero accipitur imprudentia secundum quod ratio contrario modo movetur vel agit prudentiae. Puta, si recta ratio prudentiae agit consiliando, imprudens consilium spernit, et sic de aliis quae in actu prudentis observanda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentiae. Non enim potest hoc contingere quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens a regulis quibus ratio prudentiae rectificatur. Unde si hoc contingat per aversionem a regulis divinis, est peccatum mortale, puta cum quis quasi contemnens et repudiens divina documenta, praecipitanter agit.”

<sup>144</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 3, arg. 3 “Sicut se habet potentia ad potentiam, ita habitus ad habitum. Sed ratio imponit modum omnibus aliis viribus. Ergo et habitus existens in ratione omnibus aliis habitibus; et ita fides est magis forma virtutum quam caritas; vel etiam prudentia, quae etiam ponitur a philosophis quasi forma omnium aliarum virtutum.”

<sup>145</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 3, ad 3 “Ad tertium dicendum, quod ratio imponit modum omnibus viribus quae sunt sub ipsa, et similiter voluntas omnibus viribus inferioribus ea. Sed ideo non posuerunt philosophi virtutem nisi a prudentia formari, quia in voluntate, prout est finis ultimi, et in essentia animae non posuerunt aliquam perfectionem superadditam naturae; naturalis autem perfectio constat quod in omnibus virtutibus participatur.”

<sup>146</sup> ST II-II, q. 24, a. 1, ad 2 “Voluntas etiam, secundum philosophum, in III de anima, in ratione est. Et ideo per hoc quod caritas est in voluntate non est aliena a ratione. Tamen ratio non est regula caritatis, sicut humanarum virtutum, sed



Se había dicho, al principio de este capítulo, que Aristóteles también había señalado la inferioridad de la prudencia respecto de la sabiduría; y tal inferioridad está formulada en términos de finalidad. La prudencia da órdenes, en efecto; pero sus órdenes se han de realizar para la consecución de una virtud mejor, a saber, la sabiduría<sup>147</sup>. Tomás de Aquino parafrasea los ejemplos de Aristóteles: los preceptos de la medicina miran a la salud como fin último, y por eso la salud no le está sujeta, sino más bien al revés, la medicina está sujeta a la salud<sup>148</sup>; así tampoco la prudencia prescribe sobre la sabiduría<sup>149</sup>. La sabiduría es superior porque su objeto propio es lo divino<sup>150</sup>, las causas últimas. En cambio, la prudencia se ocupa de las

---

regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanae, secundum illud Ephes. III, supereminentem scientiae caritatem Christi. Unde non est in ratione neque sicut in subiecto, sicut prudentia; neque sicut in regulante, sicut iustitia vel temperantia; sed solum per quandam affinitatem voluntatis ad rationem.”

<sup>147</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, VI, 13, Bk 1145a 6-10 “Pero [la prudencia] no tiene supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla. Da órdenes, por tanto, por causa de aquélla, pero no a aquélla. Sería también lo mismo que decir que la política manda en los dioses porque da órdenes sobre todo lo de la ciudad.”

<sup>148</sup> CTC, lib. 6, l. 11, n. 16 (n. 913 Marietti) “Et inducit ad hoc duo exempla. Quorum primum est quod ars medicinae praecipit quidem quid debeat fieri ad sanitatem consequendam; non tamen principatur sanitati, quia non utitur ipsa sanitate, quod est proprium artis vel scientiae principantis, ut scilicet utatur ea cui principatur praecipiendo illi. Sed ars medicinae praecipit qualiter fiat sanitas, ita quod praecipit propter sanitatem, sed non sanitati. Et similiter prudentia, etiam politica, non utitur sapientia praecipiens illi qualiter debeat iudicare circa res divinas, sed praecipit propter illam, ordinans scilicet qualiter homines possint ad sapientiam pervenire. Unde sicut sanitas est potior quam ars medicinae, cum sit eius finis, ita sapientia prudentiae praeminet.”

<sup>149</sup> CTC, lib. 6, l. 11, n. 16 (n. 913 Marietti) “Et similiter prudentia, etiam politica, non utitur sapientia praecipiens illi qualiter debeat iudicare circa res divinas, sed praecipit propter illam, ordinans scilicet qualiter homines possint ad sapientiam pervenire. Unde sicut sanitas est potior quam ars medicinae, cum sit eius finis, ita sapientia prudentiae praeminet.”

<sup>150</sup> CTC, lib. 6, l. 11, n. 17 (n. 913 Marietti) “Politica praecipiat de omnibus quae sunt in civitate, consequens est, quod praecipiat de his quae pertinent ad cultum divinum, sicut ipraecipit de his quae pertinent ad studium sapientiae. Simile igitur

cosas humanas; de manera que si lo más grande que hay en el mundo fuera el hombre, entonces la prudencia sería la virtud máximamente superior<sup>151</sup>. Pero es falso que el hombre sea el mejor de los seres que existen en el mundo<sup>152</sup>. También Aristóteles advertía que no es lógico que la prudencia subordine el objeto de la sabiduría a sí misma, Tomás de Aquino añade que la misma sabiduría se ordena como a su fin último a Dios. Y como todo arte que se ocupa del fin impera sobre el arte de las cosas que son para el fin, la sabiduría impera sobre la prudencia y ésta es servidora de aquélla:

“La prudencia no impera sobre la misma sabiduría, sino más bien a la inversa [...]. No es incumbencia de la prudencia entrometerse en los temas altísimos que son objeto de la sabiduría sino que impera sobre aquellas cosas que se ordenan a la sabiduría, indicando cómo deben llegar los hombres a la sabiduría. Por tanto, en esto la prudencia o política es servidora de la sabiduría, pues introduce a ella preparándole el camino, como hace el que custodia la puerta con el rey”<sup>153</sup>.

---

est propter hoc, prudentiam aut politicam praeferre sapientiae, ac si aliquis praeferret eam Deo: quod manifestum est inconueniens.”

<sup>151</sup> ST I-II, q. 66, a. 5, ad 1 “Cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam; impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, nisi, ut dicitur in VI Ethic., maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo.”

<sup>152</sup> CTC, lib. 6, l. 6, n. 3 (n. 845 Marietti) “Quod quidem esse non posset nisi homo esset optimum eorum quae sunt in mundo. Scientiarum enim una est melior et honorabilior altera ex eo quod est meliorum et honorabiliorum, ut dicitur in primo de anima. Hoc autem est falsum quod homo sit optimum eorum quae sunt in mundo. Ergo neque politica seu prudentia, quae sunt circa res humanas, sunt optima inter scientias.”

<sup>153</sup> ST I-II, q. 66, a. 5, ad 1 “Unde dicendum est, sicut in eodem libro dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius e converso, quia spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur, ut dicitur I ad Cor. II. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia, sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae, introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.”

La subordinación según el fin, puede formularse en el caso del hombre, en términos de subordinación respecto de la felicidad: la prudencia considera algo de lo cual depende de la felicidad, pero la sabiduría considera la felicidad misma<sup>154</sup>. Respecto de la caridad, la prudencia también es subordinada, pero sólo en el sentido de que los actos prudentes pueden ser ordenados por el fin hacia el cual la caridad ordena. Pues la caridad, impera los actos de todas las virtudes, pero no como si ella misma fuera el fin último de los preceptos<sup>155</sup>, sino sólo como aquella que ordena los actos virtuosos hacia el fin<sup>156</sup>. La prudencia es, con caridad o sin ella, la virtud que dirige con respecto al fin; pero cuando dirige al fin determinado por la caridad, la obra de la prudencia se amplifica. Geach, sin referirse directamente a este tema, hace una observación al respecto: es generalmente admitido que sin un fin no habría virtud, aunque no sea generalmente admitido de qué naturaleza es ese fin<sup>157</sup>. Esta subordinación de las virtudes al fin de la caridad se puede verificar también en los preceptos:

---

<sup>154</sup> ST I-II, q. 66, a. 5, ad 2 “Prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem, sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiae respectu sui obiecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiae. Sed quia actus sapientiae in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus; ideo actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis. Et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.”

<sup>155</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 2, arg. 2 “Praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed finis praecepti est caritas, 1 Timoth. 1. Ergo caritas est finis virtutum. Sed finis virtutum non est virtus, sed felicitas. Ergo caritas non est virtus.”

<sup>156</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 2, ad 2 “Caritas non dicitur esse finis praecepti, quasi ultimus finis virtutum, sed sicut id quo omnes aliae virtutes in finem ultimum ordinantur.”

<sup>157</sup> Cfr. Geach, P., *Las virtudes*, Pamplona, Eunsa, 1993: “Pero, a fin de mostrar que los hombres necesitan las virtudes para efectuar aquello para lo que existen, podría no hacer falta determinar el fin y el bien del hombre. Porque personas cuyas primeras premisas prácticas, las que formulan sus fines últimos, son no sólo divergentes sino irreconciliables, podrían sin embargo estar de acuerdo en establecer alguna situación que fuese condición indispensable bien para realizar el fin, bien para evitar ciertas situaciones que imposibilitarian la realización de cualquier fin.”, p. 50

“El precepto que atañe a la caridad no abraza a todos los demás preceptos como su universal, sino en cuanto están en cierto modo incluidos en él en cuanto todos los preceptos están dispuestos ordenadamente a él, como también los actos de todas las demás virtudes al acto de la caridad en cuanto son ordenados por ella. Con esto por tanto no se manifiesta que la caridad sea una virtud general, sino que es el motor general de todas las virtudes”<sup>158</sup>.

En efecto, la virtud de la caridad es motor general de todas las virtudes y su precepto correspondiente es el primero de todos los preceptos. En estas coordenadas puede apreciarse mejor el alcance del imperio de la prudencia, pero también su subordinación.

El carácter subordinado de la prudencia se dice en distintos sentidos. En el sentido de virtudes intelectuales: la prudencia se subordina a la sabiduría. Tomás de Aquino cita a Aristóteles para decir que la virtud de la sabiduría es como la cabeza de las virtudes intelectuales<sup>159</sup>. En efecto, así como por los sentidos que están en la cabeza, se dirigen todos los movimientos de los demás miembros, así la sabiduría dirige a todos los conocimientos, puesto que todas subordinan sus principios a ella<sup>160</sup>. El error de considerar superior a la prudencia o a la política conlleva el error de conceder mayor

---

<sup>158</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 4 “Praeceptum ad caritatem pertinens, non comprehendit omnia alia praecepta sicut universale ad illa, sed per quamdam reductionem, quia omnia praecepta ad illud ordinantur, sicut etiam actus omnium aliarum virtutum ad actum caritatis, inquantum omnes imperat. Unde ex hoc non ostenditur quod caritas sit generalis virtus, sed quod est generalis motor omnium virtutum.”

<sup>159</sup> ST I-II, q. 66, a. 5, s. c. “Sed contra est quod philosophus dicit, in VI Ethic., quod sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales.”

<sup>160</sup> CTC, lib. 6, l. 6, n. 1 (n. 844 Marietti) “Sapientia non est qualiscumque scientia, sed scientia rerum honorabilissimarum, id est divinarum, ac si ipsa habeat rationem capitis inter omnes scientias. Sicut enim per sensus, qui sunt in capite, diriguntur motus et operationes omnium aliorum membrorum, ita sapientia dirigit omnes alias scientias, dum ab ea omnes aliae sua principia opponunt.”

importancia a la utilidad que a la dignidad de las ciencias<sup>161</sup>. Tal equivocación tiene que ver, precisamente, con el concepto de imperio: porque mientras que la prudencia se ocupa de lo que es para el fin, la sabiduría se ocupa del fin en sí mismo. El objeto de la prudencia no es absoluto, como lo es el objeto de la sabiduría, de ahí que la ética, como cualquier otro conocimiento le esté subordinada<sup>162</sup>. En efecto, son objeto de prudencia realidades cuyo sentido está en su ordenación a otro<sup>163</sup>. Por contraste, el objeto de la sabiduría no se refiere a otro superior<sup>164</sup>. El objeto de la prudencia, en cambio, es solamente relativo<sup>165</sup>. En las sociedades modernas Dewan diagnostica la pérdida de la primacía de la contemplación que se refleja en ciertas posturas éticas<sup>166</sup>.

---

<sup>161</sup> CTC, lib. 6, l. 6, n. 2 (n. 844 Marietti) “Excludit quorundam errorem, qui attribuebant principalitatem inter omnes scientias politicae, per quam gubernatur multitudo, vel prudentiae per quam aliquis gubernat seipsum, attendentes ad utilitatem magis, quam ad scientiae dignitatem. Scientiae enim speculativae, ut dicitur in principio metaphysicae non quaeruntur quasi ad aliquid utiles, sed sicut per se honorabiles.”

<sup>162</sup> Dewan, L., *Wisdom, Law, and Virtue*: “Ethics itself must be taught before one studies metaphysics, but the starting point for ethics is some grasp of a less probing sort than the sapiential. Nevertheless, like all the sciences, ethics has its true wellbeing when it basks in the light of metaphysics. Wisdom is in a commanding position, even as regards prudence itself.”, p. 36

<sup>163</sup> CTC, lib. 6, l. 6, n. 4 (n. 846 Marietti) “Quaedam sunt quorum ratio consistit in proportione et habitudine ad aliquid. Et ideo huiusmodi non possunt esse eadem quantum ad omnia; sicut patet quod non idem est sanum et bonum hominibus et piscibus. Quaedam vero dicuntur absolute, sicut album in coloribus et rectum in figuris.”

<sup>164</sup> CTC, lib. 6, l. 6, n. 4 (n. 846 Marietti) “Et quia sapientia est de his quae in se et absolute sunt talia (est enim de primis entium), oportet ab omnibus dici quod idem sit quod est sapiens in omnibus, et quod sit eadem sapientia simpliciter respectu omnium.”

<sup>165</sup> CTC, lib. 6, l. 6, n. 4 (n. 846 Marietti) “Sed id quod est prudens oportet quod sit alterum apud diversos, propter hoc, quod prudentia dicitur secundum proportionem et habitudinem ad aliquid. Ille enim qui potest bene speculari singula quae pertinent ad seipsum, dicitur esse prudens, et tali conceditur sive attribuitur prudentia.”

<sup>166</sup> Dewan, L., *Wisdom, Law, and Virtue*: “Ethics is of secondary importance. We must not let ourselves be caught in the spell of ‘the sanctity of ethics’. In some ways,

La subordinación de la prudencia respecto de la sabiduría no significa que la prudencia tenga carácter meramente instrumental. También la prudencia podría recibir el nombre de sabiduría, puesto que la prudencia versa sobre una causa altísima en un determinado género, a saber, el de los actos humanos; y esa causa altísima es el bien común de toda la vida humana<sup>167</sup>. La prudencia sería, de este modo, una forma derivada de sabiduría. Las formas derivadas de prudencia, en cambio, se ocupan del fin último, pero en un género particular de la vida humana, como la prudencia que intenta la victoria en temas bélicos<sup>168</sup>. Por eso la prudencia no es la sabiduría en sentido estricto, sino que es una sabiduría humana<sup>169</sup>. En efecto, la sabiduría

---

this is a sort of substitute for religion. In a society that has become increasingly secularized, the absence of morals leads to a kind of glorification of 'values'. In the face of this, we must assert the primacy of contemplation and the role of ethics as in the service of contemplation. Ethics is essential, but is not what is best. I conclude with a repetition of the fundamental point to be made, concerning the objectivity of goodness. 'Goodness is in things'.", p. 57

<sup>167</sup> ST II-II, q. 47, a. 2, ad 1 "Sicut supra dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitae humanae."

<sup>168</sup> ST II-II, q. 47, a. 2, ad 1 "Et hunc finem intendit prudentia, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere dicitur prudens simpliciter."; Super ad Efesios, 5, 6. "Nota quod differentia est inter sapientiam et prudentiam. Prudentia enim est quaedam sapientia, sed non universalis sapientia. Sapiens enim simpliciter dicitur, qui habet de omnibus ordinare: sapiens autem secundum quid dicitur, qui habet ordinare de his de quibus est sapiens. I Cor. III, 10: ut sapiens architectus fundamentum posui. Quia sapientis est ordinare, ut dicitur I metaphysicae. Omnis autem ordinator respicit finem; ille ergo simpliciter est sapiens, qui cognoscit finem, vel qui agit propter finem universalem, [...]. Sapientia enim est divinarum rerum cognitio, ut dicit Augustinus, IV de Trinitate. Prudentia vero est particularis rei providentia, quando scilicet quis ordinat facta sua."

<sup>169</sup> ST II-II, q. 47, a. 2, ad 1 "Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum, homo autem non est

se ocupa de la causa suprema ya sea absolutamente, o en determinado género en el cual juzga y ordena<sup>170</sup>. Por eso, según sea el fin último al cual se ordenen los propios actos<sup>171</sup> cabe hablar de sabiduría terrena, si el fin último se pone en los bienes exteriores; o de sabiduría animal si el fin último se pone en los bienes corporales; e, incluso, de sabiduría diabólica si el fin se halla en alguna excelencia buscada a imitación del diablo<sup>172</sup>.

En contraste con estos sentidos de sabiduría como ordenación de la actividad humana, se encuentra la sabiduría en Dios, cuya descripción en relación al imperio se encuentra en el *Comentario al libro de Job*. La sabiduría no sólo es principio en el orden del conocimiento<sup>173</sup>, sino también en el orden productivo, como cuando se

optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur quod prudentia est sapientia viro, non autem sapientia simpliciter.”

<sup>170</sup> ST II-II, q. 45, a. 1 co “Secundum philosophum, in principio Metaphys., ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam de aliis certissime iudicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille igitur qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere et per eam potest de omnibus quae sunt illius generis iudicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina vel architectura, secundum illud I ad Cor. III, ut sapiens architectus fundamentum posui.”

<sup>171</sup> ST II-II, q. 45, a. 1, ad 1 “Et sicut circa ea quae sunt vere bona invenitur aliqua altissima causa, quae est summum bonum, quod est ultimus finis, per cuius cognitionem homo dicitur vere sapiens; ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur sicut ad ultimum finem, per cuius cognitionem homo dicitur esse sapiens ad male agendum.”

<sup>172</sup> ST II-II, q. 45, a. 1, ad 1 “Quicumque enim avertitur a fine debito, necesse est quod aliquem finem indebitum sibi praestituat, quia omne agens agit propter finem. Unde si praestituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur sapientia terrena; si autem in bonis corporalibus, vocatur sapientia animalis; si autem in aliqua excellentia, vocatur sapientia diabolica, propter imitationem superbiae Diaboli, de quo dicitur Iob XLI, ipse est rex super universos filios superbiae.”

<sup>173</sup> CIO, cap. 37. “Habet autem aliam vocem spiritualem, scilicet sapientiae doctrinam, quae est homini incomprehensibilis, de qua subdit tonabit vocem magnitudinis suae, idest quae docet magnitudinem eius, et hanc vocem non omnes audiunt sicut tonitruum corporale; et illi qui aliquid audirent eam comprehendere

habla del imperio de la sabiduría<sup>174</sup>, en cuya obra se incluye la misma tarea humana de discernir racionalmente lo que debe hacer en cada momento, pues tiene en su mano poder operar<sup>175</sup>. En todo caso, el imperio de Dios pone límite, medida, término según una regla<sup>176</sup>. Aplicados a Dios los conceptos de sabiduría y de imperio pueden unirse en un mismo referente, aunque cada uno de ellos señale un

---

non possunt, unde subdit et non investigabitur, scilicet perfecte, cum audita fuerit, idest percepta spiritualiter ab aliquo homine, vox eius, idest sapientiae doctrina.”

<sup>174</sup> CIO, cap. 37. “Huiusmodi autem vox non solum ordinatur ad doctrinam hominum qui eam audiunt sed etiam ad perfectionem naturalium operum quae ex praecepto divinae sapientiae fiunt, unde secundo repetit tonabit Deus in voce sua, idest in imperio sapientiae suae, mirabiliter, idest mirabiles effectus producendo, et hoc est quod subdit qui facit magna, scilicet secundum eorum naturam, et inscrutabilia, scilicet rationi humanae. Enumerationem incipiens subdit qui praecipit nivi, scilicet voce sapientiae suae, ut descendat super terram, quia scilicet ex eius imperio nives generantur, et etiam pluviae et imbres, unde subdit et pluviis hiemis, quae scilicet in hieme abundant, et imbris fortitudinis suae, qui scilicet ex aliqua vehementiori causa generantur et cum impetu venti.”

<sup>175</sup> CIO, cap. 37. “Et quia omnia quae in rebus inferioribus fiunt ad homines quodammodo ordinantur, ideo subdit qui in manu omnium hominum signat ut noverint singuli opera sua; diversis enim hominum operibus diversae dispositiones aeris congruunt : aliud enim est opus noctis et aliud diei, rursumque aliud opus exercet homo tempore serenitatis et aliud tempore pluvioso; quod autem opus cuilibet tempori congruat discernit homo secundum rationem sibi divinitus datam, et hoc est signum quod Deus posuit in manu, idest in operativa virtute, omnium hominum ut sciant congrue distribuere sua opera diversis temporibus. Et ista providentia usque ad animalia bruta protenditur quae quodam naturali instinctu diversis temporibus diversa operantur, unde subdit ingrediatur bestia latibulum suum, scilicet tempore pluvioso, et in antro suo morabitur, scilicet tempore congruo.”

<sup>176</sup> CIO, cap. 38 “Haec autem tria pertinent ad imperium divinae virtutis, unde quasi exponens praedicta subdit et dixi: hucusque venies, quod pertinet ad rationem terminorum, nam terminus est ultimum motus, et non procedes amplius, quod scilicet pertinet ad vectem quo processus alicuius impeditur, et hic confringes tumentes fluctus tuos, quod pertinet ad ostia quae ad hoc ponuntur quod aliquis non passim egrediatur aut ingrediatur sed secundum certam regulam: ita etiam mare non passim transgreditur litus sed secundum quandam mensuram fluctuum intumescendum.”



matiz diverso: el imperio, se dice del que es superior; y del más sabio se dice que aconseja<sup>177</sup>.

La sabiduría como don supera a la sabiduría como virtud intelectual; en ese sentido se podría hablar de una superación, a través de San Agustín, del intelectualismo aristotélico<sup>178</sup>. Pero tal superación no ha de entenderse en terminos de sustitución, porque el concepto de la sabiduría como don no suprime el concepto de sabiduría como virtud intelectual humana<sup>179</sup>. Tanto la virtud como el don tienen el mismo acto, a saber, el juicio recto sobre las cosas divinas<sup>180</sup>. Por eso, la sabiduría, sea don o virtud, está en el entendimiento como en su sujeto pero, añade Tomás, el don de sabiduría está además, en la voluntad como en su causa<sup>181</sup>; y como don no sólo dirige la contemplación sino también la acción<sup>182</sup>; y no sólo según reglas

---

<sup>177</sup> ST I, q. 43, a. 1, ad 1 “Missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente aut secundum imperium, aut secundum consilium, quia imperans est maior, et consilians est sapientior.”

<sup>178</sup> Cfr. González-Ayesta, C., *El don de sabiduría según Santo Tomás*, Pamplona, Eunsa, 1998, pp. 128, 189-192. Además, la sabiduría como don se relaciona con la sabiduría como virtud y con otras virtudes: “Si se considera su objeto –la causa primera, Dios- el don de sabiduría conecta con la fe y con la virtud intelectual que lleva el mismo nombre. En cambio, si se considera su acto, un juicio, conecta con dos virtudes intelectuales: la prudencia y la sabiduría. Por último si se considera el modo como se realiza ese juicio, *per modum connaturalitatis*, sólo se relaciona con la prudencia.”, p. 163

<sup>179</sup> ST II-II, q. 45, a. 1, ad 2 “Sapientia quae ponitur donum differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano, haec autem est de sursum descendens.”

<sup>180</sup> ST II-II, q. 45, a. 2, co. “Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti.”

<sup>181</sup> ST II-II, q. 45, a. 2, co. “Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare, ut supra habitum est.”

<sup>182</sup> ST II-II, q. 45, a. 3, ad 1 “Quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit; ut habetur in libro de causis. Unde ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de

humanas sino también divinas<sup>183</sup>. El desarrollo de la analogía entre el don de la sabiduría y la prudencia lleva a asimilar la función de la voluntad divina con la del hábito de los primeros principios<sup>184</sup>.

La distinción entre la sabiduría como don o como virtud se define en relación con el imperio de la voluntad. En efecto, la sabiduría como virtud intelectual es anterior al imperio de la voluntad<sup>185</sup> y, por tanto, su razón de virtud es solamente de índole especulativa, es decir, con bondad puramente material, propia de los actos en cuanto elícitos de tales o cuales potencias, y no en su condición de actos imperados por la voluntad; por ello la virtud especulativa de la sabiduría no posee la virtualidad directiva de la acción práctica que posee la sabiduría como don, gracias a que sus actos presuponen la voluntad como causa. Sin embargo eso no significa que el don de sabiduría se ocupe directamente de la

propinquo Deum attingens, per quandam scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.”

<sup>183</sup> ST II-II, q. 45, a. 3, co. “Superior autem ratio, ut ipse in eodem libro dicit, intendit rationibus supernis, scilicet divinis, et conspiciendis et consulendis, conspiciendis quidem, secundum quod divina in seipsis contemplatur; consulendis autem, secundum quod per divina iudicat de humanis, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic igitur sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.”

<sup>184</sup> REP, cap. 5, l. 6 “Sicut ratio speculativa ordinat de agendis et iudicat: oportet autem conclusiones habere et iudicare per principia, et similiter in operabilibus. Istud autem primum principium, per quod debemus iudicare omnia et regulare, est voluntas Dei; et ideo intellectus in moralibus et divinis debet habere pro principio voluntatem Dei, quia, si hanc habeat pro principio, fit prudens intellectus. Deut. c. XXXII, 29: utinam saperent et intelligerent, et cetera. Hoc autem docuit dominus, Matth. c. XXVI, 42: fiat voluntas tua.”

<sup>185</sup> QDW, q. 1, a. 7 co. “Sciendum est autem, quod intellectus tam speculativus quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Uno modo absolute et secundum se, prout praecedit voluntatem, quasi eam movens; alio modo prout sequitur voluntatem, quasi ad imperium actum suum eliciens: quia, ut dictum est, istae duae potentiae, scilicet intellectus et voluntas, se invicem circumeunt. Illi igitur habitus qui sunt in intellectu practico vel speculativo, primo modo, possunt dici aliquo modo virtutes, licet non ita secundum perfectam rationem; et hoc modo intellectus scientia et sapientia, sunt in intellectu speculativo, ars vero in intellectu practico.”

aplicación de tales conocimientos a las acciones singulares<sup>186</sup>, de lo cual se ocupan directamente otros dones<sup>187</sup>; y aunque su acción directiva se extiende a todas las facultades, su objeto principal no es el de las facultades dirigidas por ella<sup>188</sup>. En todo caso la sabiduría designa un principio de orden superior a la prudencia.

El carácter relativo de la prudencia vuelve a aparecer en otra triple clasificación de las virtudes: dos verdaderas y una falsa. Esta vez, en la *Summa Theologiae*, sin perder de vista la doble regla de los actos humanos, usa como criterio de distinción entre unas y otras la subordinación al fin, ya sea último o próximo<sup>189</sup>; y como la virtud que

---

<sup>186</sup> ST II-II, q. 8, a. 6, co. “Hoc igitur iudicium, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.”

<sup>187</sup> 3SN, d. 35, q. 2, a. 4, qc. 2, s.c. 2. “Praeterea, sicut in speculativis est via inventionis et iudicii, ita et in practicis. Sed in donis pertinentibus ad vitam contemplativam est aliud donum quod respondet inventioni, scilicet intellectus, et aliud quod respondet iudicio, scilicet sapientia. Ergo et in donis dirigentibus in vita activa, praeter scientiam quae respondet iudicio, erit aliud donum quod pertinet ad inventionem, et hoc est consilium.”; Super Isaiam, cap. 11. “Circa secundum sciendum, quod numerus horum potest accipi tripliciter: quia dona perficiunt aut per recessum a malo, et sic timor; aut per accessum ad bonum, et sic vel secundum vitam contemplativam, vel secundum activam. Si secundum contemplativam; aut secundum contemplationem finis, et sic est sapientia, quae est de causis altissimis; aut de his quae sunt ad finem, et sic est intellectus; sicut de substantiis creatis spiritualibus, et de his quae ad eas pertinent. Si secundum activam; aut quantum ad ea ad quae tenentur omnes; et sic exequens est pietas, quae est benevolentia in eos qui fide vel imagine Dei sunt iuncti; (et) dirigens scientia: aut de his ad quae non tenentur omnes; et exequens est fortitudo, ut exponat se difficilibus; (et) dirigens consilium.”

<sup>188</sup> ST I-II, q. 68, a. 4, ad 5. “Per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus. Et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiae tanquam directivo, ex parte quidem intellectus, donum intellectus; ex parte autem affectus, donum timoris. Ratio enim timendi Deum praecipue sumitur ex consideratione excellentiae divinae, quam considerat sapientia.”

<sup>189</sup> ST II-II, q. 23, a. 7, co. “Virtus ordinatur ad bonum, ut supra habitum est. Bonum autem principaliter est finis, nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare.”

se ocupa del fin es la que impera, se pone de relieve el carácter imperante de la prudencia y la caridad. Un fin próximo o particular buscado al margen del imperio de dichas virtudes<sup>190</sup>, corresponde a una tercera clase de hábitos que son falsas virtudes:

“Así, por tanto, es evidente que la virtud absolutamente verdadera es la que ordena al fin principal del hombre, como afirma el Filósofo diciendo en *VII Physic.* que es virtud la disposición de lo perfecto hacia lo mejor. No puede, por lo tanto, haber virtud sin caridad. Pero si se toma la virtud por decir orden a un bien particular, puede haber virtud verdadera sin caridad, en cuanto que se ordena a un bien particular. Pero si ese bien particular no es verdadero, sino aparente, la virtud relacionada con él no será verdadera, sino apariencia de virtud”<sup>191</sup>.

Una vez más se reconoce la intervención de la caridad y de la prudencia como determinantes de los dos grados superiores de virtud: la primera como ordenadora de todo bien particular al bien último y verdadero; la segunda como ordenadora, tan sólo, a un bien particular con posibilidad abierta de ordenarse al fin último y verdadero. En caso de que tal posibilidad no se llevase a cabo, el fin particular se

---

Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio [...], et ad hoc ordinatur homo per caritatem.”

<sup>190</sup> ST II-II, q. 23, a. 7, co. “Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono.”

<sup>191</sup> ST II-II, q. 23, a. 7, co. “Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis, sicut etiam philosophus, in VII Physic., dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis”.

convertiría en un falso bien y el hábito correspondiente a tales actos en una falsa virtud.

La falsa virtud no es de ningún modo equiparable a las virtudes naturales, es decir, al tercer grado de virtud mencionado en *De virtutibus*, pues en aquél texto ese grado inferior correspondía a la incoación a la virtud que, aunque carentes de discreción racional, era, no obstante, inclinación a ciertos bienes. Pero las falsas virtudes son más deficitarias de bien: no sólo carecen de prudencia y caridad, como carecerían las inclinaciones naturales de los niños y las bestias mencionadas por Aristóteles, sino que también carecen de la debida ordenación al fin último, puesto que han sido adquiridas deliberadamente en función de un falso bien. Las inclinaciones naturales carentes de discreción racional son como la velocidad de un caballo ciego, desorientada y dañina; pero hay, además, otros hábitos adquiridos por discreción racional, cuya racionalidad, no obstante, procede de una mala voluntad, como las virtudes del ávaro<sup>192</sup>. Este tipo de hábitos adquirido, deliberadamente orientados a un fin malo, empeoran el estado natural del hombre carente de virtud.

Ambos sentidos ínfimos de virtud, a saber, las virtudes naturales y las falsas virtudes, presentan, respectivamente, deficiencias en el imperio de la razón y de la voluntad. En efecto, mientras que las virtudes naturales carecen del imperio de la razón; en las falsas virtudes falla el imperio de la voluntad o, mejor dicho: el fin desde el cual la voluntad efectivamente impera no es verdadero fin porque no conduce al fin último. Pero este mal en el imperio de la voluntad remite al mal en el entendimiento, es decir, a la falsedad<sup>193</sup>. He aquí la

---

<sup>192</sup> ST II-II, q. 23, a. 7, co. “Sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucellorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes, ut Augustinus dicit, in IV Lib. contra Iulian.”

<sup>193</sup> ST II-II, q. 20, a. 1, co. “Secundum philosophum, in VI Ethic., id quod est in intellectu affirmatio vel negatio est in appetitu prosecutio et fuga, et quod est in intellectu verum vel falsum est in appetitu bonum et malum. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus, omnis

prioridad del conocimiento: el apetito para ser bueno ha de ser conformarse con el intelecto. El bien verdadero antes de ser bueno es verdadero: de ahí que la doctrina de los trascendentales sea subyacente a la ética <sup>194</sup>.

El fin fijado por la intención voluntaria depende más bien del intelecto práctico, es decir, de la captación intelectual del fin, al cual siguen los otros tres actos de la razón práctica consejo, juicio e imperio. Los cuatro son vulnerables a la corrupción causada en ellos por los apetitos sensitivos: la ira, la envidia, y, especialmente la lujuria. Precisamente, a propósito de la lujuria, aniquiladora de la prudencia<sup>195</sup>, se recapitulan los cuatro actos de la facultad intelectual práctica cuya corrupción se describe con términos apetitivos: un corazón subversivo produce ceguera mental, un amor libidinoso que impide deliberar, la aversión a juzgar y el ímpetu que impide el imperio<sup>196</sup>. En las antípodas de la caridad que tiene que ver también

---

autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum.”

<sup>194</sup> Aertsen es uno de los autores que, sin perder de vista lo específicamente práctico de la razón, insiste en la importancia del conocimiento metafísico; esto se refleja en el modo de abordar un tema ético como es el de la ley natural, en el que se ocupa, más bien, de la naturaleza de la razón humana. Cfr. Aertsen, J. A., “Natural law in the light of the doctrine of transcendentals”: “Thomas’s approach to natural law is in fact an interesting elaboration of his doctrine of transcendentals. [...] This point of view is seldom mooted in studies on natural law. It might, perhaps, seem rather abstract or even metaphysical. And is metaphysical reflection not held to be a speculative «appendage» from the point of view of ethics? The following will make clear, I hope, that the transcendental perspective on natural law, which is, after all, Thomas’s own approach, is appropriate, and is enlightening also for the moral sense of natural law.”, p. 100.

<sup>195</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999: “Hay que notar que son precisamente aquellos vicios más opuestos a la virtud de la voluntad los que afectan, y mucho, a la inteligencia, en especial, en este uso práctico- $\square$ prudencial que estamos tratando. Por eso, la intemperancia supone una especial torpeza para la razón práctica, pero la lujuria aniquila la prudencia.”

<sup>196</sup> ST II-II, q. 153, a. 5, co. “Et ideo consequens est quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem, simplex intelligentia, quae apprehendit aliquem

con el corazón, con el amor, con el ímpetu, está la lujuria. Para bien o para mal toda la vida moral depende de la voluntad que sigue, a su vez, al intelecto práctico y su captación, correcta o errónea, del fin último de la vida humana. De ahí se deriva la prioridad de los hábitos voluntarios que inciden en el apetito de un fin último malo: en efecto, éstos hábitos constituyen los principios de todo pecado, tanto en el orden de la intención como en el de la ejecución<sup>197</sup>. En efecto, en las antípodas del amor a Dios están tanto la avaricia<sup>198</sup> como la

---

finem ut bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. XIII, species deceptit te, et concupiscentia subvertit cor tuum. Et quantum ad hoc, ponitur caecitas mentis. Secundus actus est consilium de his quae sunt agenda propter finem. Et hoc etiam impeditur per concupiscentiam luxuriae, unde Terentius dicit, in eunucho, loquens de amore libidinoso, quae res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes. Et quantum ad hoc, ponitur praecipitatio, quae importat subtractionem consilii, ut supra habitum est, tertius autem actus est iudicium de agendis. Et hoc etiam impeditur per luxuriam, dicitur enim Dan. XIII, de senibus luxuriosis, averterunt sensum suum, ut non recordarentur iudiciorum iustorum. Et quantum ad hoc, ponitur inconsideratio. Quartus autem actus est praeceptum rationis de agendo. Quod etiam impeditur per luxuriam, in quantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiae ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Unde Terentius dicit, in eunucho, de quodam qui dicebat se recessurum ab amica, haec verba una falsa lacrimula restringet.”; cfr. QDM, q. 15, a. 4.

<sup>197</sup> ST I-II, q. 84, a. 2, co. “Considerandum est enim quod in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis, et executionis. In primo quidem ordine, habet rationem principii finis, ut supra multoties dictum est. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis, est ut homo per illa quandam perfectionem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quae est appetitus excellentiae, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis, est primum id quod praebet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiae. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est.”

<sup>198</sup> QDM, q. 8, a. 1, co. “Potest tamen dici, quod etiam cupiditas et superbia, secundum quod sunt specialia peccata, habent quidem communitatem generalem super omnia peccata secundum rationem finium. Nam finis avaritiae se habet ad fines omnium aliorum ut quoddam principium, in quantum per divitias potest homo acquirere omnia quae alia vitia cupiunt; nam pecunia virtute omnia huiusmodi appetibilia continet, secundum illud Eccle., X, 19: pecuniae obediunt omnia.”

soberbia<sup>199</sup> que conllevan, como a su acto opuesto, el odio a quien les impide amar lo terreno como fin último de la vida humana<sup>200</sup>. La avaricia, por su parte, habitúa a la voluntad a apetecer las riquezas como principio de toda apetición<sup>201</sup>; y la soberbia, amor desordenado de uno mismo, es imperante respecto del fin, como lo es la caridad<sup>202</sup>, porque en todo caso el imperio corresponde al que tiene por objeto el fin. Aunque, hay que advertirlo, en el caso de los pecados ser cabeza y

---

<sup>199</sup> QDM, q. 8, a. 1, co. “Finis autem proprius superbiae, scilicet excellentia honoris et gloriae, est sicut terminus omnium huiusmodi finium, nam ex multitudine divitiarum, et ex hoc quod fruitur quibusdam cupitis, potest homo adipisci honorem vel gloriam. Et quamvis in via executionis unum istorum finium sit sicut principium, et aliud ut terminus aliorum finium; non tamen propter haec sola, duo haec vitia debent poni capitalia, quia non ad solos hos fines principaliter intentio appetitus ordinatur.”

<sup>200</sup> ST II-II, q. 153, a. 5, co. “Ex parte autem voluntatis, consequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus est appetitus finis. Et quantum ad hoc, ponitur amor sui, quantum scilicet ad delectationem quam inordinate appetit, et per oppositum ponitur odium Dei, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est appetitus eorum quae sunt ad finem. Et quantum ad hoc, ponitur affectus praesentis saeculi, in quo scilicet aliquis vult frui voluptate, et per oppositum ponitur desperatio futuri saeculi, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.”

<sup>201</sup> ST I-II, q. 84, a. 1, ad 1 “Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni, et ideo appetitus illius boni quod iuvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni, et ideo caritas, quae est amor Dei, ponitur radix virtutum.”

<sup>202</sup> QDM, q. 8 a. 2 co. “Est autem hoc considerandum in omnibus actibus et habitibus operativis, quod ars vel habitus ad quem pertinet finis, per imperium movet artes vel habitus versantes circa ea quae sunt ad finem; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet usus navis, qui est finis eius, imperat navifactivae; et idem est videre in omnibus. Unde et caritas, quae est amor Dei, imperat omnibus aliis virtutibus; et sic quamvis sit specialis virtus si consideretur proprium obiectum, tamen secundum quamdam diffusionem sui imperii est communis omnibus virtutibus; unde dicitur forma et mater omnium virtutum. Et similiter superbia, quamvis sit speciale peccatum secundum rationem proprii obiecti, tamen secundum quamdam diffusionem proprii imperii est commune peccatum ad omnia; unde et dicitur radix et regina omnium peccatorum, ut patet per Gregorium XXXI *Moralium*.”



dirigir sólo se dicen metafóricamente<sup>203</sup>. La unidad de las virtudes tiene que ver con su perfección<sup>204</sup>.

Entre los pecados hay imperio en la medida en que unos ordenan al fin de otros<sup>205</sup>. Pero la ordenación de unos pecados a otros no es equiparable a la ordenación de las virtudes respecto de la prudencia y de la caridad, porque mientras que las virtudes dependen de una misma causa, los pecados surgen unos de otros como de diversas raíces<sup>206</sup>. En la medida en que se introduce en ellos el acto ordenador de la razón hacia un fin hay racionalidad<sup>207</sup>. La acción humana si es humana, mantiene algo de racionalidad: sin la presencia de la

---

<sup>203</sup> ST I-II, q. 84, a. 3, co. “Secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale a capite prout metaphorice significat principium vel directivum aliorum. Et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, et praecipue secundum originem causae finalis, quae est formalis origo, ut supra dictum est. Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum aliorum, semper enim ars vel habitus ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quae sunt ad finem.”

<sup>204</sup> Hay un artículo en el que se ven las dificultades de encontrar una unidad entre los vicios, y cómo si bien hay unidad entre las virtudes morales es aún mayor en las virtudes perfectas. Cfr. Jacobs, J. & Zeis, J., “The Unity of Vices”, *The Thomist* 53, 1989, pp. 641-653.

<sup>205</sup> ST II-II, q. 41, a. 2, ad 5 “Et ideo ille qui meditatur, idest qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod ad invicem rixantur, sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem.”

<sup>206</sup> QDM, q. 2, a. 9, ad 8 “Virtutes omnes sunt aequales, non quantitate, cum apostolus dicat quod maior est caritas; sed proportione, in quantum unaquaeque aequaliter se habet ad suum actum; sicut si quis diceret omnes digitos manus esse aequales proportione, non quantitate. Peccata autem nec proportione sunt paria; quia non dependent ex una causa, sicut virtutes quae dependent omnes ex prudentia vel caritate: peccatorum autem diversae sunt radices.”

<sup>207</sup> ST I-II, q. 18, a. 9, co “Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali. Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum.”

deliberación no habría voluntariedad<sup>208</sup> y por eso, aunque los actos malos sean deficientes en el fin debido, son actos verdaderamente voluntarios: hay en ellos una elección ordenada a un fin. No obstante, pese a ser racionales, deliberados y ordenados a algún fin, hay algunas acciones que son malas, que son contrarias a la razón, opuestas a la deliberación y desordenadas, esta es la dificultad a la que, según Aubenque, Aristóteles se enfrentó y no pudo explicar satisfactoriamente<sup>209</sup>. El agente libre, aunque sea vicioso, es libre, es decir, ordena y mueve sus actos hacia un fin querido libremente. A este problema se enfrentó Anscombe: al de explicar como mala una acción que, pese a todo, tiene una lógica, o mejor dicho, una intención: el incontinente no actúa según la elección deliberada pero, sí se propone obtener algo, actúa por una intención<sup>210</sup>. En efecto, es intencional, es decir, es determinada con respecto a un fin, toda acción libre, tanto si es buena como si es mala: la acción imperada es ordenada hacia un fin voluntariamente determinado<sup>211</sup>. Si no se

---

<sup>208</sup> ST I-II, q. 18, a. 9, co “ Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem; talis actus non est, proprie loquendo, moralis vel humanus; cum hoc habeat actus a ratione. Et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.”

<sup>209</sup> Cfr. Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*: “Después de haber desarrollado por extenso el tema según el cual la *proairesis* trata sobre los medios y no sobre el fin, Aristóteles recuerda *in extremis* que el medio es medio con miras a un fin, y esto con el único propósito de justificar la tesis, probablemente tradicional, de que se juzga a un hombre por su *proairesis* y que, desde *ese momento*, el vicio y la virtud son cosas voluntarias. El encadenamiento de ideas es aquí poco natural y, en definitiva, perfectamente ininteligible, si no se reconoce que hay dos problemáticas que interfieren, la problemática moral de la responsabilidad y la problemática técnica del fin y los medios. La fuente de la confusión proviene de lo que significa *proairesis* en cada uno de estos dos campos y que de estos dos significados son objeto *in fine* de una síntesis imperfecta y poco coherente.” p. 143

<sup>210</sup> Torralba expone muy claramente el discurso de Anscombe, que encuentra en Tomás de Aquino un concepto que enriquece la *proairesis* de Aristóteles: la *intentio*. Cfr. Torralba, J. M., *Acción intencional*, pp. 97-106. Anscombe desarrolla, además, el concepto de *intentio* en un triple sentido: “expresión de una intención”, “intención con la que”, y “acción intencional”, pp. 107-108.

<sup>211</sup> Si se toma en cuenta que a quien corresponde determinar la intención corresponde imperar, no parece inapropiado advertir en los tres sentidos de *intentio*

distinguiera un doble orden con respecto al fin no habría posibilidad de conocer el carácter moral, bueno o malo, de la acción humana libre<sup>212</sup>. De ahí la importancia de la doble teleología constitutiva del silogismo práctico subyacente a la acción humana<sup>213</sup>.

Ningún acto imperado, y por tanto deliberado con respecto a una intención, es indiferente; en cuanto acto individual o es bueno o es

propuestos por Anscombe tres sentidos de *imperium* propuestos por Tomás de Aquino, de la siguiente manera: “la expresión de una intención” (*finis operantis*, según Torralba) correspondería al imperio como orden racional; “la intención con la que” (*finis operis*, según Torralba), al fin como principio del imperio; y “acción intencional”, al mismo acto imperado. A esto es a lo que quizá se refiera Tomás de Aquino al decir que los actos de la razón y de la voluntad se presuponen unos a otros: el imperio presupone la elección pero ésta presupone la intención; así, por una parte, la intención es la volición del fin querido como término de los actos elegidos con respecto a él, y por otra, el imperio es la ordenación motora de las cosas elegidas con respecto al fin intentado.

<sup>212</sup> Para evitar el error del consecuencialismo Rhonheimer apunta la importancia de la distinción del objeto de una acción según dos sentidos: por una parte, como contenido básico de la acción y, por otra, como estructura de medios y fines. Cfr. Rhonheimer, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Madrid, Rialp, 2000, pp. 107-109.

<sup>213</sup> Torralba expone la importancia de esta doble teleología en dos expresiones: “la acción *verdaderamente* intencional” y “la acción intencional *verdadera*”. Cfr. Torralba J. M., *Acción intencional*: “El silogismo práctico [...] permite establecer adecuadamente la relación entre teoría de la acción, la racionalidad práctica y la ética. Las tres poseen el mismo objeto: la acción humana; y las tres se ordenan –por decirlo así– teleológicamente. La teoría de la acción depende de la racionalidad práctica, porque ‘intencional’ significa que la acción es medio para un fin. La racionalidad práctica –cuya forma aparece en el silogismo– articula los dos sentidos de fin: fin objetivo (el que posee la acción intencional) y fin subjetivo (que Anscombe llama intención *con la que*). La filosofía moral, por su parte, proporciona los elementos necesarios para determinar la verdad de las acciones intencionales, es decir la verdad práctica. La acción es verdadera cuando es medio para el fin último: la vida lograda, que consiste en el desarrollo pleno de la naturaleza propia del ser humano” pp. 203-204. Con esta perspectiva se intenta evitar ciertas insuficiencias del positivismo, la hermeneútica y el consecuencialismo con respecto a la teoría de la acción y la filosofía moral que se deriva de ellas: cfr. pp. 106, 130, 139, 182-184, 189, 200-205.

malo, según el fin último del hábito imperante<sup>214</sup>. En este sentido, el fin mide al acto, pero no es medido por él.

Un desarrollo del carácter regulador del fin se encuentra en la *Política* de Aristóteles donde, a propósito del deseo ilimitado de riqueza, se distingue entre el fin, que mide y no es medido, y lo que es para el fin, que es medido por el fin<sup>215</sup>. Por eso el apetito del fin está en todas las artes sin fin y sin término; los medios, en cambio, tienen un término<sup>216</sup>; así la medicina busca la salud como fin y, por tanto, sin límite; pero la salud mide los medios para conseguirla<sup>217</sup>. Un ejemplo de cómo puede buscarse una misma cosa de diferente manera, es decir, como fin o como medio, es el deseo del mal ajeno: odiar, buscar por ello mismo el mal del otro es un deseo no medido, en cambio, la ira desea el mal del otro bajo una medida, a saber, la venganza<sup>218</sup>; si

---

<sup>214</sup> ST I-II, q. 18, a. 9, ad 3 “Omnis finis a ratione deliberativa intentus, pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. Et idem patet in aliis.”

<sup>215</sup> Aristóteles, *Pol.*, II, cap. 7, n. 17, BK 1257b 26; CPO, lib. 1, l. 8, n. 2 “Desiderium finis in unaquaque arte est in infinitum; desiderium autem eius, quod est ad finem, non est in infinitum, sed habet terminum secundum regulam et mensuram finis: sicut ars medicinalis intendit ad sanandum in infinitum, cum inducit sanitatem quantumcumque potest; sed medicinam non dat quantumcumque potest, sed secundum mensuram, quae est utilis ad sanandum; et ita est in aliis artibus.”

<sup>216</sup> ST II-II, q. 27, a. 6, co. “Et ideo finis secundum seipsum habet modum, ea vero quae sunt ad finem habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo, sicut philosophus dicit, in I Polit., appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino, eorum autem quae sunt ad finem est aliquis terminus.”

<sup>217</sup> ST II-II, q. 27, a. 6, co. “Non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam quantumcumque potest, sed medicinae imponit terminum; non enim dat tantum de medicina quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem; quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata.”

<sup>218</sup> ST I-II, q. 46, a. 6, ad 1 “Quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur, ea enim quae secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut philosophus dicit I Politic., sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccli. XII, inimicus si invenerit tempus, non satiabitur sanguine. Sed ira non appetit malum nisi sub ratione iusti vindicativi. Unde quando malum illatum excedit mensuram iustitiae, secundum aestimationem irascentis, tunc miseretur. Unde

ese mismo deseo de venganza se sujetara a la razón de justicia podría llegar a ser, incluso, virtuoso<sup>219</sup>.

El bien de la razón implica medida, en cambio, el fin último de las virtudes, objeto del acto propio de la caridad, es buscado sin medida<sup>220</sup>. Los actos imperados, al ser educidos de potencias que no son la voluntad misma, sí requieren medida:

“Eso que se dijo de que la caridad no tiene medida debe entenderse en cuanto al acto elícito de la caridad, no en cuanto a los actos imperados por ella; porque éstos deben recibir [la medida] a partir de la razón del objeto propio a propósito del cual son llevados a cabo”<sup>221</sup>.

Los actos imperados son medidos porque su objeto no es querido por sí mismo, sino que es querido por otro, como la medicina que es querida por la salud. De esta manera, la distinción entre actos elícitos y actos imperados de la caridad permite entender por qué éstos últimos actos, pertenecientes a la caridad, también han de someterse a la regulación de la prudencia. El acto interior de la caridad es el único

---

philosophus dicit, in II Rhetoric., quod iratus, si fiant multa, miserebitur, odiens autem pro nullo.”

<sup>219</sup> ST I-II, q. 46, a. 6, co. “Manifestum est autem quod appetere malum sub ratione iusti, minus habet de ratione mali quam velle malum alicuius simpliciter. Velle enim malum alicuius sub ratione iusti, potest esse etiam secundum virtutem iustitiae, si praecepto rationis obtemperetur, sed ira in hoc solum deficit, quod non obedit rationis praecepto in ulciscendo.”

<sup>220</sup> ST II-II, q. 27, a. 6, co. “Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est Dei dilectio, per quam maxime attingimus ultimum finem, ut supra dictum est. Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus, sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus, sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est. Et ita quanto plus Deus diligitur, tanto est dilectio melior.”

<sup>221</sup> 3SN, d. 27, q. 3, a. 3, ad 4 “Hoc quod dicitur quod caritas non habet modum, intelligitur quantum ad actum quem caritas elicit, non quantum ad actus quos imperat: quia illi modos accipere debent ex ratione proprii objecti circa quod fiunt.”

acto cuyo objeto es el fin y está por encima del juicio de la razón<sup>222</sup>; por contraste, los actos externos requieren, para ser virtuosos, la medida tanto de la caridad como de la razón<sup>223</sup>. La doble medida del acto exterior se refleja en su doble bondad o malicia: una procedente de la razón y otra de la voluntad: la primera según su debida materia y circunstancias; y la segunda según su fin<sup>224</sup>. El ejemplo de la limosna, acto exterior que puede corresponder a uno o a otro acto interior, según sea su intención, es gráfico<sup>225</sup>. Tanto la volición del fin, acto interior, como la ejecución de lo que es para el fin, acto exterior, son actos voluntarios<sup>226</sup>, y en ambos interviene la razón; pero mientras que la bondad o maldad del fin procede más bien de la voluntad, la bondad o maldad de la sustancia del acto procede más de la razón:

“Como el fin es objeto propio de la voluntad, es claro que la razón de bien o de mal, que recibe el acto exterior de su orden al fin, se encuentra antes en el acto de la voluntad y que

---

<sup>222</sup> ST II-II, q. 27, a. 6, ad 3 “*Affectio illa cuius obiectum subiacet iudicio rationis, est ratione mensuranda. Sed obiectum divinae dilectionis, quod est Deus, excedit iudicium rationis. Et ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit.*”

<sup>223</sup> ST II-II, q. 27, a. 6, ad 3 “*Nec est simile de interiori actu caritatis et exterioribus actibus. Nam interior actus caritatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat, secundum illud Psalm., mihi adhaerere Deo bonum est. Exteriores autem actus sunt sicut ad finem. Et ideo sunt commensurandi et secundum caritatem et secundum rationem.*”

<sup>224</sup> ST I-II, q. 20, a. 2, co. “*In actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia, una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quae est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione, et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.*”

<sup>225</sup> ST I-II, q. 20, a. 1, co. “*Aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas, sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem, sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam, dicitur esse malum.*”

<sup>226</sup> ST I-II, q. 18, a. 6, co. “*In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii, id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius.*”

de él deriva al acto exterior. Pero la bondad o malicia que tiene el acto exterior de por sí, por la debida materia y por las debidas circunstancias, no deriva de la voluntad, sino más bien de la razón<sup>227</sup>.

La distinción entre acto interior y exterior no es idéntica, por tanto, a la de acto elícito e imperado; una y otra permiten analizar con más precisión la causa de la malicia en los actos humanos. La malicia proveniente de la voluntad es la principal, pero también hay una malicia en el acto exterior<sup>228</sup>. Ahora bien, no sólo los actos exteriores, sino también los actos interiores, ya sean actos del apetito sensitivo<sup>229</sup> o de la voluntad<sup>230</sup>, son ‘algo para el fin’ y, por tanto, susceptibles de

---

<sup>227</sup> ST I-II, q. 20, a. 1, co. “Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione.”

<sup>228</sup> ST I-II, q. 71, a. 6, ad 2 “Prima causa peccati est in voluntate, quae imperat omnes actus voluntarios, in quibus solum invenitur peccatum, et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est, necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.”

<sup>229</sup> ST I-II, q. 74, a. 6, co “Manifestum est autem quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter. Uno modo, quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae vel concupiscentiae. Alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum, sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit.”

<sup>230</sup> ST I-II, q. 111, a. 2, co. “Alius autem actus est exterior; qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est, consequens est ut ad hunc actum operatio attribuat voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat, et interius confirmando voluntatem ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo; respectu huius actus dicitur gratia cooperans.”

estar bien o mal ordenados por la razón e imperados por la voluntad<sup>231</sup>.

Pero estas distinciones, importantes en otros sentidos<sup>232</sup>, pierden relevancia cuando se trata de considerar los actos en cuanto voluntarios, porque sean o no elícitos, imperados, interiores o exteriores, todos son actos humanos en cuanto proceden de la voluntad, y su bondad o maldad depende, en definitiva, de una regla<sup>233</sup>. En efecto, la bondad, sea cual fuere, ya proceda de la razón o de la voluntad, tiene que ver con la regla y medida<sup>234</sup>.

Pero tener una regla y medida no significa consistir en un término medio. Cuando las virtudes tienen como objeto un fin, no necesitan tener un término medio, aunque estén reguladas: tal es el

---

<sup>231</sup> ST I-II, q. 74, a. 2, co. “Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur; ut supra dictum est, cum de voluntario ageretur. Unde non sola voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illae potentiae quae possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi, per voluntatem.”

<sup>232</sup> Ya se ha señalado que muchos autores no prestan atención a la diferencia en los criterios de distinción de actos exteriores e interiores, por una parte, y elícito e imperado, por otra. Tales distinciones son importantes y de ellas se derivan consecuencias, por ejemplo, en el tema de la distinción de los actos supererogatorios y su relación con el precepto de actos exteriores. Cfr. Konrad, M., *Precetti e consigli*, pp. 165-167.

<sup>233</sup> St I-II, q. 71, a. 6, co. “Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet, sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparisonem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex, una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.”; QDM, q. 2, a. 2, ad 1 “Quod voluntate producitur non solum actus interior quem voluntas elicit, sed etiam actus exterior quem voluntas imperat; et ita etiam hoc ipsum quod exteriori actu peccatur, voluntate peccatur.”

<sup>234</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Cuiuslibet habentis regulam et mensuram bonum consistit in hoc quod est adaequari suae regulae vel mensurae; unde dicimus illud bonum esse quod neque plus neque minus habet quam debet habere.”



caso de las virtudes teologales<sup>235</sup>. Las virtudes intelectuales y morales, en cambio, en cuanto reguladas y medidas consisten en un medio entre el exceso y el defecto. En las cosas operables, la razón es regla y medida<sup>236</sup>, es decir, la verdad de la virtud intelectual es la regla y medida del apetito, sujeto de la virtud moral<sup>237</sup>, dicho más claramente, la prudencia consiste precisamente en el mismo medio establecido por la razón respecto de las virtudes morales<sup>238</sup>.

Pero esta razón regulante, respecto de las facultades apetitivas, es a su vez, regulada y medida por las cosas que conoce<sup>239</sup>; o dicho más exactamente, la verdad de la virtud intelectual, tanto especulativa como práctica, si se compara con las cosas conocidas, es medida por ellas<sup>240</sup>. Por eso toda virtud del intelecto, incluso la virtud práctica como la prudencia o el arte, es un medio entre los extremos. El

---

<sup>235</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Virtutes morales et intellectuales sunt in medio, licet aliter et aliter; virtutes autem theologicae non sunt in medio, nisi forte per accidens.”

<sup>236</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Virtus moralis consistat in medio inter superabundantiam et defectum; ut superabundantia et defectus et medium accipiantur secundum respectum ad regulam rationis..”

<sup>237</sup> ST I-II, q. 64, a. 3, co. “Verum autem virtutis intellectualis practicae, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis. Sed respectu appetitus, habet rationem regulae et mensurae.”

<sup>238</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationem; ita ad prudentiam, quae est virtus intellectualis practica circa moralia, pertinet idem medium in quantum ponit ipsum circa actiones et passiones. Et hoc patet per definitionem virtutis moralis, quae, ut in II Ethic. dicitur, est habitus electivus, in medietate consistens, ut sapiens determinabit. Idem ergo est medium prudentiae et virtutis moralis; sed prudentiae est sicut imprimantis, virtutis moralis sicut impressi; sicut eadem est rectitudo artis ut rectificantis, et artificiatu ut rectificati.”

<sup>239</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Nam ad ea circa quae ratio operatur, se habet ratio ut regula et mensura, sicut iam dictum est; ad ea vero quae speculatur, se habet ratio sicut mensuratum et regulatum ad regulam et mensuram: bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adaequatur rei.”

<sup>240</sup> ST I-II, q. 64, a. 3, co. “ Verum autem virtutis intellectualis practicae, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis. Sed respectu appetitus, habet rationem regulae et mensurae.”

intelecto es mensurado por las cosas que conoce y por eso, él en cuanto medido, tiene que guardarse de no fallar por exceso o por defecto, porque el intelecto tiene como objeto las cosas no en sí mismas, sino según como él las recibe<sup>241</sup>.

La voluntad, en cambio, se relaciona con las cosas en sí mismas, ello determina la manera de ser regulada por sus respectivas virtudes. Las virtudes que perfeccionan el acto voluntario no consisten en un medio sino en un fin, en el fin último, en cuyo querer no cabe el exceso<sup>242</sup>. Tales virtudes son las virtudes teologales: la caridad y la esperanza perfeccionan los actos elícitos de la voluntad, y la fe, sus actos imperados<sup>243</sup>. El que el objeto de las virtudes de la caridad sea un fin en cuya consecución no quepa un término medio quizá explica

---

<sup>241</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “In virtutibus autem intellectualibus speculativis medium erit ipsum verum, quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem quae sit ex parte rei: contraria enim inter quae accipitur medium virtutis, non sunt ex parte mensurae, sed ex parte mensurati, [...] Oportet igitur contraria inter quae est hoc medium virtutum intellectualium, accipere ex parte ipsius intellectus. Contraria autem intellectus sunt opposita secundum affirmationem et negationem, ut patet in II Periher. Inter affirmationes ergo et negationes oppositas accipitur medium virtutum intellectualium speculativarum, quod est verum: ut puta, quia verum est cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est; falsum autem secundum excessum erit, ut dicitur esse quod non est; secundum defectum vero, cum dicitur non esse quod est. Si igitur in intellectu non esset aliqua propria contrarietas praeter contrarietatem rerum, non esset accipere in virtutibus intellectualibus medium et extrema.”

<sup>242</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Manifestum est autem, quod in voluntate non est accipere aliquam contrarietatem propriam, sed solum secundum ordinem ad res volitas contrarias: quia intellectus cognoscit aliquid secundum quod est in ipso; voluntas autem movetur ad rem secundum quod in se est. Unde si aliqua virtus sit in voluntate secundum comparisonem ad eius mensuram et regulam, talis virtus non consistet in medio: non enim est accipere extrema ex parte mensurae, sed ex parte mensurati tantum, prout excedit vel diminuitur a mensura.”

<sup>243</sup> QDW, q. 1, a. 13, co. “Virtutes autem theologiae ordinantur ad suam materiam vel obiectum, quod est Deus, mediante voluntate. Et quod de caritate et spe manifestum est, hoc circa fidem similiter dicitur. Nam licet fides sit in intellectu, est tamen in eo secundum quod imperatur a voluntate: nullus enim credit nisi volens. Unde, cum Deus sit regula et mensura voluntatis humanae, manifestum est quod virtutes theologiae non sunt in medio, per se loquendo.”

que los actos interiores de la caridad tengan más que ver con el poder, que con el deber<sup>244</sup>. Tanto el poder como el deber pueden relacionarse con la totalidad o perfección: porque es distinto tener todo lo que se *debe* tener, que tener todo lo que se *puede* tener, como es distinto tener la talla que se debe a la naturaleza humana, que tener la talla de un gigante, la cual aunque no se deba, cabe en la potencia de la naturaleza humana<sup>245</sup>. Esta distinción entre el deber y el poder tiene consecuencias respecto del precepto porque sólo puede prescribirse un deber, pero no un poder. En efecto, mientras que la totalidad del deber puede formularse en un precepto, la totalidad del poder no se prescribe, sino que más bien sólo se manifiesta. Así, la totalidad del amor a Dios que *debe* tenerse es objeto de precepto; pero la totalidad que *puede* tenerse sólo se muestra<sup>246</sup>, y está fuera de todo precepto de ley<sup>247</sup>.

---

<sup>244</sup> ST II-II, q. 27, a. 6, ad 2 “Augustinus ibidem subiungit quod modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur, idest ut diligatur quantumcumque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui convenit mensurae.”

<sup>245</sup> 3SN, d. 27, q. 3, a. 4, co. “Totum et perfectum idem est, ut dicit philosophus. Ratio autem perfecti in hoc consistit ut nihil ei desit. Sed hoc contingit dupliciter: aut ita quod nihil desit eorum quae natum est habere; aut ita quod nihil desit eorum quae debet habere; sicut aliquis habet perfectam quantitatem, quando habet tantam quantitatem quantam requirit humana natura, etsi non habeat quantitatem gigantis quam possibile est esse in humana natura.”

<sup>246</sup> 3SN, d. 27, q. 3, a. 4, co. “Et secundum hoc etiam duplex totalitas in dilectione Dei attenditur. Una, qua nihil deerit de his quae homo potest expendere in amorem Dei, quin in dilectione ponat: et haec quidem perfectio, seu totalitas, non praecipitur, ut facienda, sed magis ostenditur, ut sciatur quo perveniendum est, ut dicit Augustinus; et per hanc perfectionem seu totalitatem excluditur omne quod etiam ad tempus actum dilectionis interrumpere posset. Alia secundum quam nihil homo subtrahit de his quae debet ponere secundum tempus illud in amore Dei; et haec perfectio seu totalitas ponitur in praecepto etiam ut nunc implenda, ut scilicet nihil omittat eorum quae ponere debet in amore Dei; et haec totalitas excludit omne illud quod est contrarium et repugnans dilectioni divinae, non autem illud quod ad tempus actum dilectionis intercipit: quia semper agere secundum actum virtutis, non est nisi eorum qui sunt in statu beatitudinis: quia perfectio felicitatis est in operatione; perfectio autem virtutis est in habitu.”

<sup>247</sup> 3SN, d. 27, q. 3, a. 4, ad 3 “Secundum hoc quod ponitur ut legis praeceptum, secundum hoc ligat ad id quod implendum est in via; quantum vero ad id quod de

En el tema de la misericordia se ve claramente la relación entre la medida y lo medido: hay tanta misericordia cuanto miseria haya; pero si, por el contrario, el acto es medido según una razón de actuar infinita, entonces la medida que da a un acto es ilimitada<sup>248</sup>. Por eso el acto elícto de la caridad no tiene medida, y en cuanto virtud, es una excepción pues es la única cuyo precepto no establece una medida<sup>249</sup>. El sujeto de la caridad, por tanto, ha de ser una potencia capacitada para tener como objeto a Dios mismo:

“Hablando propiamente, ni el apetito sensitivo, ni el libre albedrío son el sujeto de la caridad; sin embargo lo es la voluntad, la cual, aun siendo en cierto modo la causa de todos los actos humanos, no lo es del mismo modo de todos. Pues algunos actos ella los emite, en cuanto es una potencia especial, como el querer (*velle*); y otros los impera, en cuanto es el motor universal de las facultades del alma. Por eso las virtudes que perfeccionan por los actos que la voluntad sólo impera, no están en la voluntad como en su sujeto, sino que se hallan en las potencias que emiten tales actos. En cambio las virtudes que perfeccionan por los actos que emite la voluntad

---

ipso impletur in patria, magis ponitur ut documentum fidei, quam ut praeceptum legis.”

<sup>248</sup> 3SN, d. 27, q. 3, a. 3, co “Actus autem ab eo mensuratur quod est ratio agendi; sicut misericordia accipit mensuram in subventionem misero faciendam ex quantitate miseriae quae misericordiam movet. Causa autem diligendi Deum est divina bonitas, quae est infinita. Actus autem creaturae est finitus, cum ex finita potentia procedat; et ideo non potest esse commensuratus rationi dilectionis; et propter hoc in dilectione Dei non ponitur aliquis modus, ultra quem non oporteat progredi; sed quantumcumque diligat, semper ad ulteriora se extendit: et propter hoc dicitur, quod non habet modum, scilicet praefixum, ultra quem non oportet progredi.”

<sup>249</sup> 3SN, d. 27, q. 3, a. 3, ad 1 “Ad primum ergo dicendum, quod quia dilectio qua Deum diligimus, est finita, ideo habet quemdam modum ad quem pertingit; non autem habet modum in quo sistat vel sistere debeat, sicut est in aliis virtutibus.”

están en la voluntad como en su sujeto. Y así no tienen la misma razón para todos”<sup>250</sup>.

A la caridad le pertenece el fin en el mismo sentido en que le pertenece a la voluntad, motor universal de todos los actos. Este texto pone de relieve la racionalidad del apetito: como el fin último está por encima de la contingencia y la sensibilidad, el acto elícito de la caridad pertenece en exclusiva a la voluntad; los actos de las virtudes que perfeccionan los actos inferiores son actos imperados por la caridad, y por eso pueden tener objetos contingentes y sensibles. La distinción entre actos elícitos y actos imperados por la caridad pone de relieve los actos estrictamente pertenecientes al apetito racional, a la voluntad entendida como potencia específica cuyos actos elícitos son actos como querer (*velle*) o amar (*diligere*), como concluye el argumento:

“Pero el amar (*diligere*) es un acto elícito por la voluntad, dado que implica el descanso de la voluntad y una transformación en la cosa amada. Por eso la caridad que perfecciona por tal acto está en la voluntad como en su sujeto”<sup>251</sup>.

---

<sup>250</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 3, ad 4 “Nec appetitus sensitivus, nec liberum arbitrium, proprie loquendo, est subjectum caritatis; sed voluntas, quae quamvis habeat se quodammodo ut causa ad omnes actus humanos, non tamen eodem modo se habet ad omnes. Quosdam enim actus ipsa elicit, in quantum est quaedam specialis potentia, sicut velle; quosdam vero imperat, ut est universalis motor virium animae. Unde virtutes perficientes ad actus quod voluntas tantum imperat, non sunt in voluntate sicut in subjecto, sed in illis potentiis quae illos actus eliciunt; sed virtutes perficientes ad actus quos voluntas elicit, sunt in voluntate quasi in subjecto: et sic non est eadem ratio de omnibus.”

<sup>251</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 3, ad 4 “Diligere autem est actus a voluntate elicitus, cum importet quietationem voluntatis, et transformationem quamdam in rem amatam; et ideo caritas, quae ad hunc actum perficit, est in voluntate sicut in subjecto.”

Más todavía, el acto elícito de la caridad es el amor a Dios<sup>252</sup>. El acto de libre arbitrio no es acto elícito de la caridad; no obstante, el amor de la parte intelectual recibe el nombre de dilección porque implica elección, propia del apetito intelectual y no del sensitivo<sup>253</sup>. Por su parte, el vicio opuesto a la caridad también depende de las facultades superiores: de la razón y de la voluntad en cuanto imperantes<sup>254</sup>.

### 8.3 Prudencia, justicia legal y caridad

Hasta ahora se ha visto que la prudencia tiene un carácter de subordinación respecto de un orden superior en el que impera la caridad según la sabiduría; pero la prudencia también tiene carácter relativo, y no absoluto, en el orden social, donde el fin último es el bien común de la ciudad, respecto del cual también puede discernirse la bondad o maldad de la acción humana. En este punto emerge un tercer orden de imperio que se suma al imperio de la prudencia y de la caridad, y que como ellas, se ordena a un fin último en un determinado orden, el social. Se trata del imperio de la justicia legal.

En la *Summa Theologiae*, el imperio de la justicia sobre todas las virtudes se plantea radicalmente al señalar su semejanza con el imperio de la caridad. La justicia legal, tanto como la caridad, merece el calificativo de general, pero no en el sentido de genérico, como el

---

<sup>252</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 2 “Actus aliarum virtutum non attribuuntur caritati quasi ipsa eos eliciat, sed quia ipsa eos imperat. Habet autem specialem actum quem elicit, diligere Deum.”

<sup>253</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 1, co. “Quod autem appetitus intellectivi est proprium, sensitivo appetitui non convenit, ut nomen voluntatis. Et ideo amor in utroque appetitu invenitur. Et secundum quod invenitur in appetitu sensitivo, proprie dicitur amor, eo quod passionem importat; secundum autem quod invenitur in intellectiva parte, dicitur dilectio, quae electionem includit, quae ad appetitum intellectivum pertinet.”

<sup>254</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 3, ad 2 “Peccatum mortale non semper dicitur esse in ratione sicut in subjecto, cum quandoque sit in irascibili, quandoque in concupiscibili; sed est semper in ratione sicut in dirigente, et in voluntate, seu libero arbitrio, sicut imperante et dirigente actum ejus: et sic etiam caritas habet rationem quasi dirigentem in suo actu, vel magis intellectum.”

género respecto a sus especies<sup>255</sup>, sino en el sentido causativo, como causa general, ejemplificada por el sol que ilumina a todos los cuerpo sin que por ello tenga la misma esencia que ellos; así la justicia legal es causa universal de todas las virtudes<sup>256</sup>. La similitud entre ambas virtudes imperantes se apoya en que ambas tienen como objeto un bien común:

“La justicia legal es virtud general, es decir, en cuanto ordena el acto de otras virtudes a su fin, lo cual es mover por imperio todas las otras virtudes. Pues así como la caridad puede llamarse virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino, así también la justicia legal en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien común”<sup>257</sup>.

El imperio de la justicia legal, así planteado, no se refiere al imperio de la ley sobre los juicios particulares tratada en capítulos anteriores, sino que señala la prioridad de la virtud de la justicia legal en el marco de todas las virtudes cuyos actos tengan posibilidades de ser ordenados al bien común. La justicia legal es, así, una virtud imperativa. La posición arquitectónica de la justicia legal le permite la

---

<sup>255</sup> ST II-II, q. 58, a. 6, co. “Respondeo dicendum quod generale dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, per praedicationem, sicut animal est generale ad hominem et equum et ad alia huiusmodi. Et hoc modo generale oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quae est generale, quia genus pertinet ad essentiam speciei et cadit in definitione eius.”

<sup>256</sup> ST II-II, q. 58, a. 6, co. “Alio modo dicitur aliquid generale secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes effectus, ut sol ad omnia corpora, quae illuminantur vel immutantur per virtutem ipsius. Et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quae est generale, quia non est eadem essentia causae et effectus.”

<sup>257</sup> ST II-II, q. 58, a. 6, co. “Hoc autem modo, secundum praedicta, iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune.”

organización de todos los ciudadanos de una misma sociedad en la que sólo algunos creen en el imperio de la caridad<sup>258</sup>.

Una lectura de la justicia legal a la luz del concepto de imperio, como la que presenta Gullo, pone de relieve que la justicia legal constituye, con su imperio, las virtudes subordinadas a ella, a saber, las del género de las virtudes políticas<sup>259</sup>. En efecto, si se tiene en cuenta la unidad hilemórfica entre el imperio y el acto imperado, la diferencia entre uno y otro es sólo una diferencia de razón<sup>260</sup>. La señal de la identidad entre imperio y acto imperante es que un mismo acto imperado pertenece simultáneamente, a la potencia ejecutora y a la potencia imperante. Por eso los actos imperados por la voluntad son voluntarios sólo en cuanto a su causa, pero no en cuanto a su esencia, esencialmente pertenecen a la potencia potencia ejecutora de la cual son elícitos: el movimiento de los músculos es movimiento de músculos esté o no hecho con voluntariedad, es decir, por imperio. De manera que los actos imperados no pierden su especificidad por ser

---

<sup>258</sup> Cfr. Porter, J., “The Virtue of Justice (II-II, qq. 68-122)”, *The ethics of Aquinas*, 2002, pp. 272-286. “Here, one can see the significance of the fact that Aquinas considers charity and justice to be two distinct, particular virtues. Charity is a greater virtue than justice, and is architectonic with respect to it; however, justice retains its own independent content by virtue of which it places constraints on charity. At the same time, justice provides a framework for human life that does not owe its validity to Christian revelation, and therefore places limits on what may be done in the name of that revelation. We may wish that Aquinas’s contemporaries had taken this lesson more seriously; we, ourselves, can profit from it as well.”, p. 284. Llama la atención que al escribir esta observación Porter no introduzca el adjetivo “legal” al hablar así de la justicia, la cual es imperante precisamente por ser legal.

<sup>259</sup> Cfr. Gullo, G., *Prudenza e politica: lettura critica del pensiero di Tommaso d'Aquino sul problema di fondo della filosofia politica*, Napoli-Acireale, Edizioni Domenicane Italiane, 1974, pp. 71-97. Este estudio presenta un particular interés por la lectura (novedosa con respecto a la tradicional división de la justicia en legal, distributiva y conmutativa de la que él mismo se aparta) que hace del imperio de la justicia legal a la luz de I-II, q. 17, a. 4. De ahí, el autor deriva, detalladamente, las consecuencias con respecto a la formalidad que da la justicia legal a las virtudes morales, a las cuales, sin embargo, no las llega de calificar como virtudes políticas, como sí lo hace Aristóteles y, con él, Tomás de Aquino.

<sup>260</sup> Cfr. ST I-II, q. 17, a. 4, ad 1; para una descripción detallada de la aplicación de este texto a las virtudes, cfr. Gullo, G., *Prudenza e politica*, pp. 81-84.



imperados. Lo mismo ocurre con los actos de las virtudes imperadas por la justicia legal: no son actos *esencialmente* de la justicia legal, como argumenta una objeción<sup>261</sup>, sino que pertenecen a su correspondiente virtud imperada<sup>262</sup>. Puede, con todo, decirse que la justicia legal se identifica, en esencia, con toda virtud en el sentido de que los actos de todas las virtudes imperadas por ella proceden, en último término, de ella<sup>263</sup>.

La identidad entre la justicia legal y toda virtud ordenada al bien común pone de relieve la dimensión social de los actos particulares; sin embargo también podría cuestionar la necesidad de una virtud específicamente dedicada a ordenar los actos de todas las virtudes al bien común, tal como se plantea en una objeción que, con cierta ironía, señala la enorme diferencia que hay entre ejercitar virtudes para el bien personal y ejercitarlas en vista del bien común<sup>264</sup>. La respuesta subraya esa máxima diferencia con la alusión al derecho privado y al derecho público, mostrando el modo correcto de entender

---

<sup>261</sup> ST II-II, q. 58, a. 6, arg. 3 “Per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundum essentiam habitus, sicut idem est essentialiter habitus temperantiae, etiam si actus eius ordinetur ad bonum divinum. Sed ad iustitiam legalem pertinet quod actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, idest ad bonum commune multitudinis, quod praeminet bono unius singularis personae. Ergo videtur quod iustitia legalis essentialiter sit omnis virtus.”

<sup>262</sup> ST II-II, q. 58, a. 6, ad 3 “Ad tertium dicendum quod etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de iustitia legali, secundum quod virtus imperata a iustitia legali iustitia legalis dicitur.”

<sup>263</sup> ST II-II, q. 58, a. 6, co. “Potest tamen quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis. Et hoc modo loquendi iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur philosophus.”

<sup>264</sup> ST I-II, q. 60, a. 3 arg. 2 “Praeterea, operationes maxime differentes esse videntur quae ordinantur ad bonum unius, et quae ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales, dicit enim philosophus, in V Ethic., quod iustitia legalis, quae ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute quae ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem. Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.”

el imperio de la justicia legal, a saber, el imperio de quien se ocupa de un fin superior

“La justicia que mira al bien común es virtud distinta de la justicia que se ordena al bien privado de una persona. De ahí que también se distinga el derecho común del derecho privado; y Cicerón señala una virtud especial, la piedad, que mira al bien de la patria. Pero la justicia que ordena al hombre al bien común es una virtud general por razón de su imperio: porque ordena todos los actos de las demás virtudes a su propio fin, esto es, al bien común. Y la virtud que recibe el imperio de tal justicia también toma el nombre de justicia, y, en ese sentido, la virtud no difiere de la justicia legal más que con distinción de razón, como con sólo distinción de razón difiere la virtud que obra por sí misma y la virtud que obra por imperio de otra”<sup>265</sup>.

Para advertir el alcance del imperio de la justicia legal, conviene advertir su específica naturaleza por la que se distingue de otras especies de justicia. En efecto, la justicia, definida por la razón de débito, se distingue según la condición de aquél, otro, a quien se debe, lo cual tiene por consecuencia la distinción de diversas especies de justicia:

“Todas estas virtudes que versan sobre las operaciones tienen de algún modo razón de justicia. Pero el débito no es de la misma condición de todas ellas, pues una cosa se debe de

---

<sup>265</sup> ST I-II, q. 60, a. 3, ad 2 “Iustitia quae intendit bonum commune, est alia virtus a iustitia quae ordinatur ad bonum privatum alicuius, unde et ius commune distinguitur a iure privato; et Tullius ponit unam specialem virtutem, pietatem, quae ordinat ad bonum patriae. Sed iustitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem secundum quod a tali iustitia imperatur, etiam iustitiae nomen accipit. Et sic virtus a iustitia legali non differt nisi ratione, sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam, et virtus operans ad imperium alterius.”

distinto modo a un igual, a un superior y a un inferior; y también se debe de distinto modo cuando es por pacto, por promesa o por un beneficio recibido. Y según estas diversas razones del débito, resultan ser diversas las virtudes”<sup>266</sup>.

Desde la perspectiva de este elenco de virtudes morales que regulan los actos exteriores con los que se da lo debido a los otros, cobra relieve la especificidad de la justicia legal. Al respecto es conveniente recordar la definición del imperio como acto de la razón práctica dirigido a los inferiores. También así es especificado el *debitum* propio de la justicia legal, distinto al *debitum* religioso, de la piedad, o de la gratitud, como continúa el texto citado<sup>267</sup>. El *debitum* de la justicia legal tiene que ver con la sujeción a la ley. La justicia legal se distingue, así, de otros dos sentidos de justicia: de la virtud cardinal de la justicia, y de la justicia como rectitud del alma para consigo misma que, como se ha visto más arriba, sólo es una justicia metafórica. Este triple concepto de justicia señalado ya en el *Super Libros Sententiarum*<sup>268</sup> queda aún más claro en el *De veritate*, donde, además, se señala la amplitud de cada uno de los sentidos de justicia

---

<sup>266</sup> ST I-II, q. 60, a. 3, co. “Unde omnes huiusmodi virtutes quae sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem iustitiae. Sed debitum non est unius rationis in omnibus, aliter enim debetur aliquid aequali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto.”

<sup>267</sup> ST I-II, q. 60, a. 3, co. “Et secundum has diversas rationes debiti, sumuntur diversae virtutes, puta religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriae; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus; et sic de aliis.”

<sup>268</sup> 3SN, d. 33, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 3 “Justitia quaedam est generalis, quaedam autem specialis. Specialis quidem est secundum quod habet materiam determinatam in communicationibus quae ad alterum sunt secundum rationem debiti: et sic ponitur hic una de quatuor cardinalibus virtutibus. Alio modo dicitur generalis; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod est quaedam habitudo recta ipsius animae, prout homo debito modo ordinatur et in seipso et ad alia: et sic dicitur justificari impius. Alio modo, prout est idem quod omnis virtus, ratione differens, prout actum virtutis quis ordinat ad bonum commune, secundum imperium legis; quod contingit in actibus omnium virtutum, ut philosophus dicit, 5 Ethic.; et hoc infra melius patebit quaest. 2 et 3.”

por la cantidad de pecados opuestos: en efecto, mientras que contra la justicia como virtud cardinal, sólo se oponen algunos pecados<sup>269</sup>; contra la justicia legal, en cambio, se oponen especialmente los pecados contra las virtudes legisladas, es decir, las virtudes susceptibles de ser ordenadas al bien común<sup>270</sup>; y contra la justicia como rectitud del alma personal, justicia metafórica, puede oponerse absolutamente todo pecado<sup>271</sup>.

A la luz de la especificación de la justicia legal como aquella virtud que, con el imperio de la ley, ordena lo debido hacia el bien común, se entiende mejor el alcance de atribuir esta virtud imperante al gobernante de modo arquitectónico y a sus subordinados de modo ejecutivo<sup>272</sup>. Esto significaría la propuesta de un gobierno social que,

---

<sup>269</sup> QDV q. 28, a. 1, co. “Dicitur autem iustitia tripliciter. Uno modo secundum quod est quaedam specialis virtus contra alias cardinales divisa, prout dicitur iustitia qua homo dirigitur in his quae veniunt in communicationem vitae, sicut sunt contractus diversi. Haec autem virtus non est omni peccato contraria, sed tantum illis peccatis quae circa huiusmodi communicationem fiunt, sicut furtum, rapina, et alia huiusmodi.”

<sup>270</sup> QDV q. 28, a. 1, co. “Alio modo dicitur iustitia legalis, quae, secundum philosophum, est omnis virtus, sola ratione a virtute differens. Virtus enim secundum quod actum suum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator, iustitia legalis dicitur, quia legem servat: sicut fortis cum in acie fortiter confligit propter salutem reipublicae. Sic ergo patet quod quamvis omnis virtus sit iustitia legalis quodammodo, non tamen quilibet actus virtutis est actus legalis iustitiae, sed ille solus qui est ad bonum commune ordinatus: quod potest contingere de actu cuiuslibet virtutis; et sic per consequens nec omnis actus peccati iustitiae legali opponitur.”

<sup>271</sup> QDV q. 28, a. 1, co. “Tertio modo iustitia nominat quemdam statum proprium, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum et ad seipsum, ut scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur; quod appellat philosophus in V Ethic. iustitiam metaphorice dictam, cum consideretur inter diversas vires eiusdem personae, iustitia proprie dicta semper existente inter diversas personas. Et huic iustitiae omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de praedicto ordine corrumpatur.”

<sup>272</sup> ST II-II, q. 58, a. 6, co. “Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod

al igual que el autogobierno, consista en la dirección para la formación de virtudes, las cuales, por estar ordenadas al bien de la *polis* o de la *civitas* merecen el calificativo de virtudes políticas:

“Sólo la justicia legal mira directamente al bien común; pero ella, por el imperio, convoca a todas las demás virtudes al bien común, según dice el Filósofo, en el libro V *Ethic*. Pues hay que tener en cuenta que a las virtudes políticas, tal como se entienden aquí, pertenece no sólo obrar bien en orden al bien común, sino también respecto de las partes del bien común, como son las familias y las personas en particular”<sup>273</sup>.

El imperio de la justicia legal se extiende, así, a virtudes cuyo objeto son bienes particulares a las cuales otorga una finalidad específica, un término *ad quem*: el bien común<sup>274</sup>, y por ello, les confiere una especie: la de ser virtudes políticas. El bien común, finalidad de tales virtudes, consiste en cosas tan concretas como los bienes debidos a familias y personas. La ley, cuando está establecida rectamente, ordena actos de valentía, de integridad o de moderación, de manera que, como dice el proverbio citado por Aristóteles, en la justicia se dan, juntas, todas las virtudes<sup>275</sup>. Especificadas de esta manera por el máximo bien de la naturaleza humana, las virtudes se llaman políticas<sup>276</sup>. La identificación de las virtudes humanas con las

---

respicit commune bonum ut proprium obiectum. Et sic est in principe principaliter, et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi ministrative.”

<sup>273</sup> ST I-II, q. 61, a. 5, ad 4. “Sola iustitia legalis directe respicit bonum commune, sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in V *Ethic*. dicit philosophus. Est enim considerandum quod ad politicas virtutes, secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.”

<sup>274</sup> ST II-II, q. 61, a. 1, ad 4 “Dicendum quod motus accipiunt speciem a termino ad quem. Et ideo ad iustitiam legalem pertinet ordinare ea quae sunt privatarum personarum in bonum commune, sed ordinare e converso bonum commune ad personas particulares per distributionem est iustitiae particularis.”

<sup>275</sup> Aristóteles, *Ethic. Nic.*, V, 1, Bk 1129b 20-29.

<sup>276</sup> ST I-II, q. 61, a. 5, co. “Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae

virtudes políticas confirma su pertenencia a un mismo género: el de las virtudes propias de la naturaleza humana, distintas por ello de las virtudes procedentes de principios sobrenaturales. En efecto, a la especificación en orden al bien común, cabe añadir una ordenación superior, escatológica, de la cual emergen las virtudes en cuanto ordenadas a la vida futura<sup>277</sup>.

El *De virtutibus* presenta dos escenarios de ordenación entre las virtudes como respuesta a la cuestión de que si las virtudes cardinales permanecen en el cielo. Las virtudes cardinales pueden ser ordenadas a la vida futura<sup>278</sup>, o bien, ejercitarse sólo cara al fin de la vida presente, en la sociedad civil como virtudes políticas<sup>279</sup>. En caso de que las virtudes cardinales fuesen ordenadas a la vida futura, tendrían, entonces, actos distintos: no se ocuparían de ordenar los apetitos sino de olvidarse de ellos para ejercitar la contemplación, y por ello más bien se llamarían virtudes del alma purificada, según la definición de Plotino<sup>280</sup>.

naturae, politicae vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis. Secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus.”

<sup>277</sup> ST I-II, q. 61, a. 5, co. “Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantum potest, ut etiam philosophus dicit, in X Ethic.; et hoc nobis in sacra Scriptura multipliciter commendatur, ut est illud Matth. V, estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est, necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quae sunt virtutes humanae, et exemplares, quae sunt virtutes divinae.”

<sup>278</sup> QDW, q. 5, a. 4, co. “Manifestum est igitur ex praedictis, in istomet artic., quod cum status patriae sit altior quam status viae, pertingat ad perfectius ultimum. Si igitur ultimum illud ad quod pertingit virtus viae, ordinetur ad ultimum illud ad quod pertingit virtus patriae, necesse est quod sit eadem virtus secundum speciem; sed actus erunt differentes. Si autem non accipiatur unum in ordine ad aliud, tunc non erunt eadem virtutes nec secundum actum nec secundum habitum.”

<sup>279</sup> QDW, q. 5, a. 4, co. “Manifestum est autem quod virtutes acquisitae, de quibus locuti sunt philosophi, ordinantur tantum ad perficiendum homines in vita civili, non secundum quod ordinantur ad caelestem gloriam consequendam. Et ideo posuerunt, quod huiusmodi virtutes non manent post hanc vitam, sicut de Tullio Augustinus narrat.”

<sup>280</sup> QDW, q. 5, a. 4, ad 7 “Virtutes purgati animi, quas Plotinus definiebat, possunt convenire beatis: nam prudentiae ibi est sola divina intueri; temperantiae, cupiditates

Ordenar la virtudes políticas a la contemplación significa considerar la sabiduría como arte regio, lo cual implica haber dejado muy atrás la tecnocracia y el moralismo<sup>281</sup>, e incluso la glorificación de los valores éticos<sup>282</sup>, porque más bien la prudencia o política, imperando sobre lo humano, serviría a la sabiduría preparándole el camino, como hace el que custodia la puerta con el rey<sup>283</sup>.

La ordenación al fin último y con ello la génesis de las virtudes correspondientes emergen según la superioridad del fin al que son dirigidas: el gobierno personal de la prudencia individual se ve incluido y ampliado en el gobierno social de la justicia legal, y éste, a su vez, por el gobierno sobrenatural según el imperio de la caridad. De manera que, una vez más, se presenta un triple sentido de virtud según un triple imperio: las virtudes en cuanto adquiridas son imperadas por la prudencia; las virtudes infusas lo son por la caridad; y las virtudes políticas son ordenadas al bien común por la justicia legal. El imperio de ésta última sirve de punto de referencia para explicar virtudes como la santidad o la religión, que se ocupan del fin último sobrenatural<sup>284</sup>.

oblivisci; fortitudinis, passiones ignorare; iustitiae, perpetuum foedus cum Deo habere. Sed virtutes politicae de quibus ipse loquitur, ordinantur tantum ad bonum civile praesentis vitae ut dictum est in corp. art.”

<sup>281</sup> Cfr. Inciarte F. & Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 176

<sup>282</sup> Cfr. Dewan, L., *Wisdom, Law, and Virtue*, p. 57; en otro capítulo, titulado “Philosophy and Spirituality: cultivating a virtue”, pp. 358-364, Deman se ocupa de mostrar cómo Tomás de Aquino sigue a Aristóteles en orientar la vida práctica a la teórica, la cual alcanza su nivel más alto en la oración cristiana. Cfr. también, p. 93-98.

<sup>283</sup> ST I-II, q. 66, a. 5, ad 1 “Unde dicendum est, sicut in eodem libro dicitur [*Ethic. Nic. VI*] Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia, sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae, introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.”

<sup>284</sup> ST II-II, q. 81, a. 8, ad 1. “Sanctitas est quaedam specialis virtus secundum essentiam, et secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quandam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum, sicut et iustitia legalis dicitur generalis virtus, in quantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.”

Este triple orden de las virtudes también es aludido con ocasión de los pecados que transgreden cada uno de los órdenes; cada uno corresponde a una especie de regla: la de la razón, la regla de la ley divina, y la del orden social<sup>285</sup>. Al considerar las posibilidades de transgresión de cada uno de los órdenes se revela la inclusión de unos en otros: el orden respecto de Dios incluye al orden de la razón y le excede<sup>286</sup>; y el orden de la razón incluye el orden social y le excede<sup>287</sup>. Por eso puede pecarse contra Dios en cosas que superan la razón humana y no por ello pecar contra ésta; y puede pecarse contra sí mismo sin pecar contra los otros; o bien se puede pecar contra los demás hombres<sup>288</sup>, lo cual, como pertenece a un orden incluido en los otros dos, implica también pecar contra sí mismo y contra Dios. Estas diferencias específicas entre los pecados son paralelas a las diversas

---

<sup>285</sup> ST I-II, q. 72, a. 4, co. “Peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostrae debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret, sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I Polit., ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.”

<sup>286</sup> ST I-II, q. 72, a. 4, co. “Horum autem ordinum secundus continet primum, et excedit ipsum. Quaecumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei, sed quaedam continentur sub ordine ipsius Dei, quae excedunt rationem humanam, sicut ea quae sunt fidei, et quae debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut haereticus et sacrilegus et blasphemus.”

<sup>287</sup> ST I-II, q. 72, a. 4, co. “Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum. Quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis, sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum. Et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo.”

<sup>288</sup> ST I-II, q. 72, a. 4, co. “Quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure et homicida.”



especies de virtudes por las que se ordena la vida respecto de uno mismo, respecto de los demás o respecto de Dios<sup>289</sup>.

Por parte de los actos imperados, y desde la perspectiva de la sujeción, la amplitud del imperio de estas virtudes se manifiesta en que ningún acto singular escapa de la subordinación a sus principios imperantes. Esto es, quizá, lo que subyace a la idea de que no existen actos singulares moralmente indiferentes, porque en todo caso son actos causados según el orden que las virtudes imperantes les imponen. En efecto, si el acto es efectivamente voluntario, entonces está sujeto al imperio de la justicia legal, y no le cabe posibilidad de ser políticamente indiferente, o es bueno o es malo:

“No puede haber nada a lo que se ordene un acto humano que, según la virtud política, no sea recto o contrario a la rectitud, puesto que no puede haber un acto procedente de un sujeto que delibera sin la intención de un fin [...]. Por otra parte, ese fin es un bien conveniente al hombre o según el alma o según el cuerpo, o incluso, según las cosas externas que se ordenan a ambos. Y evidentemente este bien, a no ser que sea contrario al bien propio del hombre según la razón, tiene la rectitud de una virtud civil”<sup>290</sup>.

---

<sup>289</sup> ST I-II, q. 72, a. 4, co. “Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, et ad proximum, et ad seipsum. Unde haec distinctio peccatorum est secundum obiecta, secundum quae diversificantur species peccatorum. Unde haec distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species. Nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur, manifestum est enim ex dictis quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero et fortitudine ad seipsum, iustitia autem ad proximum.”

<sup>290</sup> 2SN, d. 40, q. 1, a. 5, co. “Non est autem accipere aliquid in quod ordinatur humanus actus, quod vel secundum virtutem politicam rectum non sit, vel etiam rectitudini adversum: quia non potest esse aliquis actus procedens ab aliquo deliberante sine intentione finis, ut in 2 Metaph. dicitur. Finis autem ille est bonum conveniens homini vel secundum animam vel secundum corpus, vel secundum etiam res exteriores, quae ad utrumque ordinantur; et hoc quidem bonum nisi sit contrarium illi bono quod est hominis bonum secundum rationem, rectitudinem virtutis civilis habet.”

Los actos voluntarios, por tanto, no pueden ser indiferentes respecto del imperio del bien común: si no lo quebrantan, contribuyen a él<sup>291</sup>. El triple imperio de la prudencia, la justicia legal y la caridad somete a todos los actos singulares determinando en ellos su bondad o malicia. En efecto, los actos en cuanto humanos están sujetos al imperio de la prudencia; sólo los actos que no sean realizados voluntariamente serían indiferentes<sup>292</sup>. Pero si son humanos entonces o son buenos o malos civilmente; y en cuanto que son realizados por un ser humano capacitado para un obrar sobrenatural, entonces son actos meritorios o demeritorios, según el imperio de la caridad, sea cual fuere su especie, como por ejemplo, comer, beber, o jugar<sup>293</sup>. Tal es el alcance del imperio de las virtudes sobre cualquier acto que, por ello, puede ser ordenado según el bien de la razón por la prudencia, el

---

<sup>291</sup> 2SN, d. 40, q. 1, a. 5, co. “Quia virtus civilis dirigit in omnibus quae sunt corporis, et etiam quae propter corpus quaeruntur; unde si his aliquis mediocriter utatur, erit usus rectus; si autem secundum abundantiam vel defectum, erit usus vitiosus virtuti oppositus. Et ideo aliter secundum alios dicendum est, quod nullus actus a voluntate deliberata progrediens potest esse qui non sit bonus vel malus, non tantum secundum theologum, sed etiam secundum moralem philosophum.”

<sup>292</sup> 2SN, d. 40, q. 1, a. 5, co. “Actus autem susceptibilis est bonitatis moralis, secundum quod humanus est: humanus autem est, secundum quod aliquatenus ratione deducitur: quod contingit in illis actibus tantum qui imperantur a voluntate, quae consequitur deliberationem rationis. Actus autem qui sequuntur apprehensionem subitae imaginationis, sicut confricatio barbae, et aliquid hujusmodi, dicentur hoc modo indifferentes.”

<sup>293</sup> 2SN, d. 40, q. 1, a. 5, co. “Nullus autem eorum qui voluntatem deliberatam sequitur, indifferens erit, sed de necessitate vel bonus vel malus bonitate vel malitia civili: sed tamen actus bonitate civili perfectus, non est susceptibilis efficaciae merendi nisi in eo qui gratiam habet; et ideo in eo qui caret gratia, indifferens est ad meritum et demeritum; sed in illo qui gratiam habet, oportet vel meritorium vel demeritorium esse: quia sicut malus erit demeritorius, sic etiam bonus erit meritorius: quia cum caritas imperet omnibus virtutibus sicut voluntas omnibus potentiis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicujus virtutis, ordinetur in finem caritatis: et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicujus virtutis, in finem caritatis ordinatus remanebit; et ita meritorius erit; et sic comedere et bibere, servato modo temperantiae, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliae, quae medium tenet in ludis, ut dicitur 2 Ethic., meritorium erit in eo qui caritatem habet, qua Deum ultimum finem vitae suae constituit.”

bien de la ciudad por la justicia legal y el bien sobrenatural por la caridad. La afirmación de que ningún acto singular es moralmente indiferente pone de relieve la perspectiva de la primera persona<sup>294</sup>, porque en definitiva, en cada acto singular se concentra el armazón de hábitos de un agente personal que actúa intencionalmente<sup>295</sup>.

El concepto de imperio resulta clave en la clasificación de las virtudes y su jerarquización: la prudencia torna virtuosas las incoaciones naturales a la virtud, las virtudes son ampliadas por la justicia legal y perfeccionadas por la caridad. Esta subordinación de las virtudes políticas a la caridad se refleja en la clasificación de las virtudes verdaderas a la virtud perfecta:

“Mas si el bien particular es verdadero, por ejemplo, la conservación de la ciudad o cosas semejantes, habrá verdadera, aunque imperfecta virtud, a no ser que vaya referida al bien

---

<sup>294</sup> Cfr. Konrad, *Precetti e consigli*, p. 11, 79.

<sup>295</sup> Para un desarrollo del tema, tratado desde la perspectiva de la dialéctica entre acto y agente, cfr. Horner, D. A. “Is Aquinas An Act-Ethicist Or An Agent-Ethicist?”, *The Thomist*, 70, 2006, pp. 237-265: “Virtue, like the agent’s substantial form, is a kind of intrinsic principle of action; it is a developed expression of her nature, which reliably determines her appetitus towards action. For Aquinas, an agent’s action expresses her nature or character. [...] What one does, how one feels (i.e., how one responds)—one’s “action,” in Aquinas’s broader sense--expresses *who one is*, one’s nature or character. Action expresses agency, even as the shape of one’s character expresses the actualization of one’s nature. In sum, then, Aquinas stresses the nature of human action in developing his ethical theory, not by way of contrast to his understanding of character or of the human agent, but rather as an expression of it. Properly human action, for Aquinas, is the expression or realization of one’s character, and it involves the full range of rationally directed human powers, including both “specific willed actions” and emotional responses. Similarly, one’s character--one’s virtue--is the developed actualization (second actuality) of one’s nature, and both the product and origin of one’s properly human action. Aquinas is--when both these designations are properly understood, in the context of his metaphysical account of nature and action--both an act-ethicist and an agent-ethicist.”, pp. 264-265.

final y perfecto. Y conforme a esto no puede haber virtud absolutamente verdadera sin caridad”<sup>296</sup>.

La dependencia de las virtudes respecto de la caridad es una dependencia de imperio porque los actos de todas dependen, en definitiva, del fin último:

“Se dice que la caridad es fin de las demás virtudes porque a todas las ordena hacia el fin. Y puesto que es madre quien concibe a otro, en ese sentido se llama madre de las virtudes, ya que, por el apetito del fin último, produce los actos de las demás virtudes imperándolos”<sup>297</sup>.

El imperio de la caridad, similar al imperio de la voluntad, también determina los el alcance de los movimientos anteriores y posteriores a ella. En efecto, el acto voluntario pertenece a la voluntad como a su sujeto, pero la voluntad actúa en coordinación con otras facultades, unas que la preceden y otras que le siguen, precisamente como actos suyos imperados. Lo mismo sucede con la caridad:

“Se debe saber que son tres cosas las que se requieren para la caridad: una como sujeto, que es la voluntad misma; otra como lo que precede a la caridad, como la memoria y la inteligencia; y otra como lo que deriva de ella, como el irascible y el concupiscible, y también los miembros del cuerpo que ejecutan lo que la caridad impera”<sup>298</sup>.

---

<sup>296</sup> ST II-II, q. 23, a. 7, co. “Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest.”

<sup>297</sup> ST II-II, q. 23, a. 8, ad 3 “Ad tertium dicendum quod caritas dicitur finis aliarum virtutum quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.”

<sup>298</sup> 3SN, d. 27, q. 3, a. 4, expos. “Sciendum quod ad caritatem exigitur aliquid tripliciter: uno modo sicut subjectum caritatis quod est ipsa voluntas; alio modo sicut

El acto voluntario articula, de este modo, los actos de todas las facultades humanas de las cuales recibe su objeto y sobre las cuales domina. El imperio de la caridad tiene una extensión tan amplia como el imperio de la voluntad.

Los sentidos de imperio de la prudencia y de la caridad relativos a la razón y a la voluntad respectivamente están, a su vez, ordenados entre sí: la prudencia es ordenada por la caridad. En el *De veritate* se halla, una vez más, una triple distinción de sentidos de virtud; esta vez, se trata de sentidos propiamente dichos, descritos en términos de formalidad, o mejor dicho, de una triple formalidad de virtud presente en un mismo acto. El primer sentido de formalidad es el que otorga la prudencia a la sustancia del acto:

“Pero el acto de la virtud es informado de triple modo. De un modo, en cuanto que acerca de la sustancia del acto se añaden las debidas condiciones, por las cuales se constituye el límite en el medio de la virtud; y esto lo tiene el acto de la virtud por la prudencia, pues el medio de la virtud se toma según la recta razón, como se dice en el libro II de la *Ética*, y así la prudencia se llama forma de todas las virtudes morales”<sup>299</sup>.

A esta primera formalidad sobre la sustancia del acto por la cual un acto es bueno si tiene objeto y circunstancias debidas<sup>300</sup>, se añade

praecedens ad caritatem, sicut memoria et intelligentia; tertio sicut consequens ad caritatem, quemadmodum irascibilis et concupiscibilis, et etiam membra corporalia quae imperium caritatis exequentur.”

<sup>299</sup> QDV, q. 27, a. 5, ad 5 “Informatur autem actus virtutis tripliciter. Uno modo in quantum circa substantiam actus apponuntur debitae conditiones, per quarum limitationem in medio virtutis constituitur. Et hoc habet actus virtutis a prudentia; nam medium virtutis accipitur secundum rationem rectam, ut dicitur in libro II *Ethic*. Et sic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium.”

<sup>300</sup> QDW, q. 5, a. 1, co. “Considerandum est autem, quod de ratione actus virtuosi quatuor existunt. Quorum unum est, ut substantia ipsius actus sit in se modificata; et ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiam existens, vel debitis circumstantiis vestitus.”

una segunda formalidad, la que proviene de la ordenación al fin, dada por la caridad que, a su vez, no es la última formalidad:

“Pero el acto de la virtud así establecido en el medio, es como la materia respecto del orden al fin último, el cual orden, sin duda, se le añade al acto de la virtud por el imperio de la caridad; y así, la caridad se llama forma de todas las demás virtudes”. Pero, por último, la gracia añade la eficacia del mérito, pues ninguno de los valores de nuestras obras se consideraría digno de la gloria eterna a menos que se presuponga la aceptación divina. Y así se dice que la gracia es forma tanto de la caridad como de las demás virtudes”<sup>301</sup>.

El acto singular, por tanto, es ordenado por la prudencia y la caridad, e incluso por una formalidad más referente a una autoridad superior<sup>302</sup>. Se verifica aquí aquella jerarquía entre las artes: la que prepara la materia es ordenada por la que imprime la forma en la materia que, a su vez, es imperada por el arte que dirige al fin. Según esto, el imperio de la caridad es superior al de la prudencia porque mientras que ésta configura la sustancia del acto, la caridad lo ordena, elevándolo, hacia su fin último. La prudencia constituye la sustancia del acto virtuoso: impera en el sentido de dar forma a la materia y, de esa manera, constituye la sustancia de la virtud humana. Para ello no requiere la ordenación al fin absolutamente último, puesto que la prudencia, como se ha visto, es subordinada en diversos sentidos. En efecto, las virtudes adquiridas con el poder de la razón humana, aunque están ordenadas a un fin recto, no están necesariamente

---

<sup>301</sup> QDV, q. 27, a. 5, ad 5 “Actus autem virtutis sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in finem ultimum, qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio caritatis; et sic caritas dicitur esse forma omnium aliarum virtutum.”

<sup>302</sup> QDV, q. 27, a. 5, ad 5 “Ulterius vero efficaciam merendi adhibet gratia: nullus enim operum nostrorum valor reputatur dignus aeternae gloriae, nisi praesupposita acceptatione divina; et sic gratia dicitur esse forma et caritatis et aliarum virtutum.”

ordenadas a un fin absolutamente último<sup>303</sup>. Pero por esa insuficiencia no dejan de ser auténticas virtudes<sup>304</sup>.

La referencia al fin, tanto de la prudencia como de la caridad, es expuesta comparativamente en otro texto del *Super Libros Sententiarum* donde se distingue el fin último según pertenezca a la capacidad de la naturaleza humana o la exceda. Para ello traza primero los dos modos de ordenación al fin, y en seguida señala los dos niveles del fin último:

“Ahora bien, ordenar al fin se da de dos modos: o mostrando el fin o inclinando al fin. Mostrar el fin es propio de la razón, pero inclinar al fin es cosa de la voluntad. [...] El fin de los actos humanos puede tomarse de dos modos: como el fin propio y próximo, o como el fin común y último. Y éste es doble: o porque excede la capacidad de la naturaleza, como la felicidad futura en la patria; [...] o bien porque todos los demás fines han sido ordenados a este fin, que es el último”<sup>305</sup>.

---

<sup>303</sup> ST I-II, q. 65, a. 2, co. “Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter.”

<sup>304</sup> Cfr. Porter, J., “De Ordine Caritatis”: “At la2ae 65.2, he asks whether moral virtue can exist without charity, and he replies by distinguishing between perfect virtue, which cannot exist without charity, and imperfect virtue, which can. It is important not to be misled by Thomas' terminology. By perfect virtue, he does not seem to be referring to a purer or more complete morality, but simply to a morality that is directed through charity to the final, supernatural end of human life.”, p. 209.

<sup>305</sup> 2SN, d. 41, q. 1, co. “Sed ordinare in finem contingit dupliciter: vel ostendendo finem, vel inclinando in finem. Ostendere autem finem, rationis est; sed inclinare in finem est voluntatis: [...]. Finis autem humanorum actuum potest accipi dupliciter: vel finis proprius et proximus; vel communis et ultimus; et hic est duplex. Quia vel excedit facultatem naturae, sicut felicitas futura in patria; et in hunc finem ostendendo dirigit fides, et inclinando dirigit caritas (sicut aliqua forma naturalis inclinatur in suum finem), quia ad hunc finem non sufficit dirigere naturalis potentia neque per se, neque perfecta per habitum naturalem vel acquisitum; et quia ad hunc

El alcance de las virtudes se define desde la perspectiva del fin: a un fin absolutamente último, cuyo contenido también es el de un fin superior a la naturaleza, correspondería una vida futura superior; y a un fin último al alcance de la naturaleza humana correspondería una vida contemplativa o práctica. Por eso, una vez enunciado el fin último sobrenatural y futuro, continúa con el fin último natural, de la vida presente, respecto del cual ordenan, por parte de la facultad cognoscitiva, las dos virtudes principales: sabiduría, por parte del intelecto especulativo, y prudencia, por parte de la razón práctica; en función de las cuales se ordenan las virtudes morales, propias de la parte de la facultad apetitiva:

“En cambio la razón dirige al fin común proporcionado a la capacidad humana mostrándolo, ya en cuanto perfeccionada con el hábito de la sabiduría adquirida, cuyo acto es la felicidad contemplativa, como se dice en *Ética X*, 7-8, ya en cuanto perfeccionada con el hábito de la prudencia, cuyo acto es la felicidad civil; y le corresponde a la facultad apetitiva dirigir a este fin inclinando en la medida en que está perfeccionada con los hábitos de las virtudes morales”<sup>306</sup>.

En el horizonte de la vida humana, el fin último a partir del cual la prudencia ordena es el bien proporcionado a la naturaleza humana, respecto del cual la voluntad está naturalmente inclinada, y por lo tanto no requiere virtud alguna, por lo cual los filósofos no pusieron ninguna virtud en la voluntad respecto del fin último<sup>307</sup>. En este punto

---

finem, cum sit ultimus, sunt omnes alii fines ordinati; ideo fides et caritas dicuntur dirigere intentionem universaliter in omnibus.”

<sup>306</sup> 2SN, d. 41, q. 1, co. “In finem autem communem proportionatum humanae facultati dirigit ratio, ostendendo, perfecta per habitum sapientiae acquisitae, cujus actus est felicitas contemplativa, ut in 10 Ethic. dicitur; vel perfecta per habitum prudentiae, cujus actus est felicitas civilis: inclinando autem virtus appetitiva, secundum quod est perfecta habitibus virtutum moralium.”

<sup>307</sup> 3SN, d. 27, q. 2, a. 3, ad 5 “Virtutes, ut supra dictum est, dist. 23, quaest. 1, art. 1, sunt nobis necessariae ad hoc quod potentiae naturales determinentur ad bonum; unde in illis in quibus potentiae naturales sunt ex sui natura ad bonum determinatae,



se pone de relieve el carácter propiamente humano de las virtudes dependientes de la prudencia, a saber, las virtudes cardinales.

Precisamente al inicio del *De virtutibus*, se contextualiza la virtud humana respecto de las virtudes de otros entes del universo, superiores e inferiores:

“Las virtudes cardinales son aquellas en las que se funda la vida humana por las cuales se entra como por una puerta a la vida que es la proporcionada al hombre. En esto, en el hombre se encuentra, primero, la naturaleza sensitiva, en la que coincide con los animales; la razón práctica que es propia del hombre, de acuerdo con su naturaleza; y el entendimiento especulativo que no se encuentra de modo perfecto en el hombre como lo está en los ángeles, sino que está en el alma según cierta participación. Por eso la vida contemplativa no es propiamente humana sino sobrehumana; la vida voluptuosa que se apeg a los bienes sensibles no es humana sino bestial”<sup>308</sup>.

La vida humana no es vida intelectual ni vida sensitiva, sin embargo, una y otra están presentes en el hombre. La distinción entre el intelecto especulativo y la razón práctica se ve en una dimensión radical: según su correspondencia con la naturaleza de los sujetos. A

---

non requiruntur aliae virtutes. Voluntas autem habet bonum, quod est finis, pro objecto; unde quantum in se est, naturaliter est determinata ad bonum; quod est finis humanae naturae proportionatus: et ideo in voluntate respectu finis ultimi, philosophi nullam virtutem posuerunt.”

<sup>308</sup> QDW, q. 5, a. 1, co. “Unde virtutes cardinales dicuntur in quibus fundatur vita humana, per quam in ostium introitur; vita autem humana est quae est homini proportionata. In hoc homine autem invenitur primo quidem natura sensitiva, in qua convenit cum brutis; ratio practica, quae est homini propria secundum suum gradum; et intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur sicut invenitur in Angelis, sed secundum quamdam participationem animae. Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana; vita autem voluptuosa, quae inhaeret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis.”

los ángeles les corresponde, por naturaleza, el intelecto especulativo, a los hombres, la razón práctica:

“Por consiguiente, la vida propiamente humana es la vida activa, que consiste en el ejercicio de las virtudes morales y por eso se dicen propiamente virtudes cardinales aquellas en las que se funda la vida moral como en ciertos principios de tal vida, por lo cual y de este modo se dice que son las virtudes principales”<sup>309</sup>.

La prudencia perfecciona a la facultad propiamente humana, la razón práctica. Las virtudes derivadas de ella, a saber, justicia, fortaleza y templanza son las virtudes propiamente humanas. Sin embargo, la plenitud de lo humano no se agota en la prudencia.

No obstante sus límites, en la propia naturaleza humana se encierra la exigencia de algo superior a ella. En efecto, así como el cuerpo humano de naturaleza sensible requiere un alma de naturaleza espiritual que le excede; el ser humano requiere perfecciones superiores a su propia naturaleza racional para la consecución de su fin último <sup>310</sup> porque, en definitiva, la perfección de la naturaleza humana está en que participe de una naturaleza superior<sup>311</sup>. El mundo exige ir más allá de sí mismo<sup>312</sup>.

---

<sup>309</sup> QDW, q. 5, a. 1, co. “Vita ergo proprie humana est vita activa, quae consistit in exercitio virtutum moralium: et ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitae; propter quod et huiusmodi virtutes principales dicuntur.”

<sup>310</sup> QDW, q. 1, a. 10, co. “Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quae est anima rationalis, excedit facultatem materiae corporalis; ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quae est beatitudo vitae aeternae, excedat facultatem totius humanae naturae. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam; et ea quae sunt ad finem, oportet esse aliquantulum fini proportionata; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis.”

<sup>311</sup> ST II-II, q. 2, a. 3, co. “In omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt, unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae. Sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum

La participación de la naturaleza humana en una naturaleza superior conduce a considerar la índole natural de los principios de las virtudes adquiridas; puesto que las virtudes superiores a éstas requerirían unos principios de orden superior. En este sentido, la prudencia, como virtud adquirida, es inferior al hábito natural que ordena a la razón práctica al bien de la virtud. Esta advertencia surge con una objeción al carácter virtuoso de los actos emanados de los apetitos sensibles<sup>313</sup>: si el concupiscible y el irascible son imperados por la razón natural entonces no tienen de dónde recibir la virtud, antes que la virtud adquirida sólo hay naturaleza, no hay virtud. La respuesta a la objeción clarifica, una vez más, la jerarquía entre los sentidos de virtud. Para empezar dice que las virtudes adquiridas son inferiores a la natural ordenación de las facultades superiores al bien:

“Algunas virtudes son adquiridas y algunas infusas. Pero la natural ordenación al bien en la razón y en la voluntad es más noble que las virtudes adquiridas. Por lo cual no es inconveniente que sus actos sean imperados por la potencia natural, dado que por esto hay virtudes en las partes inferiores

---

lunae movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum, similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab occidente in orientem, motu autem primi orbis ab oriente in occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantem divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia, natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde et supra dictum est quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione.”

<sup>312</sup> Cfr. Inciarte F. & Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, p. 169.

<sup>313</sup> 3SN d. 33, q. 2, a. 4, qc. 2, arg. 3 “Praeterea, irascibilis et concupiscibilis sunt imperata a ratione. Sed inconveniens est ponere quod actus virtutum imperentur a naturali ratione. Ergo non sunt aliquae virtutes in irascibili.”

[del alma] que obedecen a las superiores en lo que es natural a ellas”<sup>314</sup>.

El origen de la virtud adquirida se halla en la naturaleza. A pesar de que en la naturaleza no existen por ningún lado ninguna virtud humana, en ella se puede hallar el origen de las virtudes humanas. En efecto, la virtud natural de la razón da origen a la virtud moral adquirida en los apetitos; y esto es posible porque la rectitud natural de la razón es más noble que la rectificación del apetito operada por esa misma razón<sup>315</sup>.

Esa ordenación natural al bien no es perfeccionada por poder humano alguno. ¿Cómo podría el efecto perfeccionar a su causa? La ordenación natural al bien, propia de las facultades superiores, es perfeccionada por virtudes sobrehumanas, las virtudes teologales<sup>316</sup>, entre las cuales, incluso entre ellas, hay jerarquía. La virtud teologal imperante es la que perfecciona a la facultad humana imperante, a la voluntad:

---

<sup>314</sup> 3SN d. 33, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 3 “Virtutes quaedam sunt acquisitae, et quaedam gratuita. Virtutibus autem acquisitis nobilior est naturalis ordinatio in ratione et voluntate ad bonum. Unde non est inconveniens, si a naturali potentia earum actus imperentur, cum ex hoc sint virtutes in inferioribus partibus quod superioribus in eo quod naturale est eis, obediunt.”

<sup>315</sup> ST I-II, q. 63, a. 2, ad 3 “Virtutum acquisitarum praeexistunt in nobis quaedam semina sive principia, secundum naturam. Quae quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis, sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum; et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus quae fit per participationem rationis, quae quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, in quantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.”

<sup>316</sup> ST I-II, q. 62, a. 3, co. “Virtutes theologicae hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo. Primo quidem, secundum rationem vel intellectum, in quantum continet prima principia universalis cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis quam in agendis. Secundo, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis.”

“Pero las virtudes infusas son más nobles que las potencias naturales; con todo, la más noble entre todas ellas es la caridad, la que está en la voluntad mediante la cual la razón ordena a las potencias inferiores. Y, por ello, no es inconveniente que por el movimiento de la caridad sean también imperadas las otras virtudes”<sup>317</sup>.

De este modo, incidiendo en los principios naturales de virtud, la caridad inaugura con su imperio un nuevo orden de virtudes denominadas virtudes infusas<sup>318</sup>. Habría, según esto, virtudes infusas de prudencia, justicia, fortaleza y templanza, distintas a sus correspondientes virtudes adquiridas, por proceder de distintos principios y ordenarse a distinto fin último<sup>319</sup>. Entre unas y otras se establece una analogía de proporcionalidad: así como las disposiciones naturales de las facultades superiores son los principios de las virtudes humanas adquiridas con el trabajo de la razón, las virtudes teologales son los principios de las virtudes infusas.

---

<sup>317</sup> 3SN d. 33, q. 2, a. 4, qc. 2, ad 3 “Sed virtutes infusae sunt nobiliores potentiis naturalibus; eis tamen omnibus nobilior est caritas, quae est in voluntate, qua mediante ratio inferioribus viribus praecipit; et ideo non est inconveniens quod a caritate motus aliarum virtutum etiam imperentur.”

<sup>318</sup> QDW, q. 5, a. 2, co. “Oportet igitur quod similiter cum caritate infundantur habituales formae expedite producentes actus ad quos caritas inclinatur. Inclinatur autem caritas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum. Quaelibet enim ars vel virtus ad quam pertinet finis, imperat his quae sunt circa finem, sicut militaris equestri, et equestri frenorum factrici, ut dicitur in I Ethicor. Unde secundum decentiam divinae sapientiae et bonitatis, ad caritatem simul habitus omnium virtutum infunduntur.”

<sup>319</sup> ST I-II, q. 63, a. 3, co. “Oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, ut supra dictum est. Loco quorum naturalium principiorum, conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.”

El contraste entre las virtudes adquiridas y las infusas pone de relieve los dos criterios de distinción entre los grados de las virtudes, es decir, la regla a la cual una y otras se conforman<sup>320</sup>, y el género del fin último al cual unas y otras se ordenan<sup>321</sup>. Y el concepto de imperio vuelve a resultar la clave de comprensión en la articulación de uno y otro grado de virtudes, puesto que unas y otras podrían formar parte de un mismo ámbito de subordinación respecto de una misma virtud imperante. En efecto, virtudes específicamente distintas –por pertenecer a distintas naturalezas<sup>322</sup>- tienen la posibilidad de unirse en una misma serie de movimientos<sup>323</sup>, es decir, bajo la ordenación de un principio superior que, como motor, impera sobre unas y otras, ordenando a todas a un fin más universal<sup>324</sup>. Esta vinculación es

---

<sup>320</sup> ST I-II, q. 64, a. 4, co. “Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediatur rationis actum, secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitutem redigat, per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus.”

<sup>321</sup> ST I-II, q. 64, a. 4, co. “Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur, non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit philosophus, in III Polit., quod diversae sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.”

<sup>322</sup> QDW, q. 5, a. 4, co. “Sicut philosophus dicit in I de Caelo, virtus importat ultimum potentiae. Manifestum est autem, quod in diversis naturis diversum est potentiae ultimum, quia altioris naturae est maior potentia, ad plura et maiora se extendens.”

<sup>323</sup> QDW, q. 5, a. 4, co. “Est autem considerandum, quod diversa ultima dupliciter accipi possunt: uno modo secundum quod accipiuntur in eadem serie motus; alio modo secundum quod accipiuntur ut omnino disparata, et ad invicem non ordinata.”

<sup>324</sup> QDW, q. 5, a. 4, co. “Si igitur accipiantur diversa ultima quae sub una serie motus ordinantur, esse diversa ultima, faciunt diversas species motus; non autem diversificant speciem principii motivi, eo quod idem est principium motus quod movet a principio usque ad finem.”

posible porque tanto las virtudes adquiridas como las infusas podrían ser originadas por un mismo principio motor y, por tanto, podrían pertenecer a una misma serie de movimientos.

Para ilustrar cómo hábitos de diversas especies pueden estar subordinadas por un mismo principio motor, se presenta el ejemplo del arte de edificar. Para construir una casa son necesarias artes de diversas especies como la cimentación o la erección de columnas, las cuales, a pesar de sus diferencias, se ordenan en una misma serie de movimiento porque son originados por un mismo principio motor, el arte de edificar, y son ordenadas a un mismo fin, la edificación desde el comienzo hasta la consecución del fin<sup>325</sup>. El poder unificador de la virtud imperante se verifica por el contraste que produce su ausencia: artes de diversa especie producirían movimientos de diversa especie, tan separados entre sí como el arte de la edificación de casas y el arte de construir naves<sup>326</sup>, o bien, como las virtudes adquiridas y las infusas.

Como queda de manifiesto, la distinción de los sentidos de las virtudes puede hallar unidad desde la perspectiva del imperio de unas sobre otras. Cuando las virtudes adquiridas y las infusas están imperadas por la caridad, entonces sus actos, incluso actos específicamente distintos, proceden de una misma especie de virtud, y se entiende, así, por qué, en un mismo acto, pueden descubrirse diversas razones formales de virtud<sup>327</sup>.

---

<sup>325</sup> QDW, q. 5, a. 4, co. “Et huius exemplum accipere possumus in aedificatione, in qua ultimus terminus est forma domus completa; possunt tamen alia ultima accipi secundum complexionem singularum partium domus; unde, ut philosophus dicit in X Ethic., alius specie motus est fundatio domus, quae terminatur ad fundamentum, et alia columnarum erectio, et alia completa aedificatio; sed tamen ars aedificatoria est una et eadem, quae est horum trium motuum principium; et idem est in aliis motibus.”

<sup>326</sup> QDW, q. 5, a. 4, co. “Si vero accipiantur diversa ultima disparata, quae non sunt in una serie motus, sed sunt omnino disparata: tunc et motus specie differunt, et principia motiva; sicut alia ars est quae est principium aedificationis, et constructionis navis.”

<sup>327</sup> QDW, q. 5, a. 4, co. “Ubi vero ultimum virtutis differt specie (si tamen sub eadem serie motus continetur, ut scilicet ab uno perveniatur in aliud), est quidem actus

---

differens specie, sed virtus est eadem; sicut fortitudinis actus ad aliud ultimum derivatur ante praelium, et ad aliud in ipso praelio, et ad aliud in triumpho: unde alius specie actus est accedere ad bellum, et alius in praelio fortiter stare, et alius iterum de adepta victoria gaudere; et eadem fortitudo est; sicut etiam eiusdem potentiae actus est amare, desiderare et gaudere.”



## CONCLUSIONES

La consideración, una tras otra, de las virtualidades del concepto de imperio ha de completarse con otras observaciones que intenten señalar, a modo de conclusión, la unidad que tales virtualidades guardan entre sí.

El concepto de imperio designa un acto propio del agente intelectual; por eso, además de aplicarse al ser humano, se dice también de Dios y de los ángeles. El imperio es un acto intelectual que presupone un acto voluntario, y que consiste esencialmente en ordenación motora de lo imperado hacia un fin según una forma intelectual. El imperio es, por tanto, un acto de doble composición, intelectual y volitiva, esencialmente racional, pero cuyo principio está en el fin voluntariamente querido. El acto de imperar se atribuye, en diversos sentidos, al intelecto y a la voluntad: al intelecto esencialmente, y a la voluntad, como a aquél apetito al que pertenece el fin, principio del imperio. El intelecto impera *per modum apprehensivae virtutis* y la voluntad *per modum agentis*.

El imperio, en el análisis de la acción humana, se describe con dos palabras: intimación motiva. Es orden racional que mueve hacia un fin. En sentido amplio se puede decir que impera el apetito que mueve hacia un fin, y en ese sentido también se dice que imperan los apetitos sensibles, dirigidos por la razón; e incluso, en este mismo sentido amplio, podría decirse que hay imperio en los animales: en sus movimientos dirigidos por el instinto. En cambio, la *intimación*, o enunciación, emitida por la razón sin acto apetitivo que le preceda moviendo, no es en modo alguno, imperio. La diferencia entre intimación e imperio, puede observarse en el verbo en indicativo (*hoc est tibi faciendum*) o en imperativo (*fac hoc*) en que, respectivamente se expresan. Pero la diferencia entre los actos no se reduce a una diferencia gramatical: un acto de imperio puede expresarse, incluso, en modo indicativo o gerundivo, porque lo que distingue al imperio de la intimación es la eficacia causativa de éste último, sea cual fuere su expresión, aunque la expresión verbal haya de ser la adecuada para ser comprendida. La distinción entre intimación e imperio se acentúa en

la distinción entre el imperio sobre sí mismo y el imperio sobre otros: porque el imperio sobre uno mismo no requiere una formulación verbal expresa. En cambio, los mandatos racionales dirigidos a otros no pueden ser transmitidos más que con intimaciones: éstas serán imperativas si presuponen la elección. Tal es el caso del precepto: el precepto es definido, así, como signo de la voluntad del superior con respecto a la acción del inferior. Imperar a otras personas significa ordenar y moverlas a actuar según un fin según la propia elección; el imperio sobre otros se llama propiamente precepto. No obstante, el imperio ejercido sobre otros es recibido por éstos sólo en su aspecto racional, aunque sea presupuesto, en el precepto, el acto volitivo. Por lo tanto, la alteridad entre el sujeto agente que impera y el sujeto imperado no priva al imperio del acto voluntario que, necesariamente, presupone. Dicho claramente: no hay imperio sin elección, sin elección del que impera.

Al imperar, la razón y la voluntad son causativas según su propio modo de causar: la razón, dirigiendo y la voluntad, moviendo. La doble composición del imperio no debe ser entendida como una mezcla procedente de un doble origen en la cual no hay prioridades; porque, con todo, la esencia del imperio es racional; y, también con todo, el principio del imperio es voluntario. La voluntad, motor universal de las potencias imperadas es principio *motor* de imperio; pero la razón es principio *director*. Sin embargo, el acto voluntario presupuesto en el imperio de la razón no es la volición del fin sino la elección. En efecto, la voluntad impera no por su acto electivo, sino por su acto propiamente volitivo: los actos imperados por la voluntad tienen su origen en el *velle* no en la *electio*. La jerarquía entre artes clarifica la jerarquía entre las facultades: el arte al que le pertenece el fin impera sobre aquél al que pertenece determinar la forma, y éste sobre el que prepara la materia. En términos de las facultades humanas esta jerarquía podría describirse del siguiente modo: el fin voluntario impera sobre la elección, en ésta es determinada la forma intelectual según la cual la razón impera, es decir, ordena y mueve al acto de la potencia ejecutora cuyo acto, por ser imperado, es como la materia con respecto a la forma intelectual elegida e imperante. En efecto, el imperio, acto de la razón, presupone la fuerza motora de la *electio*,

que a su vez, presupone la *intentio*. Este modelo permite afirmar simultáneamente, aunque en diversos sentidos, el imperio de la razón ordenadora, y el imperio de la voluntad determinante del fin. Porque como la *electio* versa sobre lo que es para el fin y la *intentio* versa sobre el fin, la *electio* está subordinada al *intentio*, como la conclusión a su principio, porque el fin impera sobre lo que es para el fin. Y, a su vez, el imperio de la razón que ordena hacia el fin lo que es para el fin, depende de la *electio*. Si el acto de la voluntad presupuesto por el acto racional fuera la intención del fin, entonces la razón no imperaría sino que deliberaría. La deliberación, o consejo, es el acto racional que sigue al movimiento apetitivo del fin. El aspecto de inquisición o búsqueda es inherente a la deliberación humana; pero el consejo, en cuanto determinación de aquello que es lo más conveniente para el fin, podría ser realizado por un intelecto superior sin necesidad de inquirir o discurrir, sino con un solo juicio. Así es el consejo de Dios: un juicio con certeza sin necesidad de previa investigación. Por otra parte, si la elección de lo que es para el fin no dependiera del imperio del fin sobre lo que es para el fin, no habría racionalidad en la elección.

Atribuir el principio del imperio al fin voluntaria y libremente querido; y, también, atribuir el acto de imperar a la razón, permiten explicar la simultaneidad de la libertad y la racionalidad en un solo acto. El fin condiciona imperativamente a la elección, pero la elección condiciona volutivamente al imperio racional. La distinción de un imperio o precepto anterior a la elección y otro imperio posterior a ella, propuesta por Gauthier, sólo tendría sentido si con ella se designaran los actos de dos agentes libres, es decir, de dos personas diferentes. El mismo Gauthier, con Deman, admite que tal distinción no la hace Tomás de Aquino. Y Pinckaers añade: introducirla es manifestación de una teoría moral legalista. Pero es Juan de Santo Tomás el que claramente da la razón de esto: la voluntad no es regulada por ningún imperio porque es ella misma la que impera, sino por el consejo de la razón, la única facultad capaz de conocer.

Por lo tanto, el imperio o el precepto sobre la acción de un agente libre sólo sería 'anterior' a la elección del que ejecuta, si y sólo si procede de otro agente, de otra persona. Pero, si éste es el caso, es

decir, si el imperio es ejercido por una persona sobre otra, entonces el acto de imperar presupone, como todo acto de imperio, la elección del que impera, de la persona superior que impera sobre la inferior. Y, entonces, introducida la alteridad de agentes, se puede decir: el imperio del superior es completamente ‘anterior’ a la elección del inferior, el cual, para ejecutar lo prescrito ha de actuar según su propia condición, como agente libre. De manera que si obedece, ha de elegir obedecer, y según esa elección, ha de ejercer, a su vez, otro imperio, a saber, el imperio necesario para ejecutar las acciones que se convierten así, en objeto simultáneo del precepto del superior y del imperio del inferior sobre sí mismo.

La alteridad, clave en la distinción entre imperio y precepto, se advierte mejor desde la perspectiva de su similitud. Ambos son actos de la razón práctica. La practicidad de la razón no le cambia su objeto formal, a saber, la verdad, sino que le añade un acto. La razón práctica es razón, y por ello es aprehensiva; y es práctica, es decir, causativa. Son actos aprehensivos de la razón práctica el conocimiento del fin, de lo que se ordena al fin y de la proporción que hay entre ambos; y su acto causativo es ordenar que una cosa sea hecha por medio de otra. La razón práctica es, por una parte, regulada y medida por las cosas que aprehende; y, por otra, es regla y medida de las cosas que causa, precisamente porque es causa de su ordenación. De la distinción entre el modo de causar perfecto o imperfecto de la razón se deriva la distinción entre los actos causativos perfectos-imperio y precepto- y los actos causativos imperfectos -la petición y la súplica-. El modo de causar, perfecto o imperfecto, depende de la sujeción del efecto a la potestad causativa de la causa de que se trate. En el caso de la razón práctica, ésta ejerce el imperio y el precepto sobre quienes le son inferiores; la petición, sobre los que no están bajo su poder y, en ese sentido, son sus iguales, como los amigos o los conciudadanos; y la súplica, o deprecación, sobre los que están por encima de su poder, como Dios. El imperio y precepto, así caracterizados, son del mismo género que la petición o la súplica. En consecuencia: el poder causativo imperfecto amplía el poder causativo perfecto: porque lo que la razón práctica no puede por su propio poder, lo puede a través de otros, a quienes pide o suplica.

Esta triple distinción de los actos de la razón práctica coincide, en parte, con la doble distinción de la sujeción de los inferiores: los que están sujetos a gobierno político o despótico. Los inferiores, en cuanto tales, pueden serlo o completamente o sólo en parte. El que es completamente inferior está completamente sujeto; si se mueve es gracias a otro porque no tiene en sí principios propios de movimiento; es como los instrumentos inertes; y, por su condición pasiva, no puede resistirse; es gobernado despóticamente. De tal condición son, por naturaleza, los miembros corporales sometidos al imperio humano. Los inferiores que no lo son del todo son, en algún sentido, iguales a quienes les imperan. Tal igualdad señala la presencia de un principio activo, gracias al cual se mueven por sí mismos a sus propios movimientos, lo cual les permite resistirse al imperio ejercido por un principio activo ajeno y, por ello, sus movimientos no están completamente sometidos al que les es, sólo relativamente, superior. El gobierno de estos agentes, no meramente instrumentales, se denomina gobierno político, y se ejerce más con peticiones que con imperios y preceptos. Tal es el caso del gobierno de la razón sobre los apetitos sensitivos y del gobierno en sociedad.

La causación perfecta que la razón práctica realiza al imperar o prescribir puede, a su vez, distinguirse según otro criterio: la alteridad. Imperar y prescribir sobre las propias facultades es distinto a imperar y prescribir sobre otros agentes libres. Entre las partes del alma no hay alteridad porque las partes del alma no son personas. El término “persona” designa a un agente que, gracias a su conocimiento intelectual, es capaz de actuar por sí mismo, es decir, capaz de moverse a sí mismo por imperio, o precepto, sobre sus propios actos. No son personas las cosas incapaces de moverse a sí mismas a sus propios actos, como las cosas inertes, o las cosas que, aun siendo capaces de moverse, no son capaces de determinar el orden de ese movimiento, como los animales. La persona humana, en cambio, al imperar es causa de sus movimientos y del orden de esos movimientos, porque, a diferencia del animal, se mueve a sí mismo según un juicio intelectual propio. Y es agente imperante la persona humana, a pesar de que muchas veces actúa impulsivamente, es decir, pese a que cause movimientos no imperados, es decir, movimientos

cuyo orden no ha sido causado por él; y es imperante aunque también sea imperado. La condición de imperante propia de la persona humana se aclara por contraste con la condición de los ángeles y de Dios. En las sustancias cuya naturaleza es puramente intelectual, carente de cuerpo, no hay actos impulsivos: todos sus actos son intelectualmente ordenados y voluntariamente movidos. Dios, cuya naturaleza es su mismo conocer, impera sin ser imperado por nadie. El conocer de Dios no se atiende a ningún objeto: su naturaleza no es regulada, sólo regula. La persona humana es imperada, porque, con todo, en su naturaleza ha sido impresa una forma sustancial por la que es movido y ordenado a un último fin que él mismo no determinó para sí, sino que le fue determinado por otro.

En la persona humana, su imperio y su acto imperado constituyen la acción humana, cuya unidad es comparable a la unidad sustancial que hay entre forma y materia. En cambio, cuando el precepto, o imperio, se ejerce sobre otras personas, la alteridad sustancial entre el sujeto que impera y el que es imperado, conlleva la multiplicación de los actos: el acto de imperar o prescribir es un acto numéricamente diverso del acto imperado o prescrito, simplemente porque son realizados por dos agentes sustancialmente diversos, o mejor dicho, por dos personas: una superior que ordena a la acción a una persona inferior cuyos actos resultan, así, imperados. El imperio y el precepto se usan tanto para personas como para facultades, y sus respectivos hábitos: se dice que las personas, facultades, hábitos, artes o virtudes a las que pertenece el fin imperan o prescriben sobre aquellas cuyo objeto, en cambio, es lo que es para el fin. Sin embargo, el término precepto, sin dejar de ser sinónimo de imperio, es utilizado de manera preferente en los casos donde intervienen dos personas, entre las cuales hay, por lo tanto, una relación jerárquica. En efecto, la alteridad entre los sujetos que imperan y son imperados, o dicho más exactamente, el imperio ejercido de una persona sobre otras, confiere otra perspectiva a la similitud entre imperio y precepto; y, finalmente, termina por subrayar lo distintivo del precepto, a saber, la noción de *debitum*.

Lo debido implica alteridad: la propiedad no se debe a otro; lo propio se posee, no se debe. Ser dueño de los propios actos significa que los actos son propiedad que no se debe a nadie sino a su dueño. El imperio sobre los propios actos se antoja, por momentos, imperio absoluto; pero no es así. Lo único que se dice es que el agente libre, en cuanto libre, no debe a otro sus actos. Con todo, hay una deuda evidente para el ser humano: lo debido con respecto a los demás. También hay deberes con respecto a uno mismo y con respecto a Dios, pero estas deudas no son tan evidentes. En efecto, la vida social implica deudas de unos respecto de otros. La alteridad se da en diferentes grados: los hijos son algo propio, las cosas de la casa de uno también son algo propio. Pero los ciudadanos iguales a uno mismo son, plenamente, otros agentes. La alteridad se da en su estado más pleno entre iguales. Y la igualdad se da ante la autoridad civil. La deuda entre unos y otros ciudadanos es determinada por la autoridad que, respecto de los iguales, es superior. Con sus preceptos, el superior, indica al inferior lo que *debe* hacer, la deuda que tiene con respecto a los demás. Los preceptos de la autoridad social son preceptos de justicia, la cual es ejercida de manera imperativa por la autoridad y de manera ejecutiva por los ciudadanos.

El precepto, en cuanto emitido por una autoridad, tiene un sentido más restringido que el imperio, porque implica la razón de débito y, por ello, presenta una caracterización casi ajena a la del imperio. Mientras que el lugar privilegiado del concepto de imperio es el análisis psicológico del acto voluntario; el del precepto es la ley promulgada por un superior. El precepto es uno de los actos de la ley, a saber, el acto de la ley con respecto a los actos virtuosos. El precepto, en cuanto emitido por un superior añade noción de debido; y en cuanto acto de la ley, el precepto legal versa sobre una determinada especie de actos: los actos virtuosos.

El precepto, en cuanto emitido por un agente superior, es definido como signo de su voluntad. La diferencia entre imperio y precepto emerge con toda claridad en su relación con la voluntad. El precepto es, con el consejo, la prohibición, el permiso y la operación, uno de los cinco signos de la voluntad. El imperio no es, de ninguna

manera, *signo* de la voluntad; o mejor dicho, el signo de la voluntad es el precepto. El imperio pertenece a la voluntad de un modo más directo. La voluntad impera no sólo por su acto, que es mover y que es, también, imperar en sentido amplio, sino por su objeto, el fin. En efecto, la voluntad es la facultad a la cual el fin le pertenece en exclusiva, por eso impera en un sentido que sólo puede atribuirse a ella. La voluntad impera en un sentido en que ninguna otra potencia, hábito o agente, impera. Y los actos imperados por ella son voluntarios en sentido propio del término. Pero no se dice que la voluntad prescriba, ni que los actos imperados sean actos prescritos por la voluntad. Sí se dice, en cambio, que el precepto es signo de la voluntad. El precepto, como signo de la voluntad, es expresión de lo que la voluntad del que prescribe quiere. La voluntad se expresa en cinco signos: preceptos, prohibiciones, consejos, operaciones e, incluso, se expresa en su ausencia de acto: sin actuar, la voluntad otorga su permiso.

La doble caracterización del concepto de precepto, a saber, como acto causativo perfecto de la razón práctica y como signo de la voluntad de un superior sobre los actos de quien le está sometido, permite entender la relación entre imperio y precepto: el precepto de la persona superior es luz y fuerza para el imperio que la persona inferior realiza con su voluntad y con su razón sobre sus propios actos. Ambos conceptos mantienen sus significados latinos: el imperio subraya el poder de libre disposición, y el precepto subraya el poder proveniente de cierta superioridad en el actuar, de lo cual se deriva el nombre de preceptor, como maestro y guía, en definitiva, como autoridad.

La naturaleza racional de los agentes determina el criterio jerárquico: es superior el que obra según una mayor capacidad intelectual. Si la operación de la razón práctica se analiza en sus actos parciales, resultan tres actos con respecto al fin, tres con respecto a la ordenación de lo que es para el fin y tres respecto del seguimiento de la ejecución. De este análisis de la operación de la razón práctica se deduce la jerarquía de sustancias intelectuales según les pertenezca el fin, la forma o la ejecución. En efecto, con respecto al fin, la razón



práctica puede concebirlo, conocerlo perfectamente, y la voluntad, fijar en él su intención. Tales actos, en los ángeles, les corresponden a los tronos, querubines y serafines; en la sociedad, a los sabios; y en la persona humana a las potencias superiores, razón y voluntad. Con respecto al orden respecto del fin, la razón práctica ha de distinguir lo que hay que hacer, dar poder y ordenar a las facultades ejecutoras. En las jerarquías angélicas, estos tres actos corresponden, a las dominaciones, virtudes y potestades; en la sociedad, a los que legislan, introducen y preservan el orden de la ley. Por último, con respecto a la ejecución, a la impresión de la forma en la materia, la razón comienza a guiar, da seguimiento al cumplimiento del orden, y hace ejecutar. Esta actividad de ministerio corresponde a principados, que miran directamente al bien común, arcángeles que miran al bien individual pero que redundan en bien de muchos y a los ángeles, que miran al bien individual. En la sociedad, el ministerio corresponde, primeramente a los gobernantes de la ciudad, después, a los directivos de corporaciones intermedias y, finalmente, a cada persona en cuanto se gobierna a sí misma. Del análisis de los actos ordenadores de la razón práctica, además de derivar las jerarquías angélicas, se definen las tareas que corresponden a unos y otros niveles de dirección en sociedad: como se ve, los gobernadores se subordinan a los legisladores y éstos a los sabios. La prudencia individual se subordina a la prudencia regnativa y ésta a la sabiduría. En todo caso, entre agentes intelectuales o racionales, la autoridad pertenece de manera natural al de mayor capacidad intelectual; incluso en el peor de los casos, en la tiranía, sucede que el tirano recurre al conocimiento como fuente de poder.

La institución de la autoridad entre los humanos es justificada porque ella es principio de unidad y garantía de existencia de la sociedad, la cual es indispensable para el desarrollo de la vida humana individual. En efecto, el individuo de naturaleza humana, si bien está dotado de razón, aún ejercitándola, sigue necesitado de recursos para su subsistencia individual. El individuo humano carece de órganos de defensa, tanto como de conocimiento instintivo sobre lo que le beneficia y lo que le daña. Mientras que en los animales, el conocimiento de lo benéfico o dañino es, por naturaleza, suficiente

para cada individuo, en el ser humano, el conocimiento natural de lo bueno y lo malo para la conservación de su vida es precario. En efecto, el conocimiento natural de los primeros principios, por ser universal no provee información sobre las acciones singulares, pues la perfección del conocimiento práctico está en la perfección del conocimiento singular. El individuo necesita, de manera perentoria, de una sociedad que le abastezca de conocimiento práctico, entendido éste del modo más amplio, es decir, no sólo del bien y del mal moral, sino de todo lo benéfico y dañino para conservar la vida, la salud corporal y el desarrollo racional. La misma disposición corporal está orientada como a su fin al ejercicio de las operaciones del alma. Los preceptos y consejos son descritos, desde esta perspectiva, como los equivalentes humanos a los órganos de defensa animales; de ahí que se diga también que la ley del que es intelectualmente superior es luz para el inferior. La superioridad y la inferioridad, así como la alteridad, también se da en distintos niveles: el padre es superior al hijo; el amo al siervo, y la autoridad a los ciudadanos. En todo caso, los agentes superiores iluminan con sus preceptos a quienes les están sujetos por ser intelectualmente inferiores. Estas jerarquías entre los humanos, según el nivel de conocimiento tienen la movilidad propia del desarrollo intelectual de unos y otros: mientras que unos son superiores con respecto a un área de conocimiento, son inferiores respecto de otra, lo cual permite intercambio de conocimiento entre los que, sólo relativamente le son superiores e inferiores.

El dominio de unos agentes libres sobre otros agentes libres es natural si es según una superioridad intelectual, propia de la naturaleza racional. Esto se entiende al contrastar la superioridad intelectual con otros tipos de superioridad, como por ejemplo, la superioridad corporal, la cual, según la naturaleza de los cuerpos, consiste en un mayor poder físico. En todo caso, tanto en los entes físicos como en los intelectuales, la superioridad entre los entes está determinada por su naturaleza. El desorden de la tiranía consiste que, entre agentes racionales, preside el que es superior físicamente y no intelectualmente. La superioridad del tirano física, y no intelectual, tiñe todo su gobierno, el cual lejos de ordenarse a bienes racionales, específicamente humanos, los destruye; porque, en definitiva, el fin

desde el cual impera a un todo social no es el bien del todo, sino de la parte, el tirano no busca el bien común sino su provecho individual. El bien de la parte, lógicamente, es menor que el bien del todo: la tiranía manifiesta así, ser una actividad contraria a la razón. Por razones similares, y por analogía, se dice que cuando la voluntad no elige lo que es racionalmente mejor se aparta, por lo mismo, del conocimiento intelectual y, por tanto, de la regla de la razón. Si elige sólo según un bien menor, es decir, si no elige según el conocimiento intelectual sino sólo según el conocimiento sensitivo, lo que hace es, más bien, permitir que el movimiento sea según el apetito sensitivo. Pero si el movimiento de un agente intelectual es según su apetito sensitivo, con el permiso, no obstante, del apetito intelectual, entonces más bien gobierna la parte sensible que la intelectual; el gobierno de las pasiones es comparable a la tiranía, la cual es, en sentido estricto, un desgobierno. Por lo tanto, la rectitud del gobierno de lo inferior, sea de las potencias inferiores del individuo, o de los ciudadanos en sociedad, depende de la regulación racional. La razón regula disponiendo un orden según el fin intelectual, es decir, según un fin universal.

La rectitud de lo inferior consiste en seguir lo dispuesto por lo superior, independientemente de que éste sea o no recto. Esa rectitud de lo inferior se produce cuando efectivamente las facultades imperadas son movidas a la ejecución de los respectivos actos imperados: tal movimiento es el uso. En efecto, mientras que el imperio de la razón dispone el orden en los actos de las potencias ejecutoras, la voluntad las aplica a sus actos según tal disposición. El uso, en el análisis del acto voluntario, se atribuye a la voluntad como al principio motor, a la razón como a lo que dirige, a las demás potencias como a los instrumentos. La distinción entre elección, imperio y uso permite explicar el doble efecto que produce la elección del que dirige: primero, que ordena y, después, que mueve. En otras palabras: las elecciones transforman, producen un orden, una forma; y, además, mueven a la ejecución. La importancia de esta distinción se advierte mejor en el gobierno social.

En efecto, en la sociedad humana también pueden distinguirse el momento de disposición de orden y su ejecución, denominados

respectivamente, providencia y gobierno. La disposición del orden les pertenece a los legisladores; y la ejecución de las leyes, mover a su cumplimiento, les corresponde a los gobernantes. Desde la perspectiva universal, la providencia le pertenece a Dios, el cual, por la ley eterna dispone el orden de todo el universo hasta en sus más mínimos detalles, según su poder intelectual infinito, capaz de preverlo todo. La ejecución de la providencia divina depende del gobierno de los agentes intelectuales sobre el resto del universo. La distinción entre imperio y uso sirve para comprender la distinción entre el imperio de Dios y el gobierno de las criaturas intelectuales, porque el imperio sobre la naturaleza consiste en *disponer* el orden, determinar la forma de cada ente; en cambio, el gobierno de las criaturas consiste más bien en la *ejecución* de ese orden, es decir, en la aplicación de cada cosa a su acto propio, según el orden ya determinado por el imperio de Dios.

En la sociedad, la disposición providente que organiza de manera universal la acción de los gobernados consiste en legislar. En efecto, la ley dispone el orden que, posteriormente, ha de ser ejecutado. Así, crear la ley es una actividad arquitectónica, porque la ley consiste en principios universales a partir de los cuales se juzgarán los actos particulares. La ley, principio universal de las acciones de los individuos, es con respecto a éstos, un principio extrínseco de operación. El carácter extrínseco de la ley se explica porque la ley no es un acto sino producto del acto, a saber, del acto de la razón práctica de los legisladores. Si la ley fuera definida como acto terminaría siendo, como en Suárez, una locución del superior que, mediante ella, ordena y mueve los actos de un subordinado.

La razón produce leyes porque produce proposiciones universales ordenadas a la acción y que, en el silogismo práctico, corresponden a las permisivas universales. Son proposiciones universales tanto las que son afirmativas, que son los preceptos; como las que son negativas, que son las prohibiciones. Ambas proposiciones enuncian, de manera universal, las acciones prescritas o prohibidas; y, como productos de la razón práctica que son, ambos tipos de proposiciones constituyen la llamada sustancia de la ley. Los legisladores prescriben y prohíben aquellas acciones con respecto a las

cuales pueden obligar, es decir, aquellas en las cuales los subordinados les están sujetos. Para poder obligar, pero también para corregir, a quienes se oponen al cumplimiento de la sustancia de la ley, los gobernantes imponen castigos. Si para mover a la ejecución del imperio, o del precepto de la ley, a los agentes inferiores es necesario violentarlos, eso indica que el movimiento de los inferiores, sean personas o facultades, no es ordenado por la ley sino sólo de manera extrínseca.

El ejercicio del gobierno sobre agentes libres también se sirve de los, así llamados, preámbulos de la ley, a saber, los enunciados que dan a conocer la autoridad, y las promesas, mediante los cuales los gobernadores persuaden a quienes la ley pretende sujetar, pero que, por ser personas, no se sujetan al precepto ajeno si no es por propia elección. Las promesas pertenecen al género de actos de imperio, y consisten en obligarse a sí mismo ante otros a ejecutar ciertas acciones. Para quienes libremente se sujetan al cumplimiento de la ley dada por otro, la ley no es sólo un principio extrínseco, sino también intrínseco: extrínseco por la luz que le proporciona, intrínseco por la inclinación por la que él mismo, libremente, se somete. Cuando los agentes inferiores se mueven por principios intrínsecos en la misma dirección que la ley impuesta por el superior, entonces el superior no necesita ejercer su poder coactivo para hacer ejecutar sus disposiciones. De ahí la distinción entre la ley del temor que rige violentamente a quienes se oponen a su dirección, y la ley del amor que dirige a los agentes que libremente eligen ser dirigidos por ella. La ley del amor es la ley del agente libre porque la ley le dirige al fin que él mismo ama. Cabe, por tanto, una ley cuya dirección, aunque comience como principio extrínseco, llegue finalmente a legislar también intrínsecamente, informando, desde dentro, el movimiento del dirigido, al modo en que la materia es informada por la forma. De este modo se distingue la ley que se encuentra en el principio regulante, y la ley que se encuentra en lo medido y regulado; en éste último la ley no es esencialmente ley, pero sí ley por participación. La inclinación que hay en las facultades ordenadas según una ley podría denominarse ley por participación, y así puede decirse que la ley del pecado está en los miembros corporales porque éstos están inclinados al pecado.

Legislar es, así, imprimir una forma en la materia. También el imperio y el acto imperado de la persona humana se relacionan como lo formal y lo material. Esto significa que la acción humana, al ser imperada, es regulada, pero también que es causa de la adquisición de la forma en las facultades capaces de adquirirla. El concepto de imperio designa, así, el efecto de la elección sobre las facultades que les están sujetas: el hábito electivo.

En efecto, además de la libertad en la elección, existe también otra libertad en la disposición del apetito, por el cual las facultades superiores disponen de él sin necesidad de ejercer violencia sobre ellos. Es la libertad que confiere la virtud moral. Es el caso del individuo cuyos apetitos sensitivos se inclinan, como desde una forma intrínseca, a apetecer el bien racional; de manera que la razón no necesita ejercer violencia sobre ellos para ser obedecida. Esta libertad, que confieren las virtudes morales, está ausente en el continente porque la razón del continente se hace obedecer por los apetitos, pero con violencia. La virtud propia del que es continente es la perseverancia y la constancia, es decir, la virtud que perfecciona el imperio en cuanto acto de la potencia superior sobre las potencias inferiores.

En el que posee virtudes morales, la razón dirige sin violencia porque, gracias a ella, los apetitos están inclinados a seguir su juicio. Los hábitos electivos inhieren en los apetitos a modo de forma, permaneciendo así, en ellos, como disposición que inclina en un determinado sentido. Los miembros corporales, por contraste, no adquieren hábitos electivos porque no son principios activos de sus movimientos. No se resisten a la ejecución del imperio porque su disposición natural los hace disponibles de inmediato al uso: son instrumentos puramente pasivos del imperio de la razón. Los miembros del cuerpo, como están, por naturaleza, completamente determinados a sus propios actos, pueden ser aplicados a sus actos, y por tanto, pueden ser usados; pero no pueden ser imperados porque no pueden recibir la impresión de una forma. Los apetitos sensitivos, en cambio, no están completamente determinados por naturaleza; es más, por naturaleza son capaces de seguir el imperio de la razón porque,

también por naturaleza, son movimientos que siguen una aprehensión. Si el imperio, que sigue a la elección, los ordena en un determinado sentido, con actos sucesivos, les va transformando, va imprimiendo en ellos una forma, que es, precisamente la forma habitual, y que llega a formar en ellos un principio intrínseco de operación.

En efecto, los principios intrínsecos que determinan al apetito sensitivo a seguir el bien racional son las virtudes morales, cuyo objeto se define, precisamente, según la obediencia: la fortaleza inclina al apetito irascible a no retraerse por miedo, sino resistir, para ejecutar el bien de la razón, y la templanza inclina al apetito concupiscible a no incitar a buscar bienes sensibles que impidan la consecución del bien de la razón. En este sentido, los apetitos virtuosos se pueden describir como intelecto pasivo: la ley está en ellos a modo de inclinación, la cual no es ley en sentido activo, sino ley en sentido pasivo. La voluntad, como apetito intelectual que es, no necesita adquirir alguna virtud que le determine a seguir el bien de la razón, el cual busca, en virtud de su propia naturaleza. La voluntad, en cuanto apetito del bien, sí necesita otra virtud, a saber, la justicia, que le incline a buscar un bien al cual no tiende de manera natural, pero que es evidentemente debido: el bien de los demás, sus iguales. La justicia, en este sentido que es en el de virtud cardinal, inclina a buscar el bien ajeno según la proporción debida, es decir, dar a los demás lo que se les debe, por ejemplo, los bienes de compraventa, salario, arrendamiento y todo lo que se refiere a la comunicación de la vida humana en sociedad.

Pero estas deudas entre unos y otros humanos no son determinadas por la razón individual de cada uno de ellos, sino por la razón de las autoridades públicas, que al legislar determinan lo debido, y que lo hacen ejecutar con su gobierno. Pero si no hubiera una ley superior a la que crea la autoridad humana, ésta no podría ser, a su vez, calificada de injusta: injusta con respecto a una ley superior, a saber, la ley natural. Pero la ley natural, aunque no instituida por la ley positiva, es declarada en ella, en el sentido de que la ley positiva dota de determinación a la exigencia natural de justicia, sin por ello agotarla. Por eso, tanto en materia de derecho natural como de

derecho instituido por la ley positiva, a las autoridades les pertenece la justicia de modo imperativo y a los ciudadanos sólo les pertenece de modo ejecutivo. La justicia que ejercen los gobernantes de modo imperativo es la justicia legal. En efecto, los legisladores y los gobernadores, dirigen las acciones exteriores de los ciudadanos, legislando y haciendo cumplir la ley. Las acciones en las cuales los ciudadanos están sujetos a sus autoridades son las acciones exteriores en las cuales unos ciudadanos tienen deuda con respecto de otros.

El poder de la autoridad pública no se extiende, por tanto a *todas* las acciones exteriores de los ciudadanos. El poder público es imperativo pero no omniabarcante: en otras palabras, no sustituye la tarea imperativa de la razón individual. Por ejemplo, la autoridad pública no impera sobre los actos relativos a la conservación de la vida como nutrirse o engendrar. Las acciones libres a partir de las cuales se desencadenan los actos propios de la vida vegetativa, sí están a disposición del imperio de la razón individual. La digestión y la formación del embrión humano, por ser actos determinados por naturaleza, no están a disposición de la determinación de la razón humana; sin embargo ninguno de esos dos actos podría desencadenarse sin otros movimientos con los que están relacionados, como la alimentación o la unión de sexos, los cuales son actos que más bien pertenecen a los apetitos sensitivos que, a su vez, mueven a los miembros corporales correspondientes. Los apetitos sensitivos, gracias a que siguen a una aprehensión, aunque sea sensible, pueden estar sujetos a la aprehensión intelectual y, por tanto, al imperio de la razón. La medida de la templanza, por ejemplo, depende de la razón individual. Pero en la medida en que los actos imperados sobre las potencias sensitivas relativas a la generación y al alimento afecten a lo que unos seres humanos deben a otros, también son objeto de precepto legal, como es el caso del adulterio, prohibido por la ley no tanto por el desorden apetitivo, sino por la injusticia que implica.

La disposición del orden elaborada de manera universal por la regla de la razón individual, o bien, por la ley de la ciudad, regula la acción singular a través de una proposición singular que aplique la ley al acto: esto es el juicio. El juicio de la razón práctica se distingue del



imperio o precepto, entre otras razones, porque no está precedido de una elección. Si el juicio es práctico, lo es por ser derivado de una proposición universal práctica, a saber, la ley. En caso de que la ley de la que se extraiga el juicio sea la ley natural, entonces el juicio es la conciencia moral. En efecto, el acto de considerar la conclusión singular extraída de las proposiciones universales que constituyen la ley natural y que, a su vez, son formuladas según el hábito de la *syndéresis*, es un conocimiento sobre la acción singular denominado propiamente conciencia moral. La conciencia moral no es, por tanto, ni potencia, ni hábito, ni producto, ni objeto, es el mismo *acto* de juzgar, es un conocimiento, un dictamen de la razón, distinto del juicio de elección porque éste es, además, afectivo y no sólo cognoscitivo. El silogismo práctico por el cual la razón regula la acción singular; tiene su paralelo social en la aplicación de la ley a las acciones mediante el juicio emitido por el juez: tal es la facultad o poder judicial. En esto consiste el imperio de la ley, tanto en el individuo como en la sociedad: en que, en cuanto proposición universal, dirige el juicio particular. A los legisladores corresponde establecer principios universales de acción; a los jueces juzgar conforme a ellos: aquéllos son como arquitectos, éstos como artífices manuales que, conociendo la materia, a saber, la acción singular humana, imprimen en ella la forma, a saber, la ley, dirigidos por ella hacia el fin, al bien común. El arte al que corresponde el fin, el arte de legislar en vista del bien común, impera sobre aquél al que corresponde imprimir la forma, el arte de juzgar, informar, la acción singular.

En efecto, a la actividad legislativa, en cuanto acto –no en cuanto producto– es actividad racional que presupone una actividad volitiva cuyo objeto es el fin. El fin es principio del imperio, también del imperio de la ley. Así que el juicio que aplica la ley universal a la acción singular ha de hacerse sin perder de vista el fin. La virtud que perfeccionan la creación de ley es la *legispositiva*; y, las que perfeccionan la actividad judicial son: la *synesis* si la acción singular no presenta especiales dificultades para ser juzgada según la letra de la ley; y la *gnome* o *eugnomosyna* si, por el contrario, las presenta, es decir, si la acción singular requiere ser juzgada según los principios de la ley. En todo caso, el juicio se hace según alguna ley.

Y así como el imperio pertenece, simultáneamente aunque en diverso sentido, a la razón y a la voluntad; también la ley y el juicio pertenecen, simultáneamente, a las virtudes racionales y apetitivas. Según sea la índole de la ley por la cual se juzga, el juicio pertenecerá a unas u otras virtudes: en el agente individual el juicio pertenece a la prudencia como a la virtud que lo profiere, y a la justicia como a quien inclina a juzgar rectamente. Por su parte, la virtud que perfecciona la producción de la ley, la *legispositiva* pertenece a la prudencia regnativa como a quien la dirige y a la justicia legal como a quien la ejecuta. Si, en cambio, el juicio sigue a la ley divina entonces pertenece a la sabiduría como a quien lo pronuncia y a la caridad como lo que inclina a juzgar según la sabiduría. Este doble origen del juicio explica porqué la expresión “juicio por connaturalidad” no significa que haya un juicio proveniente de un principio no cognoscitivo, sino más bien que el juicio que pertenece esencialmente a una facultad judicativa puede presuponer una inclinación de la facultad apetitiva que mueve a la rectitud.

Ahora bien, la doble pertenencia del juicio a la prudencia y a la justicia es ejercida de manera distinta por quien es autoridad que por quien es un ciudadano: a la autoridad pertenece el juicio de como a quien impera y prescribe; en cambio, al ciudadano le pertenece el juicio como a quien lo ejecuta. En efecto, ambos agentes, en cuanto intelectuales, son capaces de juzgar según una ley, pero sólo el que tiene autoridad social-política, emite juicios que deben ser ejecutados por los demás ciudadanos: sólo el juicio del agente superior es ejercido de modo imperativo. El juicio de los semejantes aconseja, pero no impera, porque los semejantes no son agentes superiores. El consejo, sea propio o ajeno, no es acto causativo. En cambio, el juicio de las autoridades sí causa, no tanto por ser elaborado según la ley universal, sino, sobre todo, por ser emitido por el superior. De este modo queda de manifiesto que el imperio de la ley sobre el juicio, es decir, la subordinación de lo singular a lo universal, resulta secundario con respecto al imperio del agente superior sobre el inferior. Lo cual se verifica también entre las facultades superiores e inferiores de un mismo individuo: la prudencia impera sobre la *eubulia*, la *synesis* y la *gnome*, porque mientras que el acto de éstas consiste en considerar el

orden, o la proporción, entre lo universal y lo particular, aquélla puede ordenar tales consideraciones a ser ejecutadas por las facultades inferiores, imponiéndoles a éstas los conocimientos de aquéllas, y, además, moviéndolas a la ejecución de los correspondientes actos. Esto es lo que significa que los actos de las facultades apetitivas sean dirigidos por la prudencia.

Sin embargo, las inclinaciones apetitivas no sólo son actos imperados por la prudencia, sino que también le confieren a ésta sus principios. A la prudencia corresponde, ciertamente, ser directiva, pero sólo lo es con respecto de lo que es para el fin. El punto de partida del razonamiento prudente, el fin, es lo apetecido por la inclinación apetitiva, sensible e intelectual. La dependencia de la prudencia de la rectitud del apetito se ve claramente en la distinción entre arte y prudencia. El arte, al igual que la prudencia, es virtud de la razón práctica: en ambas, arte y prudencia, la razón ordena el conocimiento a la operación. Por ambas, la razón actúa productivamente: por el arte, la razón produce una obra artística; por la prudencia, las proposiciones universales que constituyen ley. Y, finalmente, por la actualización de ambos hábitos, por el acto virtuoso artístico o prudente, la ley universal correspondiente es aplicada al acto singular mediante un juicio particular. Sin embargo, el arte es más similar a las virtudes intelectuales que a la prudencia, la cual, por el contrario, no se da sin virtud moral. La diferencia radical entre arte y prudencia se encuentra en el principio de una y otra: los principios del arte son puramente intelectuales porque el arte perfecciona el acto propio del intelecto práctico en cuanto intelectual, es decir, según su objeto propio, la verdad. La verdad del arte es la verdad técnica. Las virtudes que no perfeccionan la parte apetitiva, no se ordenan al bien sino sólo materialmente, es decir, se ordenan a su objeto propio, con cuya consecución alcanzan un bien particular; sin embargo, esto les mantiene todavía en un nivel inferior con respecto al bien formal, porque, si bien perfeccionan la capacidad de actuar, no por ello mueven al acto bueno. Las virtudes cuyo objeto formal no es el bien, sólo perfeccionan en el orden de la potencia, de la capacidad de obrar bien, pero no en el orden del acto, del uso bueno de esa misma capacidad. En cambio, las virtudes de la parte apetitiva, al tener como

objeto formal el bien, perfeccionan precisamente el acto apetitivo, es decir, perfeccionan la inclinación al bien, en cuanto tal. Una vez más emerge la inferioridad del particular con respecto al universal: la verdad, y la verdad técnica es verdad, es un bien, pero es el bien de una potencia particular, la cual, en cuanto particular, ha de subordinarse a la potencia cuyo bien es universal.

La prudencia recibe de la voluntad su principio, a saber, el fin de la operación, por eso depende directamente de su imperio. Esta particularidad de la prudencia es lo que se expresa al decir que mientras que todas las demás virtudes intelectuales son anteriores al imperio de la voluntad, la prudencia es posterior a ella. Los actos de las virtudes intelectuales a saber, entendimiento, ciencia, sabiduría y arte, son usadas por la voluntad, porque ésta los usa cuando quiere. Las virtudes son, precisamente, poderes disponibles, capacidades perfeccionadas a disposición de la voluntad. De manera que los actos de las virtudes intelectuales son, en estricto sentido, actos imperados por la voluntad, es decir actos que la voluntad *usa*; y tal uso es, como todo uso, la ejecución del imperio de la razón que presupone la elección. Esto significa que: las virtudes intelectuales permanecen en hábito, en potencia, hasta no ser usadas, actualizadas, en virtud una la elección. En cambio, el acto de la virtud de la prudencia es, en estricto sentido, el *imperio* de la razón, es decir, el acto por el cual la razón ordena a un fin voluntariamente querido. La voluntad mueve, con su elección, al ejercicio del imperio o precepto prudente: mueve, pero no ordena; la ordenación, en cambio, es determinada por la razón, la cual, si es prudente, sabrá cómo acertar en la ordenación. Lo cual no es sencillo, como lo dejan ver la complejidad de partes integrales de la prudencia: memoria, inteligencia, docilidad, sagacidad, razón, providencia, circunspección, precaución. El precepto prudente es ejercido por imperio de la voluntad que mueve a la razón a ordenar y, además, es especificado en su objeto por la razón que ordena hacia el fin. La prudencia depende simultáneamente, aunque en diverso sentido, del imperio de la voluntad y del imperio de la razón. Es virtud y causa de virtudes humanas, porque forma un orden racional en la materia: crea hábitos en las facultades que le están sujetas. El imperio de la prudencia es más propiamente denominado precepto que

imperio, porque la prudencia es intelectual, es una virtud que dirige según una superioridad cognoscitiva, como la de cualquier preceptor.

Desde este punto de vista, de la sujeción al precepto prudente, cobra relieve el análisis de las facultades sometidas en mayor o menor medida al imperio de la razón. La distinción de los actos voluntarios en elícitos e imperados se relativiza al considerar su sujeción al imperio que presupone la elección; si se considera su carácter de voluntarios, todos los actos de la voluntad son los máximamente imperados. Y más, todavía, los elícitos porque éstos, al ser emanados directamente de la voluntad y no por otras facultades, no están condicionados por éstas. En efecto, la voluntad es la facultad máximamente sujeta a sí misma por ser máximamente libre. De manera que la prudencia dirige, en primer lugar, y de la manera más amplia, a la propia voluntad; siempre y cuando, ésta, preceda aquella dirección con que es dirigida con su elección: la voluntad elige ser dirigida y, en virtud de ello, lo es. La voluntad es causa libre de todos sus movimientos y del ejercicio de todos los movimientos libres: sean de la razón o de los apetitos, o del cuerpo. La voluntad es motor universal pero no es motor inmóvil, es movida por su objeto, en ese sentido es dependiente. Lo que se escapa al imperio voluntario es, precisamente, el primer movimiento de la voluntad que permite que todos sus demás movimientos sean libres. En efecto, por la llamada *voluntas ut natura*, por su primer movimiento natural, la voluntad es movida por un juicio; pero no por un juicio particular. Si la voluntad se moviera de manera natural según un juicio particular, se esfumaría su libre albedrío. La voluntad es movida de manera natural por un juicio universal, es decir, indeterminado, y por lo tanto, antecedente cognoscitivo de un acto apetitivo libre. Dicho de otro modo: no existe juicio singular alguno, por más luminoso o convincente que sea, que tenga poder motor sobre la voluntad de manera natural. Esto es lo que significa que la naturaleza de la voluntad consista en ser apetito intelectual: en que no sigue a juicios singulares sino a un juicio universal. Por eso si se suprime la existencia del conocimiento intelectual, se suprime la libertad. El mismo nombre, libre albedrío, más apunta al arbitrio de la razón que a la inclinación apetitiva, porque ésta se encuentra indeterminada por completo. Esto es lo que

significa que el libre albedrío está en la razón como en su causa y en la voluntad como en su sujeto.

En efecto, el apetito natural, todo apetito natural, determina a un único bien según la naturaleza del agente al que pertenezca, porque todo agente se mueve por su forma. Las cosas materiales, capacitadas únicamente a la posesión de una única forma sustancial, les corresponde un apetito natural determinado a un solo movimiento: no determinan para sí mismos ni la forma ni, mucho menos, el fin. Son ejecutores que, a lo más, pueden padecer el uso que de ellos hagan agentes superiores, es decir, sólo pueden ser aplicados a su acto propio, ser movidos por otro, extrínsecamente. El fuego, por sí mismo, por su propia forma, quema. El fuego no determina para sí cuándo, cómo y dónde quemar. El cocinero, al aplicar el fuego a su acto, usa ese movimiento según una ordenación. Pero el uso según un imperio, no es propiamente imperio. El imperio imprime una forma en la materia. Los inertes no pueden ser imperados porque su forma ya les determina por completo, sólo pueden ser usados, no imperados, porque es tal su naturaleza que no les permite siquiera recibir una forma añadida según la cual puedan actuar. Tal es la condición respecto al uso y al imperio humano de los miembros corporales, aunque quizá no tan radicalmente como las cosas materiales, como se puede ver en los miembros de los atletas que alguna forma sí adquieren. Las plantas son también instrumentos de esta misma índole: determinados a sus movimientos propios según su propia forma sustancial. Pero bien miradas, todas las criaturas somos por naturaleza determinadas, y por nuestra forma sustancial estamos inclinados, según el apetito natural de cada uno, a un determinado movimiento. En el hombre también hay apetito natural a algo uno: a lo uno proporcionado a la naturaleza humana. La pertenencia al género animal nos determina a lo propio de los animales: la transmisión de la vida según la forma natural propia, del engendrar humano nace un ser humano. Y dentro del género de los animados, la pertenencia a nuestra especie, la humana, nos determina en las facultades específicamente humanas: la voluntad al bien y el entendimiento a lo verdadero. Finalmente, la naturaleza individual, propia de cada persona,

determina a cada uno según algún bien proporcionado a cada individuo.

La determinación natural es proporcional a la naturaleza: según sea ésta será la determinación. En efecto, la determinación natural de los movimientos no significa determinación a movimientos singulares. La naturaleza de los animales comienzan a manifestar una determinación *ad unum* menos restringida que los seres inertes y las plantas: sus movimientos ya no dependen de su forma sustancial, sino de ciertas formas sensitivas. En efecto, el movimiento animal sigue actos cognoscitivos: los animales son individuos que aprehenden por sí mismos las formas por las cuales se mueven. Sin embargo, tal aprehensión, al ser sensitiva, es singular, y por tanto sólo puede dar lugar a movimientos bastante uniformes. Los apetitos sensitivos están determinados según bienes sensitivos y por ello a una exigua diversidad de movimientos. El conocimiento sensitivo capta pocos bienes que dan lugar a movimientos limitados: sus principios activos, cognoscitivos y apetitivos, son de escasa potencia. Los animales, al carecer de conocimiento intelectual son incapaces de determinar para sí mismos el fin de sus actos, porque determinar el fin significa actuar según un juicio particular cuyo contenido ha sido determinado en vista de otro, universal. El juicio singular que precede el movimiento animal se llama estimativa o instinto. Semejante actuación es la de nuestros apetitos sensitivos que siguen juicios singulares pero no en vista de un fin. Animales y apetitos son movidos por otro, padecen, no eligen. Si el apetito sensitivo se desprendiera del conocimiento sensible, si en algunos de sus movimientos siguiera el conocimiento intelectual, entonces en esos movimientos, el apetito sensitivo participaría de la razón, porque sin dejarse de mover según un juicio singular sería también movido por un juicio universal, es decir, según cuándo, cómo y dónde determine la razón, participando, así, de ella.

Actuar con intencionalidad, hacer algo en vista de un fin, libera de la atadura entre una acción singular y un fin singular. En este punto la causación física deja ver toda su insuficiencia para explicar la causación específica de la acción humana. Son causaciones de dos naturalezas distintas. Porque la acción humana no es producida por

una forma singular, sustancial o sensitiva, sino por una forma universal, necesariamente intelectual. En efecto, la acción de un agente inteligente es capaz de infinitas operaciones porque el agente intelectual es capaz de adquirir formas intelectivas, universales, a partir de las cuales formular juicios singulares a los cuales no está, jamás, atada porque los conoce desde una perspectiva universal. Lo propio de la razón es discernir entre lo diverso. La facultad cognoscitiva intelectual puede conocer lo que merece ser querido como fin y lo que sólo tiene razón de bien por su referencia al fin: la razón conoce el carácter imperativo del fin. Pero la razón ordena según el fin fijado por la voluntad. De la naturaleza de aquello que la persona quiere como fin se deriva la naturaleza de las virtudes engendradas por su prudencia. Y así, se puede hablar hasta de las virtudes en el ávaro: son imperadas por su amor al dinero, que como fin, es principio de su actividad racional ordenadora. Estas son llamadas falsas virtudes porque, a pesar de manifestar cierto autodominio no producen el bien propiamente humano. Las virtudes del que sigue, en cambio, la inclinación natural al bien racional, son virtudes verdaderamente humanas, adquiridas con su prudencia. Las virtudes del buen ciudadano con las cuales colabora al bien común, son verdaderas virtudes políticas. Pero si el principal amor es de un bien divino, entonces la virtud imperante es la caridad, entonces las virtudes verdaderas alcanzan así su perfección porque se dirigen al bien verdaderamente superior. El fin impera porque el fin es querido sin medida, él es la medida de lo que es querido por él; por eso no hay medida en el amor al fin; en cambio en lo que es para el fin sí hay medida, el fin determina lo que es debido respecto de él.

El fin voluntario es principio del imperio racional. Pero la voluntad, a su vez, depende de la razón. El imperio de la voluntad sobre los actos intelectuales ofrece un análisis donde se puede advertir, en qué sentidos están sujetos la razón a la voluntad y ésta a aquélla. El conocimiento intelectual permite a la voluntad ser libre, pero tal conocimiento no es ejercido sin el imperio, libre, de ésta. El ejercicio de todos los actos intelectuales son imperados por la voluntad: nadie atiende y usa la razón si no quiere. Por eso, entre otras razones, la inteligencia puede ser sujeto de virtudes adquiridas,



adquiridas no tanto por el ejercicio de actos intelectuales, sino por la luz que se recibe cuando la razón es usada para recibir tal luz. Ahora bien, en cuanto a su especificación, los actos intelectuales dependen menos del imperio voluntario. La distinción entre conocimiento y asentimiento permite deslindar el conocimiento del imperio. En efecto, el conocimiento no depende del imperio, sino de una luz intelectual. Por otra parte el asentimiento, como admitir como conocido lo conocido, eso sí depende del imperio voluntario. Mientras que la voluntad no está obligada a elegir objeto singular alguno, la razón puede ser obligada a asentir su objeto. Sin embargo, aún en este caso, puede resistirse y no usar la razón para considerar el objeto que se presenta con evidencia, de tal manera que, dejando de usar la razón, evita así el asentimiento que daría si la usara. En este punto, en el conocimiento y asentimiento de lo evidente, se manifiesta la prioridad de la verdad. La razón práctica, que conoce el carácter imperativo del fin, puede también conocer el objeto digno de ser querido como fin. Si la razón, además está habilitada por virtudes intelectuales, puede conocer el bien digno de ser querido no sólo con la medida de un deber, sino de manera incondicional, es decir, querido según la totalidad de la potencia del querer. También, la razón aprehensiva, puede detectar lo que, en cambio, no tiene mayor bondad que la de su relación con el fin, y por lo tanto, digno sólo de ser querido con medida, lo debido según el fin. Lo que es querido como fin es querido sin medida, o mejor dicho, la medida de la volición del fin no es un deber sino el propio poder. Lo querido como fin mide y no es medido: eso significa que el fin es principio de imperio.

El imperio prudente, tanto del aváro como del buen ciudadano, comienza en el fin ya querido, pero no puede juzgar sobre la conveniencia de tal fin; puede imperar sobre la acción humana: imperar a la razón que se aplique a su acto, que conozca qué es lo mejor, que adquiera sabiduría. En ese sentido, la prudencia prepara para la sabiduría, y ésta, no sólo como virtud intelectual que juzga de todo incluso de los principios, sino también como don, ofrece la perspectiva adecuada, suficientemente amplia y profunda como para guiar sobre el acto más propio de la voluntad, el amor al fin, que será en definitiva, lo que mueva e informe toda la actividad humana.

En efecto, el concepto de imperio abre un horizonte amplísimo para el conocimiento del obrar humano. La persona humana, en sus actos imperados, se va transformando en aquello que ama: al imperar, informa los actos de sus potencias, incluso las más elementales según su intención más radical, según aquello que ama incondicionalmente; y a ese fin está, ciertamente, atendida, pero por sí misma, según su juicio libre.

# BIBLIOGRAFÍA

## 1. Ediciones del *Corpus Thomisticum*

Alarcón, Enrique, “Corpus Thomisticum”,  
<<http://www.corpusthomisticum.org/>>, Pamplona, 2000, (2005-2008).

Scriptum super Sententiis

Super I Sent.

S. THOMAE AQUINATIS, Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 1. Ed. P. MANDONNET (P. Lethielleux, Parisiis, 1929).

Super II Sent.

S. THOMAE AQUINATIS, Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 2. Ed. P. MANDONNET (P. Lethielleux, Parisiis, 1929).

Super III Sent.

S. THOMAE AQUINATIS Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 3. Ed. M. F. MOOS (P. Lethielleux, Parisiis, 1956) 2 vol.

Super IV Sent., d. 1-22

S. THOMAE AQUINATIS Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 4. Ed. M. F. MOOS (P. Lethielleux, Parisiis, 1947).

Super IV Sent., d. 23-50.

SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera omnia, t. 7/2: Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1858) p. 872-1259.

Summa contra Gentiles

Contra Gentiles

S. THOMAE AQUINATIS Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles, t. 2-3. Ed. P. MARC, C. PERA, P. CARMELLO (Marietti, Taurini-Romae, 1961).

## Summa Theologiae

I<sup>a</sup>

SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889).

I<sup>a</sup>-IIae

S. THOMAE AQUINATIS Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 6-7: Prima secundae Summae theologiae (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1892).

II<sup>a</sup>-IIae

SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 8-10: Secunda secundae Summae theologiae (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1895-1897-1899).

III<sup>a</sup>

S. THOMAE AQUINATIS Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 11-12: Tertia pars Summae theologiae (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1903-1906).

## OPUSCULA

## Opuscula philosophica

## De unitate intellectus

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De unitate intellectus contra Averroistas (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 243-314.

## Opuscula theologica

## Compendium theologiae

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 5-191.

## De articulis Fidei

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 207-257.

## Opuscula polemica pro mendicantibus

## Contra retrahentes

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 41 C: Contra doctrinam retrahentium a religione (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1970).

## De perfectione

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 41 B: De perfectione spiritualis vitae (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1970).

## Rescripta

## De regno

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: De regno ad regem Cypri (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 417-471.

## De motu cordis

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 91-130.

## Responsiones

## De 30 articulis

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Responsio de 30 articulis (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 321-324.

## De 36 articulis

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Responsio ad lectorem Venetum de 36 articulis (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 337-346.

## QUAESTIONES DISPUTATAE ET DE QUOLIBET

## Quaestiones disputatae

## De veritate

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: Quaestiones disputatae de veritate (Editori di San Tommaso, Roma, 1975-1970-1972-1976) 3 vol. 4 fascicula.

## De potentia

S. THOMAE AQUINATIS Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de potentia. Ed. P. M. PESSON (10<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 1-276.

## QQ. de anima

THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 24/1: Quaestiones disputatae de anima. Ed. B. C. BAZÁN (Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 1996).

## De spiritualibus creaturis

THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 24/2: Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. Ed. J. COS (Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 2000).

## De malo

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 23: Quaestiones disputatae de malo (Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1982).

## De virtutibus, q. 1

S. THOMAE AQUINATIS Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de virtutibus in communi. Ed. E. ODETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 707-751.

## De virtutibus, q. 2

S. THOMAE AQUINATIS Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestio disputata de caritate. Ed. E. ODETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 753-790.

## De virtutibus, q. 3

S. THOMAE AQUINATIS Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestio disputata de correctione fraterna. Ed. E. ODETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 793-802.

## De virtutibus, q. 4

S. THOMAE AQUINATIS Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestio disputata de spe. Ed. E. ODETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 803-812.

## De virtutibus, q. 5

S. THOMAE AQUINATIS Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de virtutibus cardinalibus. Ed. E. ODETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 813-828.

## Quaestiones de quolibet

## Quodlibet

THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 25/1: Quaestiones de quolibet. Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI; t. 25/2: Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII (Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris, 1996).

## COMMENTARIA PHILOSOPHICA ET THEOLOGICA

## In Aristotelem

## Expositio Peryermeneias

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 1\*/1: Expositio libri Peryermeneias (2<sup>a</sup> ed.: Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1989).

In Metaphysic.

S. THOMAE AQUINATIS In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio. Ed. M. R. CATHALA, R. M. SPIAZZI (2<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1971).

In Physic.

SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita, t. 2: Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1884).

Sentencia De anima

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/1: Sentencia libri De anima (Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1984).

Sententia Ethic.

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47: Sententia libri Ethicorum (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969) 2 vol.

Sententia Politic.

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 48 A: Sententia libri Politicorum (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1971).

In Boethium

Super De Trinitate

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 50: Super Boetium De Trinitate (Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 1992) p. 1-230.

#### COMMENTARIA BIBLICA

In Vetus Testamentum

Super Iob

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 26: Expositio super Iob ad litteram (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1965).

Super Ps. 1-51

SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera omnia, t. 14: In psalmos Davidis expositio (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1863) p. 148-312.

Commentaria cursoria

## In Jeremiam

SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera omnia, t. 14: In Jeremiam prophetam expositio (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1863) p. 577-667.

## Super Is.

SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 28: Expositio super Isaiaem ad litteram (Editori di San Tommaso, Romae, 1974).

## In Novum Testamentum

## Super Mt., cap. 1-5, v. 10 ("...causa:")

S. THOMAE AQUINATIS Super Evangelium S. Matthaei lectura [Reportatio Petri de Andria]. Ed. R. CAI (5<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1951) n. 1-443.

## Super Mt., cap. 5, v. 20-48

J. P. RENARD, La Lectura super Matthaicum V, 20-48 de Thomas d'Aquin (Édition d'après le ms. Bâle, Univ. Bibl. B. V. 12). «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 50 (1983) 153-189. [Reportatio Petri de Andria].

## Super Io.

S. THOMAE AQUINATIS Super Evangelium S. Ioannis lectura. Ed. R. CAI (6<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1972).

## Catena aurea

## Catena in Mt.

S. THOMAE AQUINATIS Catena aurea in quatuor Evangelia, t. 1: Expositio in Matthaicum. Ed. A. GUARENTI (2<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 1-425.

## Catena in Mc.

S. THOMAE AQUINATIS Catena aurea in quatuor Evangelia, t. 1: Expositio in Marcum. Ed. A. GUARENTI (2<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 427-566.

## Catena in Lc.

S. THOMAE AQUINATIS Catena aurea in quatuor Evangelia, t. 2: Expositio in Lucam. Ed. A. GUARENTI (2<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 1-319.

## Catena in Io.

S. THOMAE AQUINATIS Catena aurea in quatuor Evangelia, t. 2: Expositio in Ioannem. Ed. A. GUARENTI (2<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 321-593.

## In Epistolas S. Pauli



## Super Rom.

S. THOMAE AQUINATIS Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super Epistolam ad Romanos lectura. Ed. R. CAI (8<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 1-230.

## Super I Cor.

S. THOMAE AQUINATIS Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super primam Epistolam ad Corinthios lectura. Ed. R. CAI (8<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953).

## Super I Cor. \*, cap. 11, l. 1-cap. 13, l. 11

S. THOMAE AQUINATIS Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus, t. 6, codex 087, n. 3: Super Epistolam 1 ad Cor. Ed. R. BUSA (Frommann-Hoolzbog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980) p. 365-374.

## Super II Cor.

S. THOMAE AQUINATIS Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura. Ed. R. CAI (8<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 437-561.

## Super Gal.

S. THOMAE AQUINATIS Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1: Super Epistolam ad Galatas lectura. Ed. R. CAI (8<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 563-649.

## Super Eph.

S. THOMAE AQUINATIS Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Ephesios lectura. Ed. R. CAI (8<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 1-87.

## Super Philip.

S. THOMAE AQUINATIS Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Philipenses lectura. Ed. R. CAI (8<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 89-123.

## Super I Thes.

S. THOMAE AQUINATIS Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super primam Epistolam ad Thessalonicenses lectura. Ed. R. CAI (8<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 163-190.

## Super II Thes.

S. THOMAE AQUINATIS Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super secundam Epistolam ad Thessalonicenses lectura. Ed. R. CAI (8<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 191-209.

## Super I Tim.

S. THOMAE AQUINATIS Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super primam Epistolam ad Timotheum lectura. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 211-264.

Super II Tim.

S. THOMAE AQUINATIS Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super secundam Epistolam ad Timotheum lectura. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 265-299.

Super Tit.

S. THOMAE AQUINATIS Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Titum lectura. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 301-326.

Super Heb.

S. THOMAE AQUINATIS Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2: Super Epistolam ad Hebraeos lectura. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 335-506.

#### COLLATIONES ET HOMILIAE

Collationes

In Symbolum Apostolorum

S. THOMAE AQUINATIS Opuscula theologica, t. 2: In Symbolum Apostolorum, scilicet "Credo in Deum" expositio. Ed. R. M. SPIAZZI (2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 191-217.

#### TRADUCCIONES UTILIZADAS DEL *CORPUS THOMISTICUM*

Comentario a las Sentencias

Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, t. 1/1, J. Cruz Cruz, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista n. 35, Pamplona, Eunsa, 2002

Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, t. 1/2, J. Cruz Cruz, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista n. 36, Pamplona, Eunsa, 2004

Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, t. 2/1, J. Cruz Cruz, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona, Eunsa, 2005

## Suma Teológica

Tomás de Aquino, *Suma de teología*, Regentes de estudios de las provincias dominicanas en España; D. Byrne (ed.), Madrid, Ed. Católica, vol. I-V, 1988-1994.

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Texto latino de la edición crítica Leonina, Comisión de PP. Dominicos; F. Barbado Viejo (ed.), Madrid, Ed. Católica, vol. I al XVI, 1947-1960.

Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*. 16, Les actes humains. 1a-2a, questions 6-17. S. Pinckaers (notes et appendices), Paris, Éditions du Cerf, 1962.

Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*. 36, La prudence. 2a-2a, Questions 47-56, T.-H. Deman (trad., notes, et appendices), Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1949.

## Suma contra los gentiles

Tomás de Aquino, Suma contra los gentiles, L. Robles et al. (ed.), Madrid, Editorial Católica, 1967, vol. I, 2a ed., 1967

Tomás de Aquino, Suma contra los gentiles, L. Robles et al. (ed.), Madrid, Editorial Católica, 1967, vol. II, 2a ed., 1968

Cuestiones disputadas *De veritate*

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 2: La ciencia de Dios*, A. L. González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 108, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 4: Acerca del Verbo*, M. J. Soto Bruna (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 127, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 5: La Providencia*, A. L. González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 114, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 6: La predestinación*, A. L. González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 119, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 7: El libro de la vida*, A. L. González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 156, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 8: El conocimiento de los ángeles*, A. L. González et al. (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 161, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 10: La mente*, A. L. González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 142, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 12: Sobre la profecía*, E. Téllez (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 129, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 13: Tratado sobre el arrebató místico*, E. Téllez (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 89, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 14: La fe*, S. Gelonch et al. (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 147, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 15: Acerca de la razón superior e inferior*, A. M. González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 87, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 16 y 17: La sindéresis y la conciencia*, A. M. González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 61, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 19: Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*, J.I. Murillo (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 91, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 20: Acerca de la ciencia del alma de Cristo*, L. F. Mateo Seco (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 159, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 22: Sobre el bien*, J. F. Sellés (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 78, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 23: Sobre la voluntad de Dios*, M. S. Fernández García (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 148, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 24: El libre albedrío*, J. F. Sellés (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 165, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 25: Acerca de la sensualidad*, J. F. Sellés (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 121, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 26: Las pasiones del alma*, J. F. Sellés (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 111, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 29: La gracia de Cristo*, C. González Ayesta (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 190, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006

#### Cuestiones disputadas *De potentia*

Tomás de Aquino, *De potentia Dei cuestión 3: La creación*, A. L. González (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 128, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001

Tomás de Aquino, *De potentia Dei cuestión 1 y 2: La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*, E. Moros et al. (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 124, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001

Tomás de Aquino, *De potentia Dei cuestión 5: La conservación*, N. Prieto (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 184, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006

#### Cuestiones disputadas

Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el Alma*, E. Téllez (ed.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista n. 3, Pamplona, Eunsa, 1999

Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, E. Téllez (ed.), Colección Filosófica n. 128, Pamplona, Eunsa, 1997

Tomás de Aquino, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, L. E. Corso de Estrada (ed.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista n. 12, Pamplona, Eunsa, 2000

#### Comentarios a Aristóteles

Thomas von Aquin, *Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*; herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Francis Cheneval und Ruedi Imbach, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993, pp. LX-LXIV.

Tomás de Aquino, *Comentario al Perihermenias*, trad. Mirko Skarica, Valparaíso, Cerro Alegre, 1990.

Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, C. A. Lértora (ed.), Pamplona, Eunsa, 2001.

Tomás de Aquino, *Comentario a la «Ética a Nicómaco» de Aristóteles*, A. M. Mallea (ed.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista n. 9, Pamplona, Eunsa, 2000.

Tomás de Aquino et al., *Comentario a la «Política» de Aristóteles*, A. Mallea et al. (eds.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista n. 22, Pamplona, Eunsa, 2001.

Tomás de Aquino, *Comentario a la «Política» de Aristóteles*, H. Velázquez (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 33, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996.

Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles «Sobre la interpretación»*, M. Skarica et al. (ed.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista n. 5, Pamplona, Eunsa, 1999.

Tomás de Aquino, *Comentario al «Libro del alma» de Aristoteles*, Maria C. et al. (eds.), Buenos Aires, Fundación Arché, 1979.

Tomás de Aquino, *Comentario a «La generación y corrupción» de Aristóteles*, H. Velázquez (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 32, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996.

Tomás de Aquino, *Comentarios a los libros de Aristóteles «Sobre el sentido y lo sensible» y «Sobre la memoria y la reminiscencia»*, J. Cruz (ed.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista n. 15, Pamplona, Eunsa, 2001.

Tomás de Aquino, *Comentario al libro IV de la «Metafísica» de Aristóteles*, J. R. Morán (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 92, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999

Tomás de Aquino, *Comentario al libro V de la «Metafísica» de Aristóteles*, J. R. Morán (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 112, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000

Tomás de Aquino, *Comentario al libro VI de la «Metafísica» de Aristóteles. De qué manera la Metafísica debe estudiar al ente*, J. R. Morán (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 68, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999

Tomás de Aquino, *Comentario al libro VII de la «Metafísica» de Aristóteles*, J. R. Morán (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 69, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999

Tomás de Aquino, *Comentario al libro VIII de la «Metafísica» de Aristóteles. Los principios de las sustancias sensibles*, J. R. Morán (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 70, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999

Tomás de Aquino, *Comentario al libro XI de la «Metafísica» de Aristóteles*, J. R. Morán (ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 154, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004

Tomás de Aquino, *Comentarios a los libros II y IX de la «Metafísica» de Aristóteles*, J. R. Morán, (inéditos)

Tomás de Aquino, *Exposición de «De Trinitate» de Boecio*, A. García Marqués et al. (ed.), Biblioteca de Teología n. 17, Pamplona, Eunsa, 1986

## 2. Ediciones de las obras de Aristóteles

*The works of Aristotle*, translated into English under the editorship of W.D. Ross, London, Oxford University Press, 1952, v. I y II.

*Metafísica*, Calvo, T. (ed.), Madrid, Gredos, 1994.

*Metafísica de Aristóteles, Aristotelous ta meta ta physica, Aristotelis Metaphysica*, García Yebra, V. (ed.), Madrid, Gredos, 1987.

*Física*, Echandía, G. R. (ed.), Madrid, Gredos, 1995.

*Ética a Nicómaco*, M. Araujo et al. (ed.), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

*Ética eudemia*, Megino C., (trad.), Madrid, Alianza, 2002.

*Política*, M. Araujo et al. (ed.), Instituto de Estudios Políticos y Constitucionales, 1970.

*Ética Nicomaquea; Política*, A. Gómez Robledo (ed.), México, Porrúa, 1973.

*De anima : Libri tres graece et latine*, Paulus Siwek (ed.), Romae, Aedes Pontificia Universitas Gregoriana, 1957.

*Retórica*, A. Bernabé (ed.), Madrid, Alianza, 1998.

*Partes de los animales ; Marcha de los animales ; Movimiento de los animales*, E. Jiménez et al. (ed.), Madrid, Gredos, 2000.

## 3. Comentarios, léxicos, índices y obras clásicas

Alarcón, E., *Thomistica 2006: an international yearbook of Thomistic Bibliography*, Bonn, Nova & Vetera, 2007.

Bergomus, P., *Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis, Opera omnia*, Parisiis, Ludovicum Vivés, 1880, *Tabula aurea*, vols. 33 y 34.

Bourke V. J. et al., *Thomistic bibliography, 1920-1940*, St. Louis, McMullen, 1945.

Bourke V. J. et al., *Thomistic bibliography, 1940-1978*, Westport, Greenwood Press, 1980.

De Soto, D., *De iustitia et iure : libri decem*, 1556; *De la justicia y del derecho: en diez libros*, González, M. (trad.) Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.

*Diccionario de la Lengua Española*, 22ª edición, Real Academia de la Lengua Española, 2001.

Facciolati, J. & Forcellini E., *Totius latinitatis lexicon*, Typis Seminarii, Patavii, 1827-1831.

Gaffiot, F., *Le grand Gaffiot: Dictionnaire latin-français*, París, Hachette, 2000.

Hornblower, S., et al. *The Oxford classical dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1996, 3ª ed.

Ingardia R., *Thomas Aquinas: international bibliography 1977-1990*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1993

Joannis A. S. Thoma, *Cursus theologicus in Summam Theologicam D. Thomae*, vol. 5, Parisiis, Ludovicus Vives, 1885.

Kennedy, L. A., *A catalogue of Thomists, 1270-1900*, Houston, Texas, Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, 1987.

Mangenot, E., Vacant, A., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1909-1953, vol. XIII, 1936.

Migne, J.-P., *Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis (...) series latina in qua prodeunt patres, doctores scriptoresque ecclesiae latinae a Tertulliano ad Innocentium III*, accurante J.-P. Migne, Parisiis, Garnier Fratres et J.-P. Migne, 1841-1969.

Migne, J.-P., *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum (...) series Graeca*, accurante J.-P. Migne, Parisiis, Migne, 1857-1866.

Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. I, 1981, vol. IV, 1992.

Suárez, F., *Opera omnia*, Suarez F., *Opera Omnia*. Vol. 4 Tractatus quinque ad primam secundae D. Thomae, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, 1856.

Suárez, F., *De Legibus* (1612), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1971.

*The Digest of Justinian*, Mommsen T. & Krueger P., (eds.), Watson (trans.), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985.

Vázquez, G., *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae. Tomus secundus*, Compluti, Ex officina Iusti Sanchez Crespo, 1605.

Von Ludwig, Shütz, *Thomas Lexicon*, Suttgart, Frommann-Holzborg, 1958-1895.



#### 4. Monografías y obras de conjunto

Abbà, G., *Felicità, vita buona et virtù*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1989.

Abbà, G., *Lex et virtus: studi sull'evolluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1983.

Alvira, T., *Naturaleza y libertad : Estudio de los conceptos tomistas de Voluntas ut Natura y Voluntas ut ratio*, Pamplona, Eunsa, 1985.

Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Torres, M. J. (trad.), Barcelona, Grijalbo, 1999.

Banús, E. & Llano, A. (eds.), *Razón práctica y multiculturalismo: actas del Ier Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias Sociales*, Pamplona, Newbook Ediciones, 1999.

Bazán, B. C., et al. (eds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale, Ottawa, du 17 au 22 août 1992*, t. 2, Legas, New York/Ottawa/Toronto, Publications du Laboratoire de la Pensée Ancienne et Médiévale de l'Université d'Ottawa, 1995.

Boyle, J., et. al, *Free choice: A Self- Referential Argument*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1976.

Brock, S., *Acción y conducta, Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Chiner, D. (trad.) Barcelona, Herder, 2000.

Cruz, J., *Creación, signo y verdad: metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2006.

D'Ors, A., *Derecho privado romano*, Pamplona, Eunsa, 2004.

De Finance, J., *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1960, 2ª ed.

Dewan, L., *Wisdom, Law and Virtue: Essays in Thomistic Ethics*, New York, Fordham University Press, 2008.

Donagan, A., *Choice: The Essential Element in Human Action*, London, Routledge & Kegan Paul, 1987.

Echivard, J.-B., *Une introduction à la philosophie: Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux œuvres principales d'Aristote*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2004-2007, vols. 1-4.

Elders, L., J., & Hedwig, K., (eds.), *The ethics of St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1984.

Elders, L. J. & Hedwig, K., (eds.), *Lex et libertas, Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 1987.

Feinberg, J., (ed), *Moral Concepts*, Oxford, 1970.

Finnis, J. M., *Aquinas : moral, political, and legal theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Finnis, J. M., *Fundamentals of Ethics*, Washington, D. C., Georgetown University Press, 1983.

Finnis, J. M., *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1991; *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*, García, J.J. (trad.) Barcelona, Eiusa, 1992.

Finnis, J. M., *Natural law and natural rights*, Oxford, Clarendon Press, 1988; *Ley natural y derechos naturales*, Orrego, C. (trad.), Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.

Flannery, K. L., *Acts amid precepts : the Aristotelian logical structure of Thomas Aquinas's moral theory*, Washington, Catholic University of America Press, 2001

Gallagher, D. M., (ed.), *Thomas Aquinas and his legacy*, Washington, The Catholic University of America Press, 1994.

Garay, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona, Euisa, 1987.

Garrigou-Lagrange, R., *La providence et la confiance en Dieu : fidélité et abandon*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932.

Geach, P., *Las virtudes*, Pamplona, Euisa, 1993.

George, R. P., *Natural law*, Aldershot/Hants, Ashgate/Dartmouth, 2003.

Gilson, E., *Saint Thomas moraliste*, Paris, J. Vrin, 1974, 2ª ed.

González, A. M. (ed.), *Contemporary perspectives on natural law: natural law as a limiting concept*, Aldershot, Ashgate, 2008.

González, A. M., *Claves de ley natural*, Madrid, Rialp, 2006.

González, A. M., *Moral, razón y naturaleza: Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Euisa, 2006.

González-Ayesta, C., *El don de sabiduría según Santo Tomás*, Pamplona, Euisa, 1998.

González-Ayesta, C., *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, Pamplona, Euisa, 2006.

Gullo, G., *Prudenza e politica: lettura critica del pensiero di Tommaso d'Aquino sul problema di fondo della filosofia politica*, Napoli-Acireale, Edizioni Domenicane Italiane, 1974.

Haldane, J. (ed.), *Mind, metaphysics, and value in the Thomistic and analytical traditions*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002.

- Hittinger, R., *A critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987.
- Inciarte, F. & Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2007.
- Inciarte, F., *El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, 1974.
- Irwin, T., *Plato's ethics*, New York, Oxford University Press, 1995.
- Jackson, T. P., *Love disconsoled: meditations on Christian Charity*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1999.
- Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis Splendor*, Madrid, Palabra, 1993.
- Kenny A. (ed.), *Aquinas: a collection of critical essays*, London, Macmillan, 1970.
- Kenny, A., *Tomás de Aquino y la mente*, López, J. M. (trad.), Herder, Barcelona, 2000.
- Kenny, A., *Will, Freedom, and Power*, Blackwell, Oxford, 1975.
- Kluxen, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz, Matrias-Grünewald, 1964; *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, Vigna, C. (trad.), Milano, Vita e pensiero, 2005.
- Konrad, M., *Precetti e consigli. Studi sull'etica di San Tommaso d'Aquino a confronto con Lutero e Kant*, Roma, Lateran University Press, 2005.
- Lisska, A. J., *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, New York, Clarendon Press, 1996.
- Lottin, O., *Morale fondamentale*, Tournai, Desclée, 1954.
- Lottin, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Louvain, Mont-César, Gembloux, Duculot, vol. I, 1957 ; vol. II, 1948 ; vol. III, 1949 ; vol. IV, 1954.
- Llano, A., *El enigma de la representación*, Madrid, Síntesis, 1999.
- Llano, A., *El futuro de la libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985.
- Llano, A., *La nueva sensibilidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, 2ª ed.
- Llano, A., *La vida lograda*, Barcelona, Ariel, 2002.
- Llano, A., *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, Eunsa, 1997, 2ª ed.
- Llano, A., *Sueño y vigilia de la razón*, Pamplona, Eunsa, 2001.
- Llano, C., *Análisis de la acción directiva*, Mexico, Limusa, 1992.
- Llano, C., *El conocimiento del singular*, México, Universidad Panamericana, 1995.
- Llano, C., *Examen filosófico del acto de la decisión*, México, Publicaciones Cruz, 1998.
- Llano, C., *Los fantasmas de la sociedad contemporánea*, México, Trillas, 1995.

Macintyre, A., *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee, Marquette University Press, 1990.

Macintyre, A., *Whose justice? Which rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988.

Manzanedo, M., *Las pasiones según Santo Tomás*, Salamanca, San Esteban, 2004.

Maritain, J., *De la philosophie chrétienne*, Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1933, 2e. éd.

Maritain, J., *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, 7e. éd.

Maritain, J., *Science et sagesse : suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*, Paris, Labergerie, 1935.

Mauri, M., *El conocimiento moral*, Madrid, Rialp, 2005.

McInerny, R. M., *Aquinas on human action: a theory of practice*, Washington, Catholic University of America Press, 1992.

McInerny, R. M., *Aquinas*, Cambridge/Malden, Polity Press/Blackwell Publishers, 2004.

McInerny, R. M., *Ethica thomistica: The moral philosophy of Thomas Aquinas*, Washington, Catholic University of America Press, 1997.

Melina, L. & Noriega J., *Camminare nella luce: prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Roma, Pontificia Università Laternense, 2004.

Millán Puelles, A., *El valor de la libertad*, Madrid, Rialp, 1995.

Millán Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser: una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994

Millán Puelles, A., *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Madrid, Ateneo, 1961.

Mimbi, P., *The Power of Decision: A Critical Study of the imperium of Prudence According to Saint Thomas Aquinas*, Dissertatio doctoralis: Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma, 1993.

Moya, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1994.

Murphy, M. C., *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Naus, J. E., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1959.

- Nelson, D. M., *The priority of prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics*, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 1992.
- Palacios, E. L., *Filosofía del saber*, Madrid, Gredos, 1974, 2a ed.
- Palacios, E. L., *La prudencia política*, Madrid, Gredos, 1978, 4ta ed.
- Pieper, J., *El descubrimiento de la realidad*, Cercós, R. (trad.) Madrid, Rialp, 1974.
- Pieper, J., *La prudencia*, Garrido, M. (trad.), Madrid, Rialp, 1957.
- Pieper, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 2001, 7ª ed.
- Pinckaers, S., *La moral católica*, Villar, M. (trad.), Madrid, Rialp, 2001; *Morality, The Catholic View*, Sherwin, M. (trans.), South Bend, St. Augustine's Press, 2003.
- Pinckaers, S., *Les sources de la morale chrétienne*, París, Ed. Du Cerf., 1985.
- Pinckaers, S., *The Pinckaers reader : renewing Thomistic moral theology*, Berkman, J. et al. (eds.), Noble M. T. et al. (trans.), Washington, Catholic University of America Press, 2005.
- Polo, L. & Llano, C., *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Unión Editorial, 1997.
- Polo, L., *El yo*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- Polo, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid, Unión Editorial, 1997, 2ª ed.
- Polo, L., *La voluntad y sus actos*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, vols. I-II
- Polo, L., *Lo radical y la libertad*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005
- Pope, S. J. (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, Georgetown University Press, 2002
- Porter, J., *Nature as reason: a Thomistic theory of the natural law*, Grand Rapids/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- Ramírez, S. M., *La prudencia*, Madrid, Palabra, 1979.
- Rhonheimer, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Madrid, Rialp, 2000.
- Rhonheimer, M., *Natur als Grundlage der Moral : die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin, eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag, 1987; *Ley natural y razón práctica : una visión tomista de la autonomía moral*, Espiña, Mª Y. (trad.), Pamplona, Eunsa, 2000.

- Rivera, J. L. (ed.), *Ensayos aristotélicos*, México, Universidad Panamericana, 1996.
- Rodríguez, A., *La scelta etica: il rapporto fra libertà & virtù*, Milano, Ares, 1988.
- Rohls, J. *Geschichte der ethik*, Tübingen, Mohr, 1991.
- Sánchez, E., *La esencia y el sujeto del hábito en Santo Tomás y Aristóteles*, tesis doctoral inédita, Pamplona, 1999.
- Santamaría, M. G., *Acción, persona, libertad: Max Scheler – Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2002.
- Schröer, C., *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, Stuttgart, Kohlhammer, 1995.
- Sellés, J. F., *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- Sellés, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008.
- Simon, Y. R., *Moral virtue*, New York, Fordham University Press, 1986.
- Striker, G., *Essays on hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Suárez, J. C., *¿Hay obligación moral de obedecer al Derecho?*, Madrid, Editorial Tecnos, 1996.
- Sullivan, J. J., *The Commandment of Love: The First and Greatest of the Commandments Explained According to the Teaching of St. Thomas Aquinas*, New York, Vantage Press, 1957.
- Torralba, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Pamplona, Eunsa, 2005.
- Torralba, J. M., et. al. (eds.), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge, Cambridge Sholars Press, 2008.
- Torrell, J-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1993.
- Tuck, R., *Natural rights theories : Their origin and development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Vigo, A., *Estudios aristotélicos*, Pamplona, Eunsa, 2006.
- Von Hildebrand, D., *Ethik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973.
- VV. AA. "Analytical Thomism", *The monist: an international quarterly journal of general philosophical inquiry*, La Salle, Open Court Publishing, 1890-2006, vol. 80, 1997.
- VV. AA. *La vertiente humana del trabajo en la empresa*, Rialp, Madrid, 1990.

VV. AA., *Analytical Thomism: traditions in dialogue*, Paterson, Craig & Pugh, Matthew S. (eds.), Aldershot Hants-Burlington, Ashgate, 2006.

Westberg, D., *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

Wippel, J. (ed.), *Studies in medieval philosophy*, Washington, Catholic University of America Press, 1987.

Wojtyła, K., *I fondamenti dell'ordine etico*, Centro Studi Europa Orientale (trad.), Bologna, CSEO, 1989. 2ª ed.

Zagar, J., *Acting on Principles: a Thomistic perspective in Making Moral Decisions*, New York-London, Lanham, University Press of America, 1984

## 5. Artículos, capítulos de libros y reseñas

Abbà, G., “Il soggetto morale nell’etica tomista ed in alcune etiche contemporanee”, *Angelicum* 81, 2004, pp. 35-50.

Abbà, G., “La spiegazione tomista della legge in funzione delle virtù”, <<http://www.filosofia.unisal.it/00>> convegno, 6/III/2006.

Abbà, G., “Ordo virtutis, qui est ordo rationis”, *Camminare nella luce*, 2004, pp. 287-399.

Aertsen, J. A., “Natural law in the light of the doctrine of transcendentals”, *Lex et libertas*, 1987, pp. 99-112.

Alarcón, E., “Advances in Our historical Knowledge about Thomas Aquinas”, *Anuario Filosófico* 39/2, 2006, pp. 371-399.

Alarcón, E., “El proyecto Corpus Thomisticum: descripción y perspectivas”, *Anuario Filosófico*, n. 35/3, 2002, pp. 791-801.

Alarcón, E., “El proyecto Corpus Thomisticum: descripción y perspectivas”, *Anuario Filosófico*, 35/3, 2002, pp. 791-801.

Alarcón, E., “Una cuestión de método: Consideraciones previas a la interpretación de Santo Tomás de Aquino”, *Thémata* 10, 1992, pp. 387-401.

Allsop, M., “Moral Decision Making: Changing Models in Twentieth-Century Catholic Thought”. *Irish Theological Quarterly* 69/2, 2004, pp. 117-137.

Barad, J., “Aquinas’s Assent/Consent Distinction and the Problem of Akrasia”, *The New Scholasticism* 62, 1988, pp. 98-111.

Belmans, Th., “Le jugement prudential chez Saint Thomas”, *Revue Thomiste* 41, 1991, pp. 414-420.

Belmans, Th., “Au croisement des chemins en morale fondamentale”, *Revue Thomiste* 89, 1989, pp. 246-278.

Bergamino, F., "La causalità dell'intelletto nell'atto di scelta". *Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino*. t. 1, 2004, pp. 309-319.

Berger, David, "Interpretations of Thomism", *Anuario Filosófico*, 39/2, 2006, pp. 351-370.

Bolognesi, G., et al., "The Work of Roberto Busa S.J.: Open Spaces Between Computation and Hermeneutics", *Anuario Filosófico*, 39/2, 2006, pp. 465-476.

Brock, S., "Natural Inclination and the Intelligibility of the good in Thomistic Natural Law", *Vera Lex:: Historical and Philosophical Study of Natural Law and Right*, VI, 2, 2002, pp. 57-78.

Brock, S., "What is the Use of *usus* in Aquinas' Psychology of Action?", *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, pp. 654-664.

Brock, S., Book Review: "Rhonheimer, M. Natural Law and Practical Reason a Thomist View of Moral Autonomy", *The Thomist* 66, 2002, pp. 311-315.

Brock, S., Book Review: "Rhonheimer, Martin, Natural Law and Practical Reason", *The Thomist* 66, 2002, pp. 311-315.

Cahalan, J. C., "Natural Obligation: How Rationally Known Truth Determines Ethical Good and Evil", *The Thomist* 66/1, 2002, pp. 101-132.

Carrascosa, J. M., "Influencia del entendimiento en el acto voluntario en la obra de Santo T.", *Revista de Filosofía* 2, 1976, pp. 33-62.

Costa I., Recensión: "Konrad, M., Precetti e consigli", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 90/4, 2006, pp. 754-757.

Cuypers, S. E., "Thomistic Agent-Causality", *Mind, metaphysics, and value*, 2002, pp. 90-108.

Davidson, D., "How is Weakness of the Will Possible?", *Moral Concepts*, 1970, pp. 93-113.

Demant, T.H., "Le précepte de la prudence chez saint Thomas d'Aquin". *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 20, 1953, pp. 40-59.

Dewan, L., "St. Thomas, Our Natural Lights, and the Moral Order", *Angelicum*, 67, 1990, pp. 285-307.

Edwards, J., "Natural Law and Obligation in Hutcheson and Kant", *Contemporary perspectives on natural law*, 2008, pp. 87-103.

Elders, L., "St. Thomas Aquinas' Commentary on The Nichomachean Ethics", *The ethics of St. Thomas Aquinas*, 1984, pp.9-49.

Elders, L., "St. Thomas Aquinas' Doctrine of Conscience", *Lex et libertas*, 1987, pp.125-134.

Enríquez, T., "Imperium, Instinct and Natural Law", *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, 2008, pp. 329-348.



Flippen, D., "Natural law and natural inclinations", *The New Scholasticism*, 60, 1986, pp. 284-316.

Gallagher, D. M., "Aquinas on Moral Action: Interior and Exterior Acts", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 64, 1990, pp.118-129.

Gallagher, D. M., "The Will and Its Acts (Iª Ilae qq. 6-17)", *The Ethics of Aquinas*, 2002, pp. 69-89.

Gallagher, D. M., "Thomas Aquinas on Will as Rational Appetite", *Journal of the History of Philosophy* 1991, pp. 559-584.

Gauthier, R. A. "Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 21, 1954, pp. 51-100.

Gauthier, R.A., Compte rendu: "Lottin, Odon, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. II-III. Problèmes de morale", *Boulettin Thomiste*, 8, (1947-1953), 1951, pp. 60-86.

Garay, J. "El sentido de la acción", *Razón práctica y multiculturalismo*, 1999, pp. 155-169.

González, A. M., "Moral, Filosofía Moral y Metafísica en Santo T. de Aquino", *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 56/216, 2000, pp. 439-467.

González, A. M., "Action in a narrow and in a broad sense", inédito, XLV Reuniones Filosóficas: *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad, reflexividad*, 2008.

González, A. M., "De la razón a la verdad práctica", *Filosofía práctica y persona humana* 262, 2004, pp. 87-99.

González, A. M., "Ética y moral. Origen de una diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo", *Anuario Filosófico* 33, 2000, pp. 797-382.

González, A. M., "Natural Law as a Limiting Concept: A Reading of Thomas Aquinas", *Contemporary Perspectives on Natural Law*, 2008, pp. 11-25.

Greene, R. A., "Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense", *Journal of the History of Ideas* 58/2, 1997, pp.173-198.

Grisez, G. & Finnis, J. "The basic principles of Natural law: a reply to Ralph McInerny", *The American Journal of Jurisprudence* 26, 1981, 21-32;

Grisez, G., "The first principle of practical reason", *Aquinas: a collection of critical essays*, pp. 340-382; "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2.", *Natural Law Forum*, 10, 1965, pp. 168-201; "El primer principio de la razón práctica", Poole, D. (trad.), *Persona y Derecho*, 52, 2005, pp. 275-377.

Grisez, G., "The logic of Moral Judgment", *Proceeding of the American Catholic Philosophical Association* 26, 1962, pp. 67-76.

Hause, J., "Voluntariness and Causality: Some Problems for Aquinas' Theory of Responsibility". *Vivarium* 36/1, 1998, pp. 55-66.

Hibbs, T. S., "A Rhetoric Of Motives: Thomas On Obligation As Rational Persuasion", *The Thomist* 54, 1990, pp. 293-309.

Hittinger, R., "Natural Law and The Human City", *Contemporary perspectives on natural law*, 2008, pp. 29-42.

Horner, D. A., "Is Aquinas An Act-Ethicist Or An Agent-Ethicist?", *The Thomist* 70, 2006, pp. 237-265.

Inagaki, B., "Habitus and Natura in Aquinas", *Studies in medieval philosophy* 1987, pp. 159-175.

Inciarte, F. "Practical Truth", Pontificia Università della Santa Croce (ed.), *Persona Verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Moral*, 1986, pp. 201-215.

Jacobs, J. & Zeis, J., "The Unity of Vices", *The Thomist* 53, 1989, pp. 641-653.

Konrad, M., "L'etica e la discussione sulla legge naturale", *Aquinas: rivista di filosofia* 50, 2007, pp. 444-464.

Lauer, R. Z., "St. Thomas's Theory of Intellectual Causality in Election", *The New Scholasticism*, 28, 1954, pp. 297-319.

Llano, A., "First Principles and Practical Philosophy", *Contemporary Perspectives on Natural Law*, 2008, pp. 175-186.

Llano, A., "Hacia una teoría general de la acción", *Ética en el gobierno de la empresa*, 1996.

Llano, A., "Para una antropología de la objetividad", *Estudios de Metafísica*, n. 3, Valencia, Universidad de Valencia, 1973

Llano, C., "El carácter, ¿armonía o lucha?" *Istmo*, n. 224, 1996.

Márquez, C., "El «uso» en la Suma Teológica", Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, *Studi Tomistici* 43, 1991, pp. 48-58.

Martin, C. F. J., "Voluntary Action and Non-Voluntary Causality", *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, pp. 76-89.

Martínez, J., "El uso tomista de 'ars imitatur naturam' en el Prologus del comentario a la Política de Aristóteles", *Philosophia* 1, 1993-1994, pp. 97-114.

Mauri, M., "Ética actual: una doble perspectiva", *Revista de filosofía* 70, 1991, pp. 135-141.

McInerny, R., "Prudence and Concience", *The Thomist*, 38, 1974, pp. 291-305.

- McInerny, R., "The Right Deed for de Wrong Reason: Comments on Belmans", *Doctor Communis* XLIII, 1990, pp. 234-249.
- Mier y Terán, R., "Prioridad del acto en la génesis de los hábitos operativos", *Ensayos aristotélicos*, pp. 49-59.
- Murphy, C. E., "Aquinas on Our Responsibility for Our Emotions", *Medieval Philosophy and Theology* 8, 1999, pp. 163-205.
- Murphy, M. C., "Self-evidence, human nature, and natural law", *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIX/3, 1995, pp. 471-484.
- Osuna, A., "Introducción a las cuestiones 90 a 97", *Summa de Teología*, Madrid, Editorial Católica, 1989, t. II.
- Petrik, J., "Freedom as Self-Determination in the Summa Theologiae", *The Southern Journal of Philosophy* 27, 1989, pp. 87-100.
- Pinckaers, S., "La structure de l'acte humain suivant s. Thomas". *Revue Thomiste* 55, 1955, pp. 393-412.
- Pinckaers, S., "Liberté et Preceptes dans la morale de Saint Thomas", *Lex et libertas*, 1987, pp. 15-24
- Pinckaers, S., Compte rendu: Deman, Th, "Le «précepte» de la prudence chez saint Thomas d'Aquin"/ Gauthier, R.A. "Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain", *Boullletin Thomiste*, 9, 1955, pp. 345-412.
- Porter, J., "De Ordine Caritatis: Charity, Friendship, and Justice in Thomas Aquinas' Summa Theologiae", *The Thomist* 53/2 1989 pp. 197- 213
- Porter, J., "The Virtue of Justice (II-II, qq. 68-122)", *The Ethics of Aquinas*, pp. 272-286.
- Reichberg, G. M., "Aquinas on moral responsibility in the pursuit of knowledge", *Thomas Aquinas and his legacy*, 1994, pp. 61-82
- Reichberg, G. M., "The intellectual Virtues (I-II, qq. 57-58)", *The Ethics of Aquinas*, pp. 131-150.
- Rhonheimer, M. "The Cognitive Structure of the Natural Law and The Truth of Subjectivity", *The Thomist* 67, 2003, pp. 1-44.
- Romiti, J., "De dependentia imperii ab intellectu et voluntate: Adnotationes in textum P. Fr. Suaresii, S. J.", *Divus Thomas*, 53, 1950, pp. 21-30.
- Sarot, M., "God, Emotion, and Corporeality: A Thomist Perspective", *The Thomist* 58/1, 1994, pp. 61-92.
- Schröer, C., "El juicio normativo en T. de Aquino desde la perspectiva de la teoría de la acción", inédita, *XLV Reuniones Filosóficas*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2008.
- Urdanoz, T., "Introducción a las cuestiones 16 y 17 de la I-IIae pars", *Suma Teológica*, Madrid, Editorial Católica, 1956, pp. 426-435.

Yepes, R., "La ley como amiga de los hombres (recuerdo de Aristóteles)", *Razón práctica y multiculturalismo*, 1999, pp.321-347.

## 6. Bibliografía de referencia

- Anscombe, G. E. M., *Intention*, Oxford, Blackwell, 1976, 2ª ed.
- Anscombe, G. E. M., *Mr. Truman's Degree*, Oxford, Oxonian Press, 1956.
- Bernstein R. J., *Praxis and action*, London, Duckworth, 1972.
- Chisholm, R. M., *Person and object: a metaphysical study*, London, G. Allen-Unwin, 1976.
- Chisholm, R. M., *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- Crisp, R. & Slote, M. (eds.), *Virtue ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Cuypers, S. E., & Bransen, J., (eds.), *Human action, deliberation, and causation*, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers, 1998.
- Danto, A., *Analytical philosophy of action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- Davidson, D., *The essential Davidson*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- Ferrer, U., *Perspectivas de la acción humana*, Barcelona, PPU, 1990.
- Moya, C. J., *The Philosophy of action: an introduction*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- Nussbaum, M. C., *Upheavals of thought: the intelligence of emotion*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2001.
- O' Connor, T., (ed.) *Philosophy of mind: contemporary readings*, London-New York: Routledge, 2003.
- O' Connor, T., (ed.), *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*, New York: Oxford University Press, 1995.
- Palacios, J. M., *El pensamiento en la acción: Estudios sobre Kant*, Madrid, Caparrós Editores, 2003.
- Parsons T., & Shils, E., *Toward a General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*, New Brunswick-London, Transaction Publisher, 2001.
- Ricoeur, P., *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1986.
- Searle, J., *Mentes, cerebros y ciencia*, Valdés, L. (trad.), Madrid, Cátedra, 1985.

Scheler, M., *Ordo amoris*, Zubiri, X. (trad.), Palacios, J. M. (ed.), Madrid, Caparrós Editores, 1996.

Schneewind, J. B., *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Solomon, R., *Thinking about feeling: contemporary philosophers on emotions*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Taylor, C., *Human agency and language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Taylor, R., *Action and purpose*, New Jersey, Humanities, 1980.

Von Wright, G. H., *Norm and action: a logical enquiry*, London, Routledge-Kegan Paul, 1963; *Norma y acción : una investigación lógica*, Ferrero, P.G. (trad.), Madrid, Tecnos, 1970.

Von Wright, G. H., *Un ensayo de lógica deóntica y la teoría general de la acción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.