

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

---

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD  
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad  
de Navarra

---

MARIANO ABESO BEKA

## El problema del bien

El bien del hombre según Santo Tomás de Aquino

[The problem of good.

The good of man according to Saint Thomas Aquinas]

VOLUMEN 31 / 2022-2023

---

# SEPARATA

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN 31 / 2022-2023

---

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD  
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad  
de Navarra

---

El problema del bien. El bien del hombre según Santo Tomás de Aquino

Mariano Abeso Beka / 5-133

La metafísica en la encíclica *Fides et ratio*

Roberto Carlos Alvarenga Henríquez / 135-207

El Humanismo cristiano en Charles Moeller

Bolívar Andrés Batallas Vega / 209-301

Man-Person of Dialogue in the Light of Karol Wojtyła's Personalistic Vision

Aloysius Widyawan Louis / 303-405

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950  
2022-2023 / VOLUMEN 31

---

DIRECTOR / EDITOR

**Sergio Sánchez-Migallón**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES / MEMBERS

**Enrique Moros**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

**Santiago Collado**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

**Rubén Herce**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

---

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

---

**Redacción, administración,  
intercambios y suscripciones:**  
«Cuadernos Doctorales de la Facultad  
Eclesiástica de Filosofía»  
Universidad de Navarra. 31009  
Pamplona (España)  
Tel: 948 425 600  
Fax: 948 425 622  
E-mail: emarcoa@unav.es

---

**Edita:**  
Servicio de Publicaciones  
de la Universidad de Navarra, S.A.  
Campus Universitario  
31009 Pamplona (España)  
T. 948 425 600

**Precios 2023:**  
Número suelto: 25 €  
Extranjero: 30 €

---

**Fotocomposición:**  
Pretexto

**Imprime:**  
Ulzama Digital

**Tamaño:** 170 x 240 mm  
**DL:** NA 1024-1991  
**SP ISSN:** 1131-6950

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

2022-2023 / VOLUMEN 31

---

1. **Mariano ABESO BEKA**  
[El problema del bien. El bien del hombre según Santo Tomás de Aquino](#) 5-133  
[The problem of good. The good of man according to Saint Thomas Aquinas]  
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros
2. **Roberto Carlos ALVARENGA HENRÍQUEZ**  
[La metafísica en la encíclica \*Fides et ratio\*](#) 135-207  
[Metaphysics in the encyclical *Fides et ratio*]  
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado
3. **Bolívar Andrés BATALLAS VEGA**  
[El Humanismo cristiano en Charles Moeller](#) 209-301  
[Christian Humanism in Charles Moeller]  
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado
4. **Aloysius WIDYAWAN LOUIS**  
[Man-Person of Dialogue in the Light of Karol Wojtyła's Personalistic Vision](#) 303-405  
[La persona del dialogo en la visión personalista de Karol Wojtyła]  
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros

---

Universidad de Navarra  
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Mariano ABESO BEKA

# El problema del bien

El bien del hombre según  
Santo Tomás de Aquino

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona  
2022-2023

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 5 mensis decembris anni 2022

Dr. Henricus MOROS

Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Coram tribunali, die 6 mensis maii anni 2022, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXXI, n. 1

---

## Presentación

**Resumen:** Pretendemos mostrar que desde el pensamiento de Santo Tomás de Aquino la vida humana aparece como un continuo tender hacia la plenitud, hacia aquello que colma perfectamente el anhelo de bien de la voluntad humana. Y nuestro tender al bien no es perfecto sino perfectible. En este sentido, el primer principio de la razón práctica, al prescribir que hemos de *hacer y perseguir el bien y evitar el mal*, pareciera ser una suerte de principio tautológico, puesto que haciendo el bien estamos al mismo tiempo evitando el mal. Pero el problema del bien hace su aparición tan pronto como pasamos a concretar dicho principio general en las distintas situaciones, contextos, tiempos y culturas en que se desarrolla la acción humana. En efecto, nuestras facultades racionales están naturalmente indeterminadas, es decir, están abiertas a muchas cosas opuestas que requieren siempre de nuestra elección. Ahora bien, ¿cómo alcanzar un obrar estable, fácil, efectivo y deleitable? Es decir, ¿cómo realizar elección de acciones que acierten con el bien real? La respuesta está en la adquisición de hábitos virtuosos tanto de la inteligencia como de la voluntad. Pues sólo el conocimiento habitual permite al ser humano conocer de manera explícita la verdad y el bien, es decir, tener un conocimiento objetivo del bien que no sólo es lícito perseguir, sino también conveniente. Esto es así, porque toda acción que se realiza por amor al bien es la verdadera acción libre. Además, como seres humanos no nos basta el simple existir, sino que estamos hechos para vivir; pero tampoco nos es suficiente vivir de cualquier manera, sino vivir bien. Y esto último tiene como ingredientes necesarios la virtud y la ley, dos principios operativos que nos permiten no sólo actuar bien y ser buenos ciudadanos, sino también ser y enseñar a ser buenas personas.

**Palabras clave:** bien, virtud, ley, verdad, elección, razón práctica.

**Abstract:** We intend to show that from the thought of Saint Thomas Aquinas, human life appears as a continuous trend towards plenitude, towards that which perfectly fulfills the longing for good of the human will. And our tend to the good is not perfect but perfectible. In this sense, the first principle of practical reason, by prescribing that we must do and pursue good and avoid evil, seems to be a kind of tautological principle, since by doing good we are at the same time avoiding evil. But the problem of the good makes its appearance as soon as we go on to specify this general principle in the different situations, contexts, times and cultures in which human action takes place. Indeed, our rational faculties are naturally indeterminate, that is, they are open to many opposite things that always require our choice. Now, how to achieve a stable, easy, effective and delightful action? That is, how to make a choice of actions that hit with the real good? The answer lies in the acquisition of virtuous habits of both intelligence and will. For only habitual knowledge allows the human being to explicitly know the truth and the good, that is, to have an objective knowledge of the good that is not only lawful to pursue, but also convenient. This is so, because every action that is carried out for the love of the good is the true free action. Furthermore, as human beings it is not enough for us to simply exist, but we are made to live; but it is not enough for us to live in anyway, but to live well. And that has virtue and law as necessary ingredients, two operating principles that allow us not only to act well and be good citizens, but also to be and teach to be good people.

**Keywords:** good, virtue, law, truth, choice, practical reason.

¿Es que el bien es un problema? Desde luego, no deja de ser sorprendente que el bien se plantee como un problema. Pues estamos acostumbrados a hablar del bien como de algo dado o consabido, y como tal, algo indiscutible, que todos deseamos, buscamos, y que de ello no puede surgir ningún problema. En efecto, el bien es lo único que conocemos y deseamos; el mal en cuanto mal, ni lo conocemos ni lo deseamos. El bien es, asimismo, aquello que buscamos conseguir con nuestras acciones y elecciones libres. Lo cual muestra la existencia de un vínculo entre la realidad del bien y el viviente humano, vínculo que permite hablar del bien del hombre y para el hombre, es decir, el bien que es el hombre mismo considerado desde el plano de su dignidad ontológica, y lo bueno para el hombre, esto es, desde la perspectiva de su naturaleza y de sus tendencias naturales.

Sin embargo, el bien en relación al hombre tiene un carácter problemático; pues el hombre mismo es fuente de problemas y, por ello, todo lo relacionado con él se presenta como un problema. De ahí que sea el único animal viviente que no sólo hace preguntas, sino que se vuelve una pregunta para sí mismo. Y ésta es la raíz de su filosofar. No se conforma con lo conocido ni con la apariencia, más bien, tiende a conocer las cosas en su verdad. Con su luz intelectual descubre y esclarece al ente, captándolo como lo primero conocido, y explicando su riqueza ontológica que siempre permite profundización. En efecto, en el interior del hombre anida un ansia de plenitud que aviva siempre su inquietud, un anhelo de plenitud o de perfección –llámese felicidad o vida lograda– que principia toda su acción; una tendencia que siempre es perfectible. Nada humano se da plenamente sino tendente a la plenitud: conocemos y amamos, pero podemos aprender a conocer y a amar de la mejor manera; hablamos y actuamos, pero podemos aprender a decir las cosas y a actuar de la mejor manera, etc. Y esta tendencia hacia lo mejor y óptimo desvela el carácter de lo más amable y más temible que es el hombre: puede crecer hacia lo mejor y óptimo mediante la adquisición de hábitos virtuosos, o envilecerse cayendo en lo más bajuno al habituarse a una vida viciosa.

Conforme a esto, y al hilo del pensamiento tomista, resulta que, siendo el bien lo único que conocemos y buscamos, sin embargo, no lo conocemos suficientemente. Además, a pesar de ser racionales, no siempre actuamos racionalmente, puesto que en nuestras acciones no sólo interviene la razón y la voluntad –o apetito racional–, sino también las pasiones y los apetitos sensitivos, y estos elementos pueden relacionarse de muy diversa manera. En este sentido, la presente investigación plantea ciertos interrogantes que,



desde luego, no son de respuesta fácil. Y conforme al capítulo elegido para la publicación enfocamos estos interrogantes como sigue: ¿Cómo conocemos el bien o lo bueno practicable? ¿Cómo distinguimos el bien real del bien aparente en nuestras acciones? ¿Todos manejamos el mismo concepto o significado de bien o de lo bueno? ¿Cómo sabemos que nuestro juicio sobre el bien es verdadero? Además, ¿estamos naturalmente preparados para llevar a cabo la praxis del bien, es decir, para la elección y realización de acciones que acierten con el bien real? ¿Qué sentido tiene el mal en la acción libre del hombre? ¿Por qué el bien ha de hacerse y perseguirse, y el mal ha de evitarse? Todos estos interrogantes manifiestan la existencia de un problema real que tenemos con el bien.

Además, al hilo de esta argumentación hemos de señalar que el problema que azota al hombre en la sociedad moderna tiene el nombre genérico de «ideología», esto es, el hecho de confundir la realidad con nuestros constructos mentales y de querer simplificar la complejidad humana con reduccionismos fáciles. Y la matriz de la ideología está en un encubrimiento de la verdad del bien y del bien de la verdad, esto es, en la inversión del orden trascendental que rige la realidad y que coincide con nuestra aprehensión de ésta: ente, verdad, bien. Lo cual conduce al relativismo y a la manipulación. Precisamente, el panorama ético moderno, al desvincularse de las raíces metafísicas que deben sustentar cualquier planteamiento del bien humano, está repleta de éticas débiles, minimalistas, y relativistas; cuyos planteamientos parten del sentimiento –emotivismo moral–, o de la autonomía de la razón y la autodeterminación de la voluntad, dejando en un papel secundario la capacidad intelectual humana y la tendencia o inclinación natural de la voluntad al bien en su razón de bien, cosa que distingue el modo de ser humano de cualquier otro modo de ser *no humano*.

Al contrario, en Tomás de Aquino encontramos un planteamiento del bien del hombre fundamentado en una metafísica realista y creacionista, y sostenido filosóficamente, entre otros, por cuatro pilares: la doctrina de los *trascendentales metafísicos*, la teoría de la *participación metafísica*, la *teoría metafísica del conocimiento humano*, y, por último, la *teoría de la ley natural*. A partir de estos pilares el Aquinate, además de delinear una teología firme, desarrolla también una antropología y una ética sólidas y equilibradas, teniendo en cuenta la complejidad humana y su expresión dual.

A raíz de esto, se verifica que, si es cierto que la noción de *bien* es el punto de encuentro entre la ética y la metafísica en su versión más clásica, versión

seguida y actualizada por el Aquinate; no es menos cierto que el *bonum hominis*, o la categoría «persona» es el hilo conductor que enlaza la metafísica, la ética y la antropología tomistas. Por ello, el *bonum hominis* se debe entender, por una parte, como el bien que es cada persona, considerada desde el plano de su dignidad ontológica, el bien honesto, sustancial y subsistente que cada uno de nosotros es, y por lo cual, cada persona es amada y querida por sí misma, es útil para los demás y cuya coexistencia y convivencia se hace placentera. Y por otra, el bien del hombre se debe entender como lo bueno para el hombre, considerado desde el plano de su naturaleza y de sus tendencias, es decir, el bien práctico-moral, el bien de la acción, el bien que cada uno de nosotros persigue con sus acciones y elecciones libres en tanto que asunción concreta de la teleología propia de nuestra naturaleza.

Se ha elegido como publicación el capítulo IV de la tesis, titulado *La perfección del tender humano*, porque en él se hallan los principales argumentos sobre el bien humano, en tanto que bien práctico. Pues el bien implica perfección, y sólo la perfección causa apetibilidad. Y lo apetecible lo es sólo para un sujeto perfectible, y la perfectibilidad obedece a la constitución acto-potencial propia de los entes finitos, ya que su esencia difiere de su acto de ser. De ahí la tendencia a alcanzar más perfección de la que se tiene. Por ello, *ser una persona es un bien, pero no quiere decir ser una persona buena*. Esto último se consigue operativamente. Y para actuar bien se necesita conocer el bien y quererlo en la práctica. Y para ello, es necesarios adquirir hábitos intelectuales y virtudes de la voluntad. Pues mediante los hábitos virtuosos se perfeccionan las potencias operativas del hombre. Y éste puede conocer y amar de la mejor manera, es decir, actuar bien y ser bueno. Y como los hábitos no los tenemos ni por naturaleza ni contra naturaleza, se hace necesaria el subsidio de la ley humana; la cual tiene como cometido conducir a los hombres a su propia virtud y a regular la convivencia, puesto que somos muchos.

---

# Índice de la Tesis

TABLA DE LAS PRINCIPALES ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	11

## Capítulo I

### ANÁLISIS DE LA EXPERIENCIA METAFÍSICA DEL BIEN 21

1. LA NOCIÓN DE BIEN. DEL PLANO CATEGORIAL AL TRASCENDENTAL	23
1.1. Ens et bonum convertuntur	28
1.1.1. El bien como lo perfecto y apetecible	29
1.1.2. El bien como lo perfecto a modo de fin	33
1.1.3. La comunicación difusiva del bien	36
1.2. La predicación analógica del bien	38
1.3. Diferencia entre ser y bien	46
2. ALCANCE ANTROPOLÓGICO DEL BIEN TRASCENDENTAL	50
2.1. La importancia del bien en el orden trascendental	50
2.2. El bien en la derivación de los modos trascendentales del ente	54
3. EL BIEN TRASCENDENTAL Y EL «PROBLEMA DEL MAL»	60
3.1. La presencia del mal en las cosas	60
3.2. Sentido metafísico de la existencia del mal	64
3.3. Sentido antropológico del mal: de la privación al falseamiento interior	68

## Capítulo II

### LA PERSONA, BIEN HONESTO Y SUBSISTENTE 75

1. EN BUSCA DE NOSOTROS MISMOS	77
1.1. Conócete a ti mismo	77
1.2. La persona, del rol escénico al rol vital	79
1.3. Exégesis prosopográfica y controversias doctrinales	82
2. LA PERSONA EN SU UNIDAD DUAL Y SUSTANCIAL	87
2.1. La necesidad de una consideración unitaria de nosotros mismos	87

2.2.	El estatuto ontológico del alma intelectual como forma del cuerpo	96
2.2.1.	El alma no es persona ni el hombre es su alma	100
2.2.2.	Alma y cuerpo en el orden de la generación y creación	101
2.2.3.	La desintegración de la unidad de la persona	104
3.	EL CONSTITUTIVO ÚLTIMO DE LA PERSONA HUMANA	107
4.	EL SUBSISTENTE EN LA NATURALEZA RACIONAL	111
4.1.	Boecio en el punto de mira	111
4.2.	Subsistencia individual y corporal	115
4.3.	La subsistencia racional, clave de la libertad	123
4.3.1.	Platón, Aristóteles, estoicos, Agustín y Boecio	123
4.3.2.	La síntesis de Tomás de Aquino: racionalidad y libertad	128
5.	A VUELTAS CON LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA	136
5.1.	Dignidad ontológica o de la condición humana	140
5.2.	Fundamentación de la dignidad de la persona	149
5.2.1.	Fundamentación metafísica y teológica	149
5.2.2.	Fundamentación laica de la dignidad humana	155
5.3.	La dignidad moral o el comportamiento digno de un ser racional	158

### Capítulo III

#### LA TENDENCIA HUMANA A LA FELICIDAD

		165
1.	NATURALEZA Y ORDEN	167
1.1.	La naturaleza como principio constitutivo, operativo e intelectual	168
1.2.	La naturaleza como principio teleológico	171
1.3.	La normatividad de la naturaleza	175
2.	LA TELEOLOGÍA DE LA VOLUNTAD	180
2.1.	La voluntad natural	185
2.1.1.	Bonum in communi	186
2.1.2.	La noción de fin último y su necesidad para la vida humana	189
2.1.3.	La felicidad como fin último único	191
2.1.4.	El rol del fin último en el hombre y en el universo	195
2.2.	La voluntad racional	203
3.	LA FELICIDAD HUMANA EN SU ESENCIA	209
3.1.	Aproximación conceptual	209
3.2.	Felicidad y racionalidad	211
3.3.	Sobre la felicidad perfecta y la imperfecta	216
4.	LA FELICIDAD Y LOS BIENES HUMANOS	220
4.1.	La felicidad y los bienes exteriores	223
4.2.	Felicidad y placer	228
4.3.	La comprensión de los bienes humanos básicos	234
4.3.1.	Los bienes humanos son bienes inteligibles y evidentes	236

## ÍNDICE DE LA TESIS

4.3.2. Los bienes humanos básicos son bienes honestos	238
4.3.3. Los bienes humanos son bienes morales y comunes en su esencia	241
4.3.3.1. El bien de la vida y de la familia	245
4.3.3.2. El bien de la verdad y la amistad cívica	248
<b>Capítulo IV</b>	
<b>LA PERFECCIÓN DEL TENDER HUMANO</b>	259
1. LA NECESIDAD HUMANA DE HÁBITOS VIRTUOSOS	261
1.1. La indeterminación de las facultades racionales	265
1.2. La insuficiencia de la virtud natural	270
2. NATURALEZA DEL HÁBITO Y DE LA VIRTUD	273
2.1. La noción de hábito	273
2.2. Hábitos y virtudes, clave de la libertad humana	279
3. EL CONOCIMIENTO DEL BIEN PRÁCTICO	286
3.1. Razón teórica y razón práctica	286
3.2. El hábito natural de la sindéresis	289
3.3. Sindéresis y prudencia	294
3.3.1. La prudencia y el aporte de los sentidos internos	295
3.3.2. Prudencia y arte: ars imitatur naturam	299
4. LA VIRTUD MORAL: SER BUENO Y ACTUAR BIEN	304
4.1. Prudencia y virtud moral	305
4.2. La virtud moral como hábito electivo bueno	308
4.3. Ser y enseñar a ser buenos: status virtutis	311
5. LA CONEXIÓN ENTRE VIRTUD MORAL Y LEY HUMANA	316
5.1. Naturaleza de la ley y ley natural	317
5.2. De la ley natural a la ley humana	321
5.3. El cometido moral de la ley humana	326
<b>Capítulo V</b>	
<b>LA DIMENSIÓN COMUNITARIA DEL BIEN HUMANO</b>	333
1. SOCIABILIDAD HUMANA Y BIEN COMÚN	334
1.1. Sociabilidad humana y ley natural	334
1.2. Noción de bien común	340
2. ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL BIEN COMÚN POLÍTICO	347
2.1. El respeto a la persona y a su dignidad	349
2.2. Bienestar material	351
2.3. Bienestar cultural o la participación en los valores culturales	352
2.4. La seguridad y la paz	356
3. BIEN COMÚN Y BIEN PARTICULAR	359

4. VIRTUDES SOCIALES Y BIEN COMÚN	364
4.1. La justicia en sí misma y su vínculo con la prudencia social	366
4.2. Virtudes sociales o del reconocimiento de la dependencia humana	368
CONCLUSIÓN VALORATIVA	373
BIBLIOGRAFÍA	379
A. Fuentes primarias	379
B. Fuentes antiguas y medievales	382
C. Bibliografía secundaria	385

### A. FUENTES PRIMARIAS

Hemos tenido acceso a las obras de Santo Tomás de Aquino a través de la versión electrónica del proyecto *Corpus Thomisticum, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Pampilonae: Universitatis Studiorum Navarrensis, 2001*. Se trata de una plataforma de internet (<https://www.corpusthomisticum.org/>) que contiene dichas obras en lengua latina, y en sus mejores ediciones: Leonina y Marietti. Ofrecemos aquí las obras que hemos utilizado en esta investigación acompañadas de sus traducciones a las lenguas modernas:

#### TOMÁS DE AQUINO

- *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. Tomo I-II, Ed. P. Mandonnet, Paris 1929. [Edición española: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. 1, tomo 1, ed. Juan Cruz, Eunsa, Pamplona 2002; vol. 1, tomo 2, Eunsa, Pamplona 2004; vol. 2, tomo 1, Eunsa, Pamplona 2005; vol. 2, tomo 2, Eunsa, Pamplona 2008]
- *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. Tomo III-IV, Ed. M. F. Moos, Paris 1947-1956. [Edición española: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, vol. 3, tomo 1, ed. M<sup>a</sup> Idoya Zorroza, Eunsa, Pamplona 2013]
- *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leonina, XXII (3 vols.) Roma, 1970-1976. [Edición española: *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Tomo I y II, Ángel Luís González, Juan Fernando Sellés, María Idoya Zorroza (eds.), Eunsa, Pamplona 2016.
- *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, P. MARC y P. PERA (eds.) Marietti, 3 vol., Taurini 1961-1967. [*Suma Contra Gentiles*. Edición bilingüe latino-español, Tomo I-II, BAC, Madrid 1967/1968]
- *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*, ed. P. A. Odetto, en *Quaestiones Disputatae* (vol. 2), Taurini-Romae, Marietti, 1965. [Edición española: *Cuestiones disputadas sobre las virtudes en general*. Estudio preliminar y traducción de CORSO DE ESTRADA, L. E., Eunsa, Pamplona 2000]

- *Summa Theologiae*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, I<sup>a</sup> (t. 4-5); I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e (t. 6-7); II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> (t. 8-10); III<sup>a</sup> (t.11-12) Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1906). [Edición española: *Suma Teológica*, edición bilingüe, Madrid, BAC, 16 Tomos 1<sup>a</sup> ed. 1954; *Suma Teológica*, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomos I-V 4<sup>a</sup> ed. 2001; edición electrónica en español con vínculo al texto latino en: <https://hjpg.com.ar/sumat/index.html>
- *Quaestiones disputatae de malo*. Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1982. [Edición española: *Cuestiones disputadas sobre el mal*, presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez; (2<sup>a</sup> ed., aumentada y corregida), Eunsa, Pamplona 2015]
- *Quaestiones disputatae de anima*. Ed. B. C. Bazán. Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 1996. [Edición española: *Cuestiones disputadas sobre el alma*, traducción y notas de Ezequiel Téllez; estudio preliminar y revisión de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona 1999]
- *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Ed. J. Cos. Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 2000. [*El mundo de los espíritus: cuestión disputada sobre las creaturas espirituales*; traducción por Ana Mallea; estudio preliminar y notas Celina A. Lértora Mendoza; prólogo Juan E. Bolzán, Ediciones del Rey, Buenos Aires 1995]
- *Quaestiones disputatae de potentia*. Ed. P. M. Pession (10<sup>a</sup> ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 1-276. [Edición española: *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios*, en *Textos selectos*; estudio introductorio por Eudaldo Forment, Gredos, Madrid 2012]
- *Quaestiones de quolibet*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/2. *Quodlibet I, II, III, IV, V, VI, XII* (Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris, 1996).
- *De unitate intellectus contra Averroistas*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43: (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 243-314. [Edición española: *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas (Tomás de Aquino). Tratado acerca del alma intelectual (Siger de Brabante)*. Introducción, traducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó, Ignacio Alberto Silva, 1<sup>a</sup> ed., Eunsa, Pamplona 2005]
- *De substantiis separatis*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 40 D (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1968). [Edición española: *Las substancias separadas*; introducción, traducción y notas por Alfonso García Marqués y Marcelino Otero, Ed. NAU Llibres, Valencia 1993].
- *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43 (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 1-47. [Edición española: *Principios de la naturaleza*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. 1, Filosofía (1); presentación de Manuel Fernando Santos Sánchez; coordinador de la obra Antonio Osuna Fernández-Largo; colaboradores Juan Manuel Almarza Meñica... [et al.] Ed. Bilingüe, BAC, Madrid 2001].



- *De perfectione spiritualis vitae*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 41 B (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969). [Edición española: *Sobre la perfección de la vida espiritual*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. 4, Teología (2); coordinador de la obra Antonio Osuna Fernández-Largo; colaboradores del volumen Armando Bandera González [et al.] Ed. Bilingüe, BAC, Madrid 2007].
- *De regno ad regem Cypri*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42 (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 417-471. [Edición española: *La monarquía. Al rey de Chipre*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. 2, Filosofía (2); coordinador de la obra Antonio Osuna Fernández-Largo; colaboradores del volumen Pedro Arenillas Sangrador... [et al.], ed. bilingüe, BAC, Madrid 2003].
- *Epistola ad ducissam Brabantiae*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42 (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 357-378. [Edición española: *Carta a la duquesa de Brabante*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. 2, Filosofía (2); coordinador de la obra Antonio Osuna Fernández-Largo; colaboradores del volumen Pedro Arenillas Sangrador... [et al.], Ed. Bilingüe, BAC, Madrid 2003].
- *Expositio libri Peryermeneias*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 1\*/1: (2ª ed.: Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1989). [Edición española: *Comentario al Perihermenias*. Trad. Mirko Skarica, Cerro Alegre, Valparaíso 1990]
- *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita*, t. 2: (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1884). [Edición española: *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Celia A. Lértora Mendoza, Eunsa, Pamplona 2011 (2ª ed.)]
- *Expositio libri Posteriorum*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 1\*/2: (2ª ed.: Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1989). [Edición española: *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*; traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, Eunsa, Pamplona 2002]
- *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, in *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 3: (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1886) p. 1-257. [Edición española: *Comentario al libro de Aristóteles «Sobre la generación y la corrupción. Los principios de la naturaleza y otros opúsculos cosmológicos»*. Introducciones y traducciones de Ignacio Aguinalde Sáenz y Bienvenido Turiel, Eunsa, Pamplona 2005]
- *Sententia libri De anima*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45/1: (Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1984). [Edición española: *Comentario al libro del alma de Aristóteles*, Arché, Buenos Aires 1979]
- *Sententia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45/2: (Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1984). [Edición española: *Comentarios a los libros de Aristóteles: Sobre el sentido y lo sensible. Sobre la memoria y la reminiscencia*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz, 1ª Ed., Eunsa Pamplona 2001]
- *Sententia libri Ethicorum*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 47: (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969) 2 vol. [Edición española: *Comentario a la «Ética*

- a Nicómaco» de Aristóteles; traducción Ana Mallea; estudio preliminar y notas Celina A. Lértora Mendoza, 3ª ed., Eunsa, Pamplona 2010]
- *Sententia libri Politicorum*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 48 A: (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1971). [Edición española: *Comentario a «La política» de Aristóteles* / Tomás de Aquino, Pedro de Alvernia; traducción de Ana Mallea, prólogo y notas de Ana Mallea y Celina A. Lértora, 1ª Ed., Eunsa, Pamplona 2001]
  - *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, en M. R. CATHALA, R. M. SPIAZZI (eds.) (2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1971). [Edición francesa de toda esta obra: *Commentaire de saint Thomas d'Aquin du traité des métaphysiques d'Aristote*. Traduction par Serge Pronovost, 2016. En: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/philosophie/commentairemetaphysique.htm>]
  - *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, en C. PERA, P. CARAMELLO, C. MAZZANTINI (eds.) (Marietti, Taurini-Romae, 1950). [Edición francesa: *Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur «Les Noms Divins» de Denys le Mystique*. Traduction par Serge Pronovost, Neuville, le 18 mars 2017. En: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/opuscules/85CommentaireNomsDivinsSaintDenis.htm>]
  - *Super Boetium De Trinitate*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50: (Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris, 1992) p. 1-230. [Edición francesa: *Questions sur le livre de la trinité de Boèce*. Traduction Abbé Védrine, Editions Louis Vivès, 1857. (Édition numérique 2004: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/opuscules/69latriniteDeBoece.htm> )]
  - *Expositio super Isaiam ad litteram*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 28: (Editori di San Tommaso, Romae, 1974). [Edición francesa: *Commentaire sur le prophète Isaïe*; traduction des moines de l'Abbaye Notre-Dame de Fontgombault; introduction par L.J. Elders, [Paris]: Les presses universitaires de l'IPC : Parole et silence, 2011]
  - *Super Epistolam ad Ephesios lectura*, in *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 2. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 1-87. [Edición española: *Comentario a la Epístola de San Pablo a los Efesios*; traducción castellana del texto latino por J.I.M., Ed. Tradición, México 1978]
  - *Super Epistolam ad Galatas lectura*, in *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1. Ed. R. CAI (8ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1953) p. 563-649. [Edición española: *Comentario a la Epístola a los Gálatas*; traducción de Salvador Abascal, Ed. Tradición (1ª ed.), México 1982.
  - *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Ed. R. CAI (6ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1972). [Comentario al Evangelio según San Juan. Traducción y anotación de Pablo Cavallero; introducción y comentarios de Nicolás Baisi; prólogo de S. E. R. Héctor Aguer, Edibesa, Madrid 2013]
  - *Compendium Theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*. In SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42 (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 5-205.

## B. FUENTES ANTIGUAS Y MEDIEVALES

## PLATÓN:

- *Apología*, en *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Introducción general por Emilio Lledó Iñigo. Traducciones y notas por J. Calonge Ruíz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual, Gredos, Madrid 1985.
- *Crátilo*, en *Diálogos II, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, [Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J.L. Calvo] Gredos, Madrid 1987.
- *Alcibiades I*, en *Diálogos VII: dudosos, apócrifos y cartas*. Traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Gredos, Madrid 1992.
- *Eutidemo*, en *Diálogos II, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, [Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J.L. Calvo] Gredos, Madrid 1987.
- *Fedón y Fedro*, en *Diálogos III: Fedón, Banquete y Fedro*. Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo.
- *Hippias Menor*, en *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Introducción general por Emilio Lledó Iñigo. Traducciones y notas por J. Calonge Ruíz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual, Gredos, Madrid 1985.
- *Las leyes*, en *Diálogos VIII-IX*. introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, Gredos, Madrid 1999.
- *Teeteto*, en *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducciones, introducciones y notas por M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos; Néstor Luis Cordeiro, Gredos, Madrid 1988.
- *Menón*, en *Diálogos II, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, [Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J.L. Calvo] Gredos, Madrid 1987.
- *República*, en *Diálogos IV*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid 1988.

## ARISTÓTELES:

- *Acerca de la generación y la corrupción*, en *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, [Introducciones, traducciones y notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares], Gredos, Madrid 1987.
- *Retórica*. Introd., trad. y notas por Quintín Racionero, Gredos, Madrid 1999.
- *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, [trad. Julio Palí Bonet], Gredos, Madrid 1993.
- *Acerca del alma*. Trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1994.
- *Categorías*, en *Tratados de lógica (órganon) I*, introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid 1982.
- *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid 1995.

- *Tópicos*, en *Tratados de lógica* (órganon) I, introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid 1982.
- *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1990; *Metafísica de Aristóteles= Aristotelous ta meta ta physica= Aristotelis Metaphysica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1990].
- *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe, traducción de María Araujo, introducción y notas de Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2014; *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, traducción de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid 1985.
- *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Gredos, Madrid 1988.
- *Sobre las partes de los animales*, en *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimientos de los animales*, introducciones, traducciones y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel, Gredos, Madrid 2000.
- *Acerca del cielo*, en *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Introducción, traducción y notas por Miguel Candel, Gredos, Madrid 1996.
- *Protréptico*. Traducción de e Santiago González Escudero, *Eikasía. Revista de Filosofía*, año V, nº 30 (2010). <http://www.revistadefilosofia.org>

SÉNECA, L. A.:

- *Epístolas morales a Lucilio*, tomos I y II. Introducción, traducción y notas por Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid 1986 y 1989.
- *Sobre los beneficios*, en *Consolación a mi madre Helvia; Cartas a Lucilio; Sobre los beneficios*; introducción, traducción y notas de Juan Carlos García-Borrón, Alianza, Barcelona 1971.
- *De la vida bienaventurada*, en *Tratados morales*. Edición y traducción por Juan de Garay, El Cid Editor, Santa Fe 2004.

CICERÓN, M. T.:

- *De Officiis*. Traducción española: *De los deberes*. Trad. I. García Panilla, Gredos, Madrid 2014.
- *De finibus bonorum et malorum*. Edición castellana: *Del supremo bien y del supremo mal*. Introducción, traducción y notas por Víctor-José Herrero Llorente, Gredos, Madrid 1987.
- *De legibus*. Edición española: *Las leyes*. Introducción, traducción y notas por Carmen Teresa Pabón de Acuña, Gredos, Madrid 2009.

SAN AGUSTÍN:

- Las obras Completas de San Agustín están disponibles en las lenguas modernas y en latín. Para la versión castellana de la BAC: <https://www.augustinus.it/spagnolo/>
- *La ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín*, tomos XVI-XVII, 3ª ed., BAC, Madrid 1978.
  - *La trinidad*, en *Obras de San Agustín*, tomo V. Introducción, traducción y notas por Luis Arias, 2ª ed., BAC, Madrid 1956.

- *Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, tomo II. Introducción, traducción, crítica y anotación por Ángel Custodio Vega, 3ª ed., BAC, Madrid 1955.
- *De las costumbres cristianas*, en *Obras de San Agustín*. tomo IV. *Obras apologéticas*. Edición preparada por Victorino Capánaga... [et al.], BAC, Madrid 1957.
- *De la doctrina cristiana*, en *Obras de San Agustín*. tomo XV. *Obras apologéticas*. Edición preparada por Balbino Martín, BAC, Madrid 1957.
- *Contra los académicos*, *Del libre albedrío, el alma y su origen. De la naturaleza del bien contra los maniqueos. De la cantidad del alma. Del maestro*, en *Obras de San Agustín*, tomo III. *Obras filosóficas*. Edición preparada por Victorino Capánaga... [et al.], 4ª ed., BAC, Madrid 1971.
- *Del orden*, en *Obras de San Agustín*. tomo I. *Introducción general; Vida de San Agustín escrita por San Posidio; Introducción a los Diálogos; Los Soliloquios; De la vida feliz; Del orden; Bibliografía agustiniana*. Edición preparada por el Padre Victorino, 4ª ed., BAC, Madrid 1969.
- *El espíritu y el alma*, en *Obras completas de San Agustín*, tomo XLI, *Escritos atribuidos*. Introducciones, versión, notas e índices de Teodoro C. Madrid; con la colaboración de Niceto Blázquez y Marcos Martínez Manzanedo, BAC, Madrid 2002.
- *Del bien del matrimonio*, en *Obras de San Agustín*, tomo XII, *Tratados morales*. Versión, introducciones y notas por Félix García, Lope Cilleruelo, Ramiro Flórez, BAC, Madrid 1973.
- *Ochenta y tres cuestiones diversas*, en *Obras completas de San Agustín*, tomo XL, *Escritos varios* (2º). Introducciones, versión, notas e índices de Teodoro C. Madrid, BAC, Madrid 1995.
- *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, en *Obras de San Agustín*, tomo XIII, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35). Versión, introducción y notas de Teófilo Prieto, 2ª ed., BAC, Madrid 1968.
- *Comentario literal del Génesis*, en *Obras de San Agustín* vol. XV. *De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra*. Edición preparada por Balbino Martín, BAC, Madrid 1957.

### C. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ABBÀ, G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS-Roma 1983.
- *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiusa, Barcelona 1992.
- ABBAGNANO, N., *Diccionario de Filosofía*, [trad. de José Esteban Calderón], Fondo de Cultura Económica, México 2007.
- AERTSEN, J. A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, [trad. de Mónica Aguerri y Mª Idoya Zorroza], Euisa, Pamplona 2003.
- «Filosofía cristiana: ¿primacía del ser «versus» primacía del bien?», *Anuario Filosófico*, nº 33 (2000) 339-361.

- AGUILAR, A., «¿Es «relacional» un trascendental?», *Pensamiento*, vol. 60, n° 226 (2004) 87-114. En: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/ALARCÓN>
- ALARCÓN, E., «Naturaleza y cultura», en «El hombre: horizonte entre el tiempo y la eternidad», jornada de conferencias organizadas por la Facultad de Filosofía de la Universidad Eclesiástica San Dámaso (7-05-2019). En: <https://www.youtube.com/watch?v=gfOx85dsUPY>
- ALARCÓN, R. B., *La idea de persona y dignidad humana*, Dykinson, Madrid 2018.
- ALMARZA MEÑICA, J. M., «Del Bien. Introducción y notas explicativas». En línea: *Introducción a «Del bien» – Santo Tomás de Aquino* [consulta: 13/10/2019].
- *Del Bien. Tomás de Aquino*. Introducción y notas explicativas. En: <http://santotomas-deaquino.verboencarnado.net/introducción-del-bien/> [consulta: 14/02/2019].
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., «San Agustín y la teoría de la «lex aeterna», *Anuario de filosofía del derecho*, n° 6 (1958-1959) 245-290. En: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2057387> [consulta: 23/11/2020].
- ALVIRA, R., «Bien común y justicia social en las diferentes esferas de la sociedad», *Empresa y Humanismo*, vol. XII, n° 2 (2009) 61-80. En <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/29083/1/REYH%2012-2-09Alvira.pdf>
- «Bien común y sentido común en un mundo multicultural», en *Umbral Intelligencia. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona 2011.
- *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona 1978.
- ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona 1985.
- «El concepto tomista de «voluntas ut natura» y la libertad humana», *Persona y Derecho*, n° 11 (1984) 393-426. En: <https://hdl.handle.net/10171/12468>
- ALVIRA, T.; CLAVELL, L.; MELENDO, T.; *Metafísica*, Eunsa, Pamplona 1982.
- ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Tecnos, Madrid 2012.
- «La dignidad humana como noción clave en la Declaración UNESCO sobre el genoma humano», *Revista de Derecho y Genoma Humano*, 14 (2001) 41-54.
- APARISI, Á., «El principio de la dignidad humana como fundamento de un bioderecho global», *Cuadernos de Bioética*, vol. XXIV, n° 2 (2013) 201-222.
- «En torno al principio de la dignidad humana», *Cuadernos de Bioética*, vol. XV, n° 54 (2004) 257-282.
- ARANGUREN, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2000.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona 2016.
- *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002.
- ARIZA, S., «El concepto de libertad en la República de Platón», *Revista Archai*, n° 19 (2017) 33-59. En: [https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_19\\_2](https://doi.org/10.14195/1984-249X_19_2)
- ARRIETA, M., *El rol fundamental del gusto del bien en el discernimiento del fin último. Estudio sobre I-II, q.1, a.7 de la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino*. Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad Católica de la Plata, marzo 2011 (Inédita). En: <https://www.academia.edu/12066578/> [consulta: 08/08/2021].

- ASTORQUIZA FIERRO, P., *Ser y Amor. Fundamentación metafísica del amor en Santo Tomás de Aquino*, [Tesis Doctoral], Universidad de Barcelona, 2002.
- AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*. [Trad. castellana del francés de Vidal Peña], Taurus, Madrid 1981.
- BAÑOS, E. J., «Aproximación a la noción de Bien Común en Tomás de Aquino», *Metafísica y Persona. Filosofía, Conocimiento y vida*. Año 6, n. 12 (2014).
- *Una hipótesis constructiva del bien común desde Tomás de Aquino*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana, México, D.F., 2017 (inédita).
- BARBIERI, J. H., «Physis frente a Nómo: el eterno retorno», *Dikaion*, v. 20, n° 1 (2011)71-82. <https://dikaion.unisabana.edu.co/index.php/dikaion/article/view/>
- BARRERA, J. M., «Santo Tomás de Aquino y la teoría de la justicia», *Derecho y Humanidades*, n. 12 (2006)109-117.
- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A., *Meditaciones sobre la pena de muerte*, FCE, México 1997.
- BELMONTE, M.A., «Los antecedentes remotos: πρόσωπον en la literatura griega. *Espritu* LIX, n° 139. (2010).
- BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, [trad. Roberto H. Bernet], Herder, Barcelona 2010.
- BENÉITEZ PRUDENCIO, J.J., «Reflexiones sobre la naturaleza humana en el pensamiento de Aristóteles», *Revista de Filosofía*, vol. 36, n° 1 (2011) 7-28.
- BENITO CALLEJA, A., *La autonomía moral. De la Grecia clásica al s. XIII*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense, Madrid 2014. En: <https://eprints.ucm.es/25000/1/T35274.pdf>
- BERASÁTEGUI, B., «Javier Gomá: ‘Con la dignidad la historia ha dejado atrás a la filosofía’», Entrevista. *El cultural*, Edición digital, 16 septiembre, 2019. En: <https://elcultural.com/javier-goma-con-la-dignidad-la-historia-ha-dejado-atras-a-la-filosofia> [consulta: 28/05/2021]
- BEUCHOT, M., *Metafísica: la ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araujo*, UNAM, México 1987.
- *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, Barcelona 2004.
- BIBLIA DE JERUSALÉN, DDB, Bilbao 2009.
- BITOCCHI, G. C., «Las potencias naturales del cuerpo en Tomás de Aquino», en *Schede Medievali*, n° 56 (2018) 59-70.
- BOECIO, *La consolación de la filosofía*. Introducción, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián, Alianza Editorial, Madrid 2004.
- *Contra Eutiques y Nestorio*, en PICASSO MUÑOZ, J., *Boecio. Cinco opúsculos teológicos (opuscula sacra)*. Traducción y notas, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 2002.
- *De hebdomadibus*, MIGNE, J. (ed.), (PL 64, 1311-1314). [Edición castellana: *De hebdomadibus = Las concepciones / Boecio; glossa*, Juan Escoto Eriúgena y comentario con criterios de ordenamiento de Tomás de Aquino; textum Latinum S. Thomae recognovit Enrique Alarcón; prólogo, Jorge Morán y Castellanos; traducción y notas, Jorge Medina Delgadillo, Porrúa Print, México 2013.

- BOSCH, M., & VIDAL-QUADRAS, M., «El bien como fin en la metafísica de Aristóteles», *Espíritu*, LXVI (2017) 107-121.
- BRAGE TUÑÓN, J. A., *La naturaleza de la templanza según Tomás de Aquino*. Extracto de Tesis Doctoral, en *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e Dissertationibus in Philosophia*, vol. XVIII, n° 5 (2008) 387-483.
- BRAGUE, R., *La ley de Dios. Historia filosófica de una alianza*, [trad. J. A. Millán Alba], Encuentro, Madrid 2005.
- *Manicomio de verdades. Remedios medievales para la era moderna*, [Trad. Consuelo del Val], Encuentro, Madrid 2021.
- BRAVO, F., «La antítesis sofística *nómos-physis*», *Apuntes Filosóficos*, n° 4 (1993) 103-134. En: [http://190.169.94.12/ojs/index.php/rev\\_af/article/download/](http://190.169.94.12/ojs/index.php/rev_af/article/download/)
- BROCK, S. L., *El alma, la persona y el bien. Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*. [Prólogo de Russel Hittinger. Trad. de Carlos R. Domínguez y Liliana B. Irizar], Ed. San Pablo, Bogotá 2014.
- «Ars imitatur naturam: un aspecto descuidado de la doctrina de Santo Tomás sobre la ley natural», en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1989.
- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?* [trad. E. Imaz] Fondo de Cultura Económica, México 1949.
- BURGOS, J. M., *Antropología: una guía para la existencia*, Palabra, Madrid 2009.
- *Reconstruir la persona*, Palabra, Madrid 2009.
- *Repensar la naturaleza humana*, Eiunsa, Madrid 2009.
- BUSTAMANTE, R., *La idea de persona y dignidad humana*, Dykinson, Madrid 2018.
- CAMPANINI, G. y CARBONI, G., *Diccionario Latino-Italiano e Italiano-Latino*, Paravia, Torino 1940.
- CANALS VIDAL, F., «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal», *Cristiandad* 548 (1976) 238-242.
- *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987.
- CAÑAS-QUIRÓS, R., «La justicia en el alma del filósofo según Platón», *Revista de Filosofía Univ. Costa Rica*, vol. XXXIII, n.81 (1995)197-204.
- «La noción de ser y la analogía en la metafísica de Santo Tomás», *Acta Académica*, n° 24 (2020) 151-160. En: <http://revista.uaca.ac.cr/index.php/actas/article/view/738>
- CÁRDENAS, A., «La prudencia política en Tomás de Aquino», *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, vol. 26, n° 93 (2005) 19-34.
- CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987.
- *La metafísica del bien común*, Madrid, Rialp, 1966.
- CAREY, J., *Natural Reason and Natural Law: An assessment of the Strussian Criticisms of Thomas Aquinas Account*. Wipf and Stock Publishers, 2019.
- CASTAÑEDA, F. y LOZANO, A., *Aristóteles sobre la República: libro I según la traducción latina y escolios de Juan Ginés de Sepúlveda*, Ed. Uniandes, Bogotá 2015.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B., *La noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género*, Rialp, Madrid 1996.



- CASTILLO, C., «La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De Officiis* de San Ambrosio», *Anuario Filosófico*, 34 (2001) 297-322. En: <https://hdl.handle.net/10171/773>
- CHALMETA OLASO, G., *Ética Especial: el orden ideal de la vida buena*, Eunsa, Pamplona 2000.
- *La justicia política en Tomás de Aquino: Una interpretación del bien común político*, Pamplona, Eunsa, 2002.
- CHAMIZO, P. J., «El dualismo cartesiano y su relación con la nueva medicina a la luz de su correspondencia», *Kriterion, Belo Horizonte*, n° 143 (2019) 239-256. En: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2019n14301arj>.
- CHÁVEZ AGUILAR, P. L., *Aportes del pensamiento agustiniano a la reflexión moral contemporánea*. Tesis Doctoral, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2008. En: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/108489>
- CHOZA, J., *Ética y Política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid 1981.
- *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid 1990.
- CLAVERA PÉREZ, R. M., *El concepto de vida en Aristóteles: Una lectura del De Anima*, Punto Rojo, Sevilla 2019.
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*. En: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii)
- CONTRERAS, S., «Metafísica, naturaleza y orden moral», *Persona y Sociedad*, n° 24 (2010) 69-83. En: <https://doi.org/10.53689/pys.v24i1.189>
- «Tomás de Aquino y la determinación del derecho: presupuestos fundamentales y recepción de su doctrina por Francisco Suárez», *Pensamiento*, vol. 71, n° 267 (2015) 675-688.
- CORREIA, M. A., «Libertad humana y presciencia divina en Boecio», *Teología y Vida*, vol. XLIII (2002) 175-186.
- CORSO DE ESTRADA, L. E., «Estudio preliminar», en TOMÁS DE AQUINO *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, Eunsa, Pamplona 2000.
- «*Conservatio sui*: inclinación de la naturaleza hacia sí. Una teoría finalista en la lectura de Cicerón y de Tomás de Aquino», *Tópicos, Revista de Filosofía*, n° 57 (2019) 375-398. En: <http://doi.org/10.21555/top.v0i57.1047>
- CORTÉS, C., «El hombre más que gregario: «amigo de otro hombre», *Espíritu*, LX, n° 141 (2011) 91-106.
- COSTARELLI, H.E., «Importancia de la *imago Dei* en la comprensión de la doctrina de los trascendentales en Tomás de Aquino», *Scripta Medievalia*, n° 1 (2008) 51-70. En: [https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/3758/02-costarelli-scripta-v1-n1.pdf](https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/3758/02-costarelli-scripta-v1-n1.pdf)
- CRESTA, G., «La sistematización de los trascendentales del ser en su desarrollo histórico *Acta Scientiarum. Education*, vol. 38, n° 4 (2016) 347-354. En: <https://doi.org/10.4025/actascieduc.v38i4.31629>
- CRUZ CRUZ, J., *¿Qué es el bien?* [en línea]. En: <http://www.leynatural.es/2013/09/21/que-es-el-bien/> [consulta 19/03/2020].
- «El concepto de naturaleza», en *Ley Natural*: <https://www.leynatural.es/2011/08/02/1-naturaleza/> [consulta: 03/07/2021]

- «Eutanasia ¿Mejor no haber nacido?», en *Ley Natural. Su fundamento en el siglo de oro*. En: <https://www.leynatural.es/2021/05/28/eutanasia-mejor-no-haber-nacido/> [consulta: 22/05/2021].
- «La noción de «persona» en la tradición clásica», en *Ley Natural. Su fundamento en el siglo de Oro* [2 de agosto 2011]. En: *La noción de «persona» en la tradición clásica – Ley Natural* [consulta: 12/03/2021].
- *Intelecto y Razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona 1998.
- *La teoría de la acción en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2015.
- *Voluntad trascendental y voluntad deliberada: la teoría de la acción en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2015.
- «El concepto de naturaleza», en *Ley natural*. En: <https://www.leynatural.es/2011/08/02/1-naturaleza/> [consulta: 10/06/2021]
- «Podemos amar lo imposible», en *Ley natural*. En: [https://www.leynatural.es/2013/10/23/podemos-amar-lo-imposible-3/#\\_ftn10](https://www.leynatural.es/2013/10/23/podemos-amar-lo-imposible-3/#_ftn10) [consulta: 27/06/2021]
- CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Eunsa, Pamplona 2021 (2ª ed.).
- voz «Ley», en GONZÁLEZ, A. L., *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona 2010.
- CULLETON, A., «Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)», *Revista Española de Filosofía Medieval*. 17 (2010) 59-71. En: <https://doi.org/10.21071/refime.v17i.6145>
- DAWKINS, R., *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat, Barcelona 2000.
- DE GARAY, J., «El sentido de los trascendentales», *Anuario Filosófico*, n. 29, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996.
- DE KONINCK, Ch., *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Cultura Hispánica, Madrid 1952.
- DEL BARCO, J. L., «Dignidad», en Carlos Simón Vazquez (dir.), *Diccionario de Bioética*, Monte Carmelo, Burgos 2006, [249-252].
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, trad. Manuel García Morente, Ed. El Cid Editor, Santa Fe, Argentina 2003.
- DÍAZ DORRONSORO, R., *La analogía*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. y MERCADO, J. A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. En: <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia/Analogia.html>
- DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. VII, Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Madrid 2003.
- DOLBY MÚGICA, M. del C., «El ser personal en S. Agustín», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006) 21-30.
- DOYLE SÁNCHEZ, D., *La doctrina estoica de la oikēiosis: Reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral*, Ed. Hildeseheim: Georg Olms, 2014.
- DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Amor y bien: los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, EDUCA, Buenos Aires 2001.
- DUSSEL, E., «La doctrina de la persona según Boecio. Solución cristológica», *Sapientia*, n.83 (1967) 101-126.

- *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires 1974.
- DWORKIN, R., *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, [trad. Ricardo Caracciolo y Víctor Ferreras], Ariel, Barcelona 1994.
- ECHAURI, R., «Esencia y existencia en Aristóteles», *Anuario Filosófico*, n.8 (1975) 119-129. En: <https://revistas.unav.edu/index.php/anuariofilosofico/article/download/>
- ECHAVARRÍA, A., «Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica», *Anuario Filosófico*, vol. 45, n° 3 (2012) 521-544.
- ECHAVARRÍA, M. F., «El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino», *Espíritu*, vol. LXII, n° 146 (2013) 277-310.
- «La corporalidad humana según Tomás de Aquino», *Revista Española de Teología*, n° 79 (2019) 345-366.
- «Virtud y ser según Tomás de Aquino», *Espíritu*, vol. LVIII, n° 138 (2009) 9-36.
- El Nacional*, «J. J. Armas: ‘Un país, mientras más libre y culto, es más rico’», del 15 de marzo 2018: [https://www.elnacional.com/entretenimiento/armas-pais-mientras-mas-libre-culto-mas-rico\\_226967/](https://www.elnacional.com/entretenimiento/armas-pais-mientras-mas-libre-culto-mas-rico_226967/)
- EPÍCTETO, *Disertaciones por Arriano*. Introducción, traducción y notas por Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid 1993.
- ENGELHARDT, H. T., «Some persons are humans, some humans are persons, and the world is what the person make of it, en H. T. Engelhardt, S. F. Spicker (eds.), *Philosophical medical ethics: its nature and significance*, Dordrecht, Boston 1997.
- ESCANDELL, J. J., «La inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios», *Espíritu*, vol. 67, n.º 156 (2018) 373-386. En: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6769790.pdf>
- EURÍPIDES, *Medea*. En *Tragedias I: El cíclope. Alceste. Medea. Los heraclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba*. Introducción, traducción y notas por Alberto Medina González y Juan Antonio López Pérez, Gredos, Madrid 1991.
- EYAMA ACHAMA, J. R. E., «Prólogo. Estudiar, ¿para qué?», en ONA ANDEME, I. J. E., *Descripción y análisis del Sistema educativo de Guinea Ecuatorial ante las nuevas exigencias educativas*, UNO, Albacete 2015.
- FALGUERAS, I., «Esbozo de una filosofía trascendental: Introducción», en *Anuario Filosófico* n° 29, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (1996) 484-485.
- FERMOSO ESTÉBANEZ, P., voz «Cultura», en GIL COLOMER, R., *Filosofía de la educación hoy. Diccionario filosófico-pedagógico*, Dykinson, Madrid 1997.
- FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna, «Tratado de la ley en general. Introducción a las cuestiones 90 a 97», en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, tomo II (I-II), BAC, Madrid 1989.
- FERRATER MORA, J., «Naturaleza», en *Diccionario de Filosofía*, Tomo II, Ed. Suramericana, Buenos Aires 1964.
- FIERRO, M. A., «Alma encarnada-cuerpo amante en el Fedón de Platón», en Gorbet, L. B. y Zaragoza, A. V. (coord.), *Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna. De su simiente griega a la ilustración*, Ed. Torres Asociados, México 2013.

- «Platón: el anhelo por una felicidad invulnerable», en Trueba Tieza C. (ed.), *La felicidad o la vida buena. Perspectivas antiguas y modernas*, Grupo Editorial Siglo XXI, México 2011.
- FINANCE, J., *Ensayo sobre el obrar humano*, [Trad. A. Loma] Gredos, Madrid 1996.
- FINNIS, J., *Ley natural y derechos naturales*, trad. de Cristóbal Orrego, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000. [Del original: *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980].
- «Derecho natural-derecho positivo. A propósito del derecho a la vida» [traducción de C. I. Massini], en MASSINI, C. I. y SERNA, P. (eds.), *El derecho a la vida*, Eunsa, Pamplona 1998, [223-243]
- FLÓREZ, A., «*Mibi questio factus sum*. La pregunta del hombre por el hombre en Agustín», en I. CALDERÓN (ed.). *¿Quiénes somos? Hacia una comprensión de lo humano* (81-102), Universidad de la Sabana, Bogotá 2008.
- FORMENT, E., «Bien personal y bien común», *Espíritu*, LIII (2004) 307-320.
- «El acto de ser en la distinción hombre y persona de Santo Tomás de Aquino», *Sapientia*, vol. 71, n° 237 (2015) 5-38.
- «La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales», *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, vol. I (1996).
- *El orden del ser*, Tecnos, Madrid 2003.
- *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid 1998.
- *Id a Santo Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, Gratis date, Pamplona 1998.
- *Ser y persona*, Barcelona: EUB, Barcelona 1983.
- FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, Trad. de F. Álvarez-Uría, Akal, Madrid 2005.
- FRANKL, V. E., *El hombre doliente*, Herder, Barcelona 1987.
- FUSTER PERELLÓ, S., «La naturaleza divina. Introducción a las cuestiones 2 a 26, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 2001.
- GAMBRA, J. M., *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez*, Eunsa, Pamplona 2002.
- GARCÍA CUADRADO, J. Á., «El fundamento de la imagen de Dios en el hombre. Interpretación de D. Báñez a la doctrina tomista», *Anuario Filosófico*, n° 34 (2001) 633-654.
- *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del hombre*, Eunsa, Pamplona 2014<sup>6</sup>.
- *Grandeza y miseria humana: una lectura del Diálogo de la dignidad del hombre*, Eunsa, Pamplona 2013.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona 1976.
- *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2003.
- *Tomás de Aquino. El Bien*, Selección de textos, introducción, traducción y notas. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n° 27, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996.
- «Tomás de Aquino, Sobre el bien», Selección de textos, introducción, traducción y notas. *Cuaderno de Anuario Filosófico*, Serie universitaria n. 27, Pamplona 1996.

- GARCÍA SÁNCHEZ, E., «El ocaso de la teleología en la naturaleza: una clave de la crisis bioética según Ratzinger», *Scripta Theologica*, vol. 45 (2013) 667-693.
- GEORGE, R. P., *Para hacer mejores a los hombres: Libertades civiles y moralidad pública*, Trad. de Carmen Ruiz, Eiunsa, Madrid 2002. [Del original: *Making men moral: civil liberties and public morality*, Oxford: Clarendon Press, 1993]
- GIL CRUCES, M. del M., «El bien común desde Santo Tomás de Aquino», texto de la ponencia presentada en la Jornada Anual del Centro Teológico de Las Palmas. Fiesta de Santo Tomás, enero del 2000. *Almogaren*, vol. 25, n° 99 (2000) 173-177.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, RIALP, Madrid 2004.
- GIRARD, R., *Violence and the Sacred*. Trad. P. Gregory Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1977.
- GIRAU, J., *Homo quodammodo omnia según Sto. Tomás de Aquino* (Diss. Roma. Angelicum), Toledo, 1995.
- GOMÁ, J., *Dignidad*, Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona 2019.
- GÓMEZ-LOBO, A., *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*. Trad. A. Carrasco, Ed. Mediterráneo, Santiago de Chile 2006.
- «Inmortalidad y resurrección. Problemas filosóficos y respuestas actuales», *Estudios Públicos*, n° 112 (2008) 267-284.
- GONZÁLEZ PÉREZ, J., *La dignidad de la persona*, Civitas, Madrid 1986.
- GONZÁLEZ, A. L. *El absoluto como 'causa sui' en Spinoza*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- *Ser y participación*. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona 2001<sup>3</sup>.
- *Teología Natural*, Eunsa, Pamplona 2000<sup>4</sup>.
- GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1998.
- *Naturaleza y dignidad: un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona 1996.
- *Claves de ley natural*, Rialp, Madrid 2006.
- *La articulación ética de la vida social*, Ed. Comares, Granada 2016.
- *La ética explorada*, Eunsa, Pamplona 2016.
- *Descubrir el nombre. Subjetividad, identidad, socialidad*, Comares, Granada 2021.
- «Claves filosóficas de ley natural», *Scripta Theologica*, vol. 42 (2010) 387-407.
- «El hombre como buscador. Una lectura práctico-existencial de la *Fides et Ratio*», *Anuario Filosófico*, vol. 32, n. 3 (1999) 663-688. En: <https://hdl.handle.net/10171/415>
- «*Tomás de Aquino, De Ver., qq. 16 y 17. La sindéresis y la conciencia*», Introducción, traducción y notas. *Cuadernos de Anuario Filosófico* n° 61, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.
- «La dignidad de la persona, presupuesto de la investigación científica», en BALLESTEROS, J. y APARISI, Á., *Biotecnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, Eunsa, Pamplona 2004.

- «La ley que con más frecuencia usamos, la más democrática de todas, es la ley natural. Entrevista con la profesora Ana Marta González», en *Derechos humanos*, entrada del 28 de marzo 2006. En línea: <https://www.bioeticaweb.com/la-ley-que-con-mais-frecuencia-usamos-la-mais-democraica-de-todas-es-la-ley-natural-entrevista-con-la-profesora-ana-marta-gonzalez/> [consulta: 30/11/2020]
- «Ley natural, clave del bien humano», en *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la ley natural*, Madrid, 22-24 de noviembre 2006 (eds.) Juan José Pérez-Soba Díez del Corral, Juan de Dios Larrú Ramos, Jaime Ballesteros Molero, Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología 'San Dámaso', 2007, [pp. 273-287].
- «Naturaleza y Persona en la Ética de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, vol. 29, n° 2 (1996) 665-679.
- «Naturaleza», en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona 2010.
- «Norma moral y cambio social: la aproximación de los filósofos», *Acta Philosophica*, vol. 2, n° 20 (2011) 243-272.
- *Aproximación a un concepto normativo de naturaleza*. Un estudio desde Robert Spaemann. Tesis de Licenciatura dirigida por el profesor Alejandro Llano, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona 1994.
- *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2006<sup>2</sup>.
- voz «Dignidad», en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona 2010.
- GONZÁLEZ-AYESTA, C., «Verum est quoddam bonum: la verdad como perfección del hombre según santo Tomás.» *Anuario de Historia de la Iglesia* 14 (2005) 440-446.
- GRACIA GUILLÉN, D., «Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 11 (1984) 64-106.
- GUTHRIE, W.K.C., *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*. Traducción de Florentino M. Torner, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1953.
- HERRERO, M., «Bien común y bienes públicos», *Cuadernos de empresa y humanismo*, n° 116(2011) 65-84.
- HERVADA, J., «Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana», *Ars Iuris*, n° 25 y 26 (2001) 223-256. En: <https://hdl.handle.net/20.500.12552/1302> [consulta: 27/05/2021]
- *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*, 3ª ed., Eunsa, Pamplona 2011.
- HERVÁS-GALVÉS, M. M., *El bien según Felipe el Canciller. La Summa de bono en el contexto de la recepción aristotélica*, Eunsa, Pamplona 1995.
- HESÍODO, *Los trabajos y los días*, [trad. De Germán Gómez de la Mata] Ed. Shapire, Buenos Aires 1943.
- HOCHSCHILD, J. P., *The Semantics of Analogy According to Thomas de Vio Cajetan's de Nominum Analogia*, University of Notre Dame: Notre Dame, Indiana, July 2001.

- HOERSTER, N., «Acerca del significado del principio de la dignidad humana», en *defensa del positivismo jurídico*, Serie Cla De Ma, Filosofía del Derecho [trad. Ernesto Garzón Valdés], Gedisa, Barcelona 2000.
- FRANKFURT, H.G., *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires y Madrid 2007.
- IBÁÑEZ-MARTÍN, J. A., «Dignidad humana», en GIL COLOMER, R., *Filosofía de la educación hoy. Diccionario filosófico-pedagógico*, Dykinson, Madrid 1997.
- IDOYA ZORROZA, M., *Apetito*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona 2010.
- «Introducción Preliminar», en *íd.* (ed.), *Tomás de Aquino. Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, vol. III/1, Eunsa, Pamplona 2013.
- INCIARTE, F., «Bien común y mal común», *Anuario Filosófico*, n° 27 (1994) 939-948.
- IRIZAR, L. B., *Visión sapiencial y sentido de la vida: un estudio desde Lawrence Dewan O. P.*, Universidad Sergio Arboleda. Escuela de Filosofía y Humanidades, Fundación Konrad Adenauer Stiftung, Corporación Pensamiento Siglo XXI, Bogotá 2017<sup>2</sup>.
- IRIZAR, L. B. y CASTRO, S., «El ser, la forma y la persona: la raíz ontológica de la dignidad humana en Tomás de Aquino», *Revista Lasallista de investigación*, vol. 10, n. 2 (2013) 128-150.
- IVANECKÝ, P., «Diferencia en similaridad: la analogía semántica de santo Tomás de Aquino», *Revista Chilena de Estudios Medievales*, n.7(2015) 107-118.
- JORDANA, R., «El origen del hombre: estado actual de la investigación paleoantropológica», *Scripta Theologica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, vol. 20, n° 1, Pamplona 1988.
- MORÁN, J., *Tomás de Aquino, Comentario al libro VII de la metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, n° 69, Pamplona 1991.
- KANIA, W., «Principia Ethica de G. E. Moore y los comienzos de la ética analítica», *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, vol. 39, n. 2 (2006) 347-359. En: [Kania\\_Principia\\_ethica\\_de\\_G\\_E\\_Moore.pdf \(us.edu.pl\)](#)
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, 2ª ed., Madrid 2012.
- *Crítica de la razón pura*, [Trad. M. Caimi], Colihue, Buenos Aires 2007.
- *Ideas para una historia universal con propósito cosmopolita*, UNAM, México 2006
- *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid 2012.
- *Lógica*, [trad. C. Correas], Ed. Corregidor, Buenos Aires 2010.
- *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid 2001.
- KENNY, A. & KENNY, C., *Life, Liberty and the Pursuit of Utility*. UK: Imprint Academic, 2006.
- KENNY, A., *La metafísica de la mente. Filosofía, psicología, lingüística*, Trad. Francisco Rodríguez Consuegra, Paidós, Barcelona 2000.
- KERALY, H., *Saint Thomas d'Aquin, Préface à la Politique. Avant-propos traduction e explication*. Paris, Nouvelles Editions Latines, 1974.

- KORSGAARD, C.M.; O'NEILL, O. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- La Vanguardia*, entradilla «Gabriel García Marcel y sus diez frases para el recuerdo», del 6 de marzo 2018: <https://www.lavanguardia.com/cultura/20180306/441311595971/frases-celebres-gabriel-garcia-marquez.html> [consulta: 18/09/2021]
- LACALLE NORUEGA, M., *La persona como sujeto del Derecho*, Dykinson, Madrid 2015.
- LAFUENTE, M<sup>a</sup> I., «La relación entre la ley eterna, natural y humana en Francisco Suárez: el bien común», *Azafea. Revista de Filosofía*, n<sup>o</sup> 18 (2016) 191-211. En: <https://doi.org/10.14201/14815> [consulta: 25/11/2021].
- LAMAS, F. A., *El hombre y su conducta*, Instituto de Estudios Filosóficos «Santo Tomás de Aquino», Buenos Aires 2013.
- «El bien común político», UCA, 2009. En: [https://viadialectica.com/material\\_didactico/bien\\_comun\\_politico.pdf](https://viadialectica.com/material_didactico/bien_comun_politico.pdf)
- LARRAÑETA, R., «Tratado de la bienaventuranza. Introducción a las cuestiones 1-5», en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1989.
- LEÓN SANZ, M<sup>a</sup> I., *La filosofía moral de Séneca*, Publicaciones Obra Social y Cultural Caja Sur, Córdoba 2007.
- LLANO, A., *La vida lograda*, Ariel, Barcelona 2014 (10<sup>a</sup> ed.)
- *Maravilla de maravillas: conocemos*, Eunsa, Pamplona 2017.
- *Humanismo cívico*, Ed. Ariel, Barcelona 1999.
- LOBATO, A., «La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo», en *íd.* (ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, I: El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, Valencia 1994.
- *Dignidad y aventura humana*, Edibesa, Madrid 1997.
- LOMBO, J. A., «La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, n<sup>o</sup> 29 (1996) 721-739.
- «Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Polo», *Studia Poliana*, n.6 (2004) 181-208.
- *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico-sistemático*, Apolinare Studi, Roma 2001.
- LOMBO, J. Á. y GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *Biología y racionalidad: el carácter distintivo del cuerpo humano*, Eunsa, Pamplona 2016.
- *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, Eunsa, Pamplona 2013.
- LÓPEZ, A. F., «Karol Wojtyła y su visión personalista del hombre», *Cuestiones Teológicas*, vol. 39, n.º 91 (2012) 119-137.
- LÓPEZ, P. L., «El bien de la persona humana y su racionalidad: la persona, ser llamado a la libertad y la felicidad», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n<sup>o</sup> 31 (2004) 413-440.
- LOZANO, V., «El orden del mundo y su explicación analógica en Aristóteles», *Espíritu*, n<sup>o</sup> LIV (2005) 331-348.
- MACÍNTYRE, A., *Animales racionales y dependientes. Porqué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona 2001.



- *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*, [Trad. de David Cerdá] Rialp, Madrid 2017.
- *Tras la virtud*, [trad. de Amelia Valcárcel], Ed. Crítica, Barcelona 1987.
- MAGNAVACCA, S., *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Ed. Miño y Dávila, Buenos Aires 2005.
- MARCEL, G., *Ser y tener*, Caparrós Editores, Madrid 2003.
- MARI, G., «La aportación del concepto de «persona» a la educación intercultural», *Revista Española de Pedagogía*, vol. 72, n° 258 (2014) 299-313. En: <https://www.jstor.org/stable/23766468>
- MARÍAS, J., *La felicidad humana*, Alianza, Madrid 1995.
- MARITAIN, J., *La persona y el bien común*, Club de Lectores, Buenos Aires 1968.
- «Santo Tomás y el problema del mal», conferencia dictada en 1944 en Marquette University, Milwaukee, EE. UU., y publicada ese mismo año como capítulo VII del libro ‘De Bergson a Santo Tomás’. En: [https://www.jacquesmaritain.com/pdf/04\\_MET/10\\_M\\_MalSTA.pdf](https://www.jacquesmaritain.com/pdf/04_MET/10_M_MalSTA.pdf)
- MARTÍ ANDRÉS, G., *Naturaleza y ser del alma: a la luz de los principios aristotélico-tomistas*, Eunsa, Pamplona 2014.
- Gabriel, «Sustancia individual de naturaleza racional: el principio personificador y la índole del alma separada», *Metafísica y Persona*, Año 1, n. 1 (2009) 113-129.
- MARTÍNEZ BARRERA, J., «El comentario de Santo Tomás a la Política de Aristóteles: Un análisis del desde el Proemio», *Veritas (Porto Alegre)*, vol. 51, n.3 (2006) 15-49. En: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2006.3.1829>
- MARTÍNEZ GARCÍA, E., «El *Status virtutis*, fin de la educación según Tomás de Aquino», en AYALA MARTÍNEZ, J.M. (coord.), *Actas del II Congreso de Filosofía Medieval*, Ed. Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza 1996.
- MARTÍNEZ PORCELL, J., «*Forma dat esse*: una ontología cristiana del espíritu humano», *Pensamiento*, vol. 7, n° 267 (2015) 631-643
- *Metafísica de la persona*, Balmes, Barcelona 2008.
- MARTÍNEZ, E., «El subsistir personal, fundamento de la comunicación de vida humana», *Espíritu*, vol. LXII, n° 146 (2013) 311-333.
- «Vida personal y comunicación interpersonal. Consideraciones sobre la metafísica de la persona en Santo Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006) 81-88.
- MASSINI CORREAS, C. I., «The new school of natural law. Some approaches», *Rechtstheorie*, vol. 30 (1999) 461-468.
- MAURÍ ALVAREZ, M., *Bien humano y moralidad*, PPU, Barcelona 1989.
- «Tesis básicas sobre la felicidad y la libertad», *OMADO* (Objectes i MAterials DOcents), Universidad de Barcelona, 2015. En: <http://hdl.handle.net/2445/65911>
- MBANA NCHAMA, J., *Notas de antropología política y económica fang inspiradas en el Nvet*, Arala XXI, Madrid 2017.
- MCINERNEY, R. M., «The Problem of Analogy», in *The Logic of Analogy*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2012.

- *Aquinas and analogy*, The Catholic University of America Press, Washington 1996.
- MCINERNEY, R. y O'CALLAGHAN, J., «Saint Thomas Aquinas», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). En: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/aquinas/>
- MEDINA, J., «Tres notas aclaratorias al concepto de placer en Tomás de Aquino», *Metafísica y Persona*, 11 (2014) 47-58.
- MEIS, A., «La persona como singularidad concreta en la obra de Hans Urs von Balthasar», *Teología y Vida*, vol. 42 n.4 (2001), Santiago de Chile. En: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S004934492001000400003&script=sci\\_arttext#8](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S004934492001000400003&script=sci_arttext#8)
- MELENDO, T. y MILLÁN-PUELLES, L., *Dignidad: ¿una palabra vacía?*, Eunsa, Pamplona 1996.
- MELENDO, T., *Dignidad humana y bioética*, Eunsa, Pamplona 1999.
- *Felicidad y autoestima*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2006.
- MELO, J. J. P., «A concepção de homem em Sêneca.» *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, vol. 31.n.1 (2009) 51-60.
- MENDOZA, L. F., «Consideraciones acerca de la libertad y el destino a partir de la consolación de la filosofía de Boecio», *Estudios*, vol. XI, n° 107 (2013) 149-162.
- MILANO, A. *Persona in teologia*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984.
- MILLÁN-PUELLES, A., «La síntesis humana de naturaleza y libertad», en *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid 1976.
- «Prudencia», en *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984.
- *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, en «Sobre el hombre y la sociedad», RIALP, Madrid 1976.
- voz «Persona», en *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid 1984.
- *La lógica de los conceptos metafísicos I: La lógica de los conceptos trascendentales*, Rialp, Madrid 2002.
- *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, Rialp, Madrid 2003.
- *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid 1976.
- *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid 1987.
- MIRANDA MONTECINOS, A., «Los bienes humanos básicos en la doctrina de Tomás de Aquino», *Intus-Legere Filosofía*, vol. 1, n° 1 (2007) 61-82. E: <https://sintesis.uai.cl/index.php/intusfilosofia/article/view/29> [consulta: 30/08/2021]
- MIRETE NAVARRO, J. L., «El proceso de la razón práctica en Santo Tomás de Aquino», *Anales de Derecho*, n° 3 (1982) 267-275.
- MOLINA, F., «La sindéresis», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie universitaria n° 82, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.
- *El principio de la ley natural y sus principios*. En <https://studylib.es/doc/5847446/el-principio-de-la-ley-natural-y-sus-principios> [consulta 09/02/2022].
- MONTAGNES, B., *The doctrine of the analogy of Being according to Thomas Aquinas*, Marquett University Press, 2004.

- MONTEJANO, B., «El fin del estado: el bien común», *Persona y Derecho*, n° 3 (1976) 165-194.
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1922.
- MOROS, E. R., «Posibilidad y libertad», *Studia Poliana*, n° 15 (2013) 11-41.
- «Cruz González-Ayesta, *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2006, 388 pp., ISBN 84-313-2347-7», *Reseña*, en *Scripta Theologica*, n. 39 (2007/2). En: <https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/11132/12389>
- MORÁN, J., «Tomás de Aquino», *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*, Prólogo, traducción y edición de, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n° 69, Pamplona 1991.
- MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana*, Austral, Madrid 2006.
- MOYA, P., «La unión alma-cuerpo en Tomás de Aquino, un dialogo con A. Kenny», *Discusiones Filosóficas*, Año 13, n° 20 (2012) 255-270.
- MURILLO, J. I., «El valor revelador de la muerte. Estudio desde Santo Tomás de Aquino», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n° 74, Pamplona 1999.
- «Hábito y libertad en Tomás de Aquino», en Bazàn, Bernardo C., Eduardo Andújar, and Leonard Gregory Sbrocchi (eds.) *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge: actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale*: Ottawa, du 17 au 22 août 1992. vol. II, Legas, 1995, 748-749.
- NAVAL, C., «En torno a la sociabilidad humana en el pensamiento de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, n° 29 (1996) 869-883.
- NÉDONCELLE, M., «Prosopeon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique», en *Revue de sciences religieuses*, 22 (1948) 277-299. En: [https://www.persee.fr/doc/rscir\\_0035-2217\\_1948\\_num\\_22\\_3\\_1865](https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1948_num_22_3_1865)
- NEMESIO DE EMESA, *Sobre la naturaleza del hombre* (I), consultado en inglés, en *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, W. Telfer (ed.), The Westminster Press, «The library of Christian Classics.» (vol. IV), Philadelphia, 1965.
- NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien* [Trad. Antonio Ballesterero Jaraiz], La Balsa de la Medusa, Madrid 2015.
- NKOGO ONDO, E., *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, Ed. Carena, Barcelona 2016.
- OCAMPO PONCE, M., «Reflexiones metafísicas sobre la ley moral en Santo Tomás de Aquino», *Revista Chilena de Estudios Medievales*, n° 15 (2019) 29-41. En: <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-689X2019000100029> [consulta: 13/09/2021].
- «Consideraciones metafísicas de la naturaleza en Tomás de Aquino», *Sapientia*, n. 242, vol. 73 (2017) 39-62.
- ORREGO SÁNCHEZ, C., *Filosofía: Conceptos fundamentales. Una nueva introducción al pensamiento crítico*, Pontificia Universidad de Chile, Ed. UC, Chile 2016.
- ORREGO SÁNCHEZ, S., «El ser como perfección en Tomás de Aquino», *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria n° 53, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.
- «*Ens et bonum convertuntur*: Fundamentos metafísicos de la ética en Francisco de Vitoria», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n.° 30 (2003), 559-565.

- OVIDIO, P., *Metamorfosis*. Trad. Antonio Ruiz de Elvira, Ed. Bruguera, Barcelona 1983.
- PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1946.
- «La primacía absoluta del bien común», *Verbo*, n.º 495-496 (2011) 369-400.
- «La persona humana», *Verbo*, n. 495-496 (2011) 401-420.
- PASSERINI, A. I., *Encuentro connatural entre el bien y la afectividad. Implicancias de la ley natural en la conducta humana según Tomás de Aquino*. Tesis Doctoral, Universidad de Cuyo, Mendoza 2018.
- PECES-BARBA, G., «Dignidad humana», en TAMAYO, J. J. (dir.), *10 palabras clave sobre los derechos humanos*, EDV, Estella 2005.
- PEGUEROLES, J., «Postscriptum. La libertad como necesidad del bien en San Agustín», *Espíritu*, n.º XXXVII (1988) 153-156.
- PEIRÓ PÉREZ, M. J. y IDOYA ZORROZA, M., «La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino», *Cauriensia*, vol. IX (2014) 435-449.
- PELE, A., *La dignidad humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico*, Dykinson, Madrid 2010.
- «Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media», *Derechos y libertades*, n.º 21, época II (2009) 149-185.
- PÍA TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona 2001.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, [Trad. Adolfo Ruíz Díaz], México, UNAM 2004.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976.
- PLAUTO, T. M., *Asinaria*, en *Comedias I: Anfitrión. La comedia de los asnos. La comedia de la olla (Aulularia). Las dos báquides. Los cautivos. Cásina*. Introducciones, traducción y notas de Mercedes González-Haba, Gredos, Madrid 1992.
- POLO, L., *Antropología trascendental, I: La persona humana*, en *Obras Completas*, vol. XV, Eunsa, Pamplona 2016.
- *Antropología trascendental, II: La esencia de la persona humana*, en *Obras Completas*, vol. XV, Eunsa, Pamplona 2016.
- «La voluntad y sus actos I», *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria n.50, Servicio de Publicaciones de la universidad de Navarra, Pamplona 1998.
- *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, vol. XXVII, Eunsa, Pamplona 2015.
- *Antropología trascendental, I: La persona humana*, en *Obras Completas*, vol. XV, Eunsa, Pamplona 2016.
- *Curso de teoría del conocimiento I*, Eunsa, Pamplona 1987.
- *Curso de Teoría del conocimiento*, Tomo I, Eunsa, Pamplona 1987.
- *Filosofía y economía*, en *Obras Completas*, vol. XXV, Eunsa, Pamplona 2015.
- *La persona humana y su crecimiento*. [Introducción de Ricardo Yepes], Eunsa, Pamplona 1996.
- *La persona humana y su crecimiento; La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona 2015.

- *Persona y Libertad*, en *Obras Completas*, Eunsa, Pamplona 2015.
- POOLE, D., «Bien común y derechos humanos», *Persona y Derecho*, n° 59 (2008) 97-133.
- POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires 1957.
- PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos*, en *Los nombres divinos y otros escritos*. Introducción, traducción y notas de Josep Soler, Bosch, Barcelona 1980.
- PREVOSTI, X., *La libertad, ¿indeterminación o donación? El fundamento ontológico del libre albedrío a partir de la Escuela Tomista de Barcelona*, Tesis de Doctorado, Universidad Abat Oliba CEU, Departamento de Humanidades, 2017. En: <https://www.tesis-enred.net/handle/10803/454989#page=1>
- QUINTERO, P., «Naturaleza, cultura y sociedad. Hacia una propuesta teórica sobre la noción de sociabilidad», *Gazeta de Antropología*, n° 21 (2005) 1-12. En: <http://hdl.handle.net/10481/7212>
- QUEZADA, L. P., «¿Qué entendemos por bien común?», *Revista Auctoritas Prudentium*, n° 22 (2020) 1-34.
- QUIROGA, F. R., «La dimensión afectiva de la vida», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, n° 143, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991.
- RAE, voz «Inherente», en *Diccionario de la Lengua Española*, 2001.
- RAMÍREZ, S., «Uso de la analogía en los autores griegos anteriores a Aristóteles», en *Estudios Filosóficos. Estudios de filosofía de los dominicos españoles*, Ed. OPE, Santander, vol. 20, n.º 55 (1971) 451-534.
- RAMOS, A., «La causalidad del bien en Tomás de Aquino», *Anuario Filosófico*, vol. 44/1 (2011) 111-127.
- RATZINGER, J., «Sobre el concepto de persona en la teología», *Ponencia transcrita*, s.f., Disponible en *Ratzinger Persona en Teología | PDF | Divinidad (disciplina académica) | Trinidad* ([scribd.com](https://www.scribd.com))
- *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*. Trad. de Xavier Serra, EDICEP, Valencia 2005.
- *Servidor de vuestra alegría. Reflexiones sobre la espiritualidad sacerdotal*, [Trad. Marciano Villanueva] Herder, Barcelona 2012.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 2001.
- REGO, F., *La relación del alma con el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agustiniano*, Ed. Gladius, Buenos Aires 2001.
- REGO, T., «Huellas de una naturaleza dañada: Aristóteles y las ‘vulnera naturae’ según santo Tomás de Aquino», en CASANOVA, C. A. y SERRANO DEL POZO, I. (eds.), *Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia: Actas del segundo Congreso Internacional de Filosofía Tomista*. Centro de Estudios Tomistas, Universidad Santo Tomás y Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Santiago de Chile 2016.
- REINHARDT, E., *La imagen de Dios en el hombre (la «imagen Creationis») según Tomás de Aquino*. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, vol. IX. n. 7 (1985) 379-466.

- RHANNER, K. y OVERHAGE, P., *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre*, Cristiandad, Madrid 1973.
- RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Rialp, Madrid 2007.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, B., «El fin último y el bien perfecto», *Revista de Filosofía*, vol. 28, n. 1(2003) 197-209. En <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0303120197A>
- RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Ética General*, Eunsa, Pamplona 2001.
- «La virtud moral como hábito electivo según Tomás de Aquino», *Persona y Derecho*, n. 10 (1983) 209-234. En: <https://hdl.handle.net/10171/12057>
- *Ética General*, Eunsa, Pamplona 2014<sup>7</sup>.
- ROJAS RÍOS, Miguel Ángel, «Aquel que no conoce su historia está condenado a repetirla», en *Diario Pro & Contra. Noticias desde la Amazonia Peruana*, entrada del 14 sep. 2017. Aquel que no conoce su historia está condenado a repetirla – Diario Pro & Contra ([proycontra.com.pe](http://proycontra.com.pe)) [consulta: 29/10/2021]
- ROMÁN ORTIZ, Á. D., *La filosofía del amor de San Agustín de Hipona. Una síntesis para Bachillerato*, Consejería de Educación, Formación y Empleo, Región de Murcia 2021.
- ROSALES, D. I., «Inquietud y deseo. El legado de san Agustín en la filosofía contemporánea», *Revista Chilena de Estudios Medievales*, n° 17 (2020) 43-53. En: <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-689X2020000100043>
- ROVIRA, R., «Si quidem Deus est, unde mala? Examen de la adecuación del argumento del libre albedrío como solución de la aporía capital de la teodicea», *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010) 121-160.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.
- RUTH MACKLIN, «Dignity is a useless concept», *British Medical Journal*, 327, 2003.
- SABUY, P., «La cuestión del hombre según Robert Spaemann», en SELLES, J. F. (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX (I)*, Eunsa, Pamplona 2006.
- SACRISTÁN LÓPEZ, R., «*Ipsa unio est amor*», *Estudio del dinamismo afectivo en la obra de Santo Tomás de Aquino*, Ed. Universidad San Dámaso, Madrid 2013.
- SALAS, M., «Santo Tomás: analogía y participación», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLI (104), Julio-diciembre (2003).
- SALDARRIAGA, A., «Persona. Categoría fundamental y desafío práctico», *Estudios filosóficos* 39 (2009)177-188.
- SAN JOSÉ MARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, , *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1988<sup>14</sup>.
- SAN JUAN DAMASCENO, *Dialectica* (PG XCIV, col. 612).
- SAN JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritas Splendor* (6 de agosto 1993), n° 96. Disponible en *Veritatis Splendor* (06/081993) | Juan Pablo II ([vatican.va](http://vatican.va))
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., voz «Felicidad», en GONZÁLEZ, A.L., *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona 2010.
- *Ética filosófica. Un curso introductorio*, Eunsa, Pamplona 2010<sup>2</sup>.

- «Prologo», en MONTOYA CAMACHO, J. M. y GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *Encubrimiento y verdad. Algunos rasgos diagnósticos de la sociedad actual*, Eunsa, Pamplona 2021.
- SÁNCHEZ, E., «La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie universitaria n° 107, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- SANDEL, M., *Lo que el dinero no puede comprar: los límites morales del mercado* [trad. J. Chamorro Mielke], Ed. Debate, Barcelona 2013.
- SANGUINETI, J.J., *Lógica*, Eunsa, Pamplona 2007.
- «Los principios de la racionalidad en Tomás de Aquino», *Espíritu*, n° XLII (1992) 109-137.
- SARANYANA, J. I., *La filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona 2007.
- SCHOCKENHOFF, E., *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz: Matthias-Grunewald-Verlag, 1987.
- SELLÉS DAUDER, J.F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2008.
- «Distinción entre el hombre y el animal en sus funciones vegetativa y cinética», *Persona y Bioética*, vol. 11, n° 1(2007) 39-53.
- «En torno a «Futurizar el presente», *Studia Poliana*, n° 6 (2003) 225-233.
- «Hábitos y virtudes (II)», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n. 66, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.
- «Hábitos, virtudes, costumbres y manías», *Educación y Educadores*, 1 (2009) 37-48. En: <https://educacionyeducadores.unisabana.edu.co/index.php/eye/article/>
- «Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino (II)», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, n° 118. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie universitaria n° 108, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991.
- «Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie universitaria, n° 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- «Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie universitaria, n° 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- «Tomás de Aquino, De veritate, cuestión 21. Sobre el bien», Introducción, traducción y notas», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria n° 78, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991.
- «El amar personal», *Pensamiento y Cultura*. n° 7 (2004) 55-62.
- «¿Es posible conocer la verdad?, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 41 (2008) 187-202.
- «El mal y sus tipos: de la privación de bien al falseamiento interior», *Revista agustiniana*, vol. 47, n° 143 (2006) 311-336.

- SERRANO, E., «La teoría aristotélica de la justicia», *Isonomía*, 22 (2005) 123-160.
- SGRECCIA, E., «La persona y el respeto de la vida humana», en *17 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (1996). En: <https://hdl.handle.net/10171/5570> [consulta: 21/08/2021]
- SINGER, P., *Ética práctica*, Akal, Madrid 2009.
- *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de la ética tradicional*, Paidós, Barcelona 1997.
- *Ética práctica*, Ariel Barcelona 1984.
- *Desacralizar la vida humana. Ensayo de ética*, Cátedra, Madrid 2003.
- *Ética para vivir mejor*, Ariel, Barcelona 1995.
- *Liberación animal*, Trotta, Madrid 1999.
- SOLOMIEWICZ, A., *La dualidad radical de la persona humana. Un intento de proseguir la antropología trascendental de Leonardo Polo*. Tesis Doctoral, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona 2019.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, Traducción de J.L. del Barco, Rialp, Madrid, 1991.
- *Personas. Acerca de la distinción entre alguien y algo*, Eunsa, Pamplona 2000.
- *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología*, [trad. de D. Innerarity y J. Olmo, prólogo de R. Alvira], Rialp, Madrid 1989.
- «La naturaleza como instancia de apelación moral», en Carlos I. Massini-Correas, C. I. (comp.), *El Innaturalismo actual*, Abeledo Perrot, Buenos Aires 1996.
- STAGL, J. F., «De como el hombre llego a ser persona: Los orígenes de un concepto jurídico-filosófico en el derecho romano», *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, vol. XLV (2015) 373-401.
- STEVEN PINKER, «The Stupidity of Dignity. Conservative bioethics latest, most dangerous ploy», *The New Republic*, 28 de mayo de 2008.
- SUAREZ, F., *Disputationes metaphisicae*, XI, lect. IV, n.2. Se cita por la versión castellana *Disputaciones metafísicas*, vol. II (Disp. VII-XI). Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid 1960.
- TOMÁS DE VIO, *The Analogy of Names*, 1506 (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1959).
- TORRALBA ROSELLÓ, F. *¿Qué es la dignidad humana?: Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*. Herder, Barcelona 2005. En <https://ezproxy.si.unav.es:4818/es/ereader/unav/45628?page=54>
- *¿Qué es la dignidad humana?: ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Herder, Barcelona 2005.
- TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y obra*, [Trad. de Ana Corzo Santamaría] Eunsa, Pamplona 2002.
- TORRES LACROZE, F. A., «El bien común en la doctrina tomista. Aplicaciones prácticas», *Revista Universidad*, n° 26 (1952) 151-208.
- TRIGG, R., *Concepciones de la naturaleza humana: una introducción histórica*, Alianza Editorial, Madrid, 2001<sup>2</sup>.



- TRIGO, T., «La sindéresis, comienzo y guía de la vida moral», *Mimeo*, Universidad de Navarra, 2007. En: *La sindéresis, comienzo y guía de la vida moral* ([studylib.es](http://studylib.es)) [28/08/2021].
- TRUJILLO, A., *De la ontología a la ética en John Finnis y Tomás de Aquino*, Tesis Doctoral, Publicaciones y Divulgación Científica. Universidad de Málaga, 2018. En: [https://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/16686/TD\\_TRUJILLO\\_WERNER\\_Augusto.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/16686/TD_TRUJILLO_WERNER_Augusto.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Gredos, Madrid 2000.
- TUGENDHAT, E., «La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo», *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, [trad. Concha Roldán Panadero], n° 3 (1991) 107-117. En: <https://doi.org/10.3989/isegoria.1991.i3.368> [consulta: 25/05/2021].
- VARGAS, A. I., «El carácter de *solo*: una teoría antropológica de la desesperación», en J. A. GARCÍA GONZÁLEZ (ed.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo II. Persona y acción*. Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2014.
- VÁZQUEZ RAMOS, «La virtud de la *studiositas* y el conocimiento. Un estudio desde Tomás de Aquino», Extracto de Tesis Doctoral, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra 2010, en *Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía*, vol. XXI, n.2 (2011) 93-197. Disponible en: [https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/20611/1/02\\_Cuadernos%20Filosofia%2021.pdf](https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/20611/1/02_Cuadernos%20Filosofia%2021.pdf)
- VELARDE, C., «Libertad humana y presciencia divina: algunos textos de Boecio y Agustín como semillas de la teoría del acto voluntario en Tomás de Aquino», *Intus-Legere Filosofía*, vol. 9, n° 2 (2015) 41-60.
- VERDANA, H. A., «El bien común político en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino» [en línea] Semana Tomista. Vida virtuosa y política, XXXIX, 8-12 septiembre 2014. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/bien-comun-politico-verdera.pdf> [consulta: 16/10/2021].
- VICENTE BURGOA, L., «Omne agens agit propter finem». El principio de finalidad en Santo Tomás de Aquino», *Burgense*, n° 21 (1980) 505-531.
- VIDAL-QUADRAS, M., *Los sentidos del bien en la Metafísica de Aristóteles*. Tesis doctoral, Universidad Internacional de Catalunya, Facultad de Humanidades, Barcelona 2016. En: [http://www.tdx.cat/bitstream/10803/396238/1/Tesi\\_Miriam](http://www.tdx.cat/bitstream/10803/396238/1/Tesi_Miriam)
- VIGO, A., *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Las Condes (Santiago de Chile) 2007.
- VILAROIG MARTÍN, J., «Dignidad personal: aclaraciones conceptuales y fundamentación», *Quién*, n° 2 (2015) 49-63.
- WADELL, P., *La primacía del amor*; Palabra, Madrid 2002.
- WIDOW LIRA, J. L., *La naturaleza política de la moral*, Ril Editores, Santiago de Chile 2004.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, prólogo. [Traducción, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva], Tecnos, Madrid 2002.

- WOJTYLA, K., *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 1998.
- XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México 2011.
- YARUR ELSACA, D.I., *Felicidad y bienes exteriores. Una aproximación crítica a partir de Aristóteles y la economía contemporánea*. Tesis Doctoral, Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 2019. En: <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/26384> [consulta: 19/10/2021]
- ZAGAL ARREGUÍN, H., «Metáfora y Analogía en Santo Tomás», *Medievalia*, n° 29-30 (1999) 109-120.
- ZANOTTI, G. J., *Comentario a la Suma Contra Gentiles. Un puente entre el s. XIII y el siglo XXI*, Ediciones Cooperativas, Buenos Aires 2015. En: <https://rii.austral.edu.ar/handle/123456789/541>
- *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología*, [Extracto Tesis Doctoral], Unsta, Tucumán 2004. En: <https://www.academia.edu/4209207/> [consulta: 05/08/2021]
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1994<sup>5</sup>.
- *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 1998.

## 1. LA NECESIDAD HUMANA DE HÁBITOS VIRTUOSOS

Como muestra Calleja «cuando hablamos de virtud (...) estamos tocando el núcleo más relevante de aquello por lo que el hombre es al mismo tiempo lo más amable y lo más temible: esa energía interior que se debate entre el instinto y la razón»<sup>1</sup>. En efecto, es precisamente en el ser humano donde el instinto y la razón, lo bestial y lo divino se mezclan, y donde se hace más visible la necesidad de los hábitos virtuosos. Pues el hombre no está amarrado a un pasado inmejorable, sino que siempre y en todo momento tiende a alcanzar horizontes nuevos, futuros; su tarea como ser inteligente es futurizar su existencia presente. El ser humano con mucha frecuencia trata de lograr conductas cada vez más mejores, liberarse de la tiranía de sus instintos irracionales y pasar al dominio del orden propio de su facultad racional, lo más divino que hay en él<sup>2</sup>. El valor de una virtud como la templanza se hace notar cuando nos percatamos de comportamientos dominados por las impresiones de placer y dolor, es decir, de conductas en las que el instinto irracional ejerce su dominio en el hombre y éste sufre en su mente, carne y hueso los estragos del desenfreno contra sí mismo y contra los demás. Es en este momento cuando el hombre descubre por sí mismo la necesidad de contenerse y se alumbra en su interior una sensación nueva, un espíritu templado, moderado<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> BENITO CALLEJA, A., *La autonomía moral*, p. 112.

<sup>2</sup> Se manifiesta claramente en línea platónica y aristotélica que lo que nos hace humanos no viene de nuestra animalidad sino de la divinidad, de nuestra alma racional. Y es precisamente aquello lo que nos dignifica, lo que nos hace superiores en dignidad al resto de seres de la naturaleza.

<sup>3</sup> Cfr. BENITO CALLEJA, A., *La autonomía moral. De la Grecia clásica al s. XIII*, p. 32. La moderación es la tarea de toda virtud. Y el ser humano se hace más temible cuando no es virtuoso, es decir, moderado. Los ejemplos más visibles pueden ser situaciones en las que el abuso de poder y la constante

El hábito virtuoso, desde la óptica del Aquinate, es una condición necesaria, pero no suficiente, para la felicidad –imperfecta y perfecta–, es decir, para crecer en humanidad, para el buen vivir y para alcanzar el sumo bien, el bien perfecto que es objeto de la voluntad humana. Vivir y crecer como personas humanas se basa en vivir virtuosamente, porque la perfección de nuestra naturaleza es más ética que biológica. El crecimiento biológico es limitado, mientras el crecimiento en la virtud es ilimitado. Ahora bien, las virtudes nos son necesarias sobre todo porque nuestras potencias operativas no están determinadas a un solo bien, sino que están abiertas a muchos, de entre los cuales se ha de elegir los que mejor cumplen la índole de bienes auténticos. Además, sólo tenemos una aptitud natural para adquirir la virtud –los apetitos están naturalmente aptas para obedecer a la razón–; pero dicha aptitud es muy insuficiente para obrar perfectamente. Por lo tanto, naturalmente no estamos dispuestos para realizar elecciones perfectas de acciones en las que consiste el bien humano. El ser humano, como deseo inteligente, es un ser elector. Y en este sentido, la virtud aparece como un hábito electivo bueno, un hábito que permite hacer elecciones de acciones en sí mismas buenas, en la medida en que perfeccionan al agente y a la obra que éste realiza.

### 1.1. *La indeterminación de las facultades racionales*

El axioma *natura ad unum, ratio ad opposita* que Tomás de Aquino recoge en el libro IX de su *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles,<sup>4</sup> y que repite en muchas partes de su monumental obra<sup>5</sup>, permite explicar la razón por la cual

---

arbitrariedad se convierten en norma de conducta para los que llevan las riendas del gobierno de los pueblos; o cuando la corrupción organizada corroe como carcoma las instituciones públicas; o cuando la ignorancia, la estupidez y la criminalidad se adueñan de las únicas capacidades de los jóvenes debido a una ideología política y a la debilidad de las instituciones responsables, etc.

<sup>4</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, IX, 2, BK 1046 b 5-25; *Met.*, IX, 5, BK 1048 a 9. Cfr. *In IX Metaph.*, lect. II, n. 1789.

<sup>5</sup> Cfr. *In II Sent.*, d. 7, q.1, a.1, arg. 1; *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a.3, s.c. 1; *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a.2, ad 1; *In II Sent.*, d. 44, q. 1, a.1, s.c. 1; *In IV Sent.*, d. 18, q. 1, a.3, q.c. 3, s.c. 2; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a.3, q.c. 2, arg. y ad 1; *De ver.*, q. 16, a.1, s.c. 1; *De ver.*, q. 14, a. 10, ad 13; *De ver.*, q. 16, a.2, ad 4; *De ver.*, q. 22, a. 5, s.c. 5; *De ver.*, q. 23, a.1, ad 9; *De ver.*, q.26, a. 3, ad 7; *In V Metaph.*, lect. 12, n.14; De Malo, q. 6, s.c., 2; *S. Th.*, I, q. 14, a. 8, co; *S. Th.*, I, q. 13, co; *S. Th.*, I, q. 19, a. 10, ad 2; *S. Th.*, I, q. 62, a.8, ad 2; *S. Th.*, I, q.79, a.12, s.c.; *S. Th.*, I, q. 82, a.1, ad 2; *S. Th.*, I-II, q.5, a. 4, ad 2; *S. Th.*, I-II, q.6, a. 2, ad 2; *S. Th.*, I-II, q.10, a.2, s.c.; *S. Th.*, I-II, q.13, a.6, s.c.; *SCG*, III, cap. 31, n.4; *SCG*, cap. 20, n.25.

el ser humano, en su naturaleza, requiere de y está habilitado para adquirir hábitos virtuosos. Por lo pronto, en tanto que principios operativos, el agente natural difiere del racional. El primero está determinado *ad unum*, esto es, está determinado a una sola cosa o a producir un solo efecto dadas las circunstancias requeridas para ello. El segundo, en cambio, se halla indeterminado *ad multa*, realiza su operación *in opposita*<sup>6</sup>, es decir, se enfrenta a cosas contrarias<sup>7</sup>. Y no está naturalmente determinada a ninguna de ellas. Pero el Aquinate hace notar que dicha indeterminación no implica indiferencia absoluta respecto de uno u otro objeto<sup>8</sup>. Esto sí, tanto la inteligencia como la voluntad necesitan de hábitos y de virtudes respectivamente. Sellés Dauder lo expresa de la siguiente manera:

(...) si la inteligencia necesita de hábitos para ser más perfecta, también la voluntad requiere de virtudes para adaptarse a los medios que la acerquen más al fin. Según el planteamiento aristotélico, que Tomás de Aquino sigue, la razón de ser de que existan hábitos en la inteligencia o entendimiento posible está en que esta facultad está en potencia respecto de todo lo cognoscible, y que cuenta con la ayuda del entendimiento agente, quien actualiza lo inteligible y actúa sobre el entendimiento posible. Por su parte, la razón de

<sup>6</sup> *De vir.*, a.1, co; S. Th., I, q. 41, a.2, co; q. 19, a.4, co; q. 116, a.1, co; I-II, q. 50, a.3, co; q. 55, a.1, co; *In II Sent.* d. 27, q.1, a. 1, ad 2; *In III Sent.*, d. 23, q.1, a. 3, q.1, co.

<sup>7</sup> Las potencias naturales y las irracionales pasan necesariamente al acto al darse las circunstancias oportunas, como el tiempo, el lugar, el modo, etc. Por ejemplo, acercar fuego a un material combustible, éste se quema necesariamente. En cambio, en las potencias racionales el paso al acto no se realiza de manera necesaria. Por ejemplo, para el ser humano, tener material para construir no implica construir necesariamente. Con lo cual se ve que el agente racional tiene en su poder construir o no construir. Lo cual implica que está abierto a acciones contrarias, en donde la materialización de una de las acciones depende de la elección y libre determinación del agente. Cfr. *In IX Metaph.*, lect. IV, nn. 1816, 1817, 1818 (Marietti); lect. IV, n. 2, 3, 4 (Leonina). La primera traducción completa de esta obra la hemos consultado en francés: *Commentaire de saint Thomas d'Aquin du traité des métaphysiques d'Aristote*. Traduction par Serge Pronovost, 2016. <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/philosophie/commentairemetaphysique.htm>

<sup>8</sup> Como indica Ana Marta González, la apertura a los contrarios no implica por parte de la potencia una total indiferencia hacia un objeto u otro; es decir, las potencias no se orientan indiferentemente a cualquiera de los contrarios, sino que se orientan de por sí a aquellos que se contienen bajo su objeto conveniente, y por accidente, a lo que es contrario a este objeto. En este sentido, la medicina tiene la potencia de curar y de dañar: pero es *per se* potencia de curar, mientras lo es del daño sólo *per accidens*. En esto consiste la diferencia entre Duns Escoto y Tomás de Aquino en la comprensión del *ad opposita* indicada por Aristóteles en el comentario que cada uno hace al texto de la *Metafísica* del filósofo de Estagira. Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, op. cit., pp. 183-186.

ser de que la voluntad sea capaz de hábitos estriba en que cuenta de entrada con una orientación natural al fin, pero como es una potencia abierta a querer una u otra realidad de esas que miran al fin, es decir, como está abierta a los medios, requiere reforzar su tendencia sobre tales bienes mediales para que las inclinaciones que a ellos se refieren no sean un impedimento para la voluntad de cara a la consecución del fin último<sup>9</sup>.

La apertura *ad multa* de las facultades racionales hace necesaria en ellas de la perfección de los hábitos y de las virtudes. El alma es, en cierto modo, todas las cosas debido a la apertura irrestricta de la inteligencia a toda la realidad, es decir, está en potencia de ser todas las cosas mediante la asimilación cognoscitiva de todas ellas. Asimismo, la voluntad en tanto que apetito racional, es decir, el apetito que se actualiza por los bienes que le presenta la inteligencia, también tiene una apertura irrestricta a muchos bienes y es posible elegir o dirigirse a objetos que no guardan conformidad con el *bonum rationis*, que es el bien humano<sup>10</sup>, y eso, debido a la ceguera provocada por las pasiones. En este sentido, «la necesidad de las virtudes se justifica por nuestra capacidad de ser muchas cosas, aunque estemos llamados a ser una sola»<sup>11</sup>.

La apertura a bienes múltiples, a objetos diversos o contrarios –propia de las potencias operativas racionales<sup>12</sup>– encuentra su justificación última en la

<sup>9</sup> SELLÉS DAUDER, J. F., «Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino (II)», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, n.º 118. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, p. 134-135.

<sup>10</sup> Cfr. *S. Tb.*, I-II, q. 49, a.4, co.

<sup>11</sup> WADELL, P., *La primacía del amor*, Palabra, Madrid 2002, pp. 192-193.

<sup>12</sup> En la *Quaestio Disputata De virtutibus in communi* el Aquinate ofrece una clasificación distintiva de las diversas potencias. Y distingue una triple clase de potencia operativa: la que es sólo agente; la que es sólo actuada; y la que es actuada y agente (*De vir.*, a. 1, co). En el primer grupo, la potencia que es sólo agente, el Aquinate coloca la potencia divina, el intelecto agente, las potencias naturales, y las vegetativas. Lo peculiar de este tipo de potencias es que se hallan por naturaleza ordenadas a ser principios de sus actos perfectivos, y por ello, las virtudes de estas potencias son «las mismas potencias en sí mismas perfectas». En el segundo grupo, las potencias pasivas actuadas, éstas no operan si no son activadas por otra instancia externa que las afecte al modo de la pasión. La virtud de estas potencias es la potencia misma en tanto que actualizada por aquello que la mueve. En este grupo sitúa Tomás de Aquino las potencias sensitivas consideradas en sí mismas, es decir, cuando obran por el instinto de la naturaleza. Y así, se encuentran determinadas respecto del objeto de su operación *ad unum*, como ocurre con las potencias sensitivas en el bruto. Esto es diferente de las potencias sensitivas en el hombre, en cuanto que obran por imperio de la razón. Y con esto, pasamos al tercer grupo de potencias, las actuadas y agentes. Son actuadas porque no actúan si no son activadas o movidas por una instancia superior. Y son agentes, porque una vez que son activadas, no quedan constreñidas *ad unum* por aquello que las

universalidad del objeto del intelecto que, es, en cierto modo, todas las cosas, como bien mostró el Estagirita<sup>13</sup>. En este sentido, para Santo Tomás, la voluntad, por su intrínseca referencia al intelecto, tiene una dimensión natural por la que tiene como objeto proporcionado el bien universal. Y la perfección de la naturaleza humana pertenece esencialmente a este bien. Es cierto que no requiere de hábito para dirigirse a este bien que es fin último. Sin embargo, para los bienes mediales sí, pues no cualquier medio (acción) es válido para la consecución de dicho fin. Por lo cual, en lo contingente operable por el hombre, «existen razones para obrar de un modo mejor que otro; razones que miran a los distintos modos de preservar en la acción el bien humano. Los modos en cuestión no son más que los distintos hábitos por los que se perfeccionan nuestras potencias operativas, capacitando al agente para actuar mejor»<sup>14</sup>. Pero dichas razones no nos son dadas por naturaleza, «sino que han de ser objeto de la deliberación que precede a la elección»<sup>15</sup>.

La virtud es un hábito operativo bueno porque perfecciona a la potencia operativa de la que es virtud. Sólo las potencias pasivas son sujetos de hábitos virtuosos. Esto es así porque «una potencia activa no es susceptible de hábitos porque siempre funciona de la misma manera, y tener hábitos es lo que abre a la potencia a la libertad de modo que no actúa de manera siempre igual»<sup>16</sup>. En ese sentido, las potencias activas como el entendimiento agente, las funciones vegetativas y las potencias locomotrices no pueden ser sujeto de hábitos virtuosos, ya que estas mismas potencias ya se encuentran determinadas *ad unum*<sup>17</sup>.

La apertura a bienes múltiples y a acciones diversas caracteriza las potencias racionales. En este sentido, la virtud tiene una determinada función: determinar la potencia al bien, es decir, a la buena acción. La indeterminación de las potencias operativas hace que la vida humana tenga un cierto carácter de

---

afecta, sino que permanecen indeterminadas con respecto al objeto de su operación. A esta clase de potencias el Aquinate designa como las *aliquo modo racionales*, y pueden ser: por esencia –intelecto y voluntad–, y las que participan del orden racional –los apetitos sensitivos: el irascible y el concupiscible–. Cfr. CORSO DE ESTRADA, L. E., «Estudio preliminar», en TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 40-43.

<sup>13</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, op. cit., p. 183. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 5, 430 a 14.

<sup>14</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, op. cit., p. 186.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>16</sup> SELLÉS, J. F., «Los hábitos adquiridos...», op. cit., p. 154.

<sup>17</sup> Cfr. S. *Tb.*, I-II, q. 54, a.1, co; *De vir.*, q. 1, a.3, ad 5, q.1, a.9, ad 10; S. *Tb.*, I-II, q. 50, a.3, ad 3.

desafío que, según Spaemann, consiste en que «la integración de los impulsos parciales en la totalidad de una vida lograda no acontece, en el hombre, por sí misma. El hombre «conduce» su vida y, además, ha de aprender a hacerlo. La satisfacción inmediata del instinto y la «felicidad» no se hallan siempre en una armonía preestablecida»<sup>18</sup>. Este mismo desafío lo ha subrayado Abbà, quien muestra la necesidad de hábitos virtuosos por el hecho de que «la conducta humana es un modo de querer, en conexión con un modo de pensar y un modo de sentir afectivamente»<sup>19</sup>. Lo cual implica, según él, que «en la conducta intervienen la razón práctica, el apetito racional o voluntad y los apetitos sensitivos o pasionales; pero no intervienen del mismo modo (...)»<sup>20</sup>: la razón lo hace como regla y medida; la voluntad interviene como principio de ejercicio que –en virtud de su objeto– es regulado por la razón. Los apetitos pasionales son regulados más por la estimativa natural, pero son susceptibles también de ser regulados por la razón<sup>21</sup>.

La necesidad de los hábitos tiene su justificación en esta apertura del ser humano a cosas diversas y muchas veces opuestas, donde siempre tiene que elegir e introducir orden en sus acciones para preservar el bien íntegro de su naturaleza<sup>22</sup>. De ahí que la elección sea lo propio de la voluntad, en tanto que potencia racional, pues respecto a los bienes particulares que caen bajo su objeto proporcionado –el *bonum in communi*– y que le muestra el intelecto se encuentra indeterminada<sup>23</sup>. Razón por la cual, el Aquinate centra su atención en la *electio*, esto es, la *prohairesis* aristotélica<sup>24</sup>. Y encuentra en la observación del Estagirita que lo que realmente define al hombre en su dimensión práctica es la elección (*electio*). Sin embargo, ante la circularidad en la que se encuentra

<sup>18</sup> SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Eiusa, Barcelona 1992, p. 25.

<sup>19</sup> ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud...*, p. 203.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>22</sup> Sin embargo, introducir orden en la conducta «no significa en absoluto eliminar los instintos y las pasiones, sino ayudarles a ser lo que están realmente llamados a ser en el hombre». BRAGE TUNÓN, J. A., «La naturaleza de la templanza según Tomás de Aquino», *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e Dissertationibus in Philosophia*, vol. XVIII, n° 5 (2008) 387-483, p. 408.

<sup>23</sup> Es insuficiente considerar la indeterminación de la voluntad como indiferencia ante sus objetos. La manera correcta de entender dicha indeterminación es que «ningún medio satura su capacidad felicitaria. Por eso requiere de hábitos que le permitan crecer en orden a adaptarse cada vez más al fin último». SELLÉS, J. F., «Los hábitos adquiridos...», p. 148.

<sup>24</sup> Sólo la elección propia de los seres con apetito racional permite resolver la indeterminación que caracteriza a las potencias racionales, y hace que pasen efectivamente al acto. Cfr. *In metaph. Ar.* IX, lect. IV, n. 1820; *S. Th.*, I-II, q.13, a.2, co.



el Estagirita –consistente en saber si la elección es acto del intelecto apetitivo o del apetito intelectual<sup>25</sup>– el Aquinate sentencia que el hombre se define por el deseo intelectual. Lo cual implica que la elección es esencialmente acto de la voluntad, pero cuenta siempre con la intervención del intelecto que dirige la acción. Y así, el hombre queda definido como un principio o un agente que elige por el intelecto y el apetito<sup>26</sup>, es decir, un agente libre, un sistema abierto que posibilita la libertad de elección. El hombre es un agente libre porque la apertura a opuestos de la razón es la causa del libre albedrío<sup>27</sup>.

El hombre es un ser elector, o en palabras de MacIntyre, «un razonador práctico»<sup>28</sup>. Pero tiene necesidad de hábitos virtuosos para no sólo elegir, sino realizar elecciones y acciones correctas. Por lo pronto, respecto a las elecciones moralmente perfectas, clave del bien humano, las facultades racionales –por esencia y por participación– se encuentran indeterminadas. Como venimos mostrando, dicha indeterminación implica que la razón se encuentra abierta a una indefinida variedad de razonamientos prácticos y juicios concretos, donde es posible que razone recta o incorrectamente, juzgue bien o mal. Análogamente, la voluntad está expuesta a intenciones correctas o no, y puede emitir variedad de elecciones buenas o malas. Los apetitos pasionales se encuentran también en cierta indeterminación respecto a la regulación racional. Y debido a esta indeterminación, puede haber también diversa colaboración entre las facultades operativas, esto es, éstas pueden conmensurarse de diversas maneras de tal forma que el sujeto resulte así bien o mal dispuesto para la operación<sup>29</sup>. Dada esta situación, las potencias racionales necesitan estar dotadas de hábitos que les inclinen a elegir lo bueno, lo conveniente en cada caso, y lo convenient-

<sup>25</sup> «Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre». *EN*, VI, 2, 1139 b 5.

<sup>26</sup> Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, *op. cit.*, p. 187.

<sup>27</sup> «La raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero, como causa, es la razón. Porque la voluntad puede dirigirse libremente a cosas diversas precisamente porque la razón puede tener concepciones diversas del bien. Por eso los filósofos definen el libre albedrío como el juicio libre de la razón, indicando que la razón es la causa de la libertad». *S. Th.*, I-II, q. 17, a.2, ad 2.

<sup>28</sup> MACINTYRE, A., *Ética en los Conflictos de la Modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*, Rialp, Madrid 2017, p. 322.

<sup>29</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 49, a. 4, co. Abbà explica esta colaboración haciendo ver que «la razón puede juzgar más según sus propios principios o más según los impulsos pasionales; la voluntad puede asistir tanto a un juicio práctico plenamente racional como a uno irracional, puede mover a la razón a razonar tanto a servicio de fines correctos, como a servicio de las pasiones. Las pasiones pueden dominar a la razón, o ser reguladas por la razón». ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena, virtud*, *op. cit.*, p. 204.

te es lo que tiene que ver con el fin de la operación de cada potencia, esto es, la perfección de la naturaleza humana.

Por tanto, la indeterminación propia de las potencias racionales –por esencia y por participación– por su apertura a cosas contrarias, es decir, su posibilidad de orientarse a acciones contrarias hace necesaria la existencia de hábitos en ellas. Pues cualquier potencia abierta a opuestos es sujeto de hábitos<sup>30</sup>, ya que sólo con los hábitos puede actualizarse con facilidad, efectividad y estabilidad comparable a la que tiene el agente natural con su objeto apropiado. Sin embargo, el hecho de que las potencias racionales estén abiertas a opuestos no implica indiferencia absoluta respecto de sus objetos. En este sentido, el Aquinate pone en claro cuál es la función que desempeña el hábito virtuoso en las potencias cuando afirma que «el mismo hábito no dice relación al bien y al mal. En cambio, una misma potencia sí dice relación al bien y al mal. De ahí la necesidad de los hábitos para que las potencias se determinen al bien»<sup>31</sup>.

La tarea de los hábitos es hacer efectiva la libertad en las potencias racionales, y la libertad implica la orientación de la potencia al bien, esto es, a lo conveniente a su naturaleza en tanto que fin de su operación. Sin elección de lo bueno y mejor para la naturaleza humana todavía no podemos hablar de libertad. Precisamente es la tarea del hábito virtuoso imprimir en la potencia racional el pleno ejercicio de la libertad, es decir, la facilidad de hacer elecciones correctas obrando de un modo similar al agente natural respecto de su objeto.

### 1.2. *La insuficiencia de la virtud natural*

El ser humano, como agente racional, no sólo cuenta con unas facultades operativas abiertas a opuestos y que, como tal, están naturalmente indeterminadas; sino que, además, su misma naturaleza está, en cierto modo, determinada o dispuesta para adquirir virtudes. En otras palabras, tenemos una aptitud natural para adquirir la virtud, contamos con unas incoaciones virtuosas en nuestra propia naturaleza. Estas incoaciones virtuosas son las

---

<sup>30</sup> *S. Th.*, I-II, q. 50, a.1, co.

<sup>31</sup> *S. Th.*, I-II, q. 49, a.4, ad 3.

que Tomás de Aquino denomina «virtudes naturales» en tanto que disposiciones a ciertas obras de virtud, tanto a nivel de la naturaleza específica como a nivel de la individual. Santo Tomás, apoyado en las autoridades de Aristóteles y Cicerón muestra que las semillas de la virtud están presentes en la naturaleza humana. Cada uno de nosotros es naturalmente apto para ciertas obras, pero en la medida en que éstas no están reguladas por el orden racional, es decir, por la prudencia, todavía no son virtudes perfectas, sino más bien imperfectas, ya que requieren del esfuerzo, educación y costumbre para su perfección<sup>32</sup>.

Todo ser humano participa en mayor o menor medida de ciertas propiedades de la especie humana que le hacen semejantes a los demás. Se trata de propiedades que, como la misma naturaleza humana, son participadas de manera gradual en diferentes individuos y ninguno las agota. Asimismo, cada individuo en sí, y según su constitución corpo-material está propenso naturalmente a realizar determinadas obras, las cuales repercuten también en la realización de ciertos actos en las potencias racionales, distinguiendo, así, a un individuo de otros. Según esto, tanto las propiedades específicas como las individuales son consideradas como ciertas virtudes naturales, en tanto que son aptitudes naturales para ciertas obras de virtud<sup>33</sup>.

Sin embargo, estas incoaciones virtuosas o aptitud natural a adquirir virtud no deben confundirse con las inclinaciones naturales, ya que éstas últimas se limitan a aportar el contenido material de algunos preceptos de la ley natural<sup>34</sup>, mientras la virtud natural es una aptitud o disposición natural a algunas obras buenas o malas. Y sólo cuando dicha disposición llega a estar regulada por la razón se puede hablar plenamente de hábitos buenos o virtudes adquiridas. Por eso, a la pregunta de si nos es dada la virtud por naturaleza, el

---

<sup>32</sup> Cfr. *In II Ethic.*, lect. 1 n. 5. Cfr. ARISTÓTELES, *EN*, II, cap. 1, 1103 a 18.

<sup>33</sup> Ya decía Platón que no hay dos personas iguales por naturaleza, y es precisamente esto, según Platón, lo que crea armonía en el Estado, las diferentes aptitudes. Y atendiendo a estas aptitudes se ha de proceder a educar a cada cual en lo que se destaca por naturaleza. Para Platón la educación debe consistir en sacar a flote y actualizar lo que el individuo ya viene dotado con ello.

<sup>34</sup> No estaría de más recordar aquí que las primeras concreciones del primer principio de la razón práctica las proporcionan los bienes incoados en nuestras inclinaciones naturales. Y que el intelecto los descubre, sin discurso alguno, como los fines proporcionados a tales inclinaciones: el bien de la vida, el bien de los hijos, el bien de la verdad y la justicia. Cada uno de estos bienes es captado por el intelecto como constituyente de la integridad de nuestra naturaleza. Y que al actuar racionalmente como le corresponde al hombre naturalmente, no se intente ordenar los actos a uno de ellos descuidando y atentando contra el otro.

Aquinate, tras distinguir entre naturaleza específica y naturaleza individual<sup>35</sup>, dice como sigue:

[...] De uno y otro modo la virtud es natural al hombre según cierta incoación. Según la naturaleza específica, en cuanto que en la razón lleva el hombre naturalmente ciertos principios naturalmente conocidos, tanto de orden especulativo como de orden práctico, los cuales son ciertas semillas de las virtudes intelectuales y morales; y en cuanto que en la voluntad se da cierto apetito natural del bien que es según la razón. Y según la naturaleza individual, en cuanto que por la disposición del cuerpo unos están mejor o peor dotados para ciertas virtudes en razón de que ciertas facultades sensitivas son actos de ciertas partes del cuerpo, que, por su disposición, ayudan o impiden a dichas facultades en sus actos, y, consiguientemente, a las facultades racionales, a las que sirven las facultades sensitivas. Así es como un hombre tiene aptitud natural para la ciencia, otro la tiene para la fortaleza, y otro la tiene para la templanza. Y de estos modos, tanto las virtudes intelectuales como las morales, nos son dadas por la naturaleza según cierta incoación de aptitud. Pero no en su consumación, porque la naturaleza está determinada a una sola cosa, mientras que la consumación de estas virtudes no es según un único modo de acción, sino varía, según las diversas materias sobre las que operan las virtudes y según las diversas circunstancias. Resulta, pues, claro que las virtudes están por naturaleza en nosotros sólo aptitudinal e incoativamente, no de modo perfecto, excepto las virtudes teológicas, que proceden totalmente de afuera<sup>36</sup>.

Como se ve, en este extenso texto, el Aquinate trata de distinguir dos cosas principales: la incoación de la virtud en cuanto a la naturaleza específica y en cuanto a la naturaleza individual. Dicha incoación o aptitud natural se puede mostrar en tres niveles: el de los *primeros principios*, el de la *voluntad natural*, y el del *apetito sensitivo*. En los dos primeros niveles la incoación virtuosa se manifiesta según la naturaleza específica. Lo cual significa que se trata de una aptitud presente igualmente en todos los hombres, pues como indica

---

<sup>35</sup> La naturaleza específica significa lo que todos los hombres tienen en común, lo formal, lo racional en la naturaleza humana. En cambio, naturaleza individual quiere decir las propiedades relativas a lo que es material, a la naturaleza en cuanto cuerpo. Y como indica Abbà, «ningún individuo humano realiza en su naturaleza individual todas las potencialidades que son típicas de su naturaleza específica»; más bien estas potencialidades son participadas gradualmente en cada uno. ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena, virtud*, op. cit., p. 204

<sup>36</sup> S. Th., I-II, q.63, a.1, co; *De vir.*, a. 8, co

Ana Marta González, «no está en nuestra mano conocer si no es conocer en los principios, no está en nuestra mano querer si no es queriendo, al mismo tiempo, el fin último, en lo que va incluido el querer la propia perfección»<sup>37</sup>. Pero en el tercer nivel, correspondiente a la naturaleza individual, es donde hallamos la diferencia entre unos y otros hombres. Primero, es evidente que existe entre los individuos una diferente disposición y complexión del cuerpo que hace que algunos estén aptos para ciertas tareas. Y, atendiendo a las facultades sensitivas, algunos son aptos para ciertas obras de virtud o de vicio correspondientes a ciertas partes del cuerpo: alguno es más tímido, otro más valeroso; hay quien es más moderado, otro más desenfrenado; alguno es más individualista, otro más solidario, etc. Y como las facultades sensitivas sirven a las racionales, influyen asimismo en ellas. Por lo cual, algunos tienen cierta aptitud natural para la ciencia, otros para la fortaleza, etc.; algunos son más intuitivos, otros más deliberativos; algunos son más veloces y otros son más lentos al razonar; algunos están más dispuestos a decidir, otros son más dubitativos; algunos son más meticulosos, otros son más expeditivos, etc.<sup>38</sup>. De modo que las virtudes nos son dadas naturalmente sólo como cierta aptitud, una cierta incoación que, en definitiva, no es virtud perfecta.

Por tanto, la virtud natural es una virtud imperfecta y necesita del discernimiento prudencial para ser perfecta. Y por eso no es suficiente para llevar una vida buena ni para ser buena persona. E incluso parece nociva o dañina si se prescinde del discernimiento del intelecto. La virtud natural está en orden a la virtud perfecta mediante el discernimiento prudencial, porque nuestra naturaleza es apta para la adquisición de la virtud: la parte apetitiva está abierta a obedecer a la razón<sup>39</sup>. En este sentido, la virtud moral aparece como una necesidad natural –tomando natural en sentido teleológico– porque la disposición natural está desde el principio dirigido a lo propiamente moral, esto es, al discernimiento racional. Y como la humana es una naturaleza racional, lo moral –como orden que introduce la razón en los actos humanos – es natural al hombre. La virtud moral es imprescindible para llevar una vida humana feliz, es decir, una vida buena para el hombre. La virtud natural no basta para este fin, sino que es preciso el discernimiento del intelecto, es decir la pru-

<sup>37</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, op. cit., p. 98.

<sup>38</sup> ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena, virtud*, op. cit., p. 204-205.

<sup>39</sup> Cfr. *In VI Ethic.*, 11, 1144 b 1, 42-55; VI, 11, 1144 b 1, 55-66. (Leonina)

dencia, para que tales virtudes naturales adopten el rango de virtudes morales. Pues sólo mediante este negocio prudencial los fines de las virtudes naturales quedan integrados en el bien humano<sup>40</sup>.

Podemos concluir este primer apartado respondiendo de manera más precisa a la pregunta que hemos formulado, a saber, ¿por qué necesitamos de hábitos virtuosos? Los necesitamos: primero, porque nuestras potencias operativas se encuentran indeterminadas a las elecciones moralmente perfectas, clave del bien humano. Pues no cualquier medio sirve para la consecución del fin último que es objeto de la voluntad natural. Y segundo, porque las incoaciones virtuosas o aptitudes naturales a obras de virtud son insuficientes para llevar una vida verdaderamente buena. Por todo ello, Abbà llega a la conclusión de que «el sujeto humano no está naturalmente preparado para llevar una vida buena y debida». Pues las incoaciones virtuosas no son todavía virtud, sino que necesitan ser desarrolladas, perfeccionadas en orden a la vida verdaderamente buena. Por tanto, «ningún individuo humano está por naturaleza preparado a llevar la vida requerida por su naturaleza específica, esto es, por los principios de la razón práctica»<sup>41</sup>. Dicha preparación sólo puede ser efectiva en virtud de la adquisición de hábitos operativos buenos, ya que éstos «son una perfección sobreañadida a la naturaleza, que la ordenan, la elevan, la perfeccionan más de lo que ella es»<sup>42</sup>. Por lo que, tanto las virtudes de la inteligencia como las de la voluntad tienen como tarea primordial transformar una vida naturalmente espontánea a una vida que tienda al fin o al bien humano, que es una vida según la razón. Pues la razón obra sobre unas disposiciones naturales en sí mismas buenas, y cuyo paso al escalafón del bien humano consiste en saber hacer uso de ellas en el momento oportuno y del modo oportuno. Y para ello son necesarias ciertas estrategias prudenciales en las que consiste la virtud perfecta, clave del *bonum rationis*<sup>43</sup>.

Habiendo visto las razones básicas por las que nuestra humana naturaleza requiere de hábitos virtuosos, vamos a pasar ahora a estudiar, aunque sea de

---

<sup>40</sup> «Los hombres son por naturaleza aptos para alcanzar el bien perfecto conforme a la virtud; y por eso es necesario que posean la inclinación con respecto a todos los actos de las virtudes. Lo cual, debido a que no puede ser por naturaleza, es necesario que sea según la razón en la que se hallan las semillas de todas las virtudes (*semina omnium virtutum*)». *De vir.*, a.8, ad 10.

<sup>41</sup> ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena, virtud*, op. cit., p. 203.

<sup>42</sup> SELLÉS DAUDER, J. F., «Hábitos y virtudes (II)», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n. 66 (1998), p. 13.

<sup>43</sup> Cfr. LOBO, A. G., *Los bienes humanos. Ética de la ley natural* (trad. A. Carrasco), Ed. Mediterráneo, Santiago de Chile 2006, p. 63 ss.

paso, qué se entiende realmente por hábito virtuoso. Pues si ciertamente toda virtud de la inteligencia o de la voluntad es un hábito operativo, sin embargo, no todo hábito es virtud; pues existen también hábitos viciosos que, en vez de potenciar nuestra naturaleza, más bien la debilitan y la envilecen. Es decir, en vez de ser para ella «una segunda naturaleza», la convierten en «una naturaleza de segunda».

## 2. NATURALEZA DEL HÁBITO Y DE LA VIRTUD

### 2.1. *La noción de hábito*

El concepto tomista de hábito<sup>44</sup> se fundamenta esencialmente en la explicación aristotélica al respecto<sup>45</sup>. En efecto, ambos utilizan indistintamente los términos hábito y virtud; términos que presentan distinta etimología –ἔξις y *virtus*, traducción latina del término griego ἀρετή<sup>46</sup>–, y que, sin embargo, en tanto que cualidades del alma, vienen a coincidir por su carácter perfectivo de

---

<sup>44</sup> En la *Suma Teológica* el *Tratado de los hábitos* se sitúa a continuación del *Tratado de los actos humanos* y del *Tratado de las pasiones*. El mismo Aquinate indica allí que corresponde investigar el tema de los hábitos después de analizar el acto humano por cuanto el hábito –como la potencia operativa– constituye uno de sus principios intrínsecos. Cfr. *S. Tb.*, I-II, intro. Los actos humanos son actos específicos del hombre, mientras las pasiones son actos que el hombre comparte con otros animales, es decir, actos genéricos, y por eso el Aquinate los coloca entre los actos humanos y los principios intrínsecos de estos actos que son las potencias operativas y los hábitos operativos que las perfeccionan. De ahí que, como indica Jacinto Choza, el tema de los hábitos constituya una prosecución del tema de la libertad, pues el acto humano, para el Aquinate, es aquel acto que es intrínseca y formalmente libre, ya que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin. Cfr. CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid 1990, p. 28.

<sup>45</sup> Enrique Sánchez, al mostrar la afinidad filosófica entre Tomás de Aquino y Aristóteles, afirma que «si esto es así en el pensamiento general de ambos autores, en el tratado de los hábitos existe una especial unanimidad, a tal grado que puede ser enunciado, casi a modo de principio, que en *hexiología*, nada hay aristotélico que no sea también tomista». SÁNCHEZ, E., «La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie universitaria nº 107, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, p. 11.

<sup>46</sup> «La voz griega ἀρετή puede traducirse con el vocablo *virtus* en su sentido más amplio, que no es el propio de la virtud moral, sino el de fuerza o potencia activa en el más alto grado posible (*ultimum potentiae*) según la condición de la especie o el género del cual se trate, y de un modo absolutamente incondicionado en Dios». MILLAN-PUELLES, A., *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, Rialp, Madrid, 2003, 206, nota 1. Citado por ECHAVARRÍA, M. F., «Virtud y ser según Tomás de Aquino», *Espíritu*, vol. LVIII, nº 138 (2009) 9-36, p. 10, nota 2.

las potencias operativas humanas<sup>47</sup>. Ahora bien, por exigencia metodológica y en orden a la mejor comprensión de la naturaleza del hábito operativo virtuoso que nos toca estudiar aquí, quiero subrayar, de entrada, que el término hábito no se identifica exactamente con el de virtud, pues, como iremos viendo, el hábito adquirido puede ser bueno o malo, pero sólo el hábito bueno se identifica con la virtud, porque la virtud es un hábito operativo bueno<sup>48</sup>. Esta especificación del hábito adquirido en bueno y malo puede ser inteligible fácilmente si estudiamos el concepto de hábito que maneja Tomás de Aquino, quien, fundamentándose en la etimología ofrecida por san Agustín, declara que:

La palabra hábito (*habitus*) procede del verbo haber, del cual deriva en un doble sentido: bien en cuanto el hombre o cualquier otra cosa tiene algo, o bien en cuanto una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra [Y tras distinguir varias acepciones del verbo haber, añade]: (...) Pero si se toma el verbo haber en el sentido de que una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra, como ese modo de haberse se debe a alguna cualidad, en esa acepción el hábito es una cierta cualidad, del cual dice Aristóteles, en el libro V *Metaphys.*, que *el hábito es*

---

<sup>47</sup> Hábito y virtud en su sentido amplio no se circunscriben a los hábitos que son actos respecto de la potencia, es decir, los hábitos cualitativos adquiridos en la inteligencia y en los apetitos. Ambos términos abarcan también a las potencias naturales, las cuales no requieren de hábitos añadidos, sino que ellas mismas son virtudes, ya que tienen la suficiente fuerza operativa para alcanzar sus fines. Tomás de Aquino lo expresa así: «Por consiguiente, la potencia que es sólo agente, no necesita de algo diverso de sí para ser principio del acto perfecto; por eso la virtud de la potencia no es algo diferente de la misma potencia. Ahora bien, tal clase de potencia es la divina, el intelecto agente, y las potencias naturales; de ahí que las virtudes de estas potencias no sean ciertos hábitos, sino dichas potencias en sí mismas perfectas». *De vir.*, q.1, a.1, co. Cfr. BITOCCHI, G. C. , «Las potencias naturales del cuerpo en Tomás de Aquino», en *Schede Medievali*, n° 56 (2018), 59-70, p. 65.

<sup>48</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 58, a.3, co. Además, el término hábito virtuoso resulta ser también genérico en Tomás de Aquino, ya que incluye tanto a los hábitos naturales o «innatos», esto es, los hábitos superiores a la inteligencia y a la voluntad –*sindéresis*, *intellectus* o *sabiduría*– como a los adquiridos en la inteligencia –arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intelecto– y en los apetitos –justicia, fortaleza, templanza–. A su vez, el hábito adquirido, es un subgénero cuyas especies o tipos son el hábito virtuoso y el hábito vicioso. Y ambas especies pueden formarse tanto en la inteligencia como en las potencias apetitivas; de hecho, cada hábito virtuoso tiene su correspondiente o sus correspondientes hábitos viciosos en tanto que extremos viciosos por defecto o por exceso. El hábito virtuoso en sentido general, a su vez, se distingue en virtud intelectual y virtud moral, según que perfeccione a la potencia intelectual o a la potencia apetitiva respectivamente. Y la virtud intelectual puede distinguirse en especulativa y práctica atendiendo al doble uso de la razón: especulativa y práctica.



*una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto en sí mismo, o en relación con otra cosa, al modo como es un cierto hábito la salud. Y en este sentido hablamos ahora del hábito. Por consiguiente, hay que decir que el hábito es una cualidad*<sup>49</sup>.

Analizando esta descripción del hábito ofrecida por el Aquinate, Eduardo Sánchez muestra que son tres los conceptos que pertenecen al género hábito, ya que lo expresan, a saber: *tenencia, disposición y cualidad*<sup>50</sup>. Partiendo del texto tomista, el primer concepto se toma del primer sentido de la derivación del término hábito, esto es, *tener algo* o *ser teniente*; y los dos últimos están recogidos en el segundo sentido derivativo, esto es, «en cuanto una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra». Los dos primeros conceptos pueden reducirse al de cualidad, pues el hábito en sentido cualitativo es –según Tomás de Aquino y Aristóteles– el modo de hábito eminentemente humano<sup>51</sup>. Esto se hace notar por el hecho de que los dos primeros términos al hacer referencia al hábito en sentido humano se reducen, en cierto sentido, al hábito como cualidad. Expliquémoslo con cierto detalle.

En lo referente al hábito como *tener*, la forma de tenencia más perfecta no es la posesión externa y física, sino la interna e inmaterial<sup>52</sup>. Ahora bien, si lo que uno tiene como propio es algo que le pertenece, de entre las tenencias con las que cuenta el ser humano, se puede considerar, entonces, como más *per-tenencia*, en el sentido de más cierta, estable y verdadera, aquella tenencia

<sup>49</sup> S. *Tb.*, I-II, q. 49, a.1, co.

<sup>50</sup> SÁNCHEZ, E., «La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie universitaria nº 107, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, p. 14.

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.*, p. 19.

<sup>52</sup> Leonardo Polo llama la atención sobre la necesidad de valorar adecuadamente la tenencia humana, ya que es un tipo particular de posesión. Ciertamente el hombre es un ser posesivo, pero lo es por su naturaleza particular en la que están unidas lo espiritual y lo corpóreo, es decir, un tipo particular de alma –alma espiritual e inmortal–, y un tipo particular de cuerpo. El tener humano tiene tres dimensiones que se apoyan unas en las otras. La primera dimensión es la corpórea, esto es, la adscripción de cosas externas en tanto que manifestación del carácter poético-técnico propio del hombre. Pero este tipo de posesión puede llegar a ser vicioso si se excede en ella, es decir, si se reduce el poseer humano a la *crematística*, esto es, al interés pecuniario. La segunda posesión humana es espiritual, es decir, se realiza mediante el conocimiento, una posesión inmanente propia de las operaciones intelectuales: conocer es poseer intelectivamente las formas de las cosas sin su materia. Pero por encima de estos dos tipos de posesiones está la posesión habitual, esto es, aquella que perfecciona los principios operativos espirituales del hombre. Es la tenencia según las virtudes (o los vicios). Cfr. POLO, L., *Ética*, p. 90-93.

que recae sobre uno mismo, es decir, el señorío de uno mismo. En este sentido, Eduardo Sánchez afirma que «cuando el señorío –poder disponer libremente de algo– recae sobre sí mismo, aparece otra forma perfecta de *tenencia*: el hábito por antonomasia, esto es, el hábito cualitativo virtuoso; por él, el hombre –como afirma Platón– es ‘superior a sí mismo’»<sup>53</sup>. El hombre mediante el conocimiento y perfeccionado por los hábitos virtuosos se superpone a las leyes de la naturaleza, «sobresale por encima de ellas y goza de una libertad radical», porque no es sólo un ser anímico-corpóreo, sino un ser personal que añade a su naturaleza la dimensión inventiva y efusiva, ya que saca de sí, aporta, se manifiesta<sup>54</sup>. De este modo, si el tener caracteriza y es transversal a toda la naturaleza humana, el aportar o el dar de sí revela su condición personal. No es sólo un ser que tiende a poseer, sino que incluye también un carácter donal y comunicativo de sus posesiones<sup>55</sup>.

Para Tomás de Aquino, hábito y disposición pertenecen a la cualidad de primera especie; en la cual se considera el bien y el mal, así como «el que sea fácil o difícilmente movable»<sup>56</sup>. Sin embargo, ambos presentan una semejanza significativa accidental –bien o mal dispuesto– y una diferencia sustancial en cuanto a sus sentidos propios –la fácil o difícil mutabilidad–; pues recibe el nombre de hábito sólo aquella disposición que se realiza perfectamente, es decir, aquella que es difícilmente mudable o que presenta un carácter permanente en su sujeto. En cambio, aquella que se realiza imperfectamente, es decir, la que es fácilmente mudable, se denomina simplemente disposición, pero no hábito<sup>57</sup>. Por lo que una disposición habitual es una cualidad permanente. En este sentido, dice el Aquinate que «la salud y la belleza (...) no tienen la condición perfecta de hábitos»<sup>58</sup>, pues «no dice Aristóteles que la salud difícilmente sea hábito absolutamente, sino que es *a modo de hábito*»<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 28. El texto de Platón hace referencia a *Leyes*, I, *in princ.*

<sup>54</sup> Cfr. POLO, L., *Ética*, p. 90.

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, p. 91; Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental* I, p. 220.

<sup>56</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 49, a.2, co.

<sup>57</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 49, a.2, ad 3.

<sup>58</sup> *S. Th.*, I-II, q. 50, a.1, co.

<sup>59</sup> *S. Th.*, I-II, q. 50, a.1, ad 2. En relación a esto muestra Eduardo Sánchez que «las disposiciones pueden progresar en hábitos y los hábitos pueden decaer en disposiciones: el calor, el frío, la salud y la enfermedad son «simpliciter» disposiciones, y «secundum quid» –cuando se establecen con relativa permanencia– son hábitos. La ciencia y las virtudes, en cambio, son «simpliciter» hábitos y «secundum quid» –cuando se encuentran en fase incipiente– son disposiciones». SÁNCHEZ, E., «La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles», *op. cit.*, p. 38.

Por lo pronto, el hábito disposicional es, en sentido humano, un *ordo partium*, es decir, una disposición de las partes<sup>60</sup>; la cual no es situativa ni cuantitativa sino cualitativa, puesto que «es esencialmente teleológica y, por ende, axiológica»<sup>61</sup>. Es teleológica porque mira al fin o bien de la naturaleza y es axiológica porque de su conformidad o disconformidad con dicho bien se obtiene el binomio bueno o malo en el seno de la cualidad<sup>62</sup>. En este sentido, la diferencia específica del hábito se toma de un bien determinado, «definido por la conveniencia a una determinada naturaleza, que es la humana»<sup>63</sup>. Y el bien de la naturaleza humana es un *bonum rationis*, porque la naturaleza humana es racional. Y de esta manera, el orden disposicional y habitual hace referencia a la naturaleza racional del hombre, que es la portadora de dicho orden. Partiendo de esto, resulta evidente, como indica Ana Marta González, que «la noción de orden encierra, en sí misma, la idea de que hay una pluralidad de partes que tan sólo adquieren sentido según se dispongan de una manera determinada por la razón»<sup>64</sup>. Y con respecto a este singular orden las acciones humanas serán calificadas de buenas o malas, es decir, adquirirán, como hemos dicho antes, una dimensión ética y axiológica<sup>65</sup>.

Esta disposición en orden al bien de la naturaleza que expresa la esencia del hábito, permite anotar que ciertamente el hábito es una cualidad *quidditativa*, esto es, una cualidad en orden a la naturaleza, una perfección que completa el poder operativo de la potencia o facultad operativa, y como tal, está en orden a la perfección de la misma naturaleza humana<sup>66</sup>. Pero se ha de su-

<sup>60</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 12, ad 1.

<sup>61</sup> SÁNCHEZ, E., «La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles», *op. cit.*, p. 72. Tomás de Aquino indica que «el hábito importa cierta disposición en orden (...) al fin». *S. Th.*, q.49, a.4, co.

<sup>62</sup> «(...) los hábitos se distinguen específicamente no sólo por sus objetos y principios activos, sino también en orden a la naturaleza. Y esto puede tener lugar de dos modos. Uno, según la razón de conveniencia o disconveniencia a la naturaleza. Así se distinguen específicamente el hábito bueno y el hábito malo, pues es hábito bueno el que dispone para el acto conveniente a la naturaleza del sujeto agente, mientras que es hábito malo el que dispone para el acto no conveniente a esa naturaleza, como los actos de las virtudes convienen a la naturaleza humana, por ser conformes a la razón, mientras que los actos de los vicios, por ser contrarios a la razón, se oponen a la naturaleza humana. Así resulta manifiesto que los hábitos se distinguen específicamente según la diferencia del bien y del mal». *S. Th.* I-II, q. 54, a.3, co.

<sup>63</sup> *S. Th.*, I-II, q. 54, a. 3, ad 2.

<sup>64</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>65</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>66</sup> En referencia a este vínculo estrecho entre el hábito y la potencia, dice Murillo: «El hábito no es una facultad inferior con una dinámica natural propia, sino algo que la potencia adquiere mediante su actividad (...) y, por lo tanto, no le es ajeno. De hecho, no es sino un acto suyo por el que se encuentra bien o mal dispuesta en orden a su naturaleza (...), a su operación

brayar que se trata de una *quiddidad segunda*<sup>67</sup>. Esto es así porque, el hábito se relaciona con los dos sentidos que tiene la sustancia en Tomás de Aquino y en Aristóteles, a saber, *quid* y *hoc*, esto es, *esencia* y *sujeto*<sup>68</sup>. Pues al ser una cualidad de primera especie no es sólo un accidente de la sustancia, y que, como tal, requiere de un sujeto de inhesión, sino también una *quiddidad segunda* completa de la esencia<sup>69</sup>. De la relación de conformidad o disconformidad entre la «*qualitas*» y la «*quidditas*» aparece el binomio bien-mal en el interior de la cualidad. Y de ahí la dimensión axiológica y ética del hábito. Si la cualidad es conforme a la naturaleza obtenemos un hábito bueno, pero si es disconforme, aparece el hábito malo. De modo que «buena o mala cualidad» recoge, como indica Eduardo Sánchez, la definición esencial del hábito (y de la disposición), pues «el hábito obtiene su entidad por inhesión en la sustancia, y su bondad o maldad por comparación con la esencia. Si no hay naturaleza, no hay bondad o maldad –sin «*physis*»– no hay «*axios*»– y más radical aún, ‘si no hay sustancia (primera), no hay nada’»<sup>70</sup>.

Lo precedente manifiesta claramente que sólo es valorable aquello que guarda relación con una naturaleza, y, sobre todo, con la naturaleza humana. El hábito, pues, es aquello por lo que alguien se dice bueno o malo, es decir, el criterio de bondad o maldad de una persona, ya que está en orden a la con-

---

(o fin), puesto que el hábito de una potencia es una referencia de ésta a su propia naturaleza como potencia, que consiste precisamente en su orden al acto». MURILLO, J. I., «Hábito y libertad en Tomás de Aquino», en Bazàn, Bernardo C., Eduardo Andújar, and Leonard Gregory Sbrocchi (eds.) *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge: actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale*: Ottawa, du 17 au 22 août 1992, vol. II, Legas, 1995, 748-749.

<sup>67</sup> SÁNCHEZ, E., «La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles», *op. cit.*, p. 43. El autor explica el hábito es *quiddidad secundaria* porque la *quiddidad* o naturaleza primera de las cosas está en el nivel ontológico de la sustancia y el hábito sólo puede secundar dicha quiddidad, y nunca identificarse con ella. No puede identificarse con la naturaleza en sí misma. Pues «en el caso del hombre su haber más íntimo son las virtudes (o sus vicios) que, aunque prolongan su ser y arraigan en él de modo infinitamente creciente (si se ejercitan), no alcanzan nunca la total identidad. La segunda naturaleza –como Aristóteles llama a los hábitos– si bien es tan íntima y radical que merece el nombre de naturaleza, nunca pierde su adjetivo de segunda, pues nunca logra la fusión total». *Ibid.*, p. 24.

<sup>68</sup> Cfr. *In VII Metaph.*, lect. 1, n. 1247 (Marietti).

<sup>69</sup> En eso difiere la cualidad de primera especie de la cualidad de segunda, tercera y cuarta especie (potencia activa, cualidad pasible y figura), ya que sólo tienen relación con el segundo sentido de sustancia, en cuanto son accidentes que inhieren en un sujeto. Cfr. SÁNCHEZ, E., «La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles», *op. cit.*, p. 43.

<sup>70</sup> SÁNCHEZ, E., «La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles», *op. cit.*, p. 45-46. Cfr. ARISTÓTELES, *Cat.*, 5, BK 2 b, 6.

formidad o disconformidad con su naturaleza. Esto, llevado al campo ético, implica que los actos humanos adquieren su criterio de moralidad –su bondad o maldad– según que guarden o no conformidad con la naturaleza humana, y como la naturaleza humana es racional, el criterio de moralidad es la razón. En este sentido, es posible hablar de disposiciones contrarias al orden de la razón, es decir, disposiciones viciosas<sup>71</sup>. En este sentido, Eduardo Sánchez puntualiza que no cualquier hábito se convierte en *segunda naturaleza* sino sólo el hábito bueno, pues «con los hábitos viciosos, más que una segunda naturaleza, se obtiene una naturaleza de segunda»<sup>72</sup>. Y es precisamente a este hábito bueno al que Tomás de Aquino y Aristóteles hacen referencia cuando hablan de virtudes adquiridas en la inteligencia y en las potencias apetitivas. Pues el hábito, desde el punto de vista del orden, aparece como una ordenación cualitativa estable, una complejión (*habitud*) interior –somática o psíquica– del hombre. El hábito virtuoso, como disposición cualitativa, es un orden impreso por la razón en la intimidad humana: «la virtud humana es la ordenación del caos interior»<sup>73</sup>, mientras el vicio es un desorden en el interior del hombre. Pues sólo puede desordenarse lo que está en orden.

Ahora bien, hay que advertir que la virtud difiere del vicio precisamente en que la virtud se orienta a la buena realización de los actos propios de una facultad, es decir, es un hábito operativo bueno. Mientras, el vicio implica un apartamiento de aquello para lo que la facultad de que se trate es propiamente facultad o capacidad. En este sentido, el vicio supone una depravación interior del hombre en el ámbito de su actividad, y un aniquilamiento de su libertad. Y por eso el vicio no es otro modo de utilizar la facultad<sup>74</sup>, sino una trasgresión

---

<sup>71</sup> «El vicio es contrario a la virtud. Mas la virtud de cada cosa consiste en que esté bien dispuesta según lo conveniente a su naturaleza (...). Por lo tanto, en cada cosa se debe llamar vicio a las disposiciones contrarias a su naturaleza (...). Pero hay que tener presente que la naturaleza de cada cosa principalmente es la forma, según la cual la cosa logra su especie. Mas el hombre está constituido en su especie por el alma racional. Y por eso lo que es contra el orden de la razón, es contra la naturaleza del hombre en cuanto es hombre. Es, pues, bien del hombre ser según la razón; y mal del hombre es ser fuera de la razón, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.* Por donde la virtud humana, que hace bueno al hombre y sus obras, en tanto es según la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón; y el vicio, en tanto es contra la naturaleza en cuanto es contra el orden de la razón». *S. Th.*, I-II, q.71, a.2, co.

<sup>72</sup> SÁNCHEZ, E., «La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles», *op. cit.*, p. 43.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>74</sup> «Por ejemplo, el conocimiento erróneo no es sencillamente otro tipo de conocimiento, sino más bien una falta de conocimiento, y, por tanto, un apartamiento de su bien propio o conforme a su naturaleza: la verdad. Elegir y obrar mal no es un modo diferente de realizar el propio ser como

o un desorden interior que, en definitiva, es una privación o carencia de bien. Carencia que sólo es cognoscible a la luz del conocimiento del bien<sup>75</sup>, es decir, del bien verdadero, conocimiento al que sigue la voluntad. Por tanto, sólo el actuar virtuoso acierta con lo verdaderamente bueno de manera espontánea y segura en lo contingente operable por el hombre. Y esta capacidad de elegir lo bueno de manera espontánea, constante y segura nos introduce en el ámbito de la verdadera libertad humana, es decir, la libertad derivada como perfección de los hábitos virtuosos adquiridos. Esto es lo que trataremos de estudiar en el siguiente epígrafe.

## 2.2. *Hábitos y virtudes, clave de la libertad humana*

Hemos indicado que Tomás de Aquino y Aristóteles utilizan indistintamente los términos hábito y virtud, llegando a ser como sinónimos e intercambiables. Sin embargo, *stricto sensu* la virtud incluye al hábito en su definición, ya que es un tipo de hábito: el hábito bueno. Pues mientras que la virtud designa una perfección en orden al fin de la potencia operativa, el hábito no siempre es una perfección, ya que hay hábitos viciosos que no aportan ningún tipo de perfección a la potencia operativa ni al sujeto agente. Lo cual implica que sólo el hábito bueno es de la misma índole de la virtud, y su bondad estriba de la conformidad con la perfección operativa de la potencia de la que es virtud<sup>76</sup>.

---

hombre, sino más bien una falta de realización del mismo, un apartamiento del bien propio del hombre en tanto que hombre y conforme a su naturaleza: la virtud como orden de la razón. Una persona que tiene una voluntad mala o injusta no es una persona que ve las cosas de otra manera, sino una persona que terminará por no ver nada, ya que se va alejando de la razón. Y la razón es quien le muestra al hombre lo bueno para él como hombre. Sin embargo, también el vicio es un hábito. En la voluntad es orgullo y soberbia, en el apetito sensible intemperancia o insensibilidad, en el brío cobardía o temeridad». RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 203-204.

<sup>75</sup> El vicio es «un error voluntario acerca del bien, una privación de la exigida ordenación de la voluntad al bien conforme a la razón, es decir, una *privatio boni*: el mal no «es» en modo alguno, sino que en tanto que privación es más bien un no-ser. Sólo a la luz del conocimiento del bien podemos reconocer ese no-ser como carencia y por tanto como mal, pues una privación sólo se puede reconocer en la medida en que se reconozca *de qué* se carece». *Ibid.*, p. 238-239.

<sup>76</sup> «(...) la virtud humana no importa orden al ser, sino más bien a la operación y, por tanto, la virtud humana es esencialmente un hábito operativo). *S. Th.*, I-II, q. 55, a.2, co. En el mismo sentido dice Aristóteles: «Toda virtud perfecciona aquello la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación; por ejemplo, la excelencia del ojo hace bueno al ojo y su

Ahora bien, es frecuente denominar *hábitos* a aquellas perfecciones de la facultad intelectual y *virtudes* a las perfecciones de las potencias apetitivas<sup>77</sup>. Esta denominación trata de distinguir lo ético de lo noético. Pues estrictamente hablando, los hábitos son propios de la inteligencia, ya que son instancias cognoscitivas o perfecciones de la facultad intelectual. Y como tal, son perfecciones de la misma potencia racional en orden a su fin que es conocer la verdad. En cambio, el término *virtudes*, entendido reductivamente, hace referencia a las virtudes morales, las cuales no son instancias cognoscitivas, ya que están referidas no a las potencias cognoscitivas sino a las apetitivas, a las cuales perfeccionan intrínsecamente «para obedecer a la razón»<sup>78</sup>. Es decir, las virtudes están en orden a «la conservación del *bonum rationis*» –que es el bien humano–, contra todas aquellas pasiones que se le oponen<sup>79</sup>.

Sin embargo, como advierte Sellés, para el Aquinate, los hábitos de la inteligencia son también verdaderas virtudes<sup>80</sup>, y las virtudes morales de la voluntad son verdaderos hábitos operativos, pues la virtud «es un cierto hábito operativo»<sup>81</sup>. Tanto las virtudes de la inteligencia como las de la voluntad perfeccionan a dichas potencias para obrar bien<sup>82</sup>. Y en este sentido se consideran también como «cualidades» del alma<sup>83</sup>. Por lo tanto, las virtudes o hábitos operativos buenos son perfecciones de las potencias operativas abiertas *ad*

---

función (pues vemos bien por excelencia del ojo); así mismo la excelencia del caballo hace bueno al caballo y lo capacita para correr, para llevar al jinete y afrontar a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia». ARISTÓTELES, *EN*, II, c.6, 1106 a 18-24.

<sup>77</sup> Cfr. SELLÉS DAUDER, J. F., «Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie universitaria, n° 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000.

<sup>78</sup> *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 3-5.

<sup>79</sup> *S. Th.*, II-II, q. 141, a.3, co.

<sup>80</sup> Para el Aquinate tanto los hábitos especulativos como los prácticos pueden recibir el nombre de virtudes. El objeto de los actos de las virtudes es el bien, y siendo el bien el fin de cada cosa, el bien del entendimiento consiste en conocer la verdad, «de ahí que el hábito que perfecciona el entendimiento para conocer la verdad tanto en las cosas especulativas como en las prácticas se llama virtud». *S. Th.*, I-II, q. 56, a.3, ad 2. Cfr. SELLÉS, J. F., «La prudencia en Tomás de Aquino», *op. cit.*, p. 109.

<sup>81</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 129, a. 2, co.

<sup>82</sup> Tomás de Aquino define la virtud en su sentido lato como «el acabamiento de la potencia; por lo cual también es llamada fuerza (*vis*), en tanto que alguna cosa por el poder completo que tiene puede seguir su ímpetu o movimiento. En efecto, la virtud (*virtus*), conforme a su nombre designa la perfección del poder operativo». *De vir.*, q. 1, a.1, co; Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 55, a.1, co.

<sup>83</sup> *De vir.*, q. 1, a.2, ad 7.

*multa*, y se distinguen en intelectuales y morales según la potencia operativa a la que perfeccionan, determinan o actualizan:

La virtud humana es un hábito que perfecciona al hombre para obrar bien. Pero en el hombre hay dos principios de actos humanos, a saber, el entendimiento o razón, y el apetito, que son los dos únicos principios motores que hay en el hombre, según se dice en el libro III *De anima*. Por consiguiente, es necesario que toda virtud humana perfeccione a uno de estos principios. Si perfecciona, pues, al entendimiento especulativo o práctico, para el bien obrar del hombre, será una virtud intelectual; y, si perfecciona la parte apetitiva, será una virtud moral. Resulta, por tanto, que toda virtud humana o es intelectual o es moral<sup>84</sup>.

En este texto el término virtud (*virtus*) se toma en su sentido amplio, como perfección del poder operativo o como dice el Aquinate «el acabamiento de la potencia (*complementum potentiae*)»<sup>85</sup>. Las virtudes de la inteligencia perfeccionan el entendimiento y las virtudes morales perfeccionan las potencias apetitivas. Perfeccionarlas significa, como hemos dicho, rectificarlas en orden al bien de la razón, que es el bien humano. Todas estas virtudes son tipos de hábitos operativos y son adquiridos. De ahí su diferencia con los hábitos naturales o instancias cognoscitivas superiores, a saber, el *intellectus* y la *sindéresis*, que, como veremos más adelante, son dos facetas –especulativa y práctica, respectivamente–, de la única facultad cognoscitiva cuando se la considera nativamente. Y que, según el Aquinate, es activada por otra instancia superior: el *intellecto agente*.

En relación a la precedente línea argumentativa me parece sugerente la explicación del profesor Juan Fernando Sellés respecto a los hábitos y virtudes, quien, tras realizar un recorrido histórico de las diversas concepciones de los hábitos y las virtudes, y con la necesidad de dar a conocer con precisión la naturaleza de éstos y distinguirlos de otros modos reductivos afines, se expresa en los siguientes términos:

(...) para los griegos los hábitos eran una *perfección intrínseca*. Después, los medievales, seguramente debido a la influencia aristotélica, caracterizaron al hábito como *cualidad*, no al modo de las cualidades físicas, sino como algo

<sup>84</sup> *S. Th.*, I-II, q. 58, a.3, co.

<sup>85</sup> *De ver.*, q. 1, a.1, co.



que pertenece a la *esencia* humana de cada uno de los hombres, que nos perfecciona por dentro. Por otra parte, en ciertas corrientes de pensamiento, principalmente modernas y contemporáneas, cuando se los ha tenido en cuenta, han sido asimilados a *costumbres*, *disposiciones* e *inclinaciones*. No obstante, es pertinente distinguirlos de todas ellas<sup>86</sup>.

Y en cumplimiento de este objetivo, Sellés muestra que, aunque en la vida ordinaria se equipara un hábito a una costumbre, esto es, a «una *habilidad* adquirida a base de repetir acciones similares» y que nos permita sacar partido en alguna dirección a nuestra corporalidad<sup>87</sup>; sin embargo, «un hábito o una virtud no es una *costumbre*»<sup>88</sup>. Y muestra cuatro razones para sostener esto. La primera es que los hábitos y virtudes «no son nada sensible o corpóreo». La segunda, «caben que se den costumbres que no perfeccionan en absoluto a quien las tiene, mientras que los hábitos y virtudes son perfecciones intrínsecas de la esencia humana». La tercera, «las costumbres dependen del pasado, mientras que los hábitos y virtudes son sin tiempo». La cuarta, «las costumbres no son mejorables irrestrictamente, mientras que los hábitos y las virtudes sí»<sup>89</sup>. Nuestro autor discute, asimismo, tanto el término *disposición estable* como el de *inclinación* aplicados al hábito. Pues lo que caracteriza al hábito, según él, «no es precisamente la estabilidad, sino el crecimiento, el perfeccionamiento de las facultades. La facultad está dispuesta para estar en reposo o para pasar al acto. Pero el hábito es más acto. Además, con los hábitos la facultad está dispuesta para la libertad»<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> SELLÉS DAUDER, J. F., «Hábitos y virtudes (II)», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n. 66 (1998), p. 5.

<sup>87</sup> Cfr. *ibid.*, p. 5-6.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 6. Rodríguez Luño está en la misma posición cuando, a raíz de la definición de *hábito* que ofrece el Diccionario de la Lengua Española en su 18ª edición —«una costumbre adquirida por la repetición de actos de la misma especie»— muestra que «la noción de hábito-costumbre no se puede aplicar sin más a las virtudes morales». Este autor indica que ciertamente la idea de costumbre-hábito expresa en parte tres notas que incluye también el hábito virtuoso, a saber: 1. «Disposición difícilmente movable que ha llegado a ser como una inclinación natural para obrar de un determinado modo»; 2. «disposición para obrar con facilidad, con menor esfuerzo y atención», y 3. «Disposición que hace obrar con gozo y alegría». Sin embargo, la noción de hábito-costumbre conlleva cierto automatismo que disminuye la tonalidad moral de la acción. RODRÍGUEZ LUÑO, Á., «La virtud moral como hábito electivo según Tomás de Aquino», *Persona y Derecho*, n. 10 (1983), 209-234, p. 209-210. En: <https://hdl.handle.net/10171/12057>

<sup>89</sup> SELLÉS DAUDER, J. F., «Hábitos y virtudes (II)», *op. cit.*, p. 6.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 7. Debo decir que estoy conforme a la argumentación del profesor Juan Fernando, pero no comparto su interpretación en lo referente a la denominación del hábito como disposición estable. Me distancio de su opinión porque no creo que sea fiel a la visión ni de Aristóteles ni

Asimismo, Juan Fernando muestra que el *hábito* y la *virtud* no son unas *inclinaciones, tendencias o movimientos*, ya que estas acciones remiten a algo natural y a ciertos cambios somáticos con soporte orgánico, mientras que «el hábito racional y la virtud de la voluntad son siempre *adquiridos*»<sup>91</sup>, carecen de soporte orgánico y son *operaciones inmanentes*. Los hábitos y las virtudes gobiernan tanto las facultades sensibles como los apetitos y las inclinaciones, esto es, modifican y educan las inclinaciones, potencian las buenas, mitigan o niegan las malas, etc. Pues el hombre, a diferencia del animal, «se da cuenta de que tiene inclinaciones sensibles a las que puede o no hacerles caso. En consecuencia, un hábito y una virtud son dos medios de vencer el tiempo más poderosos que nuestros actos»<sup>92</sup>. Por lo que los hábitos están en orden a la perfección del tender humano.

De todo lo precedente, podemos colegir que la naturaleza del hábito y de la virtud se relaciona con la «*perfección intrínseca de las potencias humanas* [inteligencia y voluntad] *susceptibles de un crecimiento irrestricto*»<sup>93</sup>. El hábito virtuoso no es otra cosa que la manera más auténtica de esencializar la naturaleza humana en sus facultades. La naturaleza está nativamente habilitada para adquirir hábitos, pues sólo estos –tratándose de los hábitos virtuosos– permiten que las facultades humanas puedan estar a disposición de la persona. No hay dominio sobre el propio acto si no es por la perfección habitual. El gobierno del propio acto implica que la actuación no procede ya *por* naturaleza (*a natura*), esto es, de manera necesaria como los procesos de la naturaleza física o biológica, sino *según la naturaleza* (*secundum natura*), es decir, que el sujeto tiene en sus manos el poder de actuar o no atendiendo a las diversas circunstancias, y que en su actuación tiene la facilidad de realizar el bien –lo cual implica libertad– de un modo similar a la actuación de la naturaleza dirigida *ad unum*. En este sentido

---

de Tomás de Aquino al respecto. En efecto, la estabilidad de la que se hace referencia no tiene nada que ver con una realidad estática, ni el hábito virtuoso adquirido tiene que ver con una realidad física rígida como lo interpreta él. Más bien, se trata de indicar la permanencia, es decir, el hecho de que no se pierde con facilidad porque el hábito se establece a modo de una «segunda naturaleza» en aquellas potencias que perfecciona. Y lo que es natural o a modo de naturaleza es difícilmente mudable. Este es el sentido que tiene la estabilidad de la que hacen referencia tanto Aristóteles como Tomás de Aquino: el enraizamiento del hábito en la potencia. Cfr. *S. Th.*, I-II, q.49, a.2, co.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>93</sup> SELLÉS DAUDER, J. F., «Hábitos, virtudes, costumbres y manías», *Educación y Educadores*, 1 (2009) 37-48, p. 37. En: <https://educacionyeducadores.unisabana.edu.co/index.php/eye/article/view/441>

se expresa Ana Marta González, quien, al hilo del pensamiento de Leonardo Polo, dice:

La noción de hábito, sistemáticamente descuidada por los modernos, recoge la de perfeccionamiento de la naturaleza humana. En atención a que la naturaleza humana es perfeccionable por los hábitos, Polo reserva para ella el nombre de «esencia». Una peculiaridad de los hábitos es que el hombre «los usa cuando quiere». Aunque los hábitos disponen en un sentido, el hombre que posee un hábito conserva la capacidad de actuar en sentido contrario. Para Polo el poder atenerse o no a los hábitos perfectivos de la naturaleza es significativo de que la libertad es algo radicalmente de la persona. De alguna manera ellos son los que hacen a la voluntad susceptible de libertad, los que, por así decirlo, «vehiculan» la libertad trascendental; los que hacen que la libertad, que es de la persona, comparezca. Afirmar que la libertad es radicalmente «de la persona» tiene el sentido de anotar a continuación que la libertad no es radicalmente «de la voluntad»<sup>94</sup>.

La naturaleza humana es susceptible de adquirir hábitos, existe una aptitud natural que hace que los hábitos y las virtudes adquiridos perfeccionen al hombre, ya que están en orden a la forma a la que actualizan. Y esta actualización de la naturaleza por los hábitos implica una hiperformalización de la naturaleza. Y a esta naturaleza hiperformalizada por los hábitos es a la que Leonardo Polo reserva el nombre de «esencia»<sup>95</sup>. En efecto, los hábitos posibilitan una continuación libre de la naturaleza humana, esto es, posibilitan que las potencias racionales se abran a la libertad<sup>96</sup>. Pues ninguna facultad racional es libre si no tiene hábitos. Pero hay que subrayar, como muestra Sellés, que la libertad de ejercicio está intrínsecamente vinculada a la inteligencia. Pues sólo de esta manera se evita que la libertad no sea pura espontaneidad; cosa que ocurriría si la libertad fuese radicalmente de la voluntad<sup>97</sup>. En este sentido, Tomás de Aquino afirma que «la raíz de la libertad

<sup>94</sup> GONZÁLEZ, A. M., «Naturaleza y Persona en la Ética de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, vol. 29, n.2 (1996), 665-679, p. 668.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 671.

<sup>96</sup> «Tradicionalmente en el tomismo se ha hecho la distinción entre *libertad de ejercicio* y *libertad de especificación*. La de *ejercicio* es el dominio de la facultad (inteligencia o voluntad) sobre sus propios actos. La de *especificación* es la indeterminación que presenta la voluntad respecto de los diversos medios a querer que no sean el fin último». SELLÉS DAUDER, J. F., «Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino», *op. cit.*, p. 87.

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*, p. 88.

es la voluntad como su sujeto, pero como causa, es la razón»<sup>98</sup>. Por lo que sólo una persona que ha adquirido hábitos intelectuales y virtudes de la voluntad actúa libremente.

Lo precedente se entiende también si examinamos la definición de hábito acuñada por Averroes, el filósofo árabe, apodado por Tomás de Aquino como *Commentator* («el Comentador»), por ser quien en gran medida se dedicó a comentar las obras de Aristóteles<sup>99</sup>. En efecto, el Aquinate repite con mucha frecuencia que el hábito es *aquello con lo que uno obra cuando quiere*<sup>100</sup>, atribuyendo esta definición al filósofo árabe<sup>101</sup>. Ahora bien, como indica Murillo, con esta definición Tomás de Aquino trata de «afirmar la independencia del obrar humano respecto del hábito ya adquirido, pues se puede usar o no usar de él»<sup>102</sup>. Pero Murillo advierte que el Aquinate no dice sólo esto, pues Tomás entiende con esta frase también que «el hábito es aquello mediante lo cual disponemos de nuestras potencias o, incluso mejor, el mismo disponer de nuestras potencias. Sin hábitos nuestra naturaleza no sería en modo alguno libre, porque carecería de la perfección que le añade la intelectualidad, a la que la voluntad sigue como tendencia»<sup>103</sup>.

<sup>98</sup> *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2; Cfr. *De ver.*, q. 24, a.1 y 2. Y en otro lugar dice: «Es el intelecto o la razón donde se causa la libertad de arbitrio». *De Malo*, q. 16, a.5, co. Esta es una tesis que sintetiza la visión agustiniana y boeciana de la libertad. En efecto, Agustín pone el acento en la voluntad libre del hombre, mientras Boecio pone el acento en la capacidad racional del hombre para conocer la realidad, el bien y el mal, y proceder conforme a este conocimiento. La síntesis tomista conecta la libertad con el libre albedrío, y el buen uso del libre albedrío sólo es posible por elevación de las facultades humanas por los hábitos a la realización perfecta de sus operaciones. Cfr. VELARDE, C., «Libertad humana y presciencia divina: algunos textos de Boecio y Agustín como semillas de la teoría del acto voluntario en Tomás de Aquino», *Intus-Legere Filosofía*, vol. 9, n° 2 (2015) 41-60, p. 55.

<sup>99</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Estudio preliminar, traducción y notas de Laura Corso de Estrada, Eunsa, Pamplona 2000, p. 78, nota 33.

<sup>100</sup> Cfr. *In III Sent*, d.23, q.1, a.1, sc.1; *In III Sent*, d.23, q.1, a.1, co; *S. Th.*, I-II, q. 49, a.3, sc; *S. Th.*, I-II, q. 50, a.1, arg. 1; *S. Th.*, II-II, q. 171, a.2, s.c.; *S. Th.*, III, q. 11, a.5, ad 2; *De malo*, q. 16, a.11, ad 4; *De vir.*, q. 1, a.4, arg. 11; *In III Ethic.*, lect. 6, n.4.

<sup>101</sup> Se ha de aclarar que dicha definición no es originariamente de Averroes, sino de Aristóteles. Pero Tomás de Aquino la recibe indirectamente por manos de Averroes, pero sabiendo también que es de Aristóteles. Y, de hecho, en otro pasaje la atribuye a Aristóteles: «el hábito es aquello por lo cual el que obra lo hace cuando quiere, como se dice en el III *De Anima*». *De Malo*, q. 16, a.11, ad 4. Una definición similar se encuentra también en San Agustín: «El hábito consiste en la aptitud de hacer una cosa cuando es necesario. Cuando no se hace, no es que falte la posibilidad de hacerla, sino la necesidad inmediata». *La bondad del matrimonio*, c. 21. En *Obras Completas* (Morales y pastorales), edición española, trad. Félix García, OSA. En: [https://www.augustinus.it/spagnolo/dignita\\_matrimonio/index.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/dignita_matrimonio/index.htm)

<sup>102</sup> MURILLO, J. I., «Hábito y libertad en Tomás de Aquino», *op. cit.*, p. 748.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 754.

Por tanto, los hábitos, en cuanto que son ciertas perfecciones o excelencias necesarias para el fin de la naturaleza, están en las potencias racionales para otorgarles la facilidad no sólo de operar sino de operar bien, en lo cual la virtud se distingue del vicio. Pues «el hábito importa cierta disposición en orden a la naturaleza de la cosa y a la operación o fin de la misma, en virtud de la cual algo resulta bien o mal dispuesto para ello»<sup>104</sup>. Y la función del hábito bueno es disponer al sujeto para el bien, porque la única libertad posible para el hombre es aquella que le orienta al bien de su naturaleza. Nuestra libertad se hace efectiva cuando somos capaces de elegir lo mejor conforme a nuestra naturaleza: somos libres en la elección de lo bueno. Eso se verá al hablar de las virtudes, pues el vicio no es otra manera posible de actuar, sino un modo de actuar defectuoso, y por lo cual, contrario a la naturaleza humana.

Como hemos visto arriba, sólo aquellas potencias que están abiertas a opuestos son susceptibles de recibir hábitos. Esto concierne a las potencias racionales por esencia –intelecto y voluntad–, y las que participan del orden racional –los apetitos sensitivos: el irascible y el concupiscible–. Lo cual significa que los sujetos primarios de los hábitos son las potencias operativas superiores del alma, a saber, el intelecto y la voluntad<sup>105</sup>. Éstas son potencias inorgánicas susceptibles de un crecimiento perfectivo irrestricto que revierte en el hombre en un crecimiento irrestricto en humanidad. Con los hábitos, pues, el hombre se mejora sin medida y crece sin restricción en su dimensión espiritual. Y de manera secundaria, lo son las potencias sensitivas, pues «en cuanto obran movidas por la razón, pueden ordenarse a diversas cosas, y así pueden darse en ellas algunos hábitos que las disponen bien o mal»<sup>106</sup>, ya que «son en cierto modo racionales»<sup>107</sup>. En efecto, las potencias sensitivas en lo referente a la naturaleza específica del hombre tienen una tendencia *ad unum*, esto es, a producir sus efectos *por naturaleza* si nada lo impide. Sólo en la medida en que

---

<sup>104</sup> *S. Th.*, I-II, 49, a.4, co.

<sup>105</sup> Tomás de Aquino indica que «dado que el alma es principio de las operaciones por sus potencias (...), se sigue que los hábitos se dan en el alma según sus potencias» (*S. Th.*, I-II, q. 50, a.2, co). El alma es primer principio de las operaciones o principio remoto de las operaciones, mientras las potencias enraizadas en el alma son principios próximos de operaciones. Por lo cual, el alma puede ser sujeto de hábitos mediante sus potencias operativas. Y en este sentido, los hábitos son considerados como «cualidades» del alma por su papel actualizante y perfeccionador de las potencias anímicas.

<sup>106</sup> *S. Th.*, I-II, q. 50, a.3, co.

<sup>107</sup> *S. Th.*, I-II, q. 50, a.3, ad 1.

se subordinan al orden de la razón son susceptibles de hábitos para aportar perfección al acto humano orientado al fin de la naturaleza.

El crecimiento irrestricto en humanidad, es decir, la especialización del hombre es notorio también por la índole memorística propia de los hábitos. En este sentido, Sellés subraya que, según el Aquinate, los hábitos de la inteligencia son la *memoria intelectual* del hombre, ya que tienen la capacidad de guardar o reservar los actos u operaciones inmanentes que realiza el ser humano. Por lo pronto, Tomás de Aquino afirma sin ambages que «nuestro intelecto no sólo entiende lo inteligible, sino que también entiende que él entiende tal inteligible, por eso el nombre de memoria se puede extender a la noticia»<sup>108</sup>. La conservación de todo lo actual es una propiedad de la mente humana. En efecto, los seres racionales, a diferencia de los brutos, poseen un conocimiento habitual mediante el cual la mente humana no olvida sus propios actos de conocer y de querer. Se trata de una memoria, no orgánica, sino intelectual. Al respecto, dice el Aquinate:

Cualquier cosa que está presente a la memoria, aquello está en la memoria. Pero toda la memoria misma está presente a sí. Por tanto, toda se conoce. Además, cualquier cosa que pienso y quiero, sé que la pienso y quiero. Pero cualquier cosa que pienso y quiero está en la memoria. Por tanto, la memoria se capta entera y también a la inteligencia y a la voluntad<sup>109</sup>.

Los hábitos en tanto que *memoria intelectual* nos permiten darnos cuenta de nuestros actos de conocer y de amar. No tenemos otra manera de conocer las operaciones de nuestras facultades operativas si no es mediante un conocimiento habitual de cada una de éstas. Ahora bien, el conocimiento habitual permite al ser humano conocer de manera explícita la verdad y el bien. Y por eso los hábitos de la inteligencia y las virtudes de la voluntad son muy necesarias para la vida humana, sobre todo cuando se tiene que hacer frente a los relativismos de corte gnoseológico y ético que, por el olvido moderno del papel fundamental de los hábitos, están haciendo un flaco favor al conocimiento y a la conducta humana en nuestros días:

(...) sin los hábitos de la inteligencia es imposible el conocimiento explícito de la verdad, porque una cosa es conocer la verdad (*acto*) y otra conocer que conocemos la verdad (*hábito*). Por eso se puede aducir que para cualquiera

---

<sup>108</sup> *De ver.*, q. 10, a.2, co.

<sup>109</sup> *In I Sent.*, d. 3, q. 3, proem.

que olvide los hábitos le será difícil esquivar el *relativismo gnoseológico* tan frecuente en nuestros días. Por su parte, sin verdad, no cabría conocimiento objetivo del bien, y consecuentemente, no sabríamos qué bien es mejor que otro. Con lo cual se caería en el *relativismo ético*, tan propio de la postmodernidad. Y en caso de que cupiesen conocimiento y adhesión al bien, si no se tuviese en cuenta la virtud, cada uno sabría, siguiendo el decir de San Pablo, que «todo es lícito», pero no podría saber que «no todo es conveniente»<sup>110</sup>, de modo que su conducta práctica se desordenaría al carecer de norte»<sup>111</sup>.

Después de esta breve descripción de la naturaleza de los hábitos, y para los fines de la presente investigación, pasamos ahora a estudiar cómo se realiza nuestro conocimiento del bien en la práctica. Lo cual nos llevará al estudio de los hábitos del intelecto práctico, uno natural y otro adquirido; se trata de la *syndéresis* y de la *prudencia*, respectivamente; así como su vínculo con las virtudes morales.

### 3. EL CONOCIMIENTO DEL BIEN PRÁCTICO

#### 3.1. *Razón teórica y razón práctica*

La teoría metafísica del conocimiento humano es enfocada por Leonardo Polo desde una axiomática. Y uno de estos axiomas –concretamente el «B»– habla de la jerarquía o distinción de los actos cognoscitivos: el conocer humano tiene niveles superiores e inferiores<sup>112</sup>. Sellés Dauder –discípulo genuino y uno de los máximos exponentes del pensamiento poliano– expresa dicha axiomática en relación al bien como sigue:

El conocimiento humano es jerárquico. Unos niveles son superiores a otros en la medida en que conocen más que los otros y conocen precisamente aquello que los inferiores no podían conocer. Pero como también es axiomático que nuestro conocimiento conoce lo real, a mayor nivel de conocimiento, más realidad conocida, y correlativamente, más bien descubierto. Si nada es querido a menos que antes sea conocido como bien, es absolutamente necesario que se quiera más, si libremente se desea, en la medida en que se conozca más<sup>113</sup>.

<sup>110</sup> SAN PABLO, *I Corintios*, 10, 23.

<sup>111</sup> SELLÉS DAUDER, J. F., «Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino», *op. cit.*, p. 7.

<sup>112</sup> Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, Eunsa, Pamplona 1987, p. 165 y ss.

<sup>113</sup> SELLÉS DAUDER, J. F., «Tomás de Aquino, *De veritate*, cuestión 21. Sobre el bien. Introducción, traducción y notas», *op. cit.*, p. 32.

Que el conocimiento humano es jerárquico esto es obvio por el hecho de que las facultades cognoscitivas se conocen por sus *actos* –en tanto que operaciones inmanentes– y los actos se conocen por sus *objetos*, los cuales son conocidos en cuanto conocidos, es decir, en cuanto son intencionales respecto de lo real. Sin embargo, dado que el conocimiento humano –tanto teórico como práctico– no es sólo un asunto de actos y objetos, sino sobre todo de *hábitos*, se colige que son precisamente los hábitos los que nos permiten conocer nuestros actos de conocer<sup>114</sup>. Por lo pronto, tal como contamos naturalmente con un hábito cognoscitivo que nos permite darnos cuenta de que conocemos realmente la verdad; así también contamos con un hábito cognoscitivo como instancia que nos permite conocer que el juicio por el cual juzgamos que algo es bueno en sí es un juicio recto. En otras palabras, tenemos una instancia por la cual conocemos que conocemos la verdad<sup>115</sup>, y otra por la cual conocemos acerca de la rectitud de nuestro juicio sobre el bien. Por lo tanto, la única manera de saber que conocemos la verdad y el bien es sólo a través de los hábitos cognoscitivos teóricos y prácticos.

Sellés, en la línea de Leonardo Polo, muestra que existen tres hábitos cognoscitivos superiores: el *hábito de los primeros principios*; la *sindéresis* y la *sabiduría*<sup>116</sup>. Cada uno es un método respecto de un tema. El primero es irrestricto en cuanto al tema conocido –los primeros principios que sirven de fundamento a la realidad física–; pero es limitado en cuanto al *método* cognoscitivo –que es inferior al de la *sabiduría*–. Sin embargo, este hábito es un conocer superior, ya que alcanza *el acto de ser del universo*, mientras el conocer racional sólo al-

<sup>114</sup> Una cosa es conocer un objeto de la realidad en tanto que bien, y otra es conocer que conozco este objeto. Es decir, darme cuenta de que soy yo quien conoce este objeto y que mi juicio sobre este determinado objeto es verdadero. Lo primero está en el nivel de los actos, mientras lo segundo está en el nivel de los hábitos, que en cierto modo también son actos, pero orientados al conocimiento de los actos de conocer. Por eso, gracias a los hábitos somos capaces de distinguir la verdad de la falsedad.

<sup>115</sup> Sellés matiza que «sin esta realidad noética no podríamos saber cuándo conocemos según verdad, ni tampoco según error y, consecuentemente, que sin ese conocer, no podríamos rectificar nuestros errores cognoscitivos». SELLÉS, J. F., «¿Es posible conocer la verdad?», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 41 (2008), 187-202, p. 189.

<sup>116</sup> «Estos tres hábitos superiores –indica Sellés– no son innatos a la inteligencia (entendimiento posible), sino al *intelecto agente*». Y éste es un acto que se puede equiparar con el *actus essendi hominis*. Y a tenor de esto, este autor muestra que «se puede sostener que ninguno de estos tres hábitos es subsistente, sino que inhiere en el ser personal humano: «el hábito no puede ser principio de la persona subsistente, sino que sigue al ser». SELLÉS, J. F., «¿Es posible conocer la verdad?», *op. cit.*, p. 202.



canza *la esencia*. El tema del segundo es la *esencia humana*, ésta es su cometido noético. Y como lo superior del hombre no es la esencia sino el acto de ser, este hábito es limitado en cuanto al tema –se limita a constituir la esencia humana–, y en cuanto al *método* –es inferior al hábito de *sabiduría* que alcanza el acto de ser personal humano<sup>117</sup>. Ahora bien, el acto de ser personal humano –en cuanto tema del hábito de sabiduría<sup>118</sup>– «es limitado ontológicamente porque no puede culminar desde sí mismo, pero está abierto al Dios personal, que es irrestricto y que permite culminar el acto de ser personal humano». Y desde este ámbito de su apertura «al tema persona irrestricta», el hábito de sabiduría puede ser considerado también como ilimitado<sup>119</sup>.

Para los fines de esta investigación me interesa hablar especialmente de la *sindéresis* o hábito de los primeros principios prácticos. Sin embargo, para su adecuado tratamiento voy a partir de la distinción aristotélica entre *razón teórica* y *razón práctica*<sup>120</sup> que es asumida por Tomás de Aquino, convirtiéndola en punto nuclear de su pensamiento. Dicha distinción se enmarca en el doble uso que hacemos de la única y misma potencia o facultad racional<sup>121</sup>. En efecto, la razón tiene un uso teórico o especulativo cuando el acto cognoscitivo se dirige al simple conocimiento de la verdad –dada en la realidad y medida por ésta–, que es fin intrínseco del conocer<sup>122</sup>. En cambio, la razón se hace práctica por

<sup>117</sup> Cfr. *ibid.*, p. 200-201.

<sup>118</sup> El acto de ser personal humano es también un tema de orden intelectual, puesto que se identifica con el *intelecto agente*. En este sentido, «lo que el hábito de sabiduría alcanza a saber es que somos nativamente un intelecto activo, pero la sabiduría no es tal intelecto». Ahora bien, la actividad cognoscitiva del intelecto agente tiene a Dios como su origen y su fin. Por eso el hábito de sabiduría en tanto que alcanza el acto de ser personal humano –*intelecto agente*–, se abre también al acto de ser personal divino que es irrestricto, donde el acto de ser personal humano alcanza su realización o plenitud. Cfr. *ibid.*, p. 201.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>120</sup> Cfr. SELLÉS DAUDER, J. F., «Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie universitaria, n° 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, p. 11. Mi línea argumentativa sobre la mencionada distinción aristotélico-tomista está basada fundamentalmente en esta densa y detallada investigación. De esta obra tomo también la bibliografía tomista al respecto.

<sup>121</sup> La clásica distinción entre razón teórica y razón práctica estriba en el conocimiento del bien, pues cabe una consideración teórica –considerando sólo su verdad–, y una consideración práctica –según que la verdad se extienda al bien y a lo conveniente inspirando amor–. Lo cual, dicho de otra manera, significa que tal como la verdad es el bien del intelecto teórico, el bien es la verdad del intelecto práctico, porque es el fin de la operación.

<sup>122</sup> Cfr. MIRETE NAVARRO, J. L., «El proceso de la razón práctica en Santo Tomás de Aquino», *Anales de Derecho*, n° 3 (1982), 267-275, p. 267.

extensión, esto es, en la medida en que el conocimiento de la verdad se aplica a la dirección de la obra, es decir, la operación voluntaria que tiene que ver con la praxis humana. Y como la voluntad no se mueve sino por el bien que es su objeto, la razón práctica requiere de la apetición natural del bien propio de la voluntad para realizar su tarea.

Esto último manifiesta que, según el planteamiento aristotélico y tomista, la razón no se hace práctica si no hay una tendencia natural al bien por parte de la voluntad. Y no existe tendencia alguna al bien por parte de la voluntad si no está mediatizada por la aprehensión intelectual de dicho bien. Pues, según nuestro modo de conocer, la verdad es previa al bien<sup>123</sup>. La aprehensión de la verdad precede a la del bien. Nada es apetecido si no es conocido previamente como bien, pues sólo el bien entendido puede ser objeto de la voluntad. Es importante insistir en este particular. Pues sólo esta precedencia de la verdad respecto del bien permite que el hombre pueda distinguir el bien real del aparente. Pues, según el Aquinate, «el apetito de la razón (la voluntad) no sigue cualquier aprehensión de la razón, sino cuando algo se aprehende como bien»<sup>124</sup>. Y en otro sitio declara «la voluntad no puede ser ordenada rectamente al bien a no ser que preexista alguna cognición de la verdad»<sup>125</sup>.

Desde una aproximación general, el uso teórico y el uso práctico de la razón se distinguen por el *fin*: el fin de la teórica es la contemplación de la verdad; mientras el de la práctica es, como indica el mismo nombre, la aplicación del conocer o la verdad a la operación o a la praxis humana<sup>126</sup>. Por lo cual, la verdad se toma de distinto modo en ambos usos: en lo teórico la verdad tiene que ver con la conformidad del intelecto con la realidad; mientras en lo práctico la verdad no es otra cosa que el *apetito recto*<sup>127</sup>. Además, como el fin de la razón práctica es la aplicación del conocimiento a la operación, y la operación humana se denomina voluntaria por la moción eficiente de la voluntad –apetito racional– a las demás facultades en orden a su objeto que es el bien, la razón práctica mueve a la acción<sup>128</sup>. Sin embargo, dicho movimiento está

<sup>123</sup> *In III Ethic.*, lect. 13, n.5.

<sup>124</sup> *In III Sent.*, d.17, q.1, a.1, b, ad 2.

<sup>125</sup> *S. Th.*, I-II, q.8, a.4, co; *S. Th.*, I-II, q.19, a.3, ad 1; *SCG*, III, cap. 26

<sup>126</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 3, b, co; d. 35, q. 1, a. 3, b, co; *In Boetium De Trinitate*, ps. 3, q. 5, a. 1, co. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, cap. 10, BK 433b; *Met.*, II, cap. 1 (BK 993 b 20).

<sup>127</sup> *In III Sent.*, d. 33, q.1, a. 1, b, co; *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3. Cfr. ARISTÓTELES, *EN*, cap. 11 (BK 1139 a 26)

<sup>128</sup> *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3, co; *De Ver.*, q. 6, a. 1, ad 12; *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1, ad 2. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, cap. 10 (BK 433b).

mediatizado por lo *particular*, puesto que las acciones son de los singulares<sup>129</sup>. Y precisamente, la razón práctica versa sobre lo *particular* y *contingente*, mientras la razón teórica versa sobre lo *universal* y *necesario*<sup>130</sup>. Y atendiendo a esto último, la razón práctica está subordinada a la razón teórica, pues «el intelecto especulativo *simpliciter* es más noble que el práctico, ya que es para sí mismo, en cambio, el práctico es para la obra»<sup>131</sup>. Sin embargo, que la razón dirige la obra no implica que se subordine al actuar ni a lo producido. Al contrario, «la razón acompaña lo práctico para conocerlo, para *dotarlo de sentido humano y personal*»; de tal forma que el actuar humano pueda llamarse de verdad *acto humano*, y no *acto del hombre*<sup>132</sup>.

El Aquinate, siguiendo al Estagirita, sostiene que el conocimiento comienza por los sentidos, pero los sentidos no conocen, sino que es la persona la que conoce en virtud de sus sentidos. Ahora bien, los sentidos –*externos e internos*– conocen bienes particulares, y conocen sobre todo los accidentes de los bienes de la realidad sensible. De entre los sentidos internos Tomás de Aquino resalta el lugar especial que ocupa la *cogitativa*. Ésta es una facultad sensible humana con base orgánica –el cerebro– que se destaca tanto por su *conocimiento del bien* singular como por su *valoración* de tal bien. Por esta doble tarea, la cogitativa está al servicio de la razón y de la voluntad<sup>133</sup>. En lo primero, la cogitativa entra en contacto con la razón proporcionándole un conocimiento real de las cosas singulares –pero bajo su naturaleza común–; y por su capacidad de valorar el bien concreto, ayuda también a la razón a aprehender, dirimir y pronunciarse sobre un determinado bien. En lo segundo, la cogitativa posibilita la tendencia de los apetitos sensibles –que siguen al conocimiento sensible–, y como éstos están bajo el poder de la voluntad, ésta necesita también de un juicio particular de valoración de los bienes para que pueda inclinarse a adaptarse a bienes concretos<sup>134</sup>.

<sup>129</sup> *In II De Caelo*, lect. 13, n. 8. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, cap. 10 (BK 433 b).

<sup>130</sup> *In III Ethic.*, lect. 13, n. 5; *S. Th.*, III, q. 11, a. 1, ad 3. Cfr. ARISTÓTELES, *EN*, VI, cap. I (BK 1139 a 4-14).

<sup>131</sup> *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, co, et ad 4.

<sup>132</sup> Cfr. SELLÉS DAUDER, J. F., «Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino», *op. cit.*, p. 66.

<sup>133</sup> Por esta doble tarea de la cogitativa –conocimiento y valoración del bien singular– tanto la simple aprehensión de la razón como la operación judicativa tienen una doble dimensión, la teórica y la práctica. Y, en consecuencia, tenemos incoada en esta potencia sensible la superior diferencia entre razón teórica y razón práctica.

<sup>134</sup> SELLÉS DAUDER, J. F., «Tomás de Aquino, *De veritate*, cuestión 21. *Sobre el bien*. Introducción, traducción y notas», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria n° 78 (1991), p. 27.

### 3.2. *El hábito natural de la sindéresis*

Hemos dejado asentado arriba que la facultad racional es única, pero tiene un doble uso: teórico y práctico. Y hemos mostrado, asimismo, que la distinción de ambos usos está incoada en la cogitativa en tanto que sentido interno con una doble función: cognoscitiva y valorativa. Ahora bien, si nos remontamos a las instancias cognoscitivas superiores denominados *hábitos naturales* hallamos también ambos usos de la única facultad racional que en este nivel se denomina intelecto. Y así, tenemos al hábito de los principios especulativos o *intellectus* y al hábito de los principios prácticos o *sindéresis*. Son hábitos naturales porque no son adquiridos por repetición de actos como las virtudes morales e intelectuales; tampoco son recibidos de manera infusa como las virtudes teologales –fe, esperanza y caridad–. Asimismo, se ha de subrayar, como lo hace el mismo Tomás de Aquino, que estos hábitos naturales no son innatos en el hombre, como sí lo son los hábitos en la naturaleza angelical. Nuestra constitución corpo-anímica no permite que se den hábitos innatos en nosotros. De ahí que el Aquinate muestre que estos hábitos naturales se dan incoativamente en la facultad intelectual humana, ya que necesitan ser activados por el intelecto agente y, para conocer los principios, necesitan del aporte de los sentidos<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 51, a.1, co. Es en este lugar donde el Aquinate establece la diferencia entre lo natural y lo innato. En el hombre no existen hábitos innatos, sino naturales, ya que no dispone de una inteligencia pura. No puede conocer nada al margen de los sentidos y del singular. El innatismo hace un flaco favor a la teoría metafísica del conocimiento porque trata de poner al hombre al nivel de las inteligencias puras, cosa que desde nuestra índole constitutiva resulta evidentemente falsa. Lo natural no es siempre lo innato. Todo lo innato es natural, pero no todo lo natural es innato. Lo innato excluye la intervención de un principio exterior; lo natural, en cambio, puede proceder en parte de la naturaleza, y en parte de un principio exterior. Esto es lo que ocurre con los hábitos naturales que perfeccionan a la razón humana, tanto en lo especulativo como en lo práctico. Recuértese que el ser humano no es ni pura inteligencia ni pura naturaleza material, sino un compuesto de cuerpo y alma, y en esto se muestra inferior a los ángeles en el aspecto cognitivo. Pues, «el alma llega a conocer la verdad inquiriendo y discurriendo de una cosa a otra», de allí que el ser humano no pueda conocer la verdad si no es partiendo de los sentidos. Razón por la cual la sindéresis es un hábito cognoscitivo natural, porque requiere de las realidades extramentales para llegar al conocimiento intelectual. El dato de los sentidos es esencial para la intelección. Sin embargo, llama la atención la falta de consenso en este tema, pues ciertos autores llaman indistintamente con ambos términos a la sindéresis. En esta línea se mueve POLO, L., *La voluntad y sus actos*, I, p. 64; SELLÉS DAUDER, J.F., *Conocer y amar*, p. 393; *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, p. 418, ss., como subrayando un cierto innatismo de la sindéresis. Sin embargo, el mismo Tomás de Aquino su-

Tomás de Aquino traza un paralelismo entre ambos hábitos naturales. Pues mediante ellos el sujeto humano asiente necesariamente una serie de principios de manera evidente, estable y sin error, tanto en lo especulativo como en lo práctico. Asimismo, muestra que ambos hábitos reciben su luz, es decir, proceden de la luz del intelecto agente<sup>136</sup>, pero son hábitos del intelecto posible, ya que el agente no es sujeto de hábitos<sup>137</sup>. Además, Santo Tomás indica que la luz de estos dos hábitos no se extingue<sup>138</sup>, pues la actividad del intelecto agente –de la que estos hábitos naturales reciben su luz– es también incesante.

Desde el punto de vista metafísico, la clave de comprensión de la existencia de estos dos hábitos naturales en el hombre se basa en el orden jerárquico de los seres creados y en la teoría de la participación metafísica. Tomás de Aquino recoge este orden en un texto de su *Comentario a las Sentencias*<sup>139</sup>, cuyo contenido es parafraseado por Molina mostrando que «en el orden de las criaturas, las inferiores participan de la perfección de las superiores, de modo que lo más alto de las inferiores conecta, de alguna manera, con lo más bajo de las que le preceden»<sup>140</sup>. Esto, aplicado al hombre, manifiesta la índole especial del alma racional; la cual, por estar unida al cuerpo, su modo de conocer es discursivo, esto es, el acto de partir discursivamente de lo sensible hasta lo inteligible, de una verdad conocida a otra menos conocida, comparando y distinguiendo. Pero, por situarse por debajo del ángel, el alma racional participa, en cierto modo, del modo de conocer del ángel que –por su naturaleza incorpórea e intelectual–, es intuitivo, inmediato y sin inquisición. Por eso el Aquinate muestra que el hombre goza también de un cierto conocimiento intelectual natural, es decir, no discursivo, que es principio –a modo de «semillero»– de todo conocimiento racional posterior tanto en

---

braya el matiz diferencial de estos dos conceptos, pues lo natural no es lo mismo que lo innato. Y esto lo tiene presente Ana Marta González en la introducción a las cuestiones 16 y 17 del *De Veritate*, *op. cit.* p. 12. Cfr. Nota 14 y 37.

<sup>136</sup> Cfr. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a.3, co. Esta afirmación no es justificada por Santo Tomás, es decir, él no explica cómo el intelecto agente ilumina lo inteligible y al mismo tiempo ilumina la sindéresis para que cumpla con su cometido práctico; cosa que, según Molina, encuentra explicación en Leonardo Polo. Cfr. MOLINA, F., «La sindéresis», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie universitaria n° 82, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999, p. 22, nota 23.

<sup>137</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 16, a. 1, ad 13.

<sup>138</sup> Cfr. *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a.3, ad 5.

<sup>139</sup> Cfr. *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a.1.

<sup>140</sup> MOLINA, F., «La sindéresis», *op. cit.*, p. 16.

lo práctico –semillero de virtudes– como en lo especulativo –semillero de ciencia–. Y por ser un conocimiento habitual natural, es estable e infalible, y puede ser usado fácilmente cuando es necesario. Y así destaca dos hábitos naturales en el hombre denominados *intelecto* y *sindéresis*<sup>141</sup>. Por los fines de la presente investigación, en lo que sigue nos centraremos en la naturaleza y función de la *sindéresis* en el bien humano.

Hemos visto anteriormente que la *sindéresis* es un hábito natural, una instancia cognoscitiva superior orientada a la acción u operación humana. Y como la operación es acto segundo respecto del ser que es acto primero, la *sindéresis* es un hábito operativo y no entitativo. La noción de *sindéresis* no aparece en el pensamiento griego. La ética aristotélica es ajena a este concepto, al menos tal como es desarrollado en la escolástica, y en la doctrina tomista<sup>142</sup>. Su uso primigenio se debe a San Jerónimo –autor cristiano del s. IV d.C.–, quien la llamó «chispa de la conciencia» (*scintilla animae*), un chispazo procedente de la luz divina: pues lo mismo que la chispa se eleva sobre las llamas de la hoguera, la *sindéresis* se eleva sobre las facultades cognoscitivas humanas<sup>143</sup> y las activa. Tomás de Aquino se refiere a la *sindéresis* también como «razón natural»<sup>144</sup>, por ser un conocer que no es adquirido, sino dado de manera natural, como se ha indicado arriba. Y no se pierde, es decir, su luz no se extingue<sup>145</sup>. Razón por la cual este hábito se constituye como la primera guía de la conducta humana, esto es, como el comienzo y guía de la vida moral<sup>146</sup>. Lo cual se hace evidente en el pensamiento tomista por la conexión que mantiene la *sindéresis* con los

<sup>141</sup> «Así como en el alma hay un cierto hábito natural por el que conocemos los principios de las ciencias especulativas y al que llamamos intelecto de los principios, así también hay en ella un cierto hábito de los primeros principios de lo operable, que son los principios universales del derecho natural, los cuales ciertamente pertenecen al hábito de la *sindéresis*». *De Ver.*, q. 16, a.1, co.

<sup>142</sup> En este sentido, Molina subraya que «en los comentarios a la Ética a Nicómaco, Tomás de Aquino trata de los primeros hábitos intelectuales, pero no los pone en relación con la *sindéresis*, que allí no aparece». MOLINA, F., «La *sindéresis*», *op. cit.*, p. 27, nota 30.

<sup>143</sup> Cfr. SELLÉS DAUDER, J.F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2008, p.419.

<sup>144</sup> *S. Th.*, II-II, q.47, a.6, co, y ad 3.

<sup>145</sup> Cfr. *In II Sent.*, d. 24, q.2, a.3, ad 5.

<sup>146</sup> «Como dice San Agustín, «en nuestros juicios no sería posible decir que una cosa es mejor que otra, si no estuviese impreso en nosotros un conocimiento fundamental del bien». Este conocimiento fundamental del bien, que nos proporciona la *sindéresis*, es lo que hace posible orientar y guiar toda la vida moral». TRIGO, T., «La *sindéresis*, comienzo y guía de la vida moral», *Mimeo*, Universidad de Navarra, 2007, p. 5. En: <https://studylib.es/doc/7194861/la-sind%C3%A9resis-comienzo-y-gu%C3%ADa-de-la-vida-moral> [consulta: 28/08/2021].

principios universales de la ley natural<sup>147</sup>; con la razón (superior e inferior)<sup>148</sup>; con el libre arbitrio<sup>149</sup>; con la prudencia y la conciencia. Ciertamente, aunque sea desde el plano de los principios universales, «es en virtud de este hábito por lo que, a la razón, en su uso práctico, no le resulta indiferente el dirigirse al bien o al mal. En ello consiste la específica aportación de la *sindéresis* a la potencia racional. De otro modo sería *ad opposita*»<sup>150</sup>.

El actuar humano requiere de un punto de partida que sirva de principio sólido para su rectitud. El Aquinate considera que este principio es la *sindéresis*<sup>151</sup>. Ésta contiene los preceptos de la ley natural, y puede considerarse, por ello, como un principio de principios<sup>152</sup>. La ley natural es una e inmutable, pero es aplicada por la razón práctica a muchos casos particulares de las acciones humanas, y por eso se diversifica en muchos principios. La *sindéresis* es un hábito

<sup>147</sup> *In II Sent.* d. 24, q. 2, a.3, ad 4. La *sindéresis* es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural, y por eso puede ser considerado como un principio de principios. En este sentido, el impulso de la ley natural se realiza mediante el hábito de la *sindéresis*. se trata de un impulso orientador, y dicha orientación es propia de los contenidos formales que conlleva dicho hábito. Por eso el Aquinate ve la posibilidad de que, a la ley natural, aun siendo algo constituido por la razón, se la pueda llamar también hábito, ya que está contenida en el hábito de la *sindéresis*. Y a la *sindéresis*, siendo hábito, se la pueda denominar también ley por contener los preceptos de la ley natural. Cfr. *S. Th.*, q. 94, a.1, co., y ad 2.

<sup>148</sup> *In II Sent.* d. 39, q. 3, a.1, ad 2; *In II Sent.* d. 24, q. 2, a.4, co.

<sup>149</sup> La *sindéresis* no guarda una relación como tal con el libre arbitrio, el Aquinate muestra simplemente su distinción haciendo ver que, aunque ambos son juicios; sin embargo, el juicio de la *sindéresis* es sobre el bien operable universalmente entendido, mientras el juicio del libre arbitrio no es tanto un juicio como una elección, o mejor, un *juicio de elección* y versa sobre lo particular. Y por eso no tiene mucho que ver con la *sindéresis*, a no ser por el carácter práctico de ambos juicios. En cambio, el juicio de la conciencia no es de elección, sino más bien cognoscitivo, pero tiene la particularidad de que reúne tanto el juicio universal o la ciencia universal de la *sindéresis* como la ciencia particular de la razón, y de allí su nombre *con-ciencia*, es decir, con el conocimiento de lo universal aplicado a lo particular. Cfr. *In II Sent.* d. 24, q. 2, a.4, ad 2; *In II Sent.* d. 24, q. 2, a.3, ad 4.

<sup>150</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, op. cit., p. 208. La apertura a los opuestos no implica indiferencia de la voluntad ante estos objetos, sino la no-determinación absoluta de la potencia racional hacia su objeto propio. Es decir, que puede dirigirse tanto a su objeto propio como a su contrario en ciertas condiciones. Pues, una misma potencia dice relación al bien y al mal. Pero la *sindéresis* no dice relación al bien y al mal, sino que impulsa al bien. Y ésta es la específica aportación de la *sindéresis* a la potencia racional. Por eso, la *sindéresis* recibe también el nombre de razón natural, es decir, la razón en cuanto naturaleza. Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a.12, co; I-II, q. 8, a.2, ad 3; I-II, q. 49, a.4, ad 2 y ad 3.

<sup>151</sup> «De ahí que, en las obras humanas, para haber alguna rectitud, sea conveniente hallar algún principio permanente que tenga inmutable rectitud, para que todas las obras humanas sean examinadas, de tal manera que aquel principio es la *sindéresis*». *De ver.*, q. 16, a.2, co.

<sup>152</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a.2, co.

natural que ejerce vigilancia y atención continua sobre los contenidos de la ley natural que conlleva. Es un hábito que contiene incoados los preceptos de la ley natural que luego debe explicitar la razón. De ahí que sea principio de la ley moral. Es un hábito natural, no innato. No obstante, ciertamente la *sindéresis* es considerada como la «apertura cognoscitiva innata de que dispone cada persona humana para conocer, dirigir, perfeccionar todas las potencias y facultades, sean éstas orgánicas o inorgánicas»<sup>153</sup>. Consideración que creemos que goza de verdad siempre que se tenga en cuenta, asimismo, la necesidad del dato de la sensibilidad para la aprehensión intelectual, así como el carácter racional del ser humano, que lo coloca por debajo del conocimiento angelical.

Las potencias racionales tienen una apertura a opuestos, mientras que la naturaleza y los procesos naturales están determinados *ad unum*. La misión de la *sindéresis*, en tanto que hábito natural, es suplir, en cierto modo, la indeterminación de la razón, proporcionando a las potencias racionales un conocimiento habitual de los principios que deben guiar las buenas acciones<sup>154</sup>. En definitiva, la *sindéresis* determina a las potencias racionales al bien de la naturaleza humana. La *sindéresis* posibilita la captación natural del bien que desencadena la apetición natural de la voluntad natural.

Como se ha indicado antes, Tomás de Aquino destaca un paralelismo entre el *intelecto* –hábito de los primeros principios especulativos– y la *sindéresis* –hábito de los primeros principios prácticos–<sup>155</sup>. Ambos difieren, no por ser diferentes facultades, sino por el fin. En efecto, mientras el *intellectus* está referido sólo al entendimiento en orden a la verdad, la *sindéresis* conlleva una cierta obligación en cuanto prescribe la práctica del bien<sup>156</sup>. Pues, como enseña Ana Marta González, «la *sindéresis*, en efecto, cumple en el orden de la acción una función análoga al intelecto en el orden especulativo: así como éste principia la ciencia, aquella principia la acción. Principiar la acción implica, entre otras cosas, que la *sindéresis* añadirá sobre el intelecto un aspecto

<sup>153</sup> SELLÉS DAUDER, J.F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, op. cit., p. 417.

<sup>154</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, qq. 16 y 17. *La sindéresis y la conciencia*. Introducción, traducción y notas de GONZÁLEZ, A. M. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n° 61, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, p. 11; Cfr. *De ver.*, q.16, a.2, ad 4.

<sup>155</sup> *S. Th.*, I, q. 79, a. 12, co.

<sup>156</sup> Esta diferencia se opera sobre la base del carácter prescriptivo de la *sindéresis*. Pues el simple conocer no mueve a actuar, pero la *sindéresis*, como instancia cognoscitiva práctica, mueve a la acción, y no a cualquier acción, sino a aquella en la que se realiza el bien humano y se evita todo lo que sea contrario a este bien.



desconocido para éste: el aspecto preceptivo»<sup>157</sup>. En este sentido, la sindéresis está en primera línea en lo que respecta a la orientación de la conducta humana, ya que aporta al agente humano luz para distinguir lo bueno de lo malo. Y así, el hombre, como agente racional, por el «hábito directivo primordial» que es la sindéresis, «queda en condiciones de introducir orden en sí mismo y en el mundo»<sup>158</sup>. Y, en consideración a este importante aporte de la sindéresis en orden a la inteligencia y la voluntad, Polo la describe como «el ápice de la esencia humana», al que designa con el término «yo»<sup>159</sup>.

Ahora bien, el imperio de la sindéresis es esencialmente racional, pero depende también de la voluntad natural, en cuanto presupone su acto<sup>160</sup>, es decir, presupone la bondad del fin a través de la voluntad. En efecto, la sindéresis conoce el fin al que tiende la voluntad en tanto que apetito racional, y enuncia dicho fin como un precepto que está contenido en la ley natural. Y como la sindéresis contiene los principios de la ley natural, el primerísimo de todos ellos indica que: «*el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse*»<sup>161</sup>. Como todos los primeros principios, éste es evidente, indemostrable e inmutable. En este sentido, tal como en lo especulativo conocer los términos de «parte» y de «todo» es suficiente para que la razón formule el principio universal: «el todo es mayor que la parte»; así también en lo operativo, la sindéresis se mantiene vigilante para advertir (*remurmurare malo*) del mal<sup>162</sup>, de tal modo que «conocer qué significa robar, adulterar, etc., basta para saber naturalmente que estas cosas

<sup>157</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2006<sup>2</sup>, p. 96.

<sup>158</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Descubrir el nombre. Subjetividad, identidad, socialidad*, Comares, Granada 2021, p. 71.

<sup>159</sup> POLO, L., *Antropología trascendental, I, op. cit.*, p. 184.

<sup>160</sup> «Imperar es esencialmente acto de la razón, porque quien impera ordena a aquello a lo que impera hacer algo, advirtiendo o intimando; y ordenar así, mediante intimación, es propio de la razón. Pero la razón puede advertir o intimar algo de dos modos. Uno, absolutamente, y esta intimación se hace con un verbo en modo indicativo, como si uno dijera a otro: Tienes que hacer esto. Otras veces, en cambio, la razón intima algo a alguien moviéndolo a ello, y esta intimación se expresa con un verbo en modo imperativo; por ejemplo, cuando uno dice: Haz esto. Por otra parte, es la voluntad lo primero que mueve en las fuerzas del alma para el ejercicio de un acto [...] Por consiguiente, como lo segundo que mueve sólo lo hace en virtud de lo primero que mueve, se sigue que el hecho mismo de que la razón mueva, al imperar, lo tiene de la virtud de la voluntad. De esto se desprende que imperar es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad, en virtud del cual mueve mediante su imperio al ejercicio del acto». *S. Th.*, I-II, q. 17, a.1, co.

<sup>161</sup> *S. Th.*, I-II, q. 94, a.2, co.

<sup>162</sup> *Cfr. De ver.*, q. 16, a.1, arg. 14, y ad 14.

no deben hacerse»<sup>163</sup>. Su prohibición no es algo añadido como proveniente de fuera, sino que estas mismas acciones son en sí mismas malas e inconvenientes a nuestra humana naturaleza. Es ésta una idea que tiene sus raíces en la misma ética aristotélica, fuente principal de Tomás de Aquino y su maestro Alberto Magno, quienes coinciden en subrayarla<sup>164</sup> en la misma línea del filósofo de Estagira: hay acciones que consideradas en sí mismas son naturalmente malas, aquellas con las que en ningún momento se puede acertar, a no ser por accidente<sup>165</sup>.

### 3.3. *Sindéresis y prudencia*

En este apartado propongo mostrar el vínculo estrecho e intrínseco entre sindéresis y prudencia, así como el papel específico de la prudencia que, siendo una virtud intelectual y práctica como el arte, tiene más familiaridad con las virtudes morales. Lo cual nos permitirá ver cómo la razón práctica tomista goza de unidad, pues todas las instancias cognoscitivas prácticas están en conexión desde las inferiores hasta las superiores, cosa que no ocurre con los hábitos intelectuales especulativos. Palacios ha subrayado con suma precisión esta conexión, particularmente en lo concerniente a la articulación de la prudencia con la sindéresis, como sigue:

Tanto la sindéresis como la prudencia son dos formas de conocimiento racional, y, además, de conocimiento práctico, esto es, referido a la acción humana como algo realizable y operable por nosotros, y no meramente especulable [...] Pero sobre el fondo de esta coincidencia resalta su diversidad: la sindéresis sólo versa sobre los principios remotos que deben inspirar la dirección de nuestra conducta, mientras la prudencia se ocupa en sacar de estos principios conclusiones prácticas y hacederas, aplicables a cada caso concreto de nuestra existencia individual<sup>166</sup>.

---

<sup>163</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, op. cit., p. 209.

<sup>164</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>165</sup> En efecto, Aristóteles, al precisar lo que él entendía por término medio de las virtudes, hace notar como sigue: «no toda acción ni toda pasión admite término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra» (*EN*, II, 11007 a 8-13).

<sup>166</sup> PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p. 20-21.

Sindéresis y prudencia son hábitos intelectuales-prácticos pertenecientes a la única y misma potencia racional. Pero mientras el primero es un hábito natural, el segundo es un hábito adquirido, pero no con la repetición de una multiplicidad de actos como las virtudes morales, sino por la repetición de uno o varios actos. La prudencia está en relación con la sindéresis porque la verdad práctica pasa de considerarse desde los principios generales de la sindéresis a su aplicación práctica, que es la tarea de la prudencia. Lo cual acontece en la acción singular y concreta. Pues los actos humanos no quedan suficientemente orientados, y de una vez por todas, al bien desde los principios generales de la sindéresis. De ahí que se requiera la intervención de la prudencia que discierne el medio concreto en lo singular operable por el hombre, atendiendo a las circunstancias y situaciones concretas del sujeto agente.

### 3.3.1. La prudencia y el aporte de los sentidos internos

La prudencia está en conexión tanto con la sindéresis como con la razón práctica y los sentidos internos. Sin embargo, Molina indica que «la afirmación tomista de que la prudencia está en la razón práctica como en su sujeto (...) habría que completarla diciendo que su sujeto propio es el intelecto, aunque está afincada también en la razón práctica y en los sentidos internos», ya que es a través de todos ellos como la prudencia negocia el modo de alcanzar el fin<sup>167</sup>. Como virtud intelectual práctica, la prudencia tiene el cometido de descubrir la verdad particular operable en cada caso, y por eso no se limita a conocer racionalmente lo que se ha de hacer, sino que también lo aplica a la operación. Esto queda expresado por el Aquinate en el siguiente texto:

Corresponde a la prudencia no solamente la consideración racional, sino también la aplicación a la obra, que es el fin principal de la razón práctica. Ahora bien, nadie puede aplicar de forma adecuada una cosa a otra sin conocer ambas, es decir, lo aplicado y el sujeto al que se aplica. Las acciones, a su vez, se dan en los singulares, y por lo mismo es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón, sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar la acción<sup>168</sup>.

<sup>167</sup> Cf. MOLINA, F., «La sindéresis», *op. cit.*, p. 20.

<sup>168</sup> *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 3, co

Ahora bien, según este texto, surge una pequeña dificultad. La razón no conoce sino lo universal. Y resulta que para aplicar lo universal en lo singular conviene que conozca también lo singular. En otras palabras, el conocimiento universal de lo agible no basta para informar la acción. La tendencia voluntaria se dirige a cosas singulares, contingentes, múltiples, cambiantes y temporales. Y para que la prudencia aplique la sabiduría a la práctica la razón tiene que alcanzar también estos singulares con sus características. Y para ello, la prudencia necesita la experiencia que aportan las facultades sensitivas<sup>169</sup>, porque sólo a través de los sentidos se conocen los singulares. Es aquí donde la prudencia entra en conexión con la *cogitativa* o *ratio particularis*. En efecto, la cogitativa –en tanto que sentido interno–, aporta la experiencia del singular que necesita la prudencia para conocer y ordenar la acción humana. La cogitativa, como hemos indicado arriba, tiene la doble función de conocer y valorar; es razón particular porque compara las experiencias e intenciones particulares<sup>170</sup>.

La cogitativa en tanto que instancia cognoscitiva sensitiva está al servicio de las instancias superiores. Es precisamente la conexión y subordinación de la cogitativa al entendimiento lo que permite el conocimiento práctico a nivel prudencial<sup>171</sup>. El entendimiento, por medio de la cogitativa, descubre en el singular lo bueno y lo malo; es decir, conoce los singulares y los compara o valora, descubriendo su utilidad o conveniencia, así como su inconveniencia. Y así, la prudencia y la cogitativa, actuando como una sola facultad, dirigen la acción del apetito para que eligiendo o queriendo las cosas por sus razones universales, atienda también a cuanto son singularmente buenas o malas<sup>172</sup>.

<sup>169</sup> *In VI Ethic.*, 7, 14.

<sup>170</sup> «Hay que tener presente que, en lo que se refiere a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, ya que son alterados de la misma manera por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben sólo por un instinto natural, mientras que *el hombre las percibe por una comparación*. De este modo, lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, *en el hombre es llamada cogitativa, porque descubre dichas intenciones por comparación*. Por eso, es llamada también *razón particular*, a la que los médicos le asignan un determinado órgano que es la parte media de la cabeza, y, así, compara las intenciones particulares como la facultad intelectiva compara las universales». *S. Th.*, I, q. 78, a.4, co. [El subrayado es mío]

<sup>171</sup> *S. Th.*, I, q. 78, a.4, ad 5.

<sup>172</sup> *S. Th.*, I, q. 81, a.3, co.

Por tanto, la prudencia es un hábito de la razón práctica que tiene también como su sujeto secundario a la cogitativa<sup>173</sup>. Y gracias a este sentido interior, el conocimiento práctico se perfecciona, al conocer a la vez lo universal y el singular. Y al respecto dice Palacios que, «la cogitativa juega un papel capital al darnos la visión directa de la realidad concreta, visión que el intelecto logra hacer suya reflexivamente, buscando, en la orla de la idea universal y abstracta que él conoce directamente, la imagen sensible y singular de donde la ha sacado»<sup>174</sup>.

El discernimiento del bien humano –en tanto que bien práctico u operable–, concierne de manera más remota a la *sindéresis* y de manera más próxima a la prudencia. Es ésta la que discierne los medios que deben ser elegidos en función al fin que la *sindéresis* tiene propuesto a las virtudes morales. El fin de la prudencia es dirigir la acción, y la acción humana se desarrolla en circunstancias cambiantes y contingentes. Por eso, la acción prudencial requiere tener memoria del pasado, visión del presente y previsión del futuro<sup>175</sup>.

Como virtud especial, la prudencia tiene una doble dimensión: *cognoscitiva* y *preceptiva*. Es una instancia cognoscitiva porque es un hábito intelectual, pero no del intelecto especulativo, sino del intelecto práctico, esto es, orientado a la acción, a lo operable por el hombre. La prudencia tiene que ver con lo particular agible por el hombre<sup>176</sup>. De lo cual requiere de un perfecto conocimiento para poder guiar las acciones al fin perfectivo de la naturaleza humana. Esto es así porque «quien ignora cómo son y cómo están las cosas no puede obrar bien, pues el bien es lo que está conforme a la realidad»<sup>177</sup>. Sin embargo, para llevar a cabo este conocimiento la prudencia necesita del aporte de la memoria y de

<sup>173</sup> «El mérito de la prudencia no consiste solamente en la consideración, sino también en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico. Por eso, si en esto hay defecto, es sobre todo contrario a la prudencia, porque si el fin es lo más importante en todo orden de cosas, el defecto en lo que le atañe es pésimo. De ahí que el Filósofo añada allí mismo que la prudencia no está simplemente en el entendimiento, como el arte; conlleva, como hemos dicho, la aplicación a la obra, y esto incumbe a la voluntad». *S. Th.*, II-II, q. 47, a.3, ad 3.

<sup>174</sup> PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p.168.

<sup>175</sup> Tomás de Aquino llama partes «cuasi integrales» de la prudencia a los requisitos imprescindibles para que se dé esta virtud. Estos requisitos son a la prudencia «como las paredes, el techo y los cimientos son partes de una casa». *S. Th.*, II-II, q. 48, a.1, co. El Aquinate cita ocho requisitos para que se dé la prudencia. Cinco pertenecen a su dimensión *cognoscitiva*: memoria, razón, inteligencia, docilidad, y solercia o sagacidad. Y tres, a su dimensión *preceptiva*: providencia o previsión, circunspección y precaución. Cfr. *ibid.*

<sup>176</sup> *S. Th.*, II-II, q. 47, a.4, co.

<sup>177</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1976, p. 16.

la inteligencia. La memoria sirve de base para argumentar de lo futuro. Pues, la huella de los acontecimientos archivada en ella es la guía para juzgar los acontecimientos venideros. Una persona o un pueblo sin memoria, sin historia, sin pasado, es incapaz de avanzar y de perfeccionarse, ya que carece de un punto de referencia adecuado para valorar su presente y proyectar hacia su futuro.

La memoria adquiere una suma importancia en lo que concierne al estudio del bien humano; y dicha importancia ha sido subrayada por san Agustín. En efecto, para el obispo de Hipona, la memoria se identifica mejor con el alma entera, porque todo lo que está en el alma está en la memoria<sup>178</sup>. Y así, la memoria posibilita tanto el conocer como el querer, puesto que es en la memoria donde se guarda todo lo que el hombre conoce y lo que olvida, su proyecto vital y sus creencias; y con ella es posible proyectar y relatar narrativamente nuestra vida en el acontecer temporal a fin de conocernos y mejorarnos<sup>179</sup>. Esto se hace evidente por el hecho de que «el ser humano es lo que recuerda y lo que olvida, pero puede recordar, actualizado en el presente de la memoria; puede encontrar en su interior lo que ha sido, sin lo cual sería imposible su ser sí mismo actual; la memoria de lo anterior es fundamental en la proyección vital»<sup>180</sup>. Y como dice el mismo Agustín, «si a uno se le olvida lo que empezó no sabrá cómo llegar al fin»<sup>181</sup>.

Y a esta memoria de lo pasado se denomina *experiencia de la vida*. La memoria es requisito indispensable para la experiencia. Y sin experiencia

<sup>178</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 17, 26.

<sup>179</sup> «(...) Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído». SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 8, 14.

<sup>180</sup> CHÁVEZ AGUILAR, P. L., *Aportes del pensamiento agustiniano a la reflexión moral contemporánea*. Tesis Doctoral, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, p. 39-40. En: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/108489> [25/04/2021]

<sup>181</sup> SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, VII, 7. Se ha hecho popular y célebre la frase «aquel que no conoce su historia está condenado a repetirla»; la cual, como indica Rojas Ríos, se atribuye a Napoleón Bonaparte, aunque es en el filósofo español Nicolás Ruiz de Santayana donde tiene inicio dicha evaluación del pasado, presente y futuro. Ahora bien, el análisis de esta frase, según este autor, lleva a la conclusión de que «aquellos países que no conocen su historia, están destinados a vivir día a día como lo han venido haciendo desde antes, y la única solución para alejarse de esta realidad es tener ciudadanos informados, críticos, pensantes, que reflexionen sobre la situación actual que los ha llevado a estar en ese punto, para poder cambiar el país y no cometer los mismos errores». ROJAS RÍOS, M. Á., «Aquel que no conoce su historia está condenado a repetirla», en *Diario Pro & Contra. Noticias desde la Amazonia Peruana*, entrada del 14 sep. 2017. <https://proycontra.com.pe/aquel-que-no-conoce-su-historia-esta-condenado-a-repetirla/> [consulta: 29/10/2021]

los humanos son incapaces de realizar actos prudentiales<sup>182</sup>. Por eso la memoria aparece como «el poso de lo que hemos sido, conservado por ella y acumulado progresivamente hasta el presente»<sup>183</sup>. Ahora bien, para la adquisición del conocimiento nemotécnico que redunde en experiencia de la vida el sujeto debe ser ágil mentalmente para investigar, al tiempo que le conviene una dosis de humildad para dejarse enseñar por otros, es decir, la docilidad.

Por su parte, la *función preceptiva* de la prudencia tiene que ver con la ordenación de los medios al fin. Esta es su cometido específico, esto es, la providencia. Ésta implica previsión, la visión anticipada de un suceso. Pero, sobre todo, provee al hombre de los medios necesarios para conducirlo a un fin, los medios para el logro de un bien. La providencia humana, a diferencia de la providencia divina –de la que dependen también acontecimientos necesarios del cosmos–, sólo rige a las acciones contingentes y libres<sup>184</sup>; y en una determinada dirección: lo futuro<sup>185</sup>. Porque lo pasado no está en nuestro poder<sup>186</sup>, y el presente sólo nos permite hacer una cosa o su contrario, y no las dos simultáneamente. En efecto, no puedo estar leyendo y no leyendo estas líneas en este mismo instante y simultáneamente. Pues la ley del ente –el principio de no contradicción– no me permite tales acciones. La vida humana mira hacia el futuro, «la razón práctica es, en este sentido estricto, la función intelectual que se hace cargo de la dirección de nuestra vida tensada en el tiempo, o sea, referida desde un pasado a un futuro. Nuestra existencia es futurición, y sobre ella recae la razón práctica»<sup>187</sup>.

<sup>182</sup> PALACIOS, L.E., *La prudencia política*, p. 160.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 161. Las acciones contingentes a las que apunta la prudencia requieren tener conocimiento de lo que pasa ordinariamente y de esto sólo la experiencia puede informarnoslo. Y sin la memoria sería imposible tener esta experiencia.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>185</sup> Precisamente, como indica Sellés en su recensión al libro coordinado por Ignacio Falguerras *et al.*, *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo*, «Futurizar el presente es la descripción de una tarea», la propia de la más alta actividad del espíritu humano que se abre a su Fin en coexistencia con las demás personas humanas». SELLÉS DAUDER, J. F., «En torno a «Futurizar el presente», *Studia Poliana*, n° 6 (2003) 225-233, p. 226.

<sup>186</sup> Sobre esto es muy ilustrativo lo que dice Aristóteles hablado de la elección: «... nadie delibera sobre el pasado, sino sobre lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber sucedido; por eso, rectamente, dice Agatón: De una cosa sólo Dios está privado: de hacer que no se haya realizado lo que ya está hecho». *EN*, VI, 2, 1139 b 7-10.

<sup>187</sup> CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y Razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona 1998<sup>2</sup>, p. 215.

Por tanto, la providencia humana nos prepara y dispone bien sólo para el futuro<sup>188</sup>. Porque sólo lo futuro es contingente para el hombre<sup>189</sup>; de aquí que el hombre haga provisiones para ser prudente, es decir, para descubrir cuál de nuestras posibles acciones es adecuada al fin. Lo contrario de esto sería una gran imprudencia o negligencia en el obrar, es decir, la realización de acciones contrarias a la prudencia. Mediante la prudencia el hombre tiene en sus manos lo que quiere llegar a ser, pues, como muestra Gabriel García Márquez, «los seres humanos no nacen para siempre el día en que sus madres los alumbran, sino que la vida los obliga a parirse a sí mismos una y otra vez»<sup>190</sup>. Desde luego, como precisa Cárdenas, se trata de un parto que debe tener en cuenta la naturaleza humana y sus fines inherentes; y para que dicho parto sea humanizante se requiere la tarea de la prudencia consistente en «ver y prever a través de la incertidumbre» a la que se ve sometida la vida humana<sup>191</sup>.

### 3.3.2. Prudencia y arte: ars imitatur naturam

Prudencia y arte son dos hábitos intelectuales propios de la razón práctica, ambos versan sobre lo operable por el hombre. Y se entiende por lo operable «todo lo que puede ser intervenido por un ser para su modificación conforme a los dictados de la razón práctica»<sup>192</sup>. En este sentido, dentro del mismo uso

<sup>188</sup> Lo que está en nuestras manos es el futuro entendido como el porvenir, aquello que todavía no hemos realizado. Sólo esto tenemos en nuestras manos, es decir, es aquello que podemos organizar y prever.

<sup>189</sup> «La prudencia trata propiamente de los medios, y es función suya principal ordenarlos de forma apropiada al fin. Si bien hay cosas necesarias para el fin que dependen de la providencia divina, de la prudencia humana, sin embargo, dependen solamente acciones contingentes que puede realizar el hombre en función del fin. Ahora bien, lo pasado se torna en cierto modo necesario, ya que es imposible la no existencia de lo que ha sucedido. De igual modo, lo presente, en cuanto tal, implica cierta necesidad, y así es necesario que Sócrates esté sentado mientras de hecho lo está. De ahí que los futuros contingentes pertenecen a la prudencia en cuanto ordenables por el hombre al fin último de la vida humana. Pero ambos elementos van implicados en la idea de previsión. En efecto, la providencia implica relación a algo distante hacia lo cual debe ordenarse cuanto suceda en el presente. Por eso la previsión es parte de la prudencia». *S. Tb.*, II-II, q. 49, a. 6, co.

<sup>190</sup> *La Vanguardia*, edición digital, entradilla «Gabriel García Márquez y sus diez frases para el recuerdo», del 6 de marzo 2018. <https://www.lavanguardia.com/cultura/20180306/441311595971/frases-celebres-gabriel-garcia-marquez.html> [consulta: 18/09/2021]

<sup>191</sup> Cfr. CÁRDENAS, A., «La prudencia política en Tomás de Aquino», *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, vol. 26, n° 93 (2005), 19-34, p. 22-23.

<sup>192</sup> PALACIOS, L.E., *La prudencia política*, p. 53.



práctico de la razón, encontramos lo que desde Aristóteles se conoce como *poiesis* y *praxis*. En lo primero se sitúa el *arte* y la *técnica*, en tanto que hábitos productivos, y están estrechamente vinculados con las acciones *transeúntes*, esto es, aquellas que terminan en un fin exterior al agente<sup>193</sup>. Lo segundo hace referencia a la acción prudencial, es decir, la virtud moral, y tiene que ver con la acción u operación *inmanente*, es decir, aquella cuyo fin es el mismo agente al que perfecciona intrínsecamente<sup>194</sup>. Por lo cual, la valoración de la bondad de una obra de arte es diferente a la que hacemos de una acción humana. El conocimiento es esencial para una obra de arte, hasta tal punto de que sin conocimiento no hay arte. Pero para la virtud no basta el simple conocer, sino el conocimiento que lleve a la realización de elecciones buenas, es decir, elecciones según la recta razón, según la razón rectificadora por los hábitos virtuosos.

Ahora bien, a raíz de la distinción entre «praxis» y «poiesis», Eduardo Sánchez establece una analogía muy iluminadora y precisa entre el arte y la virtud:

(...) la virtud es un producto de un arte interior, mientras que la forma impresa por el arte en la cosa natural le proporciona a ésta una segunda naturaleza, a modo de hábito «extra animam». La «poiesis» se presenta como «praxis» exteriorizada (proyección «ad extra» del alma) y la «praxis» como «poiesis» íntima (el alma como «materia prima» de las virtudes). Tanto el arte como la virtud son razón impresa: una en la propia intimidad del hombre: la virtud; y la otra en la exterioridad: el arte. Tanto el arte como la virtud, cada cual, a su manera, imitan a la naturaleza y ambas, por eso mismo, son constitutivas de la naturaleza segunda<sup>195</sup>.

<sup>193</sup> «(...) los hábitos técnicos no se dirigen *per se* a la modificación del alma, sino a la modificación de la materia exterior: el fin del arte es la obra». GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>194</sup> Ana Marta González muestra que la razón por la que los hábitos del entendimiento práctico pueden ser morales y técnicos está en sus diferentes fines. El fin del arte está en el producto, mientras el fin de la virtud de la prudencia está en el mismo agente. Y señala, además, que «la distinción entre virtudes intelectuales y virtudes morales no se corresponde exactamente con la distinción entre hábitos del entendimiento especulativo y hábitos de la razón práctica». Pues el arte es un hábito de la razón práctica y tiene una dimensión factiva que no tienen los hábitos intelectuales, pero guarda cierta similitud con el entendimiento especulativo; mientras, la prudencia que es un hábito intelectual, sin embargo, guarda más similitud con las virtudes morales. *Ibid.*

<sup>195</sup> A raíz de esta distinción entre «praxis» y «poiesis», Eduardo Sánchez establece una analogía muy iluminadora y precisa entre el arte y la virtud: «la virtud es un producto de un arte interior, mientras que la forma impresa por el arte en la cosa natural le proporciona a ésta una segunda

Para Tomás de Aquino y Aristóteles, el ámbito de lo operable por el hombre, como venimos mostrando, abarca lo factible y lo agible, que se refieren al arte *–recta ratio factibilium–* y a la prudencia *–recta ratio agibilium*<sup>196</sup>– respectivamente. La obra artística es el resultado de una actividad inteligente ejercida sobre una materia del mundo exterior al sujeto que la realiza– cortar, pintar, construir–. Y como tal, se trata del orden que la razón humana considerando hace en lo exterior a ella. Pues, «el arte –dice el Aquinate– no es otra cosa que la rectitud racional de las cosas que se han de hacer»<sup>197</sup>. El arte, en tanto que hábito operativo, perfecciona la misma razón práctica en orden a un bien que no es del mismo agente, sino de lo producido por el agente<sup>198</sup>. Mientras, el *agere* se refiere a una actividad que se ejerce dentro del hombre mismo: querer, conocer, ver, etc. El Aquinate expresa la diferencia entre el arte y la prudencia, como sigue:

El bien del arte se considera no en el mismo artista, sino más bien en la misma obra de arte, ya que el arte es la recta razón de lo factible, y la producción que se plasma en una materia exterior, no es perfección del productor, sino de la obra hecha, como el movimiento es acto del sujeto móvil; y el arte versa sobre lo factible. El bien de la prudencia, en cambio, se considera en el mismo agente, cuya perfección es el obrar mismo, pues la prudencia es la recta razón de lo agible. De ahí que para el arte no se requiera que el artista obre bien, sino que haga una obra buena. Se requeriría, más bien, que el producto del artífice obrase bien; por ejemplo, que el cuchillo cortase bien o que la sierra serrase bien, si estos instrumentos fuesen capaces de actuar por sí, y no más bien de ser movidos, ya que no

---

naturaleza, a modo de hábito «extra animam». La «poiesis» se presenta como «praxis» exteriorizada (proyección «ad extra» del alma) y la «praxis» como «poiesis» íntima (el alma como «materia prima» de las virtudes). Tanto el arte como la virtud son razón impresa: una en la propia intimidad del hombre: la virtud; y la otra en la exterioridad: el arte. Tanto el arte como la virtud, cada cual, a su manera, imitan a la naturaleza y ambas, por eso mismo, son constitutivas de la naturaleza segunda». SÁNCHEZ, E., «La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles», *op. cit.*, p. 75.

<sup>196</sup> La prudencia consiste en saber usar los demás hábitos especulativos, técnicos y morales. De ahí que el uso prudencial sea siempre de índole moral, ya que le compete dirigir la acción humana, y el fin de ésta es siempre inmanente al agente. Por lo cual «dirigir la acción significará, para la prudencia, saber usar de la virtud; sin traicionar nunca sus fines». GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>197</sup> *S. Tb.*, I-II, q. 57, a.3.

<sup>198</sup> «Pues no vamos a alabar a un artífice, en cuanto artífice, por la voluntad con que realiza su obra, sino por la cualidad de ésta». *S. Tb.*, I-II, q. 57, a.3.

tienen dominio de su acto. Por tanto, el arte no es necesario para que viva bien el mismo artífice, sino tan sólo para hacer una buena obra de arte y conservarla. La prudencia, en cambio, es necesaria no sólo para que el hombre sea bueno, sino para que viva bien<sup>199</sup>.

Prudencia y arte, en tanto que hábitos, proceden de la recta razón, puesto que es la razón recta la que se imprime tanto en la acción voluntaria como en el producto externo. Sin embargo, mientras el bien artístico es propio del producto, el bien prudencial está en la buena acción, la cual es fin en sí misma. Es precisamente en la buena acción donde el agente se perfecciona; lo mismo, si la acción es mala es al sujeto mismo al que envilece en primera línea. Por eso dice Palacios que «el arte sirve para hacer cosas perfectas, pero no para hacer perfecto al que las hace. Porque el arte es norma de nuestros actos factibles, y éstos son trascendentes y depositan su bien fuera»<sup>200</sup>. Entendiendo aquí por «trascendentes» como transeúntes, es decir, que aquellos actos pasan a una materia exterior al agente.

La distinción entre arte y prudencia estriba, como muestra la profesora Ana Marta González, en la distinción entre producción y acción. Y es en base a esta distinción como Aristóteles soluciona la paradoja planteada por Platón en *Hippias Menor* en torno a la diferencia entre bondad técnica y bondad moral<sup>201</sup>: ¿quién es preferible, el que yerra a sabiendas y voluntariamente o el que yerra por ignorancia?<sup>202</sup>. La solución aristotélica de la paradoja consiste en mostrar que «en el arte es más preferible quien yerra voluntariamente porque con ello manifiesta el dominio del arte, en las obras morales –guiadas por la prudencia– sucede lo contrario»<sup>203</sup>; pues «mientras existe una excelencia del arte, no la hay de la prudencia»<sup>204</sup>. Esto quiere decir, que «de la virtud no hay virtud, pero del arte hay virtud»<sup>205</sup>, es decir, hay excelencia del arte, ya que éste admite un uso mejor moralmente considerado. No se puede hacer un uso malo de la virtud, pero el arte sí que es susceptible de un uso bueno o malo<sup>206</sup>, y para garantizar

<sup>199</sup> *S. Th.*, I-II, q. 57, a.5, ad 1.

<sup>200</sup> PALACIOS, L.E., *La prudencia política*, p. 84.

<sup>201</sup> Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, op. cit., p. 191.

<sup>202</sup> PLATÓN, *Hippias Menor*, 373 c.

<sup>203</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, p. 191.

<sup>204</sup> *EN*, VI, 4.

<sup>205</sup> *S. Th.*, I-II, q.57, a.3, arg. 3.

<sup>206</sup> *In VI Ethic.*, lect. 4, n. 12.

que sea rectamente usado el arte necesita de la virtud moral<sup>207</sup>. Y no sólo el arte, todo quehacer científico requiere, en la práctica, de la virtud moral para integrarse realmente en el bien humano<sup>208</sup>.

Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, muestra que la virtud moral es superior al arte y más cierta que éste, ya que no sólo capacita para una operación buena como el arte, sino que inclina a su realización efectiva<sup>209</sup>. De aquí deriva la semejanza de la virtud moral con el obrar de la naturaleza. Pues la virtud inclina *ad unum*, esto es, a la buena operación, lo mismo que el obrar natural se inclina a una sola cosa<sup>210</sup>. De ahí que la virtud sea una «segunda naturaleza», es decir, un modo de actuar que, «en cierto modo, torna fácil y natural la práctica del bien»<sup>211</sup>; pero se trata siempre de una práctica que acontece libremente, es decir, de manera electiva. En efecto, la virtud difiere del obrar natural porque el fin al que determina o actualiza no acontece por naturaleza como las flores del campo, sino por elección, pues los buenos fines son objeto de elección en el hombre virtuoso. Por lo cual, «un error voluntario en lo que es materia de virtud va contra la propia naturaleza de la virtud»<sup>212</sup>.

Tanto en Aristóteles como en Tomás de Aquino encontramos también un vínculo entre el arte y la naturaleza. Eso queda recogido en la expresión «ars imitatur naturam» que el Aquinate recibe de Aristóteles y que utiliza en varios lugares de su obra. En efecto, naturaleza y arte son principios teleológicos, es decir, potencias productoras de cambios o de movimientos, cuya diferencia es-

<sup>207</sup> «El arte necesita de la virtud moral, que rectifica el uso de aquel. En efecto, pudiera ser que alguien tuviera el uso del arte, por el cual podría edificar una buena casa, y, con todo, no quisiera construirla a causa de algún vicio». *In VI Ethic.*, lect. 4, n. 12.

<sup>208</sup> Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, p. 194.

<sup>209</sup> «La virtud es más certera que todo arte, y también mejor, como la naturaleza. La virtud moral, en efecto, actúa inclinando determinadamente a una sola cosa, como lo hace la naturaleza. Pues la costumbre revierte en la naturaleza. En cambio, la operación del arte es *secundum rationem*, que está abierta a los contrarios. De ahí que la virtud sea más certera que el arte, como también la naturaleza». *In II Ethic.*, lect. 6, n. 10.

<sup>210</sup> «La virtud es mejor que el arte: porque por el arte el hombre se capacita para hacer una buena obra; con todo no depende del arte que haga una obra buena en general (buena para el hombre en cuanto hombre), pues queda siempre la posibilidad de que actúe mal, ya que el arte no inclina de por sí a su buen uso, de modo semejante a como el gramático puede hablar incongruentemente. Pero por la virtud alguien no sólo está en condiciones de obrar bien, sino que obra bien: porque la virtud inclina a la buena operación, como también la naturaleza. El arte, en cambio, tomado aisladamente, sirve únicamente para conocer la buena obra». *In II Ethic.*, lect. 6, n. 11.

<sup>211</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, *op. cit.*, p. 200.

<sup>212</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 198.

triba en que «la naturaleza es un principio intrínseco, y el arte es un principio extrínseco»<sup>213</sup>. Pero ambos tienen un carácter intrínsecamente teleológico, razón por la cual no hacen nada superfluo o en vano<sup>214</sup>. En este sentido, el arte, a diferencia de la prudencia, tiene más semejanza con la naturaleza, ya que ambos tienen medios determinados hacia sus fines respectivos. Es cierto como subraya Martínez Barrera que «la noción de naturaleza es una encrucijada donde el Aquinate espera al Estagirita para dialogar acerca de casi todos los asuntos filosóficos, entre los cuales están, obviamente, la ética y la política. La naturaleza es entonces un asunto de interés común para ambos»<sup>215</sup>. Pero el Aquinate lleva la analogía de ambos principios mucho más lejos que Aristóteles. En efecto, el arte no es para él sólo una virtud intelectual práctico-productiva orientada a la recata producción de artefactos, sino sobre todo una potencia (*dynamis*), tal como Aristóteles lo considera en el libro II de la *Física*. Y como indica Barrera, «Santo Tomás sobrepasa el texto aristotélico para ver en esta *dynamis* algo más que la posibilidad de su especificación en una *poiesis* artesanal. En efecto, el Aquinate sugiere allí el arte, en tanto es una potencia racional, podría ser reconocido también como *un principio general de todas las acciones humanas*, que es de hecho el sentido en que «ars» es usado en el *Prologus*»<sup>216</sup>.

El arte como potencia operativa humana abarca la obra humana en general, según la razón, y tiene por objeto tanto las acciones transeúntes, esto es, la producción de artefactos, como las operaciones inmanentes o prudenciales. Tomás de Aquino introduce la imitación artística dentro de la perspectiva de la filosofía política, donde dicha imitación adquiere, como indica Ana Marta González, un matiz normativo: el arte no imita simplemente a la naturaleza, sino que dicha imitación es conveniente, es decir, el artífice humano debe imitar a la naturaleza en tanto que obra artística del intelecto divino<sup>217</sup>. En este sentido, se expresa el Aquinate, como sigue:

Según lo que enseña el Filósofo en el segundo libro de la *Física*, el arte imita a la naturaleza. La razón de esto es que la misma proporción que guardan entre sí los principios, la guardan también sus efectos y operaciones. Ahora bien, el principio de aquellas cosas que se hacen *secundum artem* es el intelecto

<sup>213</sup> *In II Phys.*, lect. 14, n. 8 (Leonina).

<sup>214</sup> *In I Ethic.*, lect. 2, n.3 (Leonina).

<sup>215</sup> MARTÍNEZ BARRERA, J., «El comentario de Santo Tomás a la *Política* de Aristóteles...», p. 16.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>217</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, *op. cit.*, p. 257.

humano, que se deriva del intelecto divino según alguna semejanza, el cual es principio de las cosas naturales. De donde es necesario que las operaciones del arte imiten a las operaciones de la naturaleza, y que aquellas cosas que son según el arte imiten a las que son según la naturaleza. Pues si el maestro de cualquier arte produjera una obra de arte, convendría que el discípulo que aprendiese el arte de aquel, atendiera a la obra de su maestro, de tal manera que estuviera en condiciones de obrar a semejanza suya. Y por ello el intelecto humano, al cual llega la luz inteligible del intelecto divino, tiene necesidad de informarse en sus obras mediante el estudio de aquellas cosas que han sido hechas naturalmente, con el fin de obrar de modo semejante<sup>218</sup>.

Esto queda atestiguado en el *Proemium* y en el opúsculo *De Regno*. En efecto, la imitación artística tiene para el Aquinate un doble sentido. Por una parte, lo obrado por el hombre guarda cierta semejanza con lo producido por la naturaleza física. Lo cual, *políticamente* hablando implica cierta similitud entre la serie de operaciones «naturales» cuyo principio es la Inteligencia Divina, y la serie de operaciones prácticas cuyo principio es la inteligencia humana. La obra artística humana imita a la naturaleza en lo que ésta tiene de energía perfecta. Por otra parte, la imitación no implica que la naturaleza sea un paradigma total en la acción humana<sup>219</sup>; más bien, la naturaleza sirve de inspiración para ir más allá de los procesos naturales: la naturaleza no es la primera regla de la razón práctica, sino más bien la ley eterna, la verdad primera e increada, causa de dicha naturaleza<sup>220</sup>. Pues la luz natural del intelecto humano es una participación del intelecto divino, y por lo cual debe inspirarse en la observación de las cosas naturales, que son el arte divino, para la realización de todas sus producciones, principalmente las prudenciales<sup>221</sup>.

<sup>218</sup> *In I Pol.*, Prol., 1-19 (Leonina).

<sup>219</sup> La obra artística humana no imita a la naturaleza en tanto que realidad acabada, ni a las cosas naturales mismas, sino el modo de proceder de la naturaleza. Cfr. *Saint Thomas d'Aquin, Préface à la Politique*. Avant-propos traduction et explication para Hugues Kéraly. Paris, Nouvelles Editions Latines, 1974, p. 41. De la misma manera, «lo que el discípulo imita en la obra del maestro no es la producción consumada, sino más bien sus métodos; es la mente del discípulo quien es imitada»

<sup>220</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 93, a.2; q. 71, a.2, ad 4. Cfr. BROCK, S., «Ars imitatur naturam: un aspecto descuidado de la doctrina de Santo Tomás sobre la ley natural», en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1989.

<sup>221</sup> «Por lo tanto, el intelecto humano, que procede de la luz del intelecto divino, tiene necesariamente que informarse por observación, para lo que vaya a hacer, de las cosas que existen naturalmente, para que pueda actuar de una manera semejante» (*Proemium* 15-19).

Y como todos los modos posibles de operación son gobernadas por la ciencia suprema de la acción, la *Política* aparece en este orden como la ciencia práctica por excelencia, una ciencia arquitectónica, ya que es la que dirige a las demás.

#### 4. LA VIRTUD MORAL: SER BUENO Y ACTUAR BIEN

Tomás de Aquino habla de tres tipos de virtudes adquiridas: teológicas, intelectuales y morales. Las teológicas –*fe, esperanza y caridad*– son aquellos principios por los que se une la mente humana a Dios<sup>222</sup>, bienaventuranza perfecta que excede los principios naturales del hombre; las intelectuales –*sabiduría, ciencia, arte y prudencia*–, mediante las cuales se perfecciona la razón misma en su conocimiento de la verdad<sup>223</sup>; y las morales –*justicia, templanza y fortaleza*– son aquellas por las que se perfeccionan las facultades apetitivas para obedecer a la razón<sup>224</sup>.

Ahora bien, de entre las intelectuales y morales, Tomás de Aquino distingue unas cuatro virtudes conocidas tradicionalmente como virtudes cardinales<sup>225</sup> –*prudencia, justicia, fortaleza, y templanza*–; ya que son como goznes de muchas otras virtudes<sup>226</sup>. Cada una se refiere a las perfecciones propias de una facultad.

<sup>222</sup> S. *Tb.*, I-II, q. 62, a.1: «Y estos principios se llaman virtudes teológicas, en primer lugar, porque tienen a Dios por objeto, en cuanto que por ellas nos ordenamos rectamente a Dios; segundo, porque sólo Dios nos las infunde; y tercero, porque solamente son conocidas mediante la divina revelación, contenida en la Sagrada Escritura».

<sup>223</sup> Es sabido que Tomás de Aquino sigue la enumeración y clasificación aristotélica de las virtudes intelectuales tal como aparece en *la Ética a Nicómaco*. En su comentario a esta obra el Aquinate muestra que «las virtudes intelectuales... son cinco en número, con las cuales el alma siempre dice la verdad o afirmando o negando, a saber: arte, ciencia, sabiduría, prudencia y el intelecto». In *IV Ethic.*, lect. 3, n. 2. En otro lugar ofrece este elenco con más precisión: «Las virtudes intelectuales, que están en la misma razón, algunas son prácticas, como la prudencia y el arte; otras especulativas, como la ciencia, la sabiduría y el intelecto». *Q.D. De vir.*, q. 1, a.13, co; Cfr. S. *Tb.*, I-II, q. 57, a.1-6.

<sup>224</sup> S. *Tb.*, I-II, q. 68, a.8, co.

<sup>225</sup> Como enseña Castillo, el término «virtudes cardinales» es introducido en la literatura patristica por San Ambrosio, sustituyendo el antiguo término de «virtudes principales» (πρῶται ἀρεταί). Y se las considera como aquellas con las cuales debemos orientar la vida, tal como los *cardines* servían de orientación en las ciudades romanas. Cfr. Cfr. CASTILLO, C., «La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De Officiis* de San Ambrosio», *Anuario Filosófico*, 34 (2001), 297-322, p. 309-310. En: <https://hdl.handle.net/10171/773>

<sup>226</sup> Es Platón el iniciador de esta distinción, las virtudes cardinales, aquellas cuya conjunción forma la perfecta bondad. En efecto, para Platón la ciudad buena será: prudente, valiente, moderada y justa. Platón responsabiliza a los diferentes tipos de hombres de cada una de las virtudes de la

La prudencia es un hábito virtuoso a caballo entre las virtudes intelectuales y las morales, porque su sujeto es la razón, pero su materia es el justo medio de las virtudes morales. Por lo que la prudencia es la misma razón recta o rectificadora. La justicia rectifica el apetito racional llamada voluntad, y se refiere a los actos humanos. La templanza rectifica el apetito concupiscible, y la fortaleza, el irascible. Y ambas se refieren a las pasiones del alma<sup>227</sup>. En este sentido, «toda virtud moral pertenece a una de las cuatro virtudes cardinales, y éstas abarcan así el campo entero de la virtud moral»<sup>228</sup>, ya que todas forman un sistema: la posesión de una de las virtudes perfectas implica la posesión de las otras. Pero antes de mostrar la función específica de la virtud moral, vamos a detenernos, de momento, en la relación que tiene la prudencia con la virtud moral.

#### 4.1. Prudencia y virtud moral

Existe un vínculo estrecho entre la prudencia y cada una de las virtudes morales; un vínculo que permite que todas las virtudes estén conexas. Dicha conexión ha sido expresada de modo más lacónico por Aristóteles mostrando la mutua relación entre la prudencia y la virtud moral en la realización del bien humano. En efecto, el Estagirita, al hablar de las virtudes intelectuales en el libro sexto de su *Ética a Nicómaco*, se detiene a mostrar la relación entre la prudencia y las virtudes morales, destacando lo siguiente:

El hombre lleva a cabo su obra (*ergon*) mediante la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto el fin propuesto y la prudencia los medios que a él conducen<sup>229</sup>.

La obra del hombre, su *ergon*, hace referencia aquí al fin de su naturaleza, su felicidad, vida buena o vida lograda. Esta felicidad es el fin al que la voluntad naturalmente está inclinada, y que no es alcanzable sin prudencia ni virtud

---

ciudad. Platón lucha por conseguir no tanto la cantidad de los miembros de la ciudad, sino la excelencia de dichos miembros, esto es lo decisivo. Asimismo, para Platón no es la igualdad u homogeneidad lo que contribuye a la perfección de la ciudad-Estado, sino la diferenciación: la diversidad es riqueza, dinamicidad y crecimiento, la homogeneidad o uniformidad es pobreza y estatismo. Cfr. PLATÓN, *República*, 427 e-429 b.

<sup>227</sup> *S. Th.*, I-II, q. 61, a.2, co.

<sup>228</sup> RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, p. 231.

<sup>229</sup> *EN*, VI, 12, 1144 a 8-10.



moral. Sin la nativa inclinación a la felicidad en tanto que bien propio del hombre, no podemos hablar de virtud moral ni de prudencia. En este sentido, las virtudes morales rectifican los apetitos hacia el fin propuesto por la razón natural. La prudencia discierne los medios virtuosos proporcionados a este fin, es decir, discierne las acciones conducentes al bien humano. Teniendo en cuenta para ello, lo conveniente al hombre en cuanto hombre, es decir, tomando su vida como un todo y no sólo en un aspecto. Pues la vida íntegramente buena exige en todo momento la deliberación prudencial, porque la prudencia no tiene medios determinados para alcanzar los fines de las virtudes morales, más bien tiene que ingeniarlos atendiendo a cada situación concreta.

La prudencia opera por los fines de las virtudes morales. Lo cual hace que exista una perfección mutua entre la prudencia y las virtudes morales que redundan en el crecimiento o perfección intrínseca del agente humano. En este sentido, Tomás de Aquino se refiere a la prudencia como «*auriga virtutum*»<sup>230</sup> y «*genetrix virtutum*»<sup>231</sup> para indicar la relación entre la prudencia y la virtud moral. En efecto, la prudencia dirige todas las virtudes morales porque es ella la que conoce y marca el camino a seguir para llegar al fin. Las potencias apetitivas no conocen, sino que tienden a los bienes. Y la prudencia, como virtud intelectual-práctica, conoce, discierne e impera qué bien es elegible y realizable según el contexto. Por eso, es el punto de conexión entre las virtudes<sup>232</sup>, y por lo cual, «toda virtud debe ser prudente», es decir, debe estar atravesada por el sello de la prudencia<sup>233</sup>. La prudencia orienta a las virtudes alumbrando el campo de los medios –las acciones–, encontrando el justo medio para cada virtud y en cada acción concreta, y conforme a las circunstancias en que ésta se desarrolla.

Hemos indicado que el hombre tiene una aptitud natural para adquirir virtud, aptitud que hemos denominado como «virtud natural» en la medida

<sup>230</sup> Con este título Platón describió la prudencia, tomando como modelo el corcel que sabe dirigir a los caballos. Esta denominación fue recibida por Aristóteles y Tomás de Aquino, al considerar que la prudencia rige y gobierna todas las virtudes morales. Cfr. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, b, ad 3; d. 23, q. 2, a. 4, b, sc. 2; d. 27, q. 2, a. 3, ad 3; d. 27, q. 2, a. 4, b, ad 1; d. 36, q. 1, a. 2, ad 2; *In IV Sent.*, d. 15, q. 3, a. 1, c, ad 3; *In X Ethic.*, lect.12, n. 1; *S. Th.*, I-II., q. 58, a. 2, ad 1 y ad 4; q. 66, a. 3, ad 3 y ad 4; II-II., q. 53, a. 2, co; q. 119, a. 3, ad 3.

<sup>231</sup> *In III Sent.*, d.33, q. 2, a.5, co.

<sup>232</sup> Cfr. *In IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, e, ad 2; *S. Th.*, I-II, q. 66, a. 2, co; q. 73, a. 1, co; II-II, q. 129, a. 3, ad 2.

<sup>233</sup> *De vir.*, a. 12, ad 23;

en que naturalmente el ser humano tiene una disposición a ciertas obras de virtud. Y que para que realmente entren a formar parte del escalafón de la virtud perfecta se requiere el discernimiento de la prudencia. En este sentido, si, como hemos visto, la *sindéresis* es «semillero de virtudes», la prudencia aparece como «madre de las virtudes» y directriz de las mismas, ya que en cierta manera las engendra. La prudencia hace que los gérmenes, aptitudes naturales o incoaciones de todas las virtudes morales lleguen a ser virtudes efectivamente y no se queden, como subraya Millán-Puelles, en puros gérmenes<sup>234</sup>. Razón por la cual, «sin la prudencia no puede existir ninguna virtud moral»<sup>235</sup>, porque la virtud natural no se perfecciona sin la intervención de la prudencia.

Pero conviene matizar que no es la prudencia la única condición para que se den virtudes morales. Pues, los fines de las virtudes están determinados naturalmente por la *sindéresis* o razón natural, que conoce más que la prudencia y es fundamento de ésta. Por tanto, la prudencia presupone el conocimiento de la *sindéresis* y la inclinación de la voluntad natural. Por eso dice el Aquinate lo siguiente:

A las virtudes morales corresponde el fin, no porque lo impongan ellas, sino por tender al fin señalado por la *razón natural*. La prudencia les presta en ello su colaboración preparándoles el camino y disponiendo de los medios. De eso resulta que la prudencia es más noble que las virtudes morales y las mueve. La *sindéresis*, por su parte, mueve a la prudencia como los principios especulativos mueven a la ciencia<sup>236</sup>.

La prudencia en cuanto hábito que perfecciona la razón respecto de los medios, es regla y medida de las buenas acciones, y de todas las virtudes

<sup>234</sup> MILLÁN-PUELLES, A., «Prudencia», en *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984, p.506.

<sup>235</sup> Al hablar de la virtud natural, se ha visto que es una cierta aptitud para algunas obras buenas. Ahora bien, para que esta aptitud se convierta en una excelencia real, conviene que sea regulada por la prudencia. Al respecto dice el Aquinate que si esta aptitud natural no está regulada incluso puede resultar nociva para el sujeto que la ejerce. Pues, «la inclinación natural al bien de la virtud es una incoación de la virtud, pero no virtud perfecta. Tal inclinación, cuanto más fuerte es, tanto más peligrosa puede resultar, a no ser que medie la recta razón por la cual se realice la recta elección de los medios convenientes para el fin debido; así como el caballo en carrera, si es ciego, cuanto más corre tanto más violentamente tropieza y se daña. Por eso, aunque la virtud moral no sea la recta razón, como decía Sócrates, sin embargo, no sólo es según la recta razón, en cuanto que inclina a aquello que es conforme a la recta razón, como afirmaron los platónicos, sino que es necesario también que se dé con razón recta, tal como dice Aristóteles en el libro VI *Ethic*». *S. Th.*, I-II, q. 58, a.4, ad 3.

<sup>236</sup> *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 6, ad 3.

morales. No le corresponde poner los fines de las virtudes, sino que dispone lo que mejor conduce a tales fines. Porque, respecto de los fines ya está bien dispuesto el hombre mediante las virtudes morales. Pero como estos fines se pueden alcanzar de múltiples maneras, a la prudencia le corresponde determinar las más adecuadas en cada caso concreto<sup>237</sup>. Y para ello necesita de la disposición de las virtudes<sup>238</sup>. Es aquí donde surge una especie de circularidad: no hay prudencia sin virtud moral, y no existe virtud moral sin prudencia<sup>239</sup>. Y bajo esta circularidad está la sindéresis como aquella instancia cognoscitiva-práctica natural que conecta la prudencia con la virtud moral; y de esta manera, se abre espacio para el libre arbitrio, esto es, la elección prudencial. Porque no existe libertad posible sin prudencia y sin virtud moral. No hay elección verdadera sin la integración armoniosa de lo orético y lo racional en lo que consiste la virtud: el hombre es una inteligencia deseosa o un deseo inteligente, pero es sobre todo lo segundo, porque se trata de un deseo mediado por el conocimiento.

Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, insiste mucho en que la esencia de la virtud es hacer bueno al hombre y hacer que sus acciones se vuelvan buenas y rectas<sup>240</sup>. Y señala, asimismo, que *vivir bien consiste en obrar bien*<sup>241</sup>, y que no puede haber ninguna obra buena de la ciudad ni del ciudadano sin la virtud de la prudencia. Por tanto, la prudencia es imprescindible para la vida buena del hombre<sup>242</sup>. Y como tal, ha sido considerado como el «arte de vivir»<sup>243</sup> o como

<sup>237</sup> Cfr. WIDOW LIRA, J. L., *La naturaleza política de la moral*, op. cit., p. 197.

<sup>238</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 36, q. 1, a. 1 sc; *S. Th.*, I, q. 22, a. 1, ad 3; I-II, q. 57, a. 4, co; q. 65, a. 1, co; q. 65, a. 2, co

<sup>239</sup> Esta es la circularidad que el Aquinate encuentra al comentar el texto aristotélico, al decir del Filósofo que «en primer lugar muestra que la prudencia no puede existir sin la virtud moral. En segundo lugar, muestra que la virtud moral no puede existir sin prudencia» *In VI Ethic.*, lec. 11.

<sup>240</sup> *EN*, II, 6, 1106 a 15-17; *S. Th.*, I-II

<sup>241</sup> Y esta obra buena implica realizar la acción de un modo racional y recto. La elección, para ser buena requiere que el fin sea bueno y que aquello que es para el fin esté convenientemente dispuesto respecto de él. Las virtudes morales aportan la adecuada disposición respecto del fin bueno. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 57, a.5, co.

<sup>242</sup> *S. Th.*, I-II, q. 57, a.5, co. «El hombre prudente, con la experiencia del conocimiento del pasado y desde la inteligencia del presente, delibera sobre el futuro y sobre lo que aquí y ahora debe hacerse». *S. Th.*, II-II, q.47, a.2, co.

<sup>243</sup> «Como la medicina es el arte de la salud y la dirección del navío es el arte de la navegación, así la prudencia es el arte de vivir». CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum*, 2, cap. 6. De la edición castellana: *Del supremo bien y del supremo mal*. Introducción, traducción y notas por Víctor-José Herrero Llorente, Gredos, Madrid 1987.

la virtud que más humaniza al hombre, en la medida que posibilita discernir y realizar el bien en cada acción concreta que el hombre pone en el mundo en tanto que sujeto de la praxis.

#### 4.2. *La virtud moral como hábito electivo bueno*

Para Tomás de Aquino, las virtudes son hábitos operativos buenos, es decir, perfecciones adquiridas que facilitan a las potencias del alma llevar a cabo sus operaciones de manera habitual y excelente<sup>244</sup>. Esto es relevante para el Aquinate, ya que las potencias del alma son operativas y no entitativas, es decir, dicen relación al acto y no al ser. Por tanto, la virtud importa una perfección de la potencia, no en orden al ser, sino más bien a la operación y, por tanto, la virtud humana es esencialmente un hábito operativo<sup>245</sup>. Además, al ser las virtudes unos hábitos operativos, perfeccionan a las potencias para obrar bien. Según esto, toda virtud debe cumplir con esta condición: ser un hábito bueno que inclina a obrar de acuerdo con el bien del hombre, que es el bien de la razón. Pues, según el Aquinate «el bien del hombre consiste en ser según la razón»<sup>246</sup>, es decir, como el hombre existe o subsiste racionalmente, ha de vivir o de actuar también racionalmente. El Aquinate explica esto mostrando que, dado que el ser es acto primero respecto de la operación que es acto segundo, el obrar guarda semejanza con el ser: el obrar sigue al ser y depende del ser, ya que cada viviente actúa según su forma<sup>247</sup>. De ahí que la virtud sea algo que inclina a un obrar conforme a la razón. Pues sólo un obrar de esta índole hace resplandecer la dignidad ínsita en la naturaleza humana. En este sentido se expresa Aranguren cuando afirma que «las virtudes no confieren dignidad; en cambio, permiten que el ser humano se comporte de una manera proporcionada a lo que, de hecho, es»<sup>248</sup>. Gracias a los hábitos virtuosos el ser humano llega a actuar como hombre, esto es, de

<sup>244</sup> S. *Tb.*, I-II, q. 55, a.1: «la virtud designa una perfección de la potencia. Ahora bien, la perfección de cada cosa se entiende principalmente en orden a su propio fin. Siendo, pues, el fin de la potencia su propio acto, la potencia será perfecta en cuanto que se determine a su propio acto (...).

<sup>245</sup> Cfr. S. *Tb.*, I-II, q. 5, a.2.

<sup>246</sup> S. *Tb.*, II-II, q. 141, a.1, co.

<sup>247</sup> Cfr. S. *Tb.*, I, q. 75, a.3, co.

<sup>248</sup> ARANGUREN, J., *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 104.

modo racional y libre<sup>249</sup>. Pues los buenos hábitos le perfeccionan «en la misma línea de sus mismas inclinaciones naturales, es decir, en la línea de las tendencias radicales de su naturaleza sustancial»<sup>250</sup>. De ahí que el arraigo de los buenos hábitos en un sujeto sea considerado como la adquisición de una segunda naturaleza, es decir, una naturaleza sobreañadida a la naturaleza sustancial.

Definir la virtud como hábito operativo bueno quiere decir que con ella el hombre hace buen uso de todo lo que tiene; pues la virtud se usa siempre para el bien. Si se usase mal automáticamente dejaría de ser virtud. El Aquinate lo muestra como sigue:

La virtud importa perfección de la potencia; de ahí que la virtud de cada cosa se defina por lo máximo de que es capaz, conforme se dice en el libro I *De caelo*. Ahora bien, lo último de que es capaz una potencia ha de ser bueno, ya que todo lo que es malo importa defecto, conforme dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*, que todo mal es débil. Por eso es necesario que la virtud de cada cosa se defina en orden al bien. Por consiguiente, la virtud humana, que es un hábito operativo, es un hábito bueno y operativo del bien<sup>251</sup>.

Es evidente que los actos humanos varían según circunstancias, personas y materia de que se trate. En vista de esto, el Aquinate muestra que los hábitos virtuosos son necesarios en la vida del ser humano para tres cosas esenciales: para la uniformidad o estabilidad en el obrar virtuoso, para la facilidad y efectividad de la operación perfecta y, para que dicha operación se vuelva deleitable para el agente<sup>252</sup>. ¿Qué significa esto? Por una parte, se indica que sólo una inclinación habitual puede causar una operación estable y posibilitar una pronta o solícita actuación para un sujeto de la praxis. Porque este modo de obrar se vuelve repentino para el agente<sup>253</sup>. Y finalmente, sólo el virtuoso se deleita en la realización de la obra buena, porque este modo de obrar se le ha vuelto connatural. No lo hace como cumpliendo una norma externa o una ley interiorizada impuesta por él mismo, sino que ha adquirido una «segunda naturaleza» que le capacita actuar por amor al bien, pues «la virtud moral es

<sup>249</sup> «El que obra libremente es el que obra por sí mismo. Pero cuando obra por un hábito que es congruente con su naturaleza (un hábito operativo bueno, una virtud), obra por sí mismo, pues el hábito

<sup>250</sup> GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad*, p. 11.

<sup>251</sup> *S. Th.*, I-II, q. 55, a.3.

<sup>252</sup> Cfr. *De vir.*, a.1, co.

<sup>253</sup> *EN*, III, 8, BK 1117, a 23 ss. y *EN*, V, 14, 1137 a 4 y ss.

connaturalidad afectiva con el bien, y concretamente, connaturalidad de todo el hombre y de todas sus tendencias»<sup>254</sup>. Y toda acción que se realiza por amor al bien es la verdadera acción libre<sup>255</sup>. Porque surge de un apetito recto y de una razón rectificadora, y con lo cual el sujeto humano –como agente o en primera persona– es capaz de acertar con lo verdaderamente bueno en el terreno concreto de manera espontánea y segura<sup>256</sup>.

Según Aristóteles, «la virtud [moral] es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón, tal como decidiría el hombre prudente»<sup>257</sup>. Es precisamente en esta definición, como indica Rhonheimer, donde el Aquinate apoya su doctrina de la virtud ética, alejándose de esta manera de la definición agustiniana que conoce y cita también, pero reservándola para el ámbito de la virtud teológica<sup>258</sup>. En efecto, la virtud moral es un hábito operativo bueno, pero su operatividad se refiere a la inclinación de la facultad operativa de la que es virtud a realizar bien su operación. Pero como la operación que caracteriza a la voluntad en tanto que apetito racional es la elección, «la virtud moral perfecciona como hábito a la elección de la acción (...). La virtud moral es, por lo tanto, en todos los casos, perfección del acto de la voluntad que elige, es decir, que desencadena la acción, también cuando en realidad y directamente constituya la perfección de una tendencia sensible»<sup>259</sup>. Esto es así porque las virtudes de los apetitos sensibles no lo son por sí sino por la razón, ya que la razón y la voluntad son las semillas de todas las virtudes<sup>260</sup>. Pues la virtud no es otra cosa que la impresión de la fuerza de la razón en la potencia apetitiva, y como el deseo de los apetitos sensibles es un medio para el querer de la voluntad, la verdadera potencia apetitiva es la voluntad, y ésta no actúa sin mediación racional. De esta manera, todas las virtudes en su germen y desarrollo «están por naturaleza sujetas a la razón’, ‘en cuanto participan de ella’»<sup>261</sup>.

<sup>254</sup> RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, op. cit., p. 206.

<sup>255</sup> «(...) la virtud es poder, pericia, brillantez, soberanía, competencia, buen tino, etc. en los ámbitos específicos del conocimiento, la producción y la acción. Es la perfección del ser del hombre en el ámbito de su actividad y, por tanto, también perfección y cumplimiento de la libertad». *Ibid.*, p. 203.

<sup>256</sup> Cfr. *ibid.*, p. 206.

<sup>257</sup> *EN II*, 6, 1106 b 36-1107 a 2.

<sup>258</sup> Cfr. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral*, op. cit., p. 209.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>260</sup> Cfr. *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a.3, b, ad 2; *Q.D. De anima*, a.19, ad 17; *De ver.*, q. 14, a.5, co; *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 5, co.

<sup>261</sup> SELLÉS, J. F., *Los hábitos adquiridos*, op. cit., p. 158.

La virtud es un «término medio» de las acciones. Lo cual no significa que sea un simple equilibrio o una cierta mediocridad en la actuación, más bien se trata de lo conforme a la razón, lo correcto, conveniente y oportuno en cada caso concreto; en definitiva, lo bello y mejor en cada acción concreta. La virtud es término medio de lo conforme a la razón, es decir, lo que no excede la medida de la razón ni por exceso ni por defecto. En otras palabras, la virtud está en el medio porque comparece entre dos extremos viciosos: lo excesivamente grande y lo excesivamente pequeño respecto a lo conforme a la razón. Pero este justo medio no siempre es el mismo en todas las circunstancias ni en todas las acciones. Además, no todas las acciones admiten un término medio, ya que hay modos de actuar concretos que son siempre y en sí mismos malos<sup>262</sup>.

Según Rodríguez Luño, «Santo Tomás estima que la virtud moral es hábito electivo por su acto propio y principal: la elección recta»<sup>263</sup>. Pues la virtud o es una elección, o se da con ella<sup>264</sup>. La virtud es un hábito electivo, pero lo esencial de la obra virtuosa no es sólo que ésta sea objeto de elección, sino que se realice también electivamente. En este sentido, las virtudes morales, a diferencia de las del intelecto especulativo, obran electivamente y como tal, se han de llamar electivas en sentido propio<sup>265</sup>. Es precisamente la virtud moral la que garantiza que tanto la deliberación como la elección sean rectas. Que la acción virtuosa es electiva y se realiza electivamente significa, entre otras cosas, que no es automática ni instintiva: el hábito moral se adecúa al modo de obrar de la facultad que perfecciona, y como la voluntad actúa electivamente, el hábito moral es también un hábito electivo. Ahora bien, para el Aquinate, tanto la virtud como el vicio son hábitos electivos; pero mientras la virtud propicia la elección recta, es decir, un potenciamiento de la libertad, el vicio conlleva la degradación moral de la libertad<sup>266</sup>.

---

<sup>262</sup> «Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra. Y no está el bien y el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que en absoluto, hacer cualquiera de estas cosas está mal». *EN II*, 6, 1107 a 9-18.

<sup>263</sup> RODRÍGUEZ LUÑO, Á., «La virtud moral como hábito electivo...», p. 219.

<sup>264</sup> *In II Ethic.*, lect. 5, n. 13 (Leonina).

<sup>265</sup> RODRÍGUEZ LUÑO, Á., «La virtud moral como hábito electivo...», p. 220.

<sup>266</sup> Cfr. *ibid.*, p. 222.

4.3. *Ser y enseñar a ser buenos: status virtutis*

Es bien conocido el problema que plantea Platón en el *Menón* sobre la posibilidad de enseñar la virtud<sup>267</sup>. Problema que Aristóteles hace alusión refiriéndolo al ser bueno del hombre, es decir, a la posibilidad de enseñar a ser buenos: «el llegar a ser buenos –dice– piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción»<sup>268</sup>. Aristóteles muestra que en vez de mantener estos elementos separados y buscar ser buenos reductivamente en virtud de alguno de ellos, han de ser, más bien, armonizados en la práctica, porque cada uno de ellos tiene un papel a desempeñar en la vida buena o feliz del hombre. En efecto, la instrucción racional no es suficiente para que uno sea bueno, porque lo bueno para el hombre se ha de verificar no en la teoría, sino en la práctica. En este sentido, cobra importancia el hecho de contar también con la teleología de la naturaleza y la perfección de los hábitos. Pues, como indica Ana Marta González, el no contar con la naturaleza sería «tremenda equivocación en todos los casos (...), pues si no hay una naturaleza, la moral sería convencional, y no hay modo de distinguir educación de manipulación»<sup>269</sup>; tampoco hay modo discernir el bien real del bien aparente.

La enseñanza de la virtud se hace necesaria sobre todo si nos atenemos a las palabras de Aristóteles cuando distingue entre la aptitud para la virtud y la virtud perfecta:

la virtud no se genera en nosotros ni por naturaleza ni contra naturaleza, más bien tenemos aptitud natural para adquirirla y mejorarla mediante la costumbre<sup>270</sup>.

---

<sup>267</sup> «Sóc. – Lo creo, Ánito, y me parece también que hay aquí figuras buenas en asuntos políticos, y que las ha habido, además, antes y en no menor cantidad que hoy. ¿Pero han sido también buenos maestros de la propia virtud? Esta es, precisamente, la cuestión que estamos debatiendo no si hay hombres buenos en esta ciudad, ni si los ha habido anteriormente, sino que hace rato que estamos indagando si la virtud es enseñable. E indagando eso, indagamos asimismo si los hombres buenos, tanto los actuales como los del pasado, conocieron de qué manera transmitir también a otros esa virtud que a ellos los hacia buenos, o bien si se daba el caso de que para el hombre no es ella ni transmisible ni adquirible. Esto es, precisamente, lo que hace rato estamos buscando yo y Menón». PLATÓN, *Menón*, 93 a-b, en *Diálogos II, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, [Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J.L. Calvo] Gredos, Madrid 1987, p. 324-325.

<sup>268</sup> EN X, 9, 1179 b 20-21.

<sup>269</sup> GONZÁLEZ, A. M., *La ética explorada*, Eunsa, Pamplona 2016, p. 192.

<sup>270</sup> EN, II, 1, 1103 a 24-26.



Ahora bien, si el mejorarnos depende de la repetición de actos buenos, cobra aquí importancia el término *costumbres*; aunque, ciertamente, como hemos dejado asentado arriba, dicho término no se identifica exactamente con la virtud, pues la virtud no es una mera costumbre. Pero, eso sí, para adquirir y perfeccionar o consolidar la virtud moral hemos de acostumbrarnos a ciertas obras buenas hasta que se nos vuelvan como connaturales. La no identificación de virtud y costumbre surge del hecho de que hay costumbres buenas y malas, mientras que la virtud sólo hace referencia al bien<sup>271</sup>. La cuestión siguiente sería descubrir qué costumbres son buenas, de modo que ayuden a consolidar la virtud moral en nosotros, y cuál es el criterio para identificarlas.

La variación de las costumbres de una cultura a otra es algo cierto; sin embargo, no es menos cierta la incorporación de la ética en todas y cada una de las culturas humanas<sup>272</sup>. En este sentido, como indica Ana Marta González, «el calificar de buenas unas costumbres y no otras, en el contexto de cualquier cultura, obedece a los mismos principios. Esta es una tesis filosófica que, precisamente por tener carácter de primer principio, no admite demostración empírica»<sup>273</sup>. Esta tesis –continúa mostrando la autora–, viene avalada ontológicamente por la teleología de la naturaleza humana –presupuesta, esto sí, la experiencia del bien y su análisis metafísico–. Pues existen unos principios comunes y evidentes a todos los hombres cuya negación implica al mismo tiempo negar la unidad de la naturaleza humana. Y dichos principios son precisamente los fines de las virtudes que, según el Aquinate, son conocidos de modo habitual por el hábito natural de la *sindéresis*, el cual nos permite reconocer, mientras actuamos, qué acciones entran en contradicción con el bien humano<sup>274</sup>.

Por lo pronto, las culturas son distintas y distintos también los modos de percibir el bien humano en cada cultura. Pero lo cual no diversifica los

---

<sup>271</sup> Serrano muestra que Aristóteles consideró necesario basar las leyes en las costumbres para que éstas tuvieran más autoridad y seguridad (EN, 1287 b 12), pero luego advirtió que basar las leyes en las costumbres no siempre podía ser efectivo, pues las costumbres también son contingentes y varían según los contextos sociales, e incluso puede haber costumbres injustas que propicien, así mismo, una normatividad igualmente injusta. Pues una comunidad de fanáticos religiosos, por ejemplo, versará en las leyes sus costumbres de intolerancia. Cfr. SERRANO, E., «La teoría aristotélica de la justicia», *Isonomía*, 22 (2005), pp. 131-132.

<sup>272</sup> Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *La ética explorada...*, p. 190.

<sup>273</sup> *Ibidem*.

<sup>274</sup> Cfr. *ibid.*, p. 190-191.

principios de las virtudes, puesto que estos no son más que modos de actuar que ciertamente pueden adoptar diversas formas según culturas, y que, sin embargo, traducen unas mismas disposiciones en el agente sea de cualquier cultura que sea. En este sentido, gratitud, generosidad y hospitalidad, por ejemplo, en tanto que disposiciones permanentes, perfeccionan al hombre de cualquier cultura que sea, pero pueden tener manifestaciones diversas en cada cultura<sup>275</sup>.

Como hemos indicado más arriba, la aptitud natural a adquirir virtud moral viene del hecho de que constitutivamente nuestra naturaleza sensible está abierta a una continuación racional. La aptitud es considerada como virtud natural, puesto que cada uno de nosotros está dispuesto naturalmente a ciertas obras buenas, consideradas como virtudes naturales en contraposición a la virtud moral. Los hay que son por naturaleza muy ordenados, otros muy ágiles mentalmente, otros muy fuertes físicamente, otros muy generosos, etc. Pero estas virtudes naturales si no están acompañadas de la discreción o moderación racional [prudencial] jamás llegan a convertirse en virtudes morales e incluso pueden llegar a ser perjudiciales para sus poseedores<sup>276</sup>. El discernimiento prudencial hace que los actos de la voluntad y de la inteligencia se conviertan en actos virtuosos. Es aquí donde la gangrena del liberalismo rampante se hace más que evidente. La autodeterminación de la voluntad no es total, sino que requiere del discernimiento de la razón. No se trata simplemente de que uno sea libre de hacer lo que le da la gana con tal de que no moleste al otro, más bien la libertad es teleológica, tiende a un fin, y este fin es el bien del hombre. De ahí que cualquier interacción con las demás personas tiene sentido pedagógico, es decir, no deja indiferente a los demás, sino que les afecta tarde o temprano, positiva o negativamente.

---

<sup>275</sup> La autora subraya, citando a Spaemann, que etimológicamente «cultura es cultivo de la naturaleza», es decir, «cultura es naturaleza humanizada, no naturaleza abolida»; y por eso, no resulta desacertado «afirmar que la naturaleza del hombre es cultural» en el sentido de que «el bien humano adquiere unos perfiles particulares en cada cultura». *Ibid.*, p. 191.

<sup>276</sup> En una de sus reflexiones, Ratzinger muestra que «un pueblo puede destruirse por completo, sin necesidad de agresiones exteriores, cuando ha perdido la capacidad de paz y de reconciliación, esto es, cuando ya no puede creer en la fuerza del bien y sólo conoce, por consiguiente, el lenguaje de la violencia, que es el lenguaje de la destrucción». RATZINGER, J., *Servidor de vuestra alegría. Reflexiones sobre la espiritualidad sacerdotal*, [Trad. Marciano Villanueva] Herder, Barcelona 2012, p. 49.

El Aquinate hablando de los fines del matrimonio en la *Suma Teológica* destaca la educación de los hijos como uno de ellos, puesto que la generación está ordenada a la educación:

La naturaleza no tiende solamente a la generación de la prole, sino también a su conducción y promoción (*tractatio et promotio*) al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud<sup>277</sup>.

El estado perfecto del hombre en cuanto hombre se identifica aquí con el «estado de virtud». Y siendo la virtud, como hemos visto, un hábito cualitativo bueno e intrínseco al hombre, el estado de virtud coincide con el mejor estado del hombre: el estado de la libertad proporcionada por la virtud. Hemos visto también que la virtud como hábito, es una cualidad *quidditativa*, es decir, que está en orden a la perfección de la naturaleza humana, y de cuya conformidad adquiere el estatuto de hábito bueno o virtud; y en la medida en que potencia las facultades humanas en el bien obrar inhiere en ellas a modo de una *segunda naturaleza*. En este sentido, el hábito virtuoso ofrece una perfección que «no está en la línea del *esse*, sino en la del *bene esse*»<sup>278</sup>. Y en la medida en que el hábito virtuoso tiene el carácter de una cualidad permanente –y no una mera disposición– y dice, además, relación al *bene esse*, esto es, a la rectitud, se considera como un *status*<sup>279</sup>. Ahora bien, como indica Martínez, el cometido de la educación consiste en alcanzar este estado de virtud, pues la actividad educativa no tiene como tarea proporcionar al hombre su naturaleza, puesto que ya la tiene, sino tratar de llevarla a su plenitud<sup>280</sup>, es decir, desplegar y desarrollar las capacidades que la persona lleva dentro de sí. Lo cual acontece sobre todo en la etapa juvenil, pues al tiempo que el joven busca respuesta a los grandes interrogantes, como el sentido de la vida, necesita también «un plan concreto para comenzar a construir su vida». Lo cual debe ser conocido y reconocido por todo educador, empezando por los padres de familia. Jesús Rafael Eyama lo expresa en los siguientes términos:

Debe saber que el joven tiene necesidad de un guía que le sirva de modelo, y quiere tenerlo muy cerca, para que éste pueda ir conduciéndole de un

<sup>277</sup> *S. Th.*, *Suppl.*, q. 41, a. 1, co; Cfr. *In IV Sent.*, d. 26, q. 1, a.1, co.

<sup>278</sup> MARTÍNEZ GARCÍA, E., «El *Status virtutis*, fin de la educación según Tomás de Aquino», en AYALA MARTÍNEZ, J.M. (coord.), *Actas del II Congreso de Filosofía Medieval*, Ed. Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza 1996, [pp. 385-393], p. 387.

<sup>279</sup> *S. Th.*, II-II, q. 183, a.1, co.

<sup>280</sup> Cfr. MARTÍNEZ GARCÍA, E., «El *Status virtutis*...», *op. cit.*, p. 388.

lado para otro para su bien (*educare*) y extrayendo todo lo bueno y positivo que lleva dentro (*educere*), en este caso debería ser la figura del psicopedagogo, entre otros (...) <sup>281</sup>.

Es precisamente la mayéutica socrática la tarea del educador, ayudar a otros a dar a luz lo bueno que llevan en su interior, y ayudarles, asimismo, a erradicar la ignorancia y la limitación que conlleva, e introducirles, así, con la adquisición de los hábitos virtuosos tanto intelectuales como morales, al ámbito de la libertad en la verdad, al ámbito de la cultura humana y del progreso de los individuos y de la sociedad <sup>282</sup>. El aporte de la virtud comparece en la educación porque es a través de su adquisición y ejercicio como se perfecciona la razón y la voluntad, fuente de las acciones humanas, esto es, acciones verdaderamente libres. Pues el hombre es dueño de sus actos, es decir, es libre sólo y únicamente mediante el aporte perfectivo de las virtudes <sup>283</sup>: la libertad llega

<sup>281</sup> EYAMA ACHAMA, J. R. E., *Prólogo*. «Estudiar, ¿para qué?», en ONA ANDEME, I. J. E., *Descripción y análisis del Sistema educativo de Guinea Ecuatorial ante las nuevas exigencias educativas*, UNO, Albacete 2015, p. 10.

<sup>282</sup> Citamos al respecto un bello texto de Santiago Ramírez, el cual dice como sigue: «En el orden práctico y meramente humano el estudio de los hábitos es de la mayor importancia. Toda la educación, en efecto, se reduce a esto: que en el alma y en el cuerpo de los niños se introduzcan y se afiancen los hábitos buenos. Toda la cultura humana se contiene en los hábitos, porque toda la cultura humana se contiene en las ciencias, en las artes, en las técnicas, en las virtudes, y todo esto son hábitos. ¿Qué más decir? Los hábitos son realmente como la síntesis de la vida humana y el principio del verdadero progreso del individuo y de la sociedad. Los hábitos, en efecto, contienen en sí toda la vida humana: pasada, presente y futura. La vida pasada, porque los actos causan o producen los hábitos y por ello los actos pasados se conservan de alguna manera en el hábito nacido de ellos, y hasta se puede decir que el hábito es la condensación o el condensador o acumulador de toda la actividad humana pretérita; la vida presente, porque el hábito se usa cuando se quiere, y así cada cual tiene en su mano la propia actividad humana, dispone de ella; la vida futura, porque el hábito prorrumpe de modo expedito, constante y deleitable en actos cada vez más perfectos, que están ordenados naturalmente a vigorizar y aumentar dicho hábito, y así el hábito contiene como la savia de toda perfectibilidad y evolución del hombre. De esta suerte, los actos de las virtudes y de las ciencias que, son de suyo pasajeros, no se pierden ni desaparecen, sino que permanecen en la subconsciencia y en el hábito que han engendrado, y así toda la humana actividad, toda la energía psicológica y moral del hombre se encuentra como condensada en los hábitos, condensación que proporciona las máximas energías de las potencias humanas para que lleven a cabo incansablemente obras cada vez más perfectas y mejores. Los hábitos son, en suma, como un cierto tesoro de toda la humana actividad, que compendia a la vez la tradición y el progreso». RAMÍREZ, S., *De habitibus in communi*, Instituto de Filosofía «Luis Vives», Madrid, 1973, pp. 5-6. Tomo la cita de Jesús García López, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>283</sup> Ciertamente, el libre albedrío no es un hábito, sino una facultad de elección que pertenece propia y naturalmente a la potencia apetitiva e intelectual; y puede elegir tanto lo bueno como

a las facultades operativas mediante los hábitos virtuosos para el «buen uso del libre albedrío»<sup>284</sup>. Ahora bien, la educación en la virtud se condensa principalmente en una educación en la virtud moral, porque las virtudes intelectuales no hacen bueno al hombre, sino que están ordenadas a ello; mientras que las virtudes morales «hacen bueno al que las posee y hacen buena su obra»<sup>285</sup>.

Sin embargo, la práctica de la virtud no va sólo en beneficio individual, tiene también una dimensión social. Pues la educación, cuyo fin es el *status virtutis*, es al mismo tiempo una práctica social. Esto queda recogido en las siguientes palabras de Concepción Naval:

La educación parece que está mejor pensada como una actividad o práctica social, realizada desde la praxis individual, cuyo principal propósito es ayudar a los otros a llegar a ser personas. Esa práctica social se realiza de acuerdo con una tradición social –que implica un modo de ver y hacer– y no como una transacción entre individuos aislados simplemente. Hay así una estrecha conexión entre los conceptos de: educación, persona y sociedad<sup>286</sup>.

Con la educación se aprende a ser persona en una comunidad moral, pues toda sociedad humana está llamada a ser una comunidad moral, ya que los vínculos sociales son vínculos morales. En este sentido, «el problema de la educación es así un problema ético que alcanza una dimensión política»<sup>287</sup>, puesto que sólo el vínculo entre ética y política en la formación del individuo humano hace que éste crezca de manera íntegra, y pueda desempeñar las ac-

---

lo malo. De hecho, el libre arbitrio no implica libertad, o, mejor dicho, la libertad no implica la posibilidad de elegir entre varias opciones o alternativas. La libertad dice relación al bien, a lo bello y mejor para la naturaleza. La facultad de elegir necesita de hábitos que lo dispongan para la elección estable del bien. Lo cual implica que el dominio sobre el acto es natural, pero el dominio perfecto del acto sólo es efecto de la perfección del hábito virtuoso. Cfr. *ibid.*, p. 338-339.

<sup>284</sup> *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 1, ad 2.

<sup>285</sup> *EN*, II, 6, 1106 a17-21. En ese sentido se expresa Millán-Puelles cuando dice: «Resulta así plenamente acorde con la enseñanza de Santo Tomás, y al mismo tiempo como un cierto resumen y emblema de la misma, el afirmar que el fin de la educación está centrado en la virtud de la prudencia [...] Educar la virtud de la prudencia es lograr en el hombre el *status virtutis* de que habla Santo Tomás, en la medida en que únicamente a través del desarrollo y perfeccionamiento de aquélla puede lograrse que las semillas de la virtud moral, connaturales a nuestro ser, germinen y den fruto cada vez más granado y abundante». MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid 1987, pp. 85-86. Tomo la cita de MARTÍNEZ GARCÍA, E., «El *Status virtutis*...», *op. cit.*, p. 393.

<sup>286</sup> NAVAL, C., «En torno a la sociabilidad humana en el pensamiento de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, n° 29 (1996) 869-883, p. 869.

<sup>287</sup> *Ibidem.*

tividades requeridas por su comunidad siendo no sólo buen ciudadano sino también buena persona<sup>288</sup>. Toda virtud moral tiene también una dimensión social. Y como la raíz y gozne de toda virtud moral está en la prudencia, la educación se centra en la prudencia en tanto que «virtud más necesaria para la vida humana»<sup>289</sup>. Es la prudencia la que impone el medio a las virtudes morales, e impera en la deliberación y elección de acciones virtuosas. Por lo cual, el juicio prudencial se manifiesta como una ley, es decir, una regla y medida de la acción humana. Y como la ley es un instrumento para el correcto funcionamiento de la sociedad, la misma prudencia tiene así también una dimensión política que está emparentada con la justicia social como veremos en el quinto capítulo de esta investigación. Dicho esto, por de momento, pasamos ahora a estudiar la relación que media entre virtud y ley humana en Tomás de Aquino.

## 5. LA CONEXIÓN ENTRE VIRTUD MORAL Y LEY HUMANA

Ley y virtud se ordenan a uno y el mismo fin, a saber, el bien humano. Pero lo hacen de modo diverso, pues la ley es un principio extrínseco, mientras la virtud es un principio intrínseco. Que la virtud sea un principio intrínseco no implica que sea una ley interiorizada al estilo kantiano; significa, más bien, que tiene que ver con el perfeccionamiento intrínseco de las potencias operativas humanas. Y la ley está en orden a la virtud, es decir, tiene una función subsidiaria y pedagógica en orden a adquirir el estado perfecto del hombre, a saber, el *status virtutis*, y ese estado es el fin de la educación, como venimos mostrando. Tomás de Aquino muestra, de entrada, que la ley es algo de la razón, y como la naturaleza humana es racional, la ley es connatural al hombre<sup>290</sup>. La ley tiene una función pedagógica en orden a la adquisición y el ejercicio de la virtud moral. Pues la virtud sólo la tenemos incoada naturalmente y

---

<sup>288</sup> Podemos comparar esto con la *isomorfía* que Platón encuentra entre la justicia individual y la justicia social. Y sostiene que la justicia o la injusticia que reside en el alma del hombre se ve con más nitidez y en letras grandes analizando su desarrollo en el Estado, pues el orden o desorden interno se manifiesta en lo externo. De modo que la virtud o la educación del individuo repercute en la virtud del Estado, ya que son los individuos los que componen el todo social. Y formando a los individuos en los auténticos valores y virtudes el beneficio alcanza dimensiones políticas de alto nivel. Cfr. PLATÓN, *República*, 368 e-369 a.

<sup>289</sup> *S. Th.*, I-II, q. 57, a.5, co.

<sup>290</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q.90, a.1, co; Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 91, a.2, ad 3.

no perfeccionada; y para que cristalice en nosotros hemos de acostumbrarnos a realizar actos de virtud que manda la ley, y estar vedados a los vicios contrarios que ésta prohíbe. Ahora bien, la ley humana en tanto que orden de la razón humana remite directamente a la ley natural, porque expresa la manera singular en la que el ser racional participa de la providencia divina –ley eterna– siendo providente para sí y para las demás cosas. Vamos a proceder estudiando primero la naturaleza de la ley y el vínculo que mantiene con la ley natural. Paso siguiente será estudiar el cometido moral de la ley, y finalmente, mostrar la legitimidad de la ley humana según la doctrina del Aquinate.

### 5.1. *Naturaleza de la ley y ley natural*

Hemos dicho que la ley es connatural al ser humano, ya que es algo de la razón, y la humana es una naturaleza racional. La idea de ley o norma es connatural al ser humano. Una vida humana sin ley tiene muy poco o nada de humana. De hecho, dondequiera que exista un grupo humano siempre hay o ha habido una estructura normativa básica que marca las pautas de actuación y orienta la conducta de los integrantes de dicho grupo; aunque dicha estructura normativa puede en muchas ocasiones no ser objetivamente visible ni estar recogido en un código sistemático de leyes. Esto queda recogido en estas palabras de Brague:

No conocemos, ciertamente, ninguna sociedad sin reglas. Toda sociedad ejerce sobre sus miembros una represión determinada. Les sugiere cierto tipo de respuesta a las cuestiones fundamentales de la vida humana, de manera que, dominados en lo alto por lo divino e inmersos en la ley natural, negocian permanentemente sus relaciones unos con otros y con lo que les rodea. Pero no siempre es necesario que estas reglas sean objetivas<sup>291</sup>.

Para el Aquinate, el concepto de ley es análogo, pues se dice de muchas maneras –ley eterna, ley natural, ley humana y ley divina, y ésta última se subdivide en ley antigua y ley nueva<sup>292</sup>– y cuyo analogado principal o primero es

<sup>291</sup> BRAGUE, R., *La ley de Dios. Historia filosófica de una alianza*, [trad. J. A. Millán Alba], Encuentro, Madrid 2005, p. 26.

<sup>292</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 93 (divina); q.94 (natural); qq. 95-97 (humana); qq.98-108 (divina: qq.98-100 [Antigua Alianza]; qq. 106-108 [Nueva Alianza].

la ley eterna<sup>293</sup>. El carácter analógico de la ley se hace evidente en la manera que el Aquinate define a cada una de estas leyes, donde la ley aparece como una regla o medida, un mandato, para la dirección de la acción hacia un fin<sup>294</sup>. En efecto, como advierte Brague, «Tomás no *comprueba* la ley eterna; la *deduce* como una condición de posibilidad de las demás»<sup>295</sup>. De ahí el vínculo intrínseco que mantiene toda ley con la facultad racional, cuya explicitación se encuentra en la definición general de ley que ofrece el Aquinate:

La ley es cierta regla y medida de los actos, según la cual se induce a alguien a actuar o retractarse de la acción (...). La regla de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos (...) pues lo propio de la razón es ordenar al fin, que es el principio de lo que se ha de actuar (...). De donde la ley es algo que pertenece a la razón<sup>296</sup>.

Con estas declaraciones Tomás de Aquino describe la ley como un acto de imperio, algo propio de la razón, pues la razón impera ordenando las acciones conducentes al fin de la naturaleza humana<sup>297</sup>. El imperio racional es solidario con el hecho de que nuestra naturaleza sensible tiene una aptitud natural para obedecer a dicho imperio, y en función de esta obediencia se genera la virtud en nosotros, pues ésta no la tenemos ni por naturaleza ni contra naturaleza; más bien, está incoada y puede desarrollarse con las buenas costumbres, es decir, a base de realizar muchos actos de virtud<sup>298</sup>.

<sup>293</sup> El matiz que conviene añadir a esta afirmación es que la ley eterna es ontológicamente la primera. Pero epistemológicamente la primera para el hombre es la ley humana. Pues conocemos antes las leyes humanas que la ley eterna. Por tanto, existe aquí una doble perspectiva: la metafísica (ley eterna) y la ético-práctica (ley humana), con las que se corresponde una doble aproximación de la ley natural: como participación de la ley eterna (perspectiva metafísico-cósmica) y como ley de la razón práctica (perspectiva antropológico-práctica).

<sup>294</sup> Recojo aquí algunas de estas definiciones. La ley eterna es definida como la razón de la sabiduría divina que mueve todas las cosas a sus propios fines, es decir, principio directivo de todo acto y todo movimiento (*S. Th.*, I-II, q. 93, a. 1, co). Mientras, la ley natural es definida como «participación de la ley eterna en la criatura racional» (*S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, co). Y finalmente, define la ley humana como «regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar» (*S. Th.*, I-II, q. 90, a.1, co).

<sup>295</sup> BRAGUE, R., *La ley de Dios. Historia filosófica de una alianza*, [Trad. José Antonio Millán Alba] Encuentro, Madrid 2011, p. 296.

<sup>296</sup> *S. Th.*, I-II, q.90, a.1, co; Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 91, a.2, ad 3.

<sup>297</sup> «(...) imperar es «un acto de la razón, ya que quien impera ordena a otro intimándole la orden». *S. Th.*, I-II, q. 17, a.1, co.

<sup>298</sup> Cfr. *EN*, I, 13, 1102 b 29 ss.; *EN*, II, 1, 1103 a 24-26.



Ahora bien, la ley como proposición universal de la razón práctica está ordenada a la operación<sup>299</sup>, es decir, es un acto de la razón que regula y mide la acción humana. Pero en sentido estricto «la ley es un efecto de la actividad de la razón (*aliquid operatum, constitutum*), y no la misma actividad de la razón»<sup>300</sup>. Al ser la ley algo propio de la razón, la ley natural y la ley eterna mantienen también un vínculo racional, pues el Aquinate identifica la ley eterna con la razón divina, regla primera o remota de la voluntad humana<sup>301</sup>, mientras que la regla próxima de los actos humanos es la *recta ratio* [la prudencia], la cual se apoya en la *ratio* divina, ya que ésta última es la que ordena la creación y la naturaleza de sus criaturas<sup>302</sup>.

Santo Tomás –en la misma línea de San Agustín y Boecio– aborda el tema de la ley dentro de la metafísica del orden y del gobierno providencial de la creación por parte de Dios. Por de pronto, él examina en su conjunto la manera en que las criaturas –todas las cosas creadas por Dios– se ordenan a Dios como a su fin. El gobierno divino de la creación es la providencia, es decir, la ordenación de cada cosa a su bien o perfección propia. Y es precisamente en el interior de este gobierno donde el Aquinate sitúa la ley que, en sí misma, es racional e inteligible<sup>303</sup>. En efecto, la ley eterna o la sabiduría divina mueve todas las cosas a sus propios fines, es decir, es principio directivo de todo acto y todo movimiento<sup>304</sup>. Pero sólo la criatura racional puede captar la razón de la providencia y participar de ella de manera eminente [ley natural]<sup>305</sup>. En efecto,

<sup>299</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 90, a.1 ad 2.

<sup>300</sup> FERNÁNDEZ-LARGO, A. O., «Tratado de la ley en general. Introducción a las cuestiones 90 a 97», en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, tomo II (I-II), BAC, Madrid 1989, p. 704, nota c.

<sup>301</sup> «(...) Mas la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regla primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios». *S. Th.*, I-II, q.71, a.6, co.

<sup>302</sup> Cfr. OCAMPO PONCE, M., «Reflexiones metafísicas sobre la ley moral en Santo Tomás de Aquino», *Revista Chilena de Estudios Medievales*, n° 15 (2019), pp. 29-41, p. 33. En: <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-689X2019000100029> [consulta: 13/09/2021].

<sup>303</sup> Cfr. BRAGUE, R., *La ley de Dios. Historia filosófica de una alianza*, op. cit., pp. 296-297.

<sup>304</sup> *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 1, co.

<sup>305</sup> Quiero matizar aquí que el modo de entender la relación entre ley eterna y ley natural en San Agustín difiere sustancialmente de la teoría tomista. En efecto, lo que el hiponense distingue claramente es la ley eterna de la ley humana; pero no consigue hacer lo mismo con la ley natural de la ley eterna; cosa que el Aquinate cuida en su exposición. Para Agustín tanto la ley eterna como la ley natural llegan a ser casi lo mismo, pues las cosas no tienen una legalidad propia: el orden natural depende de la asistencia constante de la razón divina. En este sentido, aun concediendo que el ser humano es libre, no termina de mostrar dicha autonomía, pues Agustín no advierte que la ley eterna es omniabarcante, mientras la ley natural se dirige sólo a los seres ra-

las criaturas racionales son libres, y mediante el conocimiento y dominio sobre sus propios actos se conducen al fin. La providencia divina, pues, tiene un ejercicio especial en la criatura racional, porque por la escala ontológica que ocupa, participa más excelentemente de ella, siendo providente de sí mismo y de las demás cosas:

Todas las cosas participan de alguna manera de la ley eterna, por cuanto deben a ella el tener inclinaciones hacia los propios actos y fines. Entre el resto de las criaturas, sin embargo, la criatura racional está sujeta a la providencia de un modo mucho más excelente, porque ella misma es constituida partícipe de la providencia, siendo providente para sí misma y para otros. De manera que participa incluso en la razón eterna, por lo cual tiene una inclinación natural al acto y fin debido. Y tal participación en la ley eterna, por parte de la criatura racional, se llama ley natural (...) <sup>306</sup>.

Probada así la existencia de una ley natural en el hombre, el Aquinate subraya la participación más excelente y activa de la criatura racional en la ley eterna, y dicha participación es la que denomina *ley natural* <sup>307</sup>. En este sentido, se verifica que el hombre tiene una inclinación no sólo al acto y fin propios como los demás seres del universo creado, sino *al acto y fin debidos*. Es importante entender que cuando Santo Tomás de Aquino habla aquí de fines y acciones, a lo que en el fondo hace referencia es a los bienes humanos, es decir, bienes que conforman el bien humano íntegro, ya que el

---

cionales y libres, capaces de acatarla o de infringirla. En este sentido, Álvarez Turienzo advierte que «lo que san Agustín entiende por ley eterna no coincide ni con lo escolásticamente se toma como eterna ni con lo que se toma como natural». ÁLVAREZ TURIENZO, S., «San Agustín y la teoría de la «lex aeterna», *Anuario de filosofía del derecho*, n° 6 (1958-1959), 245-290, p. 258-259. En: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2057387> [consulta: 23/11/2020]. En este sentido, me parece desacertada la afirmación que emite M.<sup>a</sup> Isabel Lafuente Guantes, quien hablando de la concepción de la ley natural en Suárez dice que «su concepción es distinta de la de Tomás de Aquino que la considera propia de todos los seres». Y cita el texto de *S. Th.*, I-II, q.94, a.3. Pero, al parecer, la autora confunde a Santo Tomás con San Agustín. Y en el texto que cita de la *Suma Teológica* el Aquinate no dice que todos los seres están inclinados por ley natural, sino que «pertenece a la ley natural todo aquello que el hombre se siente inclinado por naturaleza», y con ello trata de averiguar si los actos de las virtudes son todos de ley natural. LAFUENTE, M.<sup>a</sup> I., «La relación entre la ley eterna, natural y humana en Francisco Suárez: el bien común», *Azafea. Revista de Filosofía*, n° 18 (2016), [pp.191-211], p. 196. En: <https://doi.org/10.14201/14815> [consulta: 25/11/2021].

<sup>306</sup> *S. Th.*, I-II, q. 91, a.2, co.

<sup>307</sup> *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, co.

bien como objeto de la voluntad no sólo está en el fin, sino también en los medios conducentes a este fin, y estos medios son precisamente las acciones humanas. De ahí que la inclinación humana al acto y fin debidos se deba entender como una inclinación al bien de la virtud. Lo cual significa que dicha inclinación no está determinada por naturaleza (*a natura*) como ocurre en el resto de seres, sino que más bien depende de la industria de su razón (*secundum naturam*).

La participación activa del hombre en la ley eterna le constituye como un legislador legislado o, en expresión de Leonardo Polo, «un perfeccionador perfectible»<sup>308</sup>. Esto quiere decir, entre otras cosas, que la razón práctica del hombre tiene la capacidad de prescribir normas de conducta porque participa de la razón divina. Sin embargo, esta capacidad de normarse a sí mismo no constituye al hombre en señor absoluto del bien y del mal como pretende la mentalidad moderna<sup>309</sup>. Al contrario, la visión tomista de la autonomía moral y de la autodeterminación de la voluntad implica que el hombre, mediante su participación activa en la razón divina –ley eterna– está en condiciones de introducir orden en sus acciones y ordenar cognoscitiva y operativamente las demás cosas; es decir, tiene la capacidad de normar su propia conducta, y de esta manera, conducirse él mismo y conducir al mundo hacia el Creador. Y aquí se observa claramente la dimensión ética, bioética y ecológica que con-

---

<sup>308</sup> Polo describe al agente humano como «el perfeccionador perfectible; perfeccionador señala a la *continuatio naturae*, perfectible a la ética». POLO, L., *Persona y Libertad*, en *Obras Completas*, Eunsa, Pamplona 2015, p. 105. Ciertamente, esta descripción se opera en el plano de la esencia, pues el hombre –en su co-existencia con el universo y con las demás personas– tiene la capacidad de esencializarse él mismo y esencializar al universo físico. Él mismo se esencializa, es decir, se perfecciona adquiriendo hábitos (intelectuales y virtudes morales), y esto acontece en la co-existencia con las demás personas según la interacción y el diálogo social, fuente de perfección de la naturaleza humana. Y esencializa el universo mediante el conocimiento y la actividad techno-productiva en la que él mismo se perfecciona también, ya que ésta incluye dimensiones éticas. Pero este crecimiento esencial no es lo definitivo en el hombre, más bien manifiesta la relación perfeccionante que el hombre mantiene con el universo. El hombre crece también a nivel trascendental, esto es, a nivel de su intimidad personal, y esto acontece en la co-existencia con Dios, donde encuentra su réplica. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I: *La persona humana*, en *Obras Completas*, vol. XV, Eunsa, Pamplona 2016, p. 235.

<sup>309</sup> Pues, como advierte García Sánchez, este es el drama del pensamiento moderno, «el hombre moderno (...) no sólo pretende apoderarse más ampliamente del árbol del bien y del mal, sino que, de modo ilegítimo, anhela superar la última de las fronteras: hacerse con el árbol de la vida para crearse a sí mismo, y recrear su naturaleza». GARCÍA SÁNCHEZ, E., «El ocaso de la teleología en la naturaleza: una clave de la crisis bioética según Ratzinger», *Scripta Theologica*, vol. 45 (2013), 667-693, p. 671.

tiene la teoría tomista de la ley natural. Y por eso, la ley natural es entendida como clave del bien humano<sup>310</sup>.

Por de pronto, según Tomás de Aquino, ciertamente existen unos fines que la razón conoce de manera natural –*sindéresis*– como convenientes al hombre, y en conformidad con ellos puede regir y normar la conducta. Pero la razón no se ha dado a sí misma estos fines al estilo kantiano, sino que los encuentra conociendo de manera natural. Lo cual evita que estos fines o bienes sean vistos en su pura formalidad o naturalidad, pues hay un contenido que la razón descubre en ellos<sup>311</sup>. Y es precisamente en este contenido donde se opera una conexión intrínseca entre la ley natural y la virtud moral en el pensamiento tomista; conexión que se abre, asimismo, a la ley humana y a la divina en tanto que determinaciones de la ley natural<sup>312</sup>.

Lo precedente tiene su razón de ser por el hecho de que toda ley –humana o divina– presupone el orden de la virtud que, en tanto que orden autónomo o libre, se identifica con el orden de la razón, y dicho orden remite de manera directa a la «ley natural»<sup>313</sup>, cuyo contenido es expresado por el hábito natural de la *sindéresis* intimando al bien de la naturaleza humana: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, esto es, «el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse»<sup>314</sup>. En este sentido, la tarea práctica de la razón –en la que consiste su aspecto normativo– es procurar que se respeten todos y cada uno de estos bienes en cada acto singular, para perseverar íntegro el bien humano. Lo cual tiene lugar solo y únicamente en la acción *secundum*

---

<sup>310</sup> Partiendo de la definición aristotélica de naturaleza como «principio intrínseco de operaciones», Ana Marta González habla de las inclinaciones naturales del hombre, mostrando que cada una de éstas «debe verse como principio de una serie de operaciones por las que un ser –el hombre– se ve atraído por una serie de bienes que son parte integrante de la esencia humana, y cuya realización, en la práctica, requiere articulación racional: obrar según la razón. Lo que esta articulación exige, de una parte, es que en cada una de nuestras elecciones no atentemos deliberadamente contra ninguno de esos bienes esenciales, y, de otra, que su prosecución efectiva discurra conforme a la virtud. De este modo, la ley natural, pese a su sobriedad, apunta las claves del bien humano, cuya materialización práctica, en todo caso, no se puede determinar de antemano». GONZÁLEZ, A. M., «Ley natural, clave del bien humano», en *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la ley natural*, Madrid, 22-24 de noviembre 2006 (eds.) Juan José Pérez-Soba Díez del Corral, Juan de Dios Larrú Ramos, Jaime Ballesteros Molero, Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología ‘San Dámaso’, 2007, [pp. 273-287], p. 273-274.

<sup>311</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza*, op. cit., pp. 123-124.

<sup>312</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 99, a.3, ad 2.

<sup>313</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Claves de ley natural*, op. cit., pp. 45.

<sup>314</sup> *S. Th.*, II-II, q. 94, a.2, co.

*virtutem*<sup>315</sup>. En este sentido, ley y virtud se ordenan así a un mismo objetivo: perfeccionar la tendencia humana, perfeccionar las facultades humanas para la realización efectiva del bien humano que es la felicidad o vida buena. La persona humana no se conforma por el simple vivir, sino que se preocupa también por el vivir bien. Y es precisamente en la vida buena del hombre donde se hace más evidente la conexión entre virtud y ley, dos conceptos que fijan, según Polo, la vida buena del hombre; pues sólo una vida virtuosa adquirida mediante el ejercicio de actos ordenados por leyes adecuadas y buenas puede ser considerada como una vida humana libre y socialmente buena<sup>316</sup>.

### 5.2. De la ley natural a la ley humana

Acabamos de ver que la ley es un orden de la razón, y dicho orden remite directamente a la ley natural. De ahí que la ley sea connatural al hombre. La vida humana es siempre una vida reglada, una vida basada en una estructura normativa. Sin embargo, como hemos indicado arriba, esta estructura normativa puede en muchas ocasiones no ser objetivamente visible ni estar recogida en un código sistemático de leyes<sup>317</sup>. Ciertamente, en esta situación se encuentra, entre otras, la ley natural:

«(...) no está escrita en un código, aunque por sí misma está llamada a inspirar las legislaciones positivas. Se trata más bien de una mentalidad formada a partir de unas intuiciones morales básicas de las que vamos sacando con-

<sup>315</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>316</sup> Leonardo Polo advierte de la importancia que tiene el hecho de colocar el adjetivo «buena» detrás o delante de «vida», ya que no se debe confundir «vida buena» y «buena vida». Por de pronto, la vida buena queda fijada en dos conceptos: virtud y ley. Esto es así porque, para que la vida humana pueda ser libre y buena socialmente considerada, hace falta que sea una vida virtuosa y que la ley, alma de la sociedad, sea adecuada y buena. Al contrario, la buena vida humana consiste en una «suficiencia material del vivir humano», exigida por el carácter corporal del hombre, su carácter potencial e inacabado. El hombre necesita recursos, y le toca a él mismo allegárselos. De ahí que tenga que trabajar y buscarse la vida para sobrevivir, ya que la buena vida requiere sobrevivir. Sin embargo, la excesiva preocupación por acumular recursos materiales que aseguren la supervivencia tiene consecuencias nefastas para el hombre, entre otras, resulta engorroso, porque la vida humana se caracteriza por una inseguridad supervivencial; y es perjudicial para el hombre, porque paraliza su crecimiento y mejora como persona. Cfr. POLO, L., *La persona humana y su crecimiento; La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Eunsa, Pamplona 2015, p. 101-102; 112 y 114.

<sup>317</sup> Cfr. BRAGUE, R., *La ley de Dios*, op. cit., p. 26.

clusiones para dirigirnos en la vida. A veces sacamos conclusiones acertadas, y otras veces no tanto»<sup>318</sup>. Pero pese a esto, es la que con mucha frecuencia usamos en nuestras actuaciones y juicios de acciones, convirtiéndose, así, en «la más democrática» de entre todas<sup>319</sup>.

Según Gómez Lobo, la expresión «ley natural» contrasta con la noción de «ley civil», o con más amplitud, con la noción de conjunto «ley humana» o «ley positiva». En efecto, las leyes humanas –como indica su mismo nombre– son hechas o «puestas» por los seres humanos. Se trata de leyes basadas en acuerdos, convenciones o contratos según la elección de los legisladores de cada país o cada grupo humano. Por ejemplo, la ley humana regula la conducción por la derecha o por la izquierda de la calzada, lo cual es un modo de coordinar y dar seguridad al tráfico. Es cierto que todos los países no adoptan la misma solución; pues la elección de cada país obedece a un acuerdo de sus legisladores. Pero el fin es el mismo: evitar accidentes y salvar vidas humanas. En contraste con esto, nuestro autor argumenta como sigue:

(...) el que la vida sea un bien no es el resultado de una convención ni es verdadero sólo en algunos países. Por consiguiente, que la vida deba protegerse y que el homicidio sea inmoral, no es una norma convencional que sólo obligue dentro de las fronteras de algunos estados y no de otros. Es una exigencia de la razón práctica, algo que toda la humanidad comparte. Por eso es «natural» y no sólo «civil». Es algo que se da más allá de las fronteras de una nación, tal como –en palabras de Aristóteles– el fuego quema aquí y también en la tierra de los persas. El homicidio es éticamente incorrecto en todo lugar por las mismas razones, y la ley civil debería reflejarlo<sup>320</sup>.

Por tanto, la ley natural es aquella que rige en todos los ámbitos de la realidad humana, es común a todo ser humano y no es fruto de ningún pacto convencional humano: es el orden moral común y natural que no es creado por ningún ser humano, más bien, todo ser humano está llamado a descubrir-

---

<sup>318</sup> GONZÁLEZ, A. M., «La ley que con más frecuencia usamos, la más democrática de todas, es la ley natural. Entrevista con la profesora Ana Marta González», en *Derechos humanos*, entrada del 28 de marzo 2006. En: <https://www.bioeticaweb.com/la-ley-que-con-mais-frecuencia-usamos-la-mais-democraitaica-de-todas-es-la-ley-natural-entrevista-con-la-profesora-ana-marta-gonzailez/> [consulta: 22/11/2019]

<sup>319</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>320</sup> LOBO, A. G., *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*, op. cit., p. 164.

lo y respetarlo. Pues, como indica Ana Marta González, «los presupuestos del pacto no pueden ser pactados»<sup>321</sup>. Por lo pronto, aquello que cae bajo la consideración de la ley natural debe ser siempre el presupuesto de toda ley humana, debe inspirar cualquier legislación. No puede ser pactado, sino más bien descubierto naturalmente y respetado en todos los ámbitos. Y por eso se habla de primeros principios, es decir, principios que rigen en todos los ámbitos de la práctica humana. Que «el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse»<sup>322</sup> es algo que todo ser racional entiende sin ningún esfuerzo, porque es algo evidente. Este es un principio recto, permanente e inmutable. Y desde su generalidad de entrada no parece generar controversias como sí puede haberlas en lo particular operable, donde hay que ingeniar cuál es el bien realizable y el mal evitable en cada situación concreta y dadas las determinadas circunstancias. De hecho, al fundarse dicho principio sobre la noción de bien, la cual tiene primacía en la aprehensión de la razón práctica, funda al mismo tiempo una norma moral que es la misma para todos, más allá de variaciones históricas, culturales, sociales, o de cualquier otro tipo, y su índole moral está basada en la realización del bien humano<sup>323</sup>.

La precedente línea argumentativa permite advertir el hecho de que somos seres morales por naturaleza porque todos estamos de acuerdo en el principio básico que recoge la ley natural, a saber, que hemos de hacer el bien y evitar el mal. Un principio algo tautológico, pues haciendo el bien estamos evitando el mal al mismo tiempo, tal como la voluntad natural es al mismo tiempo una noluntad natural. Sin embargo, el problema del bien hace su aparición tan pronto como pasamos a concretar este principio general en las distintas situaciones, tiempos y culturas en las que se desarrolla la acción humana; y donde el acierto no es mágico ni obedece a una fórmula hecha. Pues «llevados por nuestros intereses, podemos engañarnos a nosotros mismos con bastante facilidad»<sup>324</sup>.

El modo de gobernar el Creador a la criatura racional es a través de la ley eterna, promulgada desde la creación del mundo y participada en el hom-

<sup>321</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Naturaleza y dignidad...*, p. 164.

<sup>322</sup> *S. Th.*, II-II, q. 94, a.2, co.

<sup>323</sup> Cfr. GONZÁLEZ, A. M., «Norma moral y cambio social: la aproximación de los filósofos», *Acta Philosophica*, vol. 2, n° 20 (2011), 243-272, p. 246.

<sup>324</sup> GONZÁLEZ, A. M., «La ley que con más frecuencia usamos, la más democrática de todas, es la ley natural», loc. cit.

bre desde su creación; y en cuanto está participada en el hombre, es una ley natural humana: una ley que orienta al hombre al fin o bien de su naturaleza. Así el hombre, de un modo especial, participa de la ley eterna que rige todo el universo. Y esto acontece, no por fuerza de los instintos como en los brutos, sino libremente. Pues, la ley natural no está impuesta, sino intimada en la conciencia del hombre por medio de su razón y apetitos. Y según esto, el precepto coincide aquí con el deseo natural del hombre. De lo que está inclinado naturalmente surge el precepto. Esto muestra que el hombre no sólo tiene un fin superior a las demás criaturas, sino también un modo superior de conseguirlo<sup>325</sup>, que es mediante sus propios actos y libres elecciones.

Ahora bien, la ley eterna y la ley natural no resultan suficientes para dirigir las acciones humanas de una vez por todas. Y dicha insuficiencia no implica imperfección en éstas, pues ambas son las más perfectas. La imperfección resulta del conocimiento que el hombre puede tener de ellas. Es un conocimiento muy general, y requiere determinarse y concretarse de alguna manera. Pues, como indica Contreras «cuando Tomás de Aquino habla de la necesidad de la ley humana, remarca, justamente, que la disposición natural a la virtud no resuelve todos los conflictos sociales (...) Por eso, incluso en una sociedad de santos, sería preciso recurrir a las normas de la ley humana»<sup>326</sup>. Ciertamente, el hombre es un ser histórico y social, y para orientarse adecuadamente en lo contingente operable y en las múltiples situaciones en que se desenvuelve su vida necesita de las determinaciones de la ley natural, que son las leyes humanas. Pero no es menos cierto que el hombre no se reduce a sus realizaciones históricas ni la ley natural se identifica con algún ordenamiento jurídico concreto dado en la historia<sup>327</sup>.

Tomás de Aquino define la ley humana como «regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar»<sup>328</sup>. Y el principio de estos actos es el fin último o felicidad común que, según el estado de la vida presente, es alcanzada en la comunidad política. De ahí que exista otra defi-

<sup>325</sup> POOLE, D., «Bien común y derechos humanos», *Persona y Derecho*, n° 59 (2008) 97-133. p. 114.

<sup>326</sup> CONTRERAS, S., «Tomás de Aquino y la determinación del derecho: presupuestos fundamentales y recepción de su doctrina por Francisco Suárez», *Pensamiento*, vol. 71, n° 267 (2015) 675-688, p. 676.

<sup>327</sup> Cfr. GONZÁLEZ, A. M., «Claves filosóficas de ley natural», *Scripta Theologica*, vol. 42 (2010) 387-407, p. 405.

<sup>328</sup> *S. Th.*, I-II, q. 90, a.1, co.



nición de la ley: la «ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad»<sup>329</sup>. Una definición válida tanto para la ley humana –de la sociedad o comunidad de los hombres entre sí–, como para la ley divina –de la sociedad o comunidad de los hombres con Dios–, pues el fin de toda ley es la preservación del bien común<sup>330</sup>. A nivel humano, esta preservación concierne también a la prudencia política y a la justicia social, encargadas de regular y rectificar las acciones de los socios. Y en este sentido, dice Alfredo Cruz que «el bien común es el fin o la razón de ser de la ley: es la razón de la existencia de la ley, es la razón del contenido de ésta, y es la razón del cumplimiento de la misma»<sup>331</sup>.

Los principios generales de la ley natural se determinan mediante la ley humana y la divina. El legislador humano –por la participación de la razón humana en la razón divina– tiene la facultad de establecer preceptos derivados de la ley natural de un modo más particular o determinado, asequible a la mente humana<sup>332</sup>. En este sentido, la ley humana, en la medida en que determina la ley natural, resulta ser el modo más apropiado de gobernar a las personas humanas, según su dignidad, porque son las que pueden percibir la *ratio ordinis* de la ley<sup>333</sup>. Y al ser una ordenación de la razón práctica, no es otra cosa que un imperio prudencial<sup>334</sup>. La ley aparece, así, como algo propio de la razón hu-

<sup>329</sup> S. *Th.* I-II, q. 90, a.4, co.

<sup>330</sup> Cfr. S. *Th.*, I-II, q. 100, a.2, co.

<sup>331</sup> CRUZ PRADOS, A., voz «Ley», en GONZÁLEZ, A. L., *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona 2010, p. 665. Sin contrariar esta postura del profesor Alfredo Cruz, si asumimos, sin embargo, la perspectiva del agente, y no la del observador externo, habría que matizar que el bien común no es, ni mucho menos, la única razón del cumplimiento de la ley. Puesto que en el obrar cotidiano no siempre se percibe la conexión con el bien común como la razón inmediata del cumplimiento de una ley; pues muchas veces esa conexión es francamente oscura, y, sin embargo, obedecemos la ley. Cfr. KORSGAARD, C.M., *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

<sup>332</sup> «[...] en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas, supuestas las demás condiciones que se requieren para constituir la ley, según lo dicho anteriormente (ib. a.2-4). Por eso dice Tulio en la *Retórica* que *en su origen el derecho procede de la naturaleza; luego, con la aprobación de la razón, algunas cosas se convirtieron en costumbres; finalmente, estas cosas surgidas de la naturaleza y aprobadas por la costumbre, fueron sancionadas por el temor y el respeto de las leyes*». S. *Th.*, I-II, q. 91, a.3, co.

<sup>333</sup> Cfr. POOLE, D., «Bien común y derechos humanos», *op. cit.*, p. 114.

<sup>334</sup> La ley es objeto de la prudencia política. Y como tal, es un acto de la razón práctica ordenado al bien común, y toda ordenación de la razón al bien común emana de la prudencia política. Y ninguna otra prudencia tiene al bien común político por objeto. Cfr. PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, p. 142.

mana, como una regla o medida que la razón introduce en los actos humanos induciendo a obrar el bien.

Lo precedente permite entrar también en la cuestión de la legitimidad de la ley humana, es decir, su carácter vinculante. Por de pronto, una ley humana es legítima no por el hecho de ser hecha por hombres eruditos, sino porque existe una cierta continuidad entre ley natural y ley humana que señala Tomás de Aquino, como se ha indicado arriba. Esta continuidad la describe hablando de «determinaciones de la ley natural», que son distintas de las «conclusiones». Porque estas últimas son extraídas de los preceptos universales de la ley natural y conducen también a otros preceptos de ley natural. En sus propias palabras lo dice así:

La ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley. Pero hay que advertir que una norma puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien como una conclusión de sus principios, bien como una determinación de algo indeterminado o común (...) <sup>335</sup>.

Según este texto, el carácter vinculante de la ley humana, es decir, lo que legitima una ley humana, se justifica porque existe una continuidad entre ésta y la ley natural. Por ejemplo, la ley natural manda castigar las injusticias, pero es la ley humana la que determina en qué debe consistir la pena para castigar tal o cual injusticia. La ley humana tiene su origen en las convenciones humanas, mientras que la ley natural tiene su origen en la misma naturaleza, es decir, en la razón natural. Por eso la ley natural no es sólo el principio de inspiración de la ley humana, sino también el criterio de rectificación de cualquier posible deficiencia dentro de ciertos ordenamientos jurídicos <sup>336</sup>. Y es así mismo el criterio que autoriza a un ciudadano sustraerse de la obligación moral de obedecer una ley humana injusta <sup>337</sup>, porque si ésta vincula en conciencia es por su conexión con la ley natural. Y una ley que contradice flagrantemente

<sup>335</sup> *S. Th.* I-II, q. 96, a.2, co.

<sup>336</sup> Y para el Aquinate, la ley o razón divina figura, a su vez, como el criterio corrector de la propia razón natural. Porque es criterio rector del orden del universo y del orden moral. Pues «la bondad de la voluntad humana depende mucho más de la ley eterna que de la razón humana, y, cuando falla la razón humana, se debe recurrir a la ley eterna». *S. Th.*, I-II, q. 19, a.4, co.

<sup>337</sup> *Cfr. S. Th.*, I-II, q. 96, a.4, co.

la ley natural pierde su legitimidad moral. Porque ésta no se adquiere por procedimientos establecidos o de pactos, sino por la susodicha continuidad y conexión entre la ley natural y la ley humana, donde la primera funciona como el presupuesto de la primera.

Ahora bien, la ley natural es la ley que con mucha frecuencia usamos, porque nos abarca y exige de todos unos comportamientos rectos. Tanto a los que gobiernan como a los que obedecen. De ahí que cuando se promulga una ley contraria a la ley natural no existe obligación de obedecer dicha ley. Por ser opuesta al bien común social. Es decir, dicha ley no es conforme al fin para el que ha sido creado. La ley es norma de conducta social de obligado cumplimiento por la prosecución del bien común. Y en esta prosecución no se debe descuidar el bien de la familia y de las personas particulares. No existe una soberanía absoluta, ni del pueblo ni de los legisladores. De ahí que el Aquinate indique que quien gobierna ha de ser uno y pastor, es decir, una sola guía que tiene como única encomienda o preocupación la búsqueda del bien común de la sociedad, pues éste es al mismo tiempo su bien propio<sup>338</sup>. Está al servicio del bien común como bien propio porque éste es parte integrante del bien humano<sup>339</sup>. Y al bien humano pertenece la libertad con la que cada hombre personalmente adhiere a la verdad que comparece en su conciencia. Y la soberanía del pueblo o del legislador está dentro de sus justos límites cuando defiende la libertad de las conciencias. Lo contrario es tiranía: dominio del hombre sobre el hombre y una colonización de las conciencias.

### 5.3. *El cometido moral de la ley humana*

El término *nómos*<sup>340</sup> –introducido en la literatura griega por primera vez por Hesíodo<sup>341</sup>–, engloba desde el principio las nociones de leyes positivas, los usos y las costumbres. Aun sin referirse concretamente a un mandamiento o

<sup>338</sup> Cfr. *De regno*, I, 1.

<sup>339</sup> Tomás de Aquino explicita esto en su respuesta a la Duquesa de Brabante: «En esto debéis considerar que los príncipes de las naciones han sido instituidos por Dios no para conseguir su lucro personal sino el bien común del pueblo». (*Carta a la Duquesa de Brabante*, en *Opúsculos y obras selectas II: Obras filosóficas*, BAC, Madrid 2014, cap. VI).

<sup>340</sup> Cfr. BARBIERI, J. H., «Physis frente a Nómos: el eterno retorno», *Díkaios*, v.20, n° 1 (2011) 71-82, p. 74-75. En: <https://dikaion.unisabana.edu.co/index.php/dikaion/article/view/1948/2502>

<sup>341</sup> Cfr. BRAVO, F., «La antítesis sofística *nómos-physis*», *Apuntes Filosóficos*, n° 4 (1993), 103-134. En: [http://190.169.94.12/ojs/index.php/rev\\_af/article/download/14140/13828](http://190.169.94.12/ojs/index.php/rev_af/article/download/14140/13828)

una actividad positiva, el término es introducido por el poeta Hesíodo para distinguir entre el modo de actuar de las bestias, que se comen entre ellas mismas, y la actuación específica de los humanos, que tienen el sentido de la justicia<sup>342</sup>. Lo cual muestra, como indica Xirau, la no confusión entre la existencia de hecho propio de los animales y la existencia de derecho que es propia de los humanos<sup>343</sup>. Asimismo, Tucídides recoge un discurso fúnebre en el que Pericles hace un elogio al *nómos* como lo que hace a los griegos superiores a los bárbaros<sup>344</sup>. Pues los bárbaros son, en definitiva, aquellos que no actúan conforme a la razón, es decir, aquellos que realizan acciones bestiales e inmorales<sup>345</sup>.

En la misma línea se expresa Platón mostrando lo indispensable que son las leyes para la vida del Estado. Pues «(...) es necesario que los hombres se den leyes, que vivan conforme a ellas o que, de lo contrario, en nada se diferenciarán de los animales feroces (...)»<sup>346</sup>. Y esta vivencia conforme a la ley exige que los gobernantes sean servidores o guardianes de las leyes para la salvación de

<sup>342</sup> Cfr. BRAGUE, R., *La ley de Dios. Historia filosófica de una alianza*, p. 36.

<sup>343</sup> XIRAU, R., *Introducción a la historia de la filosofía*, op. cit., p. 22. El poeta Hesíodo hace un llamamiento al abandono y olvido de la violencia y a la búsqueda de la justicia, puesto que es entre los seres humanos donde existe, por orden de Zeus, el derecho, es decir, la justicia, el más alto de los bienes. Cfr. HESÍODO, *Los trabajos y los días*, [trad. De Germán Gómez de la Mata] Ed. Shapire, Buenos Aires 1943, p. 78.

<sup>344</sup> «No infringimos la ley en los asuntos públicos, más que nada por un temor respetuoso, ya que obedecemos a los que en cada ocasión desempeñan las magistraturas y a las leyes, de entre ellas, sobre todo a las que están legisladas en beneficio de los que sufren la injusticia y a las que, por su calidad de leyes no escritas, traen una vergüenza manifiesta al que las incumple». TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 27 y 38, Gredos, Madrid 2000.

<sup>345</sup> El profesor Enrique Alarcón explica el concepto de cultura en Tomás de Aquino mostrando que el término «cultura» no aparece explícitamente en el Aquinate. Más bien, Santo Tomás explica lo que se puede entender por «cultura» mediante un término contrario, el término «bárbaro». Se trata de un término onomatopéyico, por el modo como sonaba a los griegos el lenguaje de los no griegos (ba-bar-ba-bar). Y se quedó, así, como el término con el que se identificaba a los no griegos, es decir, a los «extranjeros». De ahí que un bárbaro sea un extranjero. Pero Alarcón muestra que el modelo perfecto de bárbaro, para Santo Tomás, no es simplemente el que habla otra lengua o simplemente el extranjero, sino aquellas personas que no actúan conforme a la razón. Las acciones bárbaras son acciones bestiales e inmorales; mientras que lo culto es lo conforme a la naturaleza racional del hombre. Lo bárbaro no hace referencia tanto a la lengua como a la conducta. De modo que el bárbaro deja de serlo cuando su comportamiento se hace racional. Cfr. ALARCÓN, E., «Naturaleza y cultura», en «El hombre: horizonte entre el tiempo y la eternidad», jornada de conferencias organizadas por la Facultad de Filosofía de la Universidad Eclesiástica San Dámaso (7-05-2019). En: <https://www.youtube.com/watch?v=gfOx85dsUPY>

<sup>346</sup> PLATÓN, *Las leyes*, 875 a.

la ciudad<sup>347</sup>. Es en Platón donde encontramos de manera explícita por primera vez el paso de la ley a la virtud, puesto que la ley no sólo es fuente de unidad, sino que, ante todo, tiene una función pedagógica para la adquisición de la virtud. El fin de las leyes, según Platón, es el de promover en los ciudadanos una educación virtuosa, es decir, «encaminar al hombre ya desde sus tiernos años a la virtud, haciéndolo amar y desear convertirse en ciudadano perfecto que sabe mandar y obedecer según justicia»<sup>348</sup>. En este sentido, la ley dirige al hombre a la felicidad mediante la virtud; puesto que es la virtud la que permite al hombre ordenar sus diversas facultades bajo el dominio de la razón: la vida virtuosa es la más bella y placentera.

Ahora bien, siendo la naturaleza el fundamento próximo e inmediato del obrar, la ley se fundamenta en la naturaleza persiguiendo lo conforme a ésta. De ahí que el castigo que se impone al trasgresor no debe ser una venganza, sino una corrección de la culpa que mueve a liberarse de la injusticia y a amar la justicia, es decir, amar la virtud. En cuanto a su formulación, Platón muestra que la ley es causada por la razón del legislador humano, pero el fundamento último de la ley humana es la divinidad. Así, frente al *homo mensura* de Protágoras, Platón pone el *Deus mensura*, puesto que para él Dios es la medida de todo, tanto del hombre como de las leyes y de la verdad de las cosas<sup>349</sup>.

En Aristóteles encontramos también cómo las leyes tienen una función pedagógica, ya que conducen a la adquisición de la virtud:

Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza (...) En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza (...) Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo tales leyes (...) Por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas<sup>350</sup>.

<sup>347</sup> «En aquella ciudad donde la ley tenga condición de súbdita sin fuerza, veo ya la destrucción venir sobre ella; y en aquella otra, en cambio, donde la ley sea señora de los gobernantes y los gobernantes siervos de la ley, veo realizada su salvación y todos los bienes que otorgan los dioses a las ciudades». PLATÓN, *Las leyes*, 715 c-d.

<sup>348</sup> PLATÓN, *Las leyes*, 643 e.

<sup>349</sup> «Dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por allí suelen decir». PLATÓN, *Leyes*, 716 c; *Eutidemo*, 286 a; *Cratilo*, 385 e; *Teeteto*, 152 a.

<sup>350</sup> EN, X, 9, 1179 b20-35.

Aristóteles subraya aquí la necesidad de las leyes para conducir a los jóvenes a la virtud, puesto que haciendo con asiduidad lo que la ley manda nos acostumbramos a ciertas obras de virtud. Puesto que la adquisición de la virtud no es por naturaleza, sino por la repetición de actos virtuosos<sup>351</sup>. Actos que permiten que la aptitud natural para adquirir la virtud se actualice, que la virtud que tenemos incoativamente por naturaleza se perfeccione mediante ese esfuerzo y ejercicio. Conforme a esto, la educación en la virtud pasa por una práctica de ésta. Pues no sirve de nada conocer teóricamente lo que es la virtud si no se practica. De ahí que el Estagirita diga que «investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos»<sup>352</sup>. Y la tarea de hacerse buenos pasa por la práctica de la virtud, es decir, la realización de actos de virtud, y se aprende haciendo lo que queremos llegar a hacer una vez terminado el aprendizaje<sup>353</sup>. Ahora bien, en relación al vínculo entre virtud y ley, Aristóteles afirma que «la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe vivir según todos los vicios. Y los factores capaces de producir la virtud total son todas las disposiciones que la legislación prescribe para la educación cívica»<sup>354</sup>. Y el verdadero político procura formar ciudadanos virtuosos y respetuosos con las leyes<sup>355</sup>.

Esta enseñanza del Estagirita es asumida por Tomás de Aquino, quien subraya que la ley se ordena de suyo al bien común, y tal ordenación implica que los ciudadanos ejerzan determinados actos de virtud para alcanzar una perfección operativa que les permita actuar por amor a este bien y no por coacción externa. Por ejemplo, las normas de tráfico prescriben actos de prudencia, que en la medida en que son regulados por el legislador, se ordenan al

---

<sup>351</sup> «Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán el alma con tal filosofía»

<sup>352</sup> *EN*, 1103 b 26-29.

<sup>353</sup> «Lo que hay que hacer después de haber aprendido lo aprendemos haciéndolo [...] de ahí la necesidad de efectuar cierta clase de actividades [...] Así, el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total». *EN*, 1103 b 20-35.

<sup>354</sup> *EN*, 1130 b 17-22.

<sup>355</sup> «Y parece también que el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes». *EN*, 1102 a 5-10.

bien común. Pero al mismo tiempo tienen un efecto en el modo de actuar de los ciudadanos. Por eso, Tomás de Aquino considera que:

Es propio de la ley reducir a los súbditos a su propia virtud [...] Por otra parte, la virtud es la que hace buena a quien la posee. Luego el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, bien en un sentido absoluto, bien en un sentido meramente relativo. Porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado en consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres en sentido absoluto. Si, en cambio, lo que el legislador se propone no es el bien verdadero, sino un bien útil o deleitable para él mismo, o no acorde con la justicia divina, entonces la ley no hace buenos a los hombres en sentido absoluto, sino sólo en sentido relativo, es decir, buenos para un determinado régimen<sup>356</sup>.

Santo Tomás enseña en este texto que el fin esencial de la ley es causar el bien a quien se sujeta a ella, es decir, es necesario que «la ley se preocupe de hacer morales a los hombres»<sup>357</sup>. Pero esta bondad varía atendiendo al objetivo del legislador. Porque de lo que se trata de verdad no es simplemente tener buenos ciudadanos, sino también buenas personas. Lo cual exige que las leyes estén en consonancia con la justicia divina, es decir, que las leyes humanas sean justas, pues sólo así tienen poder de obligar en conciencia, en virtud de la ley eterna de la que proceden. Y concretamente son justas cuando *buscan el bien común*, cuando *no exceden el poder del que las elabora*; y finalmente, cuando *velan por la justa distribución y retribución de los bienes*<sup>358</sup>. De donde resulta que, una ley contraria al bien del legislado es un absurdo, y no es ley<sup>359</sup>, pues no cumple las tres condiciones mencionadas para una ley justa. Una ley injusta nunca obligaría en conciencia. Pero Tomás de Aquino añade que ello no impide que, si la injusticia es leve, pueda obligar *per accidens*, para evitar males mayores como el desorden o el escándalo<sup>360</sup>. Pues el fin de la ley humana es también

<sup>356</sup> S. Th. I-II, q. 92, a.1, co.

<sup>357</sup> GEORGE, R. P., *Para hacer mejores a los hombres: Libertades civiles y moralidad pública*, Trad. de Carmen Ruiz, Eiuinsa, Madrid 2002, p. 40. [Título original: *Making men moral: civil liberties and public morality*, Oxford: Clarendon Press, 1993].

<sup>358</sup> S. Th., I-II, q. 96, a.1, co.

<sup>359</sup> S. Th., I-II, q. 93, a.3, ad 2; q. 95, a. 2, co.

<sup>360</sup> S. Th., I-II, q. 96, a.1, co.

la tranquilidad del Estado, por lo cual cohibe los actos exteriores que pueden perturbar esta paz<sup>361</sup>.

La ley tiene un cometido moral porque inculca en los ciudadanos la formación de un tipo de carácter, un *êthos*, un modo de ser práctico: un modo de apetecer y de obrar. En este sentido se expresa Cruz Prados como sigue:

(...) la calidad moral de una ley descansa en la clase de personas que genera, o ayuda a generar, a través de la realización de las acciones que manda, o de la omisión de las acciones que prohíbe (...) la clase de personas que exista, la clase de personas que sean sus ciudadanos será el reflejo, en buena medida, de las leyes vigentes en ella<sup>362</sup>.

Por tanto, con la ley se trata de conducir a los ciudadanos a la adquisición y desarrollo de la virtud en ellos; haciéndolos, de esta manera, no sólo mejores ciudadanos –al ser obedientes a la ley–, sino también buenas personas –al adquirir las virtudes–, disponiéndoles y capacitándoles para el bien común que es un tipo de bien humano. Este es el papel subsidiario de la ley, su cometido moral. La ley ayuda a las personas a hacerse morales a sí mismas, alejando de ellas la inmoralidad<sup>363</sup>. De ahí que toda ley que no cumple con esto es, más bien, per-

<sup>361</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 98, a.1, co.

<sup>362</sup> CRUZ PRADOS, A., voz «Ley», *op. cit.*, p. 665. El autor enseña en otro lugar que «la función de la ley es hacer posible la realización, no sólo ocasional sino reiterada, de lo bueno por parte del sujeto que no es virtuoso, y así conducir a éste a la adquisición de la virtud. La ley tiene una función propedéutica, pedagógica en orden a la virtud. La ley es el principio extrínseco con el que es necesario contar para obrar bien con regularidad, en la medida en que el principio intrínseco –la voluntad– no se encuentra perfectamente dispuesto, no posee virtud. La virtud se adquiere con la práctica, pero se adquiere con la buena práctica, con la práctica de lo virtuoso, no con la mala, pues tocando bien la cítara se hacen los buenos citaristas, pero tocándola mal, los malos; y, por esto, hay necesidad de maestros. La ley como el maestro, es el principio externo que hace posible la práctica que es fuente de la virtud». CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación*, p. 466.

<sup>363</sup> Robert P. George distingue entre el enfoque perfeccionista de la denominada «tradición central» y el enfoque de la corriente del liberalismo. Y muestra que según la tradición perfeccionista –a la que incluye a Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino principalmente– las leyes prohíben ciertos vicios especialmente tentadores y corruptos, y en este sentido pueden ayudar a las personas a establecer y preservar un carácter virtuoso: porque previenen la autocorrupción, el mal ejemplo; ayudan a preservar la ecología moral y a educar a las personas en lo moralmente bueno y malo. Al contrario, los liberales contemporáneos –la corriente del liberalismo– critican duramente este enfoque de la «tradición central», alegando que las leyes penales diseñadas para sostener la moralidad pública son intrínsecamente injustas. Y a raíz de esto proponen teorías «antiperfeccionistas» de la justicia y la moralidad de la política. En este enfoque liberal el autor analiza detalladamente la teoría de la cohesión social de Hart, el moralismo legal de Devlin, la



judicial para la sociedad y para cada uno de los individuos que se acostumbran a este tipo de ley. La existencia de la ley obedece a que hay un bien conforme a la naturaleza humana, y que se tiene que proteger en toda actuación humana.

Ahora bien, el hecho de que la ley induzca a la virtud, muestra a las claras que su cometido moral debe ser efímero. En otras palabras, si el motivo de la ley fue la orientación a la acción buena, cuando este tipo de obrar se hace conatural en el individuo, la ley pierde su carácter compulsivo y surge la virtud. Y el obrar conforme a la virtud equivale a obrar desde dentro, por sí mismo, y con libertad. Por eso, para el virtuoso, la ley no tiene carácter coercitivo, sino informativo o recordativo<sup>364</sup>; aunque ciertamente no desaparece el deber legal prescrito por la ley positiva que ordena el comportamiento de los individuos al bien común, sino que a su lado existe un deber de virtud, es decir, la obra que es fin del hábito virtuoso<sup>365</sup>. De ahí que el modo de la virtud prevalezca sobre la imposición legal. La ley ejerce su papel subsidiario en el fuero externo, pero no llega a obligar los actos internos de la razón y la voluntad<sup>366</sup>.

Esto último distingue el comportamiento conforme a la ley y el comportamiento conforme a la virtud. La virtud moral no consiste en realizar ciertas acciones, sino en realizarlas de cierta manera. Esto es lo que Tomás de Aquino llama el «modo de la virtud»<sup>367</sup>, es decir, «obrar por sí mismo, con plena libertad»<sup>368</sup>. En este sentido, se hace evidente que la virtud es un principio de bien más poderoso que la mera legalidad positiva, en la medida en que nos capacita a obrar el bien desde dentro, es decir, «como si fuera natural»<sup>369</sup>. Por eso, el

teoría de los derechos de Dworkin, la teoría del derecho a hacer el mal de Waldron, así como las posturas de Rawls, Richards y Joseph Raz sobre el perfeccionismo y la autonomía. Cfr. GEORGE, R. P., *Para hacer mejores a los hombres*, op. cit., pp. 17-21.

<sup>364</sup> «Los que tienen el hábito de virtud se inclinan a obrar los actos de virtud por amor a ésta, no por alguna pena o remuneración extrínseca... y por sí mismos se inclinan a ellos, no como cosas extrañas, sino como propias». *S. Th.* I-II, q. 107, a.1, ad 2.

<sup>365</sup> Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *La articulación ética de la vida social*, Comares, Granada 2016, p.33.

<sup>366</sup> Javier Hervada indica que la ley tiene como función «hacer de los hombres buenos ciudadanos (...) La ley hace buenos ciudadanos, según justicia, regulando su conducta social externa». HERVADA, J., *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*, 3ª ed., Euns, Pamplona 2011, p. 130.

<sup>367</sup> «(...) el modo de la virtud no cae bajo el precepto ni de la ley humana ni de la ley divina. Ni el hombre ni Dios castigan como trasgresor del precepto al que rinde el honor debido a los padres, aunque no posea el hábito de la piedad». *S. Th.*, I-II, q. 100, a.9, co.

<sup>368</sup> GONZÁLEZ, A. M., *Claves de ley natural*, op. cit., p. 67. Aristóteles expresa este sentido de libertad cuando dice que «las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y morigerados». *EN*, II, 4, 1105 b 5-9.

<sup>369</sup> *Ibidem*.

obrar conforme a la virtud va más lejos que la ley humana<sup>370</sup>. Y allí donde reina la virtud los preceptos de la ley no tienen propiamente una función represiva, sino únicamente una función instructiva y de estímulo para progresar en el bien<sup>371</sup>. El Aquinate admite que esto es cierto también allí donde reina la gracia<sup>372</sup>, que es también un principio intrínseco de nuestros actos: el principio de la ley nueva.

## CONCLUSIONES

Ante el hecho de que la vida humana es una búsqueda incesante, un continuo tender hacia la plenitud, hacia aquello que colma perfectamente el deseo de bien de la voluntad, se hace necesaria la adquisición de las virtudes morales y los hábitos intelectuales para perfeccionar dicho tender. En efecto, la tendencia al bien en general o a la felicidad es connatural al hombre. Es algo necesario de lo que no podemos desligarnos, aunque queramos. Pero como el bien que conforma el objeto de la tendencia natural debe ser asumido por cada cual en la acción concreta; es manifiesto que no hay ninguna acción humana que no esté orientada al bien perfecto. Sin embargo, naturalmente no estamos aptos para realizar elecciones de acciones buenas conducentes al bien perfecto. ¿Por qué? Porque el bien que es fin de la tendencia humana natural y necesaria no está concretado materialmente en ningún objeto, es indeterminado para nosotros. Esta indeterminación se debe a nuestra condición de seres racionales, y como las potencias racionales están indeterminadas, es decir, abiertas a opuestos, ello justifica la necesidad de la virtud para que aquellas potencias alcancen la verdadera libertad. La cual implica la necesaria y constante aptitud para elegir aquello que es bueno realmente. La libertad no se confunde con el libre arbitrio, el cual es sólo una posibilidad de la libertad y no la libertad misma. Poder elegir lo uno o lo otro o entre varias alternativas no es todavía libertad. La libertad implica elegir siempre lo bueno. Si no se entiende la liber-

---

<sup>370</sup> En Séneca encontramos una separación entre el derecho y la moral, pues, para el cordobés, la honestidad prohíbe ciertas cosas que las leyes no prohíben o guardan silencio. Por eso considera que aun siendo cierto que las leyes tienen un cometido moral, sin embargo, la honestidad está por encima de la coerción de las leyes. Una conducta honesta es más libre, que una que se atiene únicamente al dictamen de la ley. Cfr. LEÓN SANZ, M<sup>a</sup> I., *La filosofía moral de Séneca*, Publicaciones Obra Social y Cultural Caja Sur, Córdoba 2007, p. 18.

<sup>371</sup> *S. Th.*, I-II, q. 91, a.5, co.

<sup>372</sup> *S. Th.* I-II, q. 101, a.3, co.

tad de esta manera, la próxima parada es la autodeterminación de la voluntad al margen del discernimiento de la prudencia. Lo cual tiene efectos negativos tanto en la vida personal como en la convivencia interpersonal.

Los hábitos virtuosos perfeccionan nuestra tendencia, porque, entre otras cosas, permiten que podamos distinguir entre el bien real y el bien aparente. Porque mediante los hábitos cada persona está capacitada para no sólo conocer, sino darse cuenta de que conoce y que es él mismo quien conoce. Además, el hábito natural de la *sindéresis* permite que cada persona pueda juzgar sobre los bienes reales y, además, saber si su juicio es verdadero o falso. Razón por la cual el olvido de los hábitos operativos y su conculcación hace un flaco servicio a la vida humana; causando en ésta una obnubilación tremenda. En efecto, el olvido de la *sindéresis* nos lleva derechamente a confundir la apariencia con la realidad, y al ofuscamiento de aquella luz natural que nos incita constantemente a realizar en nuestra praxis el bien humano y nos advierte rechazar todo aquello que lo amenaza.

La libertad que el hombre adquiere con los hábitos operativos buenos, es decir, con las virtudes, permite descubrir el bien humano como algo de la propia autoría del hombre. En efecto, es el mismo hombre, como razonador práctico, quien se encuentra habilitado para hacer elecciones correctas. Es decir, se encuentra abierto a un horizonte de posibilidades para la realización efectiva de su bien perfecto. En este sentido, la vida virtuosa se posiciona como la condición necesaria, pero no suficiente para la felicidad humana. Porque mediante la virtud el hombre alcanza su mejor estado. De ahí que la conducción a la adquisición de la virtud sea el cometido de la educación. Porque la virtud puede ser no sólo vivida sino también comunicada, ayudando a otros a ser virtuosos y a ser buenos. En esta tarea coopera también la ley humana, mandando realizar actos de virtud. Puesto que, desde la visión tomista, la preocupación de todo gobernante no debe ser sólo la de conseguir buenos ciudadanos en la medida que acaten las leyes instituidas, sino también buenas personas, es decir, aquellos que viven virtuosamente. Sin embargo, el cometido moral de la ley no se limita sólo en la adquisición de la virtud; la ley tiene su razón de ser también porque somos muchos. Pues incluso en una sociedad de virtuosos también es necesaria una estructura normativa para su correcto funcionamiento. Por lo pronto, la función estructural de la justicia no desaparece porque todos seamos amigos. La convivencia humana requiere siempre de una estructura normativa. Pero el modo de la virtud está por encima de una conducta ajustada a la norma, pues una conducta honesta va más allá del simple cumplimiento de una legalidad.



---

# Índice del Excertum

PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS	11
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	15
LA PERFECCIÓN DEL TENDER HUMANO	43
1. LA NECESIDAD HUMANA DE HÁBITOS VIRTUOSOS	43
1.1. La indeterminación de las facultades racionales	44
1.2. La insuficiencia de la virtud natural	50
2. NATURALEZA DEL HÁBITO Y DE LA VIRTUD	55
2.1. La noción de hábito	55
2.2. Hábitos y virtudes, clave de la libertad humana	62
3. EL CONOCIMIENTO DEL BIEN PRÁCTICO	71
3.1. Razón teórica y razón práctica	71
3.2. El hábito natural de la sindéresis	76
3.3. Sindéresis y prudencia	82
4. LA VIRTUD MORAL: SER BUENO Y ACTUAR BIEN	95
4.1. Prudencia y virtud moral	96
4.2. La virtud moral como hábito electivo bueno	100
4.3. Ser y enseñar a ser buenos: status virtutis	104
5. LA CONEXIÓN ENTRE VIRTUD MORAL Y LEY HUMANA	110
5.1. Naturaleza de la ley y ley natural	111
5.2. De la ley natural a la ley humana	117
5.3. El cometido moral de la ley humana	123
CONCLUSIONES	130
ÍNDICE DEL EXCERTUM	133

