
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

JOHN EDINSON DÍAZ CEPEDA

Verdad, bien y virtud. Un análisis antropológico de la virtud en el conocimiento humano según Santo Tomás de Aquino

[Truth, good and virtue. An anthropological analysis
of virtue in human knowledge in Aquinas]

VOLUMEN 32 / 2023

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN 32 / 2023

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



Universidad
de Navarra

Las ONG y el desarrollo de los pueblos

Análisis de la ayuda al desarrollo en los documentos de la ONU,
en el pensamiento de Amartya Sen y en la Doctrina Social de la Iglesia

Juan Manuel Arbulú Saavedra / 5-87

Favorable conditions for the growth in virtues in Alasdair Macintyre's thought

Bernard Claudian Buyanza / 89-137

Verdad, bien y virtud

Un análisis antropológico de la virtud en el conocimiento humano según Santo Tomás de Aquino

John Edinson Díaz Cepeda / 139-219

Estudio del concepto de *milagro* como vía de mediación en el diálogo entre ciencia y fe

David Humberto Urdaneta Duran / 221-293

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
2023 / VOLUMEN 32

DIRECTOR / EDITOR

Sergio Sánchez-Migallón
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCAL / MEMBER

Enrique Moros
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 2024:
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

2023 / VOLUMEN 32

- 1. Juan Manuel ARBULÚ SAAVEDRA**
Las ONG y el desarrollo de los pueblos. Análisis de la ayuda al desarrollo en los documentos de la ONU, en el pensamiento de Amartya Sen y en la Doctrina Social de la Iglesia 5-87

[NGOs and the development of peoples. Analysis of development aid in UN documents, in the thinking of Amartya Sen and in the Social Doctrine of the Church]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros
- 2. Bernard Claudian BUYANZA**
Favorable conditions for the growth in virtues in Alasdair Macintyre's thought 89-137

[Condiciones favorables para el crecimiento de las virtudes en el pensamiento de Alasdair MacIntyre]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Sergio Sánchez-Migallón
- 3. John Edinson DÍAZ CEPEDA**
Verdad, bien y virtud. Un análisis antropológico de la virtud en el conocimiento humano según Santo Tomás de Aquino 139-219

[Truth, good and virtue. An anthropological analysis of virtue in human knowledge in Aquinas]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros Claramunt
- 4. David Humberto URDANETA DURAN**
Estudio del concepto de *milagro* como vía de mediación en el diálogo entre ciencia y fe 221-293

[Study of the concept of *miracle* as a means of mediation in the dialogue between science and faith]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Javier Sánchez Cañizares

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

John Edinson DÍAZ CEPEDA

Verdad, bien y virtud

Un análisis antropológico de la virtud en el conocimiento
humano según Santo Tomás de Aquino

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

Pamplona
2023

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 28 mensis novembris anni 2023

Dr. Henricus MOROS CLARAMUNT

Dr. Ruben HERCE

Coram tribunali, die 11 mensis octobris anni 2022, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXXII, n. 3

Presentación

Resumen: La definición de verdad en el pensamiento de Santo Tomás lleva implícito una comprensión y estructuración de elementos que traslucen una posible conexión entre gnoseología y moral. A este respecto podemos decir que la definición de verdad para el Aquinate engloba tres aspectos que se pueden extraer de la noción de *adaequatio*, a saber, los aspectos cognoscitivo, manifestativo y teleológico. Se plantea entonces desde aquí una relación de complementariedad entre virtudes desde las nociones gnoseológicas *mensura* y *adaequatio*, nociones que de hecho reconducen la verdad del plano gnoseológico al plano moral de la virtud (*status virtus*). De este modo, la relación entre virtudes abre paso a comprender su interacción mutua desde el concepto de interhabitualidad propuesto en este trabajo. La interhabitualidad se comprende desde dos niveles: el primer nivel de interhabitualidad tiene que ver con la génesis u origen de las virtudes (*semina virtutum*). Esta primera relación interhabitual se fundamenta en tres virtudes: el *intellectus*, la *synderesis* y la prudencia. Esta última hace de puente entre virtudes debido a que en ella se realiza plenamente la noción de *mensura*. Desde aquí se abre paso a un segundo nivel de interhabitualidad, el que concierne al uso (*usus*) del acto de la virtud. Para el Aquinate el buen uso del acto de la virtud intelectual depende de la virtud moral y deja abierta la cuestión sobre qué virtudes intervienen. De ahí que se proponga en este trabajo tres virtudes sinérgicas para este cometido: La prudencia, la *studiositas* y la veracidad.

Palabras claves: Verdad; interhabitualidad; conocimiento.

Abstract: The definition of truth in the thought of Saint Thomas implies an understanding and structuring of elements that reveal a possible connection between epistemology and morality. In this regard we can say that the definition of truth for Aquinas encompasses three aspects that can be extracted from the notion of *adaequatio*, namely, the cognitive, manifestive and teleological aspects. From here, then, a complementary relationship between virtues arises from the epistemological notions *mensura* and *adaequatio*, notions that in fact redirect the truth from the epistemological plane to the moral plane of virtue (*status virtus*). In this way, the relationship between virtues opens the way in understanding their mutual interaction from the concept of interhabituality proposed in this work. Interhabituality is understood from two levels: the first level of interhabituality has to do with the genesis or origin of virtues (*semina virtutum*). This first interhabitual relationship is based on three virtues: the *intellectus*, *synderesis* and prudence. The latter acts as a bridge between virtues because the notion of *mensura* is fully realized in it. From here, the way is opened to a second level of interhabituality, the one that concerns the use (*usus*) of the act of virtue. For Aquinas, the proper use of the act of intellectual virtue depends on moral virtue and leaves open the question of what virtues intervene. Hence, three synergistic virtues are proposed in this work for this purpose: Prudence, the *studiositas* and veracity.

Keywords: Truth; interhabituality; knowledge.

«La postura moderna ante la libertad se muestra con mayor realce en aquellas palabras de Pilato: ‘¿Qué es la verdad?’. Aquel que afirme que, con su vida, con sus palabras y acciones se halla al servicio de la verdad, tendrá que contar con ser tachado de soñador o de fanático. Porque la mirada hacia arriba se halla obstaculizada; estas palabras, tomadas del *Fausto* de Goethe, caracterizan nuestra actual sensibilidad»¹. Este análisis del Papa Emérito Benedicto XVI, nos adentra en la reflexión sobre la verdad. En efecto, la verdad en nuestra cultura contemporánea parece ilusión, sueño o pesadilla para un hombre que pretende ponerse en sus propias manos, en aquello que pueda elaborar con su ingenio, o más aun, en su poder de crear y construir por sí mismo un mundo de conveniencia.

La verdad en este sentido se reduce a lo que podemos hacer o elaborar, aquello que sea capaz de cambiar el mundo desde la certidumbre, aunque sea mínima, porque la verdad se reduce a esto. De alguna manera, es lo que expresa el filósofo ateo Paolo Flores d’Arcais: «Sería oportuno, por tanto, usar el término verdad precisamente en el sentido de la más cierta de las prácticas humanas –o la menos incierta: en todo caso, el primer grado de la certidumbre humana actual–: es decir, en la acepción empírico-científica»². Y esto porque no hay cabida para la verdad metafísica, ya que es una verdad desencarnada de la vida, una verdad que no dice nada al hombre de hoy. De ahí que, es mejor encontrar refugio en lo que mínimamente nos da seguridad constatable y fáctica, que en aquello de lo que no se puede estar seguro de que exista con certeza.

No obstante, cabe realmente preguntarnos ¿es la verdad algo desencarnado de nuestra vida, hasta el punto de que encarnarla es el cometido único y exclusivo de la ciencia empírica? ¿la verdad metafísica es realmente un producto de nuestro natural soñar, hasta el punto de que podríamos catalogar esencialmente al hombre como un ser soñador acrítico? Este es el planteamiento de un hombre reducido a lo empírico y constatable, incluso un planteamiento que reduce la realidad como certidumbre empírica; planteamiento que de hecho hemos heredado de la modernidad con su destrucción de los ídolos planteada ya con Francis Bacon.

¹ RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca, 2005, 200.

² RATZINGER, J. y FLORES D’ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, Espasa, Buenos Aires 2008, cap. Ateísmo y verdad, 127.

El muro a la verdad se encuentra en la reducción, es decir, en considerar que el único bien para el hombre es lo producido por nuestro ingenio, el bien concreto y constable que puede labrarse, el bien producto del poder de la voluntad humana. En este sentido, la verdad del hombre es el bien producido, el bien fáctico, esta es la única certidumbre menos incierta que podemos tener. Pero ¿no es más bien, la verdad fundamento del bien y en este sentido verdad y bien se abrazan? ¿no es la verdad la que realmente se concreta en nuestro bien real y cotidiano?

Este es el cometido de nuestro trabajo: buscar la relación entre verdad y bien desde un marco de conexión que nos posibilita la noción de virtud. Por tanto, para una correcta interpretación de la verdad como bien en la racionalidad humana, y sobre todo en el ámbito del conocimiento, me propongo abordar su relación no desde la reducción técnico-cientificista de nuestra contemporaneidad, sino desde el fundamento en donde todo progreso o desarrollo encuentra su sentido, es decir, desde la perfección integral humana presente en el ámbito de la virtud. Desde aquí cobra sentido entonces el desarrollo de las ciencias. Este proyecto de investigación toma como punto de partida la investigación de la profesora Cruz González Ayesta, presente en su libro *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, en donde se afirma que la verdad es un bien para el entendimiento, como también algunas ideas expresadas en su artículo, *Le définitions du verum chez Thomas d'Aquin*³.

De ahí que, si la verdad y el bien no son fruto de un experimento de la razón empírica o de la voluntad de poder fáctica –por más que se quiera argumentar que la verdadera razón de nuestras acciones es la certidumbre que produce nuestro ingenio–, entonces cómo encontrar la verdad en nuestras acciones concretas, cómo reconocer su bien en lo que el hombre realiza, incluso en el saber, en la ciencia, en definitiva, en el conocimiento como acto auténticamente humano. La respuesta es el *status virtus*. Aquel estado presente en el aquí y ahora que anticipa de manera incoada nuestra perfección como hombres y no como material de experimentos. En este sentido, la virtud realiza, en el estado concreto del movimiento hacia el *telos* humano, la verdad como bien. Y esto «porque la virtud es, por su esencia misma, perfección; de lo contrario, resultaría imposible por principio la consideración del estado perfecto

³ GONZÁLEZ-AYESTA, C., «Les définitions du verum», *Reveu Thomiste* 107 (2007).

de nuestro ser precisamente como estado de virtud»⁴. Considerar la virtud y sobre todo el *status virtus* como verdad que se realiza en la vida concreta, es considerar que el hombre no es resultado de su voluntad de poder, es decir del *factum*, sino más bien de su conformación con la verdad, en definitiva, con su *telos*. Es desde aquí que la perfección en toda su envergadura –no reducida solo a progreso material– acontece en el hombre como resultado del *agere* teleológico. De ahí que el perfeccionamiento humano sea inmanente, intrínseco y no solo como pretende la razón empírica, resultado de la manufactura técnica.

De este modo, la verdad humana se concreta como bien en el *status virtus*, un *status* que tiene que ver con la verdad, con la *adaequatio* como regla y medida, del conocer, del obrar y del ser. Ahora cabe preguntarse ¿Cómo se realiza la *adaequatio* en el conocer, en el obrar y en el ser por medio de la virtud? Este es el cometido de este trabajo: analizar desde los textos de Santo Tomás de Aquino, el papel que tiene la virtud en la adecuación de la acción humana a la verdad presente de manera objetiva tanto en la realidad como en la naturaleza misma del hombre. Desde aquí la virtud tanto intelectual como moral adquiere importancia en su mutua relación a la verdad y al bien. Entonces, este planteamiento tiene una tesis principal: la virtud realiza la verdad como bien en el hombre; y una subordinada: las virtudes actúan en conjunto y realizan un complemento interhabitual para que la conexión entre conocimiento y acción dirijan al hombre rectamente tanto en la especificación como en el uso de sus potencias (intelectiva y volitiva). En la primera se vislumbra la virtud dentro de la noción de *adaequatio*, y en la segunda, el cómo se realiza esta *adaequatio* en el plano cognoscitivo-moral desde la virtud.

Para este cometido, el trabajo se dividirá en dos partes: la primera, abordará las definiciones de verdad de las autoridades tanto patrísticas como filosóficas que Santo Tomás recapitula y asimila desde su propia doctrina. Desde aquí, se tratará de profundizar en cada una de ellas desde sus fuentes originales y los contextos argumentativos de donde proceden. Por tanto, se abrirá así una nueva visión para valorar y confrontar las similitudes y diferencias con la doctrina del Aquinate, así como su reinterpretación desde su propia asimilación. Se introduce, por tanto, un desarrollo del método interpretativo de los textos, a partir de lo recibido y su traslación a un contexto simétrico. Esto nos llevará a dilucidar los elementos latentes que se encuentran en la definición de

⁴ MILLÁN-PUELLES, A., *La formación de la personalidad humana*, 2.ª ed., Rialp, Madrid, 1963, 69.

verdad como *adaequatio rei et intellectus*. Por tanto, los elementos educidos en el análisis de textos nos llevarán a profundizar en la relación entre los diversos ámbitos humanos: la ontología, la gnoseología y la moral en las virtudes. De este modo, se tratará de establecer una conexión entre dichos ámbitos para poder así dar una estructura a la interconexión entre virtudes. Para esta labor se analizará las nociones gnoseológicas de *mensura* y *adaequatio*, como la relación entre los planos en la ontología (predicamental y trascendental) desde estas nociones gnoseológicas. También se abordará la conexión entre verdad, acto de ser y sustancia, como también los modelos de predicación provenientes de Aristóteles y retomados por Santo Tomás para esta explicación.

En la segunda parte de este trabajo se analizará, desde la estructura propuesta en el primer capítulo y educida desde el comentario de texto, la verdad antropológica humana desde una visión epistemológica de la virtud. Para esto se profundizará en aquello que denominamos *adaequatio* manifestativa, desde la conmensuración entre entendimiento y realidad; hablaremos también de la esencia del conocer y la problemática en la que se enmarca, es decir, en el ámbito de la verificación racionalista y empirista; de ella consideraremos de modo general la problemática de las modernas epistemologías de la verdad; para esto trataremos de dar respuesta desde una perspectiva antropológica, es decir, desde la verdad manifestativa como *verbum*, doctrina latente en el Aquinate con sus debidas distinciones. Analizaremos también la escisión procedente de la modernidad entre razón teórica y práctica, como también la consideración de Santo Tomás sobre este tema. Otra cuestión que se abordará es la que concierne a la verdad teleológica; De este modo la noción *mensura* nos servirá para la reflexión sobre las virtudes, su génesis y complementariedad. Por último, trataremos de establecer un puente entre virtudes (intelectuales y morales) desde su complementariedad. Por eso propondremos tres virtudes fundamentales para la conexión entre gnoseología y moral, a saber: dos virtudes regulativas (prudencia y *studiositas*) y una que denominaremos instructiva (veracidad).

Por consiguiente, desde estos presupuestos, se tratará de responder a la cuestión sobre la verdad como bien en la vida concreta humana. De este modo, abriremos una puerta para descubrir que la verdad antropológica humana, es decir, su perfección teleológica se concreta en la virtud, y en este sentido podemos decir que la verdad es el bien para el hombre porque se halla de manera incoada en el *status virtus*.

Por último, quisiera expresar mi más sincero agradecimiento a la profesora Dra. Dña. Cruz González Ayesta, por su valiosa ayuda y guía para este

trabajo, sin la cual no hubiese sido posible; y por las correcciones que perfilaron algunas cuestiones de la primera parte. También agradezco la ayuda prestada por el profesor Dr. D. Enrique Moros Claramunt, por hacerse cargo de la parte final de mi trabajo, también por sus consejos, y por su disposición para dirigirme en esta etapa final del doctorado.

Quisiera no dejar pasar también mi gratitud a todos lo que han hecho posible esta tarea, sobre todo y de manera principal a mi familia religiosa Peregrinos de la Eucaristía por confiarme la valiosa tarea de la formación, como también a las Facultades tanto Eclesiástica como Civil de Filosofía de la Universidad de Navarra, en fin, a todos lo que han hecho posible que este trabajo llegue a término.

Índice de la Tesis

TABLA DE ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	9
Capítulo I	
LA VERDAD Y EL CONOCIMIENTO	15
1. LOS SENTIDOS DE LA VERDAD	15
1.1. <i>Status quaestionis</i>	15
1.2. Definiciones de la verdad en Santo Tomás	26
A. San Agustín: Contexto, asimilación y redefinición tomista	27
a. Contexto y doctrina	27
b. Asimilación y redefinición tomista	29
B. San Hilario: Contexto, asimilación y redefinición tomista	33
a. Contexto y doctrina	33
b. Asimilación y redefinición tomista	39
C. Avicena: contexto, asimilación y redefinición tomista	50
a. Contexto y doctrina	51
b. Asimilación y redefinición tomista	64
D. San Anselmo: Contexto, asimilación y redefinición tomista	74
a. Contexto y doctrina	74
b. Asimilación y redefinición tomista	82
2. LA ADAEQUATIO: MEDIDA Y ADECUACIÓN EN RELACIÓN AL CONOCIMIENTO	103
2.1. La noción de adaequatio	106
2.2. La noción de mensura	113
3. LA VERDAD EN EL CONOCIMIENTO HUMANO	118
3.1. Correspondencia entre ser y verdad	120
A. Relación entre verdad y sustancia	123
B. Acto de ser como acto primero y verdad en santo Tomás	126
3.2. El ser cognoscente y el conocimiento	129
A. Ser y operación cognoscitiva	130
B. Vida y conocimiento	132
C. Conocimiento y plenitud de vida	134

Capítulo II

LA *ADAEQUATIO* MANIFESTATIVA Y *ADAEQUATIO*
TELEOLÓGICA COMO VERDAD ANTROPOLÓGICA
DEL CONOCIMIENTO HUMANO

	139
1. LA VERDAD: MANIFESTACIÓN DE LA CONMENSURACIÓN ENTRE CONOCIMIENTO Y REALIDAD	139
1.1. El conocimiento humano y verdad antropológica como <i>adaequatio</i> manifiestativa	141
1.2. La esencia del conocer: actividad y verificación, manifestación como <i>verbum</i>	152
A. Escisión entre razón teórica y razón práctica: la problemática de la verificación	154
B. Razón teórica y razón práctica en Santo Tomás	162
C. La verdad: manifestación como <i>verbum</i>	167
1.3. Teoría de la operación cognoscitiva: concreción del conocimiento	177
A. Voluntad y determinación objetiva: convergencia de las potencias en el hombre	177
B. Objeto del conocimiento y la voluntad en relación a la verdad como bien	180
2. LA <i>ADAEQUATIO</i> TELEOLÓGICA: EPISTEMOLOGÍA ANTROPOLÓGICA DE LA VIRTUD	186
2.1. La virtud en el ámbito del conocimiento	188
A. Noción de virtud	189
B. Génesis de las virtudes intelectuales	195
a. Presupuestos	195
b. Punto de partida y génesis de las virtudes intelectuales	197
C. Génesis de las virtudes morales	202
a. Presupuestos, punto de partida y génesis de las virtudes morales	202
b. Planteamiento del problema	207
c. Desarrollo tomista de la génesis de las virtudes morales: <i>intellectus</i> y <i>sindéresis</i>	211
2.2. Relación entre virtudes desde la noción ‘mensura’	217
2.3. <i>Synergeia</i> entre virtudes intelectuales y morales	224
A. Complementos interhabituales <i>synergeia</i> entre virtudes	225
B. Las virtudes: prudencia, <i>studiositas</i> , y veracidad, su circularidad	230
a. Presupuestos	230
b. La prudencia	233
c. La <i>studiositas</i>	234
d. La veracidad	236
e. Interhabitualidad entre prudencia, <i>studiositas</i> y veracidad	238
f. Relación entre las virtudes <i>synergéticas</i> y las virtudes de ciencia, arte y sabiduría	241
CONCLUSIONES	247
BIBLIOGRAFÍA	257

Bibliografía de la Tesis

I. FUENTES

Santo Tomás de Aquino

- Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles*, editado por Ana Mallea y Celina Lértora Mendoza, 3.^a ed., Eunsa, Pamplona, 2010.
- Comentario a la «Física» de Aristóteles*, editado por Celina Lértora Mendoza, 2.^a ed., Eunsa, Pamplona, 2011.
- Comentario a la primera carta a los Corintios*, editado por Salvador Abascal, Tradición, México, 1986.
- Comentario al «Libro del alma» de Aristóteles*, editado por María Celestina Donadío, Fundación Arché, Buenos Aires, 1979.
- Comentario al Periberménias*, editado por Mirko Skarica, 1.^a ed., Cerro Alegre, Viña del Mar, 1990.
- Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, I/1*, editado por Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2002.
- Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, I/2*, editado por Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2002.
- Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, III/2*, editado por Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2002.
- «Cuestiones de la sindéresis y la conciencia», en *Santo Tomás de Aquino, Opúsculo y cuestiones selectas II*, editado por Antonio Osuna Fernández-Largo, BAC, Madrid, 2001, 259-292.
- Cuestiones disputadas sobre la verdad/ Tomás de Aquino. V.1*, editado por Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés, y María Idoya Zorroza, Eunsa, Pamplona, 2016.
- «Cuestiones sobre las virtudes en general», en *Santo Tomás de Aquino, Opúsculo y cuestiones selectas II*, editado por Antonio Osuna Fernández-Largo, BAC, Madrid, 2003, 689-825.
- «De la verdad», en *Santo Tomás de Aquino, Opúsculo y cuestiones selectas I*, editado por Antonio Osuna Fernández-Largo, BAC, Madrid, 2001, 199-282.

- De las virtudes*, editado por Patricio Serrano Guevara, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 1997.
- «De Potentia Dei, 3. La creación. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria* 128 (2001) 212.
- «El ser y la esencia», en *Santo Tomás de Aquino, Opúsculo y cuestiones selectas I*, editado por Antonio Osuna Fernández-Largo, BAC, Madrid, 2001, 41-77.
- «La verdad. Selección de textos, introducción, traducción y notas», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria* 19 (1995) 105.
- La verdad y la falsedad*, editado por Jesús García López, 3.ª ed., Universidad de Navarra, Pamplona.
- Quaestiones Disputatae. Volumen I. De Veritate*, editado por Raymundi Spiazzi, 8.ª ed., Marietti, Torino, 1948.
- Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis. I*, editado por Pierre Félix Mandonnet, Nova, Paris, 1929.
- Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis. II*, editado por Pierre Félix Mandonnet, Nova, Paris, 1929.
- Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis. III*, editado por Pierre Félix Mandonnet y Maria Fabianus Moos, Nova, Paris, 1933.
- Suma contra los gentiles. I*, editado por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, 2.ª ed., BAC, Madrid, 1967.
- Suma contra los gentiles. II*, editado por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, 2.ª ed., BAC, Madrid, 1968.
- Suma Teológica. I*, editado por Francisco Barbado Viejo, Santiago Ramirez, Raimundo Suarez y Francisco Muñoz, 3.ª ed., BAC, Madrid, 1964.
- Suma Teológica. II-III*, editado por Francisco Barbado Viejo, O.P., 3.ª ed., BAC, Madrid, 1959.
- Suma Teológica. III*, editado por Francisco Barbado Viejo, Manuel Ubeda Purkiss, Manuel Cuervo y Jesús Valbuena, 2.ª ed., BAC, Madrid, 1959.
- Suma Teológica. IV*, editado por Francisco Barbado Viejo, Teófilo Urdanoz, Manuel Ubeda Purkiss y Fernando Soria, BAC, Madrid, 1954.
- Suma Teológica. V*, editado por Francisco Barbado Viejo, Teófilo Urdanoz, Cándido Aniz y Pedro Lumbreras, BAC, Madrid, 1954.
- Suma Teológica. VII*, editado por Francisco Barbado Viejo, Teófilo Urdanoz y Marceliano Llamera, BAC, Madrid, 1959.
- Suma Teológica. VIII*, editado por Francisco Barbado Viejo, Teófilo Urdanoz y Santiago Ramirez, BAC, Madrid, 1956.
- Suma Teológica. IX*, editado por Francisco Barbado Viejo, Teófilo Urdanoz y Pedro Lumbreras, BAC, Madrid, 1955.
- Suma Teológica. X*, editado por Francisco Barbado Viejo, Cándido Aniz, Alberto Colunga, Jesús García Álvarez y Antonio Royo Marín, BAC, Madrid, 1955.

Suma Teológica. XI, editado por Francisco Barbado Viejo, Francisco José Ayala y Manuel Cuervo, BAC, Madrid, 1959.

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AERTSEN, J. A., *La filosofía medieval y los trascendentales, un estudio sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2003.
- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN, «Confesiones», en *Obras completas de san Agustín, tomo III, Introducciones y notas*, editado por Victorino Capanaga, 1, BAC, Madrid, 2009.
- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN, «Contra Académicos», en *Obras completas de san Agustín, tomo III, Introducciones y notas*, editado por Victorino Capanaga, 20-43, BAC, Madrid, 2009.
- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN, «De vera religione», en *Obras completas de san Agustín, tomo III, Introducciones y notas*, editado por Claudio Basevi, 36, Eunsa, Pamplona, 1980.
- AGUSTÍN DE HIPONA, SAN, «Soliloquios», en *Obras Completas. XLI. Escritos atribuidos*, editado por Teodoro C. Madrid, Niceto Blazquez, y Marcos Martínez Manzanedo, 944, BAC, Madrid, 2002.
- ALBERTI MAGNI, SAN, *Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi Ordinis Praedicatorum Secunda pars Summae Theologicae*, editado por Pierre Jammy, Claude Prost y Pierre Rigaud, Biblioteca Dixital de Galicia, Galicia, 1651.
- ALVIRA, T., CLAVELL, L., MELENDO, T., *Metafísica*, 7.^a ed., Eunsa, Pamplona, 1998.
- ANSELMO DE CANTERBURY, SAN, *De veritate*, editado por Eduardo Otero Pereira y Miguel García-Baro, Sígueme, Salamanca, 2019.
- ANSELMO DE CANTERBURY, SAN, *Obras completas de San Anselmo*, editado por Julián Alameda, BAC, Madrid, 1952.
- ANSELMO DE CANTERBURY, SAN, *Proslogion*, editado por Judit Ribas y Jordi Corominas, Tecnos, Madrid, 1998.
- ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, editado por T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978.
- ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores (Teoría de la ciencia)*, editado por Juan David García Bacca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1968.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, editado por María Araujo y Julián Marías, 11.^a ed., Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2018.
- ARISTÓTELES, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Tome I. Introduction et traduction*, editado por René Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif, Publications Universitaires de Louvain, Lovaina, 1959.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, editado por Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Organon). I, Categorías ; Tópicos ; Sobre las refutaciones sofisticas*, editado por Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982.

- AUBERT, J., *S. P. N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia. T. 2 / cura et studio Joannis Auberti*, editado por Jacques Paul Migne, Parisiensis 2, Pamplona, auctior et emendatior, 1859.
- AVICENNA, *Cuestiones divinas (Ilāhiyyāt) : textos escogidos / Avicena (Abū 'Alī b. Sīnā)*, editado por Carlos Segovia, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- AVICENNA, *La métaphysique du Shifa'*, editado por Georges Anawati, Vrin, Paris, 1978.
- AVICENNA, *Sobre Metafísica (Antología)*, editado por Miguel Cruz, Revista de Occidente, Madrid, 1950.
- AVICENNA, *Metafísica : la scienza delle cose divine : dal Libro della guarigione = al Ilahiyyat : kitab al-Sifā*, editado por Olga Lizzini y Pasquale Porro, 2.ª ed., Bompiani, Milán, 2002.
- BACON, F., *Novum Organum*, editado por Cristóbal Litrán, Folio, Barcelona, 2002.
- BERTOLACCI, A., *Libro della guarigione : le cose divine / Avicena*, Utet, Torino, 2008.
- BLICK, J. DE, «Syndéresè ou consciense», *Reveu d'Ascétique et de Mystique* 24 (1949) 151.
- BOVER, J. M. y O'CALLAGHAN, J., *Nuevo Testamento Trilingüe*, BAC, Madrid, 1994.
- CANCELLER, F. EL, *Summa de Bonno*, editado por Francke Bern, 1985.
- CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*. 2.ª ed., Rialp, Madrid, 1973.
- CHRYSOSTOMUS, S. J., *Patrologiæ, Cursus completus. Patrologiæ Græcæ Tomus XLVII: S.P.N.Joannis Chrysostomi*, editado por Jacques Paul Migne, Excudebatur et venit apud, Paris, 1863.
- CONDERANA CERRILLO, J. M., *Virtudes, prudencia y buena vida en la «Suma Theologiae» de Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2012.
- CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y razón las coordenadas del pensamiento según Santo Tomás*, 3.ª ed., Eunsa, Pamplona, 2009.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *La filosofía árabe*, Revista de Occidente, Madrid, 1963.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *La metafísica de Avicena*, Universidad de Granada, Granada, 1949.
- DELHAYE, P., *La conciencia moral del cristiano*, editado por Alejandro Lator Ros, 2.ª ed., Herder, Barcelona, 1980.
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, editado por Cristóbal Aguilar Jiménez, Diálogo, Buenos Aires, 1968.
- DRUART, T.-A., «Al-Farabi on the practical and speculative aspects of ethics», *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge: actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale. Ottawa, du 17 au 22 août 1992 I*, n.º 1 (1995) 476-85.
- ÉTIENE, J., «Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina. I-IV. Édition critique de la traduction latine médiévale, par S. Van Riet. Introduction doctrinale par G. Verbeke», *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série*, Tome 77, n.º 34 (1979) 260-61.

- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., «El objeto de la Metafísica en la tradición aristotélica», *Anuario Filosófico* 12, n.º 2 (1979) 65-101.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía. Q-Z*, editado por Josep-Maria Terrabras, 3.ª ed., Ariel, Barcelona, 2004.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Metafísica tomista: ontología, gnoseología y teología natural*, 2.ª ed., Eunsa, Pamplona, 2001.
- GILSON, É., *El amor a la sabiduría*, Rialp, Madrid, 2015.
- GILSON, É., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 2009.
- GILSON, É., *El ser y los filósofos*, 5.ª ed., Eunsa, Pamplona, 2009.
- GILSON, É., *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1969.
- GÓMEZ-LOBO, A., *La ética de Sócrates*, editado por Andrea Palet, Andrés Bello, Barcelona, 1998.
- GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Fondo de cultura económica, México, 1986.
- GONZÁLEZ-AYESTA, C., *La verdad como bien según Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2006.
- GONZÁLEZ-AYESTA, C., «Les définitions du verum», *Reveu Thomiste* 107 (2007) 73-90.
- GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación : estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino : 2ª edición revisada y ampliada*, Eunsa, Pamplona, 1995.
- GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., «La metafísica de Avicena: arquitectura de la ontología», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria* 224, n.º 185 (2010) 121.
- GUERRERO, R. R., *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001.
- HINTIKKA, J., «Razón Práctica versus Razón Teórica: un legado ambiguo», *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* 6, n.º 2 (1976) 213-48.
- IZQUIERDO IBAÑEZ, F., *El concepto de virtud y la renovación de la moral*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma, 2002.
- DE LA TORRE, F. J., *Alasdair Macintyre, ¿un crítico del liberalismo? : creencias y virtudes entre las fracturas de la modernidad*, Dykinson, Madrid, 2005.
- LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.
- LLANO, A., *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999.
- MACÍNTYRE, A., *Historia de la Ética*, Paidós, Barcelona, 1991.
- MACÍNTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1984.
- MACÍNTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, editado por Rogelio Rovira, Rialp, Madrid, 1992.
- MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997.
- MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, 14.ª ed., Rialp, Madrid, 2000.
- MILLÁN-PUELLES, A., *La formación de la personalidad humana*, 2.ª ed., Rialp, Madrid, 1963.
- MILLÁN-PUELLES, A., *La función social de los saberes liberales*, Rialp, Madrid, 1961.
- MILLÁN-PUELLES, A., *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*, Rialp, Madrid, 2002.

- MILLÁN-PUELLES, A., *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, Rialp, Madrid, 2002.
- MOYA CAÑAS, P. y RODRIGUEZ RODRIGUEZ, C., «La rectitud es una cierta adecuación: la noción de verdad en Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino», *Teología y vida* 54, n.º 4 (2013) 651-77.
- MUCKLE, J. T., «Isaac Israeli's Definition of truth», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 11 (1937) 299-340.
- MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión: el conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- NUBIOLA, J., «Pragmatismo y Relativismo: una defensa del Pluralismo», *Thémata* 27 (2001) 49-57.
- O'REILLY, F., «Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos», *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria* 218 (2010) 113.
- PARMÉNIDES, *El Poema de Parménides*, editado por Alfonso Gómez-Lobo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999.
- PÉREZ DELGADO, E., «Introducción a la sindéresis y la conciencia», en *Santo Tomás de Aquino, Opúsculo y cuestiones selectas II*, editado por Antonio Osuna Fernández-Largo, 193-231, BAC, Madrid, 2003.
- PIEPER, J., *El descubrimiento de la realidad*, editado por Ramón Cercós, Rialp, Madrid, 1974.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Bogota, 1980.
- PIEPER, J., *Prudencia y Templanza*, editado por Carlos Melche y Manuel Garrido, Rialp, Madrid, 1969.
- PLATÓN, *Apología de Sócrates*, editado por Alejandro G. Vigo, Colihue, Buenos Aires, 2018.
- PLATÓN, *Diálogos I*, editado por Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó, y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2000.
- PLATÓN, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, editado por Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández, y Emilio Lledó, Gredos, Madrid, 1988.
- PLATÓN, *Fedón*, editado por Alejandro Vigo, Colihue, Buenos Aires, 2009.
- PLATÓN, *Obras Completas; traducción del griego, preámbulos y notas*, editado por María Araujo y José Antonio Míguez, Aguilar, Madrid, 1993.
- PLATÓN, *República*, editado por Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988.
- PLATÓN, *Teeteto*, editado por María Isabel Santacruz, Álvaro Vallejo Campos, y Nestor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1988.
- POITIERS, SAN HILARIO DE, *La Trinidad*, editado por Luis Ladaria, BAC, Madrid, 1986.
- POITIERS, SAN HILARIO DE, *Patrologiae, Cursus completus, Patrologiae Latinae Tomus X: Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi, Opera omnia*, editado por Jacques Paul Migne, Excudebat vrayet, Paris, 1845.

- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, editado por Juan Fernando Sellés y Gonzalo Alonso Bastarache, Eunsa, Pamplona, 1984.
- POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, 3.ª ed., Eunsa, Pamplona, 2002.
- POLO, L., *La esencia del hombre*, 2.ª ed., Eunsa, Pamplona, 2015.
- RATZINGER, J., *El elogio de la conciencia: la verdad interroga al corazón*, Palabra, Madrid, 2010.
- RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- RATZINGER, J. y FLORES D'ARCAIS, P., *¿Dios existe?*, Espasa, Buenos Aires, 2008.
- REGO, F., «La doctrina de la verdad según San Anselmo», *Metafísica y dialéctica en los períodos carolingio y franco (s. IX-XI)* 79 (2006) 217-34.
- RUIZ BUENO, D., *Padres apologistas griegos*, Editorial Católica, Madrid.
- SARANYANA, J.-I., «De la teología a la mística pasando por la filosofía. Sobre el itinerario intelectual de Avicena», *Anuario Filosófico*, 21, n.º 1 (2018) 85-95.
- SARANYANA, J.-I., *Filosofía Medieval*, 3.ª ed., Eunsa, Pamplona, 2007.
- SARANYANA, J.-I., «Sobre la noción anselmiana de verdad», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 11 (1984) 117-22.
- SCHNEIDER, J. H. J., «Le parallélisme de la raison pratique et théorique. St. Thomas d'Aquin et Al-Farabi», *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge: actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale. Ottawa, du 17 au 22 août 1992* I, n.º 1 (1995) 566-79.
- SEGURA, C., «El ser de la verdad en la metafísica de Aristóteles», *Tópicos, Revista de Filosofía* 6 (1994) 89-115.
- SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales según Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- SELLÉS, J. F., *Razón Teórica y Razón Práctica según santo Tomás*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.
- TERTULLIANI, *Patrologiæ, Cursus completus, Patrologiæ Latine Tomus I: Tertulliani, Opera omnia*, editado por Jacques Paul Migne, Apud Garnier Frates, Paris, 1879.
- VALLEJO CAMPOS, Á., y VIGO, A. G., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2017.
- VIGO, A. G., *Aristóteles: una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile, 2007.
- YEPES STORK, R. y ARANGUREN J., *Fundamentos de antropología: un ideal de la excelencia humana*, 5.ª ed., Eunsa, Pamplona, 2002.

Tabla de abreviaturas de la Tesis

<i>De potentia Dei</i>	<i>Quaestionis Disputatae De Potentia Dei</i>
<i>De Ver.</i>	<i>Quaestionis Disputatae De Veritate</i>
<i>De Virtutibus</i>	<i>Quaestionis Disputatae De Virtutibus in Communi</i>
<i>Ente et Esentia.</i>	<i>De ente et esentia</i>
<i>In de Anima</i>	<i>In Aristotelis Librum de Anima</i>
<i>In I Epist ad Cor.</i>	<i>Commentum in primum Epistolam ad Corinthium</i>
<i>In Ethc.</i>	<i>In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum</i>
<i>In Metaphy.</i>	<i>In duodecim libros Metaphysicorum Aristótelis exp.</i>
<i>In Peri Her.</i>	<i>In Aristotelis libros perihermeneias expositio</i>
<i>In Sent. I.</i>	<i>Commentum in primum librum Sententiarum</i>
<i>In Sent. II.</i>	<i>Commentum in primum secundum Sententiarum</i>
<i>In Sent. III.</i>	<i>Commentum in primum tertium Sententiarum</i>
<i>S.C.G.</i>	<i>Summa Contra Gentes</i>
<i>Stb I</i>	<i>Summa Theologiae prima pars</i>
<i>Stb I-II</i>	<i>Summa Theologiae prima secundae pars</i>
<i>Stb II-II</i>	<i>Summa Theologiae secunda secundae pars</i>
<i>Stb III</i>	<i>Summa Theologiae tertia pars</i>
a.	artículo
ad	respuesta a las objeciones
cap	capítulo
<i>corpus</i>	cuerpo del artículo
d.	distinción
Lect	lección
ob	objeción
q.	cuestión
<i>sed contra</i>	en contra

1. RELACIÓN ENTRE VIRTUDES DESDE LA NOCIÓN «MENSURA»

En el capítulo primero de este trabajo se había hablado de las nociones gnoseológicas *mensura-adaequatio*. Habíamos dicho que tales nociones son aplicadas por el Aquinate no solo al ámbito cognoscitivo, sino incluso al ámbito moral. En este sentido habíamos propuesto una reconducción del plano gnoseológico al plano moral desde el tercer sentido de *adaequatio* educido de la doctrina de Santo Tomás, es decir, desde la *adaequatio* teleológica. En efecto, se dijo que en la *adaequatio* teleológica la perfección como fin establecido por el entendimiento divino, se dice medida con relación a Dios como causa final y en este sentido la verdad como adecuación se dice como bien del hombre en su relación con la verdad y el bien en el ámbito moral. De este modo, en el ámbito de la *adaequatio* teleológica interviene las virtudes tanto intelectuales como morales para el correcto direccionamiento del hombre hacia su fin, que es la verdad y el bien relacionados.

Desde estos presupuestos, podemos entonces adentrarnos aún más en el ámbito de la virtud y su relación con las nociones gnoseológicas en el plano moral. Sin embargo, cabe preguntarnos cómo se realiza esta aplicación a cada grupo de virtudes, y cuál es la conexión que se establece entre el bien y la verdad en el plano de las virtudes. En su momento se habían expuesto varios textos en donde el Aquinate utiliza tales nociones en el plano de la virtud y su ámbito moral. Empezaremos por analizar el texto de *Summa Theologiae* cuestión sesenta y cuatro de la *prima secundae*; analizaremos dos partes del cuerpo del artículo: la primera de ellas, lo que concierne al bien de la virtud tanto intelectual como moral y su relación con la verdad; y la segunda, lo referente a la noción *mensura* y *medium* de la virtud en general.

En efecto, se nos dice:

«El bien de cualquier cosa, como se ha dicho consiste en un medio, en cuanto se conforma a una regla o medida que puede ser sobrepasada y puede no ser alcanzada. Pero la virtud intelectual, según ya dijimos, se ordena, como la virtud moral al bien. Por consiguiente, el bien de la virtud intelectual consiste en un medio en cuanto es sujeto de medida. Mas el bien de la virtud intelectual es la verdad: en el caso de la virtud especulativa la verdad absoluta, como dice Aristóteles; si se trata de la virtud práctica, la verdad en conformidad con el apetito recto»¹.

En este fragmento se nos dicen varias cosas importantes sobre la virtud y su relación con el bien. En él se recalca que la virtud tiene un bien, que es un medio o medida que se conforma a una regla y que por una parte puede ser sobrepasada o por otra no alcanzada. Lo que en otras palabras se conoce como exceso o defecto. En este sentido, se afirma que el medio de la virtud intelectual tanto especulativa como práctica es la verdad. Para la primera la verdad absoluta, para la segunda la verdad en conformidad con el apetito recto. Centrémonos en estas dos afirmaciones. La verdad absolutamente considerada es el bien, por tanto, el medio o medida, de la virtud intelectual especulativa. Y la verdad en conformidad con el apetito recto, es el bien y por tanto el medio o medida de la virtud intelectual práctica. Con esto se quiere decir que la verdad es la medida y la regla para la virtud intelectual y esta verdad tiene su fundamento en la realidad. Así nos lo expresa el Aquinate:

«La verdad aprehendida por nuestro intelecto es como algo mensurado por la cosa (*sicut mensuratum a re*), pues la cosa es la medida de nuestro entendimiento como dice el Filósofo; porque hay verdad en el enunciado o en la opinión según que la cosa es o no es. Así el bien de la virtud intelectual especulativa consiste en el justo medio por conformidad con la cosa misma, en cuanto dice ser lo que es o no ser lo que no es. En esto consiste la razón formal de verdad»².

Ahora bien, ¿cómo es esta medida tanto en la virtud intelectual especulativa como en la virtud intelectual práctica? Dejemos por el momento las nociones de *mensura* y *medium* para el siguiente análisis, aun cuando están en

¹ *Stb I-II*, q. 64 a. 3.c.

² *Stb I-II*, q. 64 a. 3.c.

total conexión con este asunto; tan solo nos centraremos en el bien de la virtud intelectual en sus dos campos (especulativo y práctico). En efecto, el Aquinate afirma que el bien de cualquier cosa consiste en un medio y esta afirmación la sostiene también en *De Virtutibus* en su explicación sobre el medio de las virtudes intelectuales. Sin embargo, aquí hace una conexión interesante tanto entre el bien y la verdad, como entre razón, apetito y virtud:

«Para entender más fácilmente esto es necesario saber que el bien de cualquier cosa que tiene regla y medida consiste en adecuarse a su regla y a su medida (*adequari suae regulae vel mensurae*); de ahí que decimos que bueno es lo que no tiene ni más ni menos de lo que debe tener»³.

Hasta aquí podemos ver una profunda conexión entre el bien de una cosa y la *adaequatio*, pues el bien al decirse como perfección tiene que adecuarse con su medida, tiene que tener una norma que regule su consecución y esa norma es la verdad. Entonces la virtud tanto intelectual (especulativa y práctica) como la moral tiene un punto de conexión y una relación gradatoria desde la perfección real y ontológica, pasando por su conocimiento y terminando en la acción. «La realidad es el fundamento del bien. Esto ha de tener, de acuerdo con el significado «real», *realis*, el siguiente sentido: ser bueno quiere decir estar de acuerdo con el ser objetivo; es bueno lo que corresponde a la cosa; el bien es la adecuación a la realidad objetiva»⁴.

De este modo el término *adaequatio* es traspasado desde el plano cognoscitivo al plano moral a través de la virtud, porque en definitiva la virtud y su relación en ambos campos (intelectual y moral, como veremos más adelante) hacen de la verdad un bien para el hombre; de ahí que digamos que la virtud es un elemento adecuado que permite la dirección del hombre hacia su *telos*. En este sentido la virtud conecta la noción de verdad con el bien, a través de las relaciones que se establecen entre la razón, el apetito, y la acción. En efecto, nos dice el Aquinate:

«Por otra parte hay que considerar que la materia de las virtudes morales son pasiones y operaciones humanas, de la misma manera que las cosas factibles son materia del arte. Por consiguiente, así como el bien en aquellas

³ *De Virt.*, a. 13, c.; Texto latino: ed. Antonio Osuna Fernández-Largo, BAC, Madrid, 2003.

⁴ PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, ed. Ramón Cercós, Rialp, Madrid, 1974, pp. 17-18.

cosas que se realizaron por el arte consiste en que las cosas producto del arte reciban su medida según lo que exige el arte que es la regla de las cosas artificiales, así también, el bien entre las pasiones y operaciones humanas es lo que le atañe el modo de la razón, que es medida y regla de las pasiones y operaciones humanas. Como el hombre es hombre porque posee razón, es preciso que el bien del hombre sea según la razón»⁵.

La analogía entre el arte y la acción (no *facere* sino *agere*) es interesante. Santo Tomás toma el ejemplo de los artefactos para contextualizar el sentido en el que se dice que las virtudes son el bien del hombre. En efecto, así como el que realiza una obra de arte tiene una medida para el artefacto que confecta, de la misma manera la acción humana tiene una medida que es la razón, la cual es posible por medio de la virtud y su interconexión entre los planos: intelectual (especulativo y práctico) y moral.

De ahí que el pasaje de *Summa Theologia I-II* sesenta y cuatro, artículo tres, nos diga que el bien de la virtud intelectual especulativa consiste en un justo medio, por conformidad con la cosa misma, en cuanto que dice ser lo que es o no ser lo que no es (en este sentido se habla de *adaequatio*), ya que, concluye el Aquinate ante esta afirmación: en esto consiste la razón formal de verdad. Por tanto, hasta aquí hay una sólida base entre verdad y virtud, su relación lleva a contemplar que, en el fondo, la virtud tiene como finalidad la perfección del hombre desde el plano cognoscitivo, y a su vez este último debe ser el fundamento del plano moral. De ahí que el mismo Santo Tomás continúe diciendo:

«Tanto en las virtudes intelectuales como las prácticas, se toma el medio en conformidad con la cosa, pero si se considera en relación con el apetito tiene razón de regla y medida. Por tanto, el medio de la virtud moral es el mismo que el de la prudencia, a saber, la rectitud de la razón»⁶.

Por ahora no consideraremos la importancia de esta virtud para la interhabitualidad entre virtudes, solo nos interesa remarcar la conexión que se da entre los planos gnoseológico y moral a través del tratamiento de las virtudes, y la consideración de estas como bien y verdad de la naturaleza humana.

⁵ *De Virt.*, a. 13, c

⁶ *Stb I-II*, q. 64, a. 3, c.

No obstante, ante el texto antes citado, se puede encontrar un complemento para entrever esta escala gradatoria entre realidad-conocimiento y acción en el hombre, y virtud intelectual especulativa, intelectual práctica y moral en la antropología:

«Por tanto, como el bien del hombre es la virtud humana, de esto se desprende que la virtud moral consiste en un término medio entre sobreabundancia y carencia, consideradas todas estas cosas con la regla de la razón. De las virtudes intelectuales que están en la razón misma, algunas son prácticas como la prudencia, y el arte; y algunas especulativas, como la sabiduría, la ciencia y el entendimiento. Y la materia de las virtudes prácticas son las pasiones y operaciones, o las cosas artificiales; en cambio, la materia de las virtudes especulativas son las cosas necesarias. Y la razón se comporta de manera distinta respecto a una y otra; pues con respecto a las cosas que son obradas por la razón esta se encuentra como regla y medida como ya se ha dicho; pero con respecto a las cosas que se especulan, se comporta como lo regulado y mensurado frente a la regla y medida: en efecto, el bien de nuestro entendimiento es lo verdadero, que ciertamente el entendimiento busca cuando se adecua a la cosa (*bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adaequatur rei*)»⁷.

Por consiguiente, la afirmación que hace el Aquinate en *Summa Theologiae* sobre el bien de la virtud intelectual especulativa y práctica, se encuentra en última instancia en la verdad como *adaequatio*; es decir, que desde la *adaequatio* se posibilitan a las virtudes intelectuales especulativas el *medium*, y este *medium*, a su vez, hace posible que la virtud intelectual práctica sea la medida (*mensura*) para las virtudes morales, porque en definitiva el fundamento de la verdad como *adaequatio* es la realidad, y a este respecto, es su norma o su medida; desde este fundamento, entonces, se cimienta la regulación de la virtud intelectual práctica. De ahí que el Aquinate dijera que el bien de la virtud intelectual especulativa es la verdad absoluta, el bien de la virtud intelectual práctica la verdad en conformidad con el apetito recto. La primera halla su fundamento en la realidad objetiva, la segunda su fundamento se halla en la razón que se ha adecuado a la realidad objetiva. De ahí

⁷ *De Virt.*, a. 13, c.

que, si se considera la virtud intelectual práctica en relación con la verdad como fundamento de las cosas conocidas, la realidad sería su medida; de ahí que ellas tomen el medio de esta *regula*; pero consideradas como hábitos que determinan el apetito al bien como verdad, ellas tienen razón de regla y medida, y así por ejemplo la prudencia es la medida para las virtudes morales porque ella establece el medio según la razón, fundamentado en la verdad objetiva.

Por tanto, esto lleva a considerar el segundo aspecto de esta cuestión, a saber, lo referente a las nociones *mensura* y *medium* de la virtud en general para establecer así una gradatoria de la virtud en el proceso cognitivo y apetitivo de la verdad como bien en la virtud. En efecto, las nociones *mensura* y *medium* en el Aquinate forman parte del tratamiento de la virtud con la realidad objetiva, es decir, la relación conocimiento-acción y realidad. En su momento hemos visto la relación entre el conocimiento y la voluntad, y la convergencia en sus fines, como también la relación entre los fines de la razón especulativa y la razón práctica. Ahora cabe plantearse cómo es la relación entre virtudes intelectuales (especulativas y prácticas) y morales. Para un primer paso consideremos la terminología utilizada por Santo Tomás. En efecto, en los textos que estamos analizando ya ha salido a relucir la relación entre verdad y bien en el contexto de las nociones *mensura-adaequatio*.

En este sentido, el medio establecido por la virtud proviene de la medida (*mensura*) resultante de la *adaequatio*, es decir, sin *adaequatio* la virtud se queda sin norte, o mejor aún, no podría desarrollarse y perfeccionar. Esta afirmación parece pretenciosa, pero si vamos a la secuencia de los textos podríamos educirla. Por ejemplo, volvamos a fijarnos en la cuestión sesenta cuatro, artículo tres. En ella tenemos esta secuencia: la virtud intelectual práctica si se le considera con relación a la cosa, tiene entonces razón de mensurada (*habet rationem mensurati*); en la virtud intelectual tanto especulativa como práctica se toma el medio en conformidad con la cosa (*Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem*); y en la relación entre virtud intelectual práctica y virtud moral, la virtud intelectual práctica tiene razón de regla y medida (*habet rationem regulae et mensurae*). Ahora cabe preguntarse ¿qué virtud regula y mide a la virtud moral? La respuesta del Aquinate es clara: la prudencia.

No obstante, cabe explicitar algunos aspectos de la relación entre virtudes desde la noción *mensura* y *medium*. Primero podemos hacernos unas preguntas: ¿qué relación se establece entre las virtudes intelectuales especulativas

y prácticas? ¿Acaso la *adaequatio* no es posible gracias a la virtud intelectual? Hasta aquí nos aflora una objeción. En efecto, si la *adaequatio* es propia de la segunda operación del entendimiento y esta para llegar a su fin necesita de la virtud intelectual, entonces ¿de quién procede el medio de la virtud, de la operación del entendimiento o de la misma virtud que la perfecciona? ¿No habrá en esta afirmación un círculo vicioso?

Las respuestas a estas preguntas vendrán de la mano de otras afirmaciones del Aquinate. Así por ejemplo en *In Ethicorum*, Santo Tomás hace dos afirmaciones interesantes. La primera radica en la concordancia entre el entendimiento y el apetito según sus actos:

«El intelecto juzga mediante dos actos: la afirmación, por la que asiente a la verdad, y la negación, por la que disiente de la falsedad. A estos dos actos responden proporcionalmente otros dos en la potencia apetitiva: la prosecución por la cual el apetito tiende a un bien y adhiere a él, y la fuga por la cual se aleja de un mal y disiente de él. Según esto el intelecto y el apetito pueden conformarse, en cuanto el apetito prosigue lo que el intelecto afirma ser un bien y huye de lo que el intelecto niega que lo sea»⁸.

En esta primera sentencia se muestra la confluencia o concordancia de los actos de las facultades, hasta el punto que se afirma que aquello que el entendimiento o razón conoce (la verdad) es el fundamento para la elección del bien y en este sentido se puede decir que la verdad para el entendimiento marca el horizonte para el bien del apetito.

Ahora bien, la segunda afirmación consiste en relacionar desde esta concordancia las virtudes. Así pues, afirma Santo Tomás:

«El bien y el mal de la mente, del intelecto y la razón, que es especulativa y no práctica, consiste esencialmente en la verdad y falsedad de tal manera que lo verdadero es su bien y lo falso es su mal, pues decir la verdad o la falsedad es una operación que pertenece a cualquier entendimiento. Pero el bien del intelecto práctico no es la verdad sin más, sino la verdad en concordancia con el apetito recto, concordancia que ya se mostró en las virtudes morales»⁹.

⁸ *In Ethic.*, VI, lect. 2, 809.

⁹ *In Ethic.*, VI, lect. 2, 814.

Sin embargo, ante esta concordancia entre el intelecto y el apetito aún queda por saber cómo se da la concordancia entre las virtudes (intelectuales y morales) y la razón. Ante esto hay otra afirmación que conviene analizar:

«Por eso ahora debemos dividir la recta razón y la virtud intelectual, que es la rectitud de la razón, en sus clases, de manera similar a como dividimos las virtudes morales (...) en todos los hábitos estudiados, es decir, en las virtudes morales al igual que en otros casos, por ejemplo, en lo hecho con el arte, hay algo que es como un *signo* al cual mira aquel que tiene recta razón. Y así, por *este signo se aumenta o amengua, se añade o disminuye y se considera cuál es el término o definición de cada medida media en cada virtud*. En efecto, decimos que esta medida media es cierto medio entre el exceso y el defecto, según la recta razón. Pero *este signo que es para el virtuoso como la regla para el artífice, es aquello que es adecuado y apropiado, al que no debe quitarse o añadirse nada este es el medio de la virtud que vimos en el libro segundo*»¹⁰.

Por consiguiente, podemos desde estas dos afirmaciones perfilar el segundo aspecto tratado, en el cual se presentaba la objeción antes planteada. A este respecto, la concordancia de los actos de las facultades (inteligencia, voluntad, apetitos) están marcado por una *regula*. Esta *regula* es descubierta por la razón a través de su adecuación a la realidad, dicha adecuación como vimos tiene como fundamento el conocimiento de los primeros principios (teóricos y prácticos) a través de sus respectivos hábitos naturales. Sin embargo, los demás conocimientos con contenido son adquiridos por los otros hábitos intelectuales; estos ayudan a la *adaequatio* del intelecto a la realidad, porque es esta la *regula* o medida del entendimiento. No obstante, la relación entre los hábitos que perfecciona la determinación hacia el fin del intelecto especulativo, y el hábito intelectual práctico, que como veremos es la prudencia, mira a esta *regula* (*adaequatio*) como signo para modelar como lo hace el artífice en la obra, las virtudes morales.

De ahí que el Aquinate en *De Virtutibus* nos diga que las virtudes morales son la materia en la que trabaja la prudencia siendo esta su regla y medida. Por tanto, hasta aquí podemos decir que el medio de las virtudes intelectuales especulativas es la verdad, en cuanto que ayudan al entendimiento a adecuarse a la realidad y desde esta adecuación la virtud intelectual práctica es medida

¹⁰ *In Ethic.*, VI, lect. 1, 796-797. La cursiva es mía.

y toma de ella esta medida para marcar el norte de las virtudes morales. Esta complementariedad es interesante ya que desde el concepto *mensura* y *adaequatio*, se establece una compenetración para que cada virtud se relacione con las otras dando paso a una complementariedad interhabitual. Y es interesante porque en la analogía entre el arte y el artífice, Santo Tomás utiliza un concepto que ya ha salido para la definición de verdad en uno de sus ámbitos: la verdad como *signum illius veritatis*.

En este sentido, podemos entonces interpretar que la verdad como manifestación es el resultado de la perfección que las virtudes intelectuales, en relación con una virtud moral (la *studiositas*), traen a la facultad intelectual, para así darse la *adaequatio*; Por consiguiente, esta adecuación, en cuanto perfección (*adaequatio* manifestativa), es *regula* y *mensura* para la virtud intelectual práctica, desde la cual se toma el *medium* para regular y dirigir el recto uso de la facultad volitiva y apetitiva a través de las virtudes morales. De ahí que Josef Pieper nos diga: «El bien presupone la verdad; el bien antes pertenece a la razón en cuanto verdadero que a la voluntad en cuanto deseable. La virtud no es otra cosa que el sello impreso en la voluntad¹¹ por el entendimiento; esta es la raíz de todas las virtudes¹². En una palabra, el bien del hombre consiste en ser conforme a la razón y el mal en ser contrario a ella»¹³.

Ahora cabe plantearse otra objeción; esta viene propuesta por Gómez Robledo en su análisis sobre las virtudes intelectuales en Aristóteles. En ella se nos dice:

«El artificio se delata aún mayor cuando se pretende, como lo hicieron los escolásticos, trasladar la teoría del término medio a las virtudes intelectuales ¿Cómo puede decirse que el arte, la ciencia o la sabiduría estén sujetas a una medida que no deben rebasar? ¿A quién podrá vituperarse por demasiado artista o demasiado sabio, expresiones evidentemente carentes de sentido, a no ser para el resentido inducto que dijera: el saber he ahí el enemigo? Santo Tomás, queriendo ser más aristotélico que el propio Aristóteles, hizo prodigios de ingenio para sostener que la virtud intelectual consiste también en un término medio, pero sus argumentos dicho sea con todo respeto, no han acabado de convencernos (...) No expresan ya una contrariedad que proven-

¹¹ Cfr. «Virtus moralis nihil aliud est quam dispositio quaedam seu forma sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione» *De Virt.*, a. 9.

¹² Cfr. «Ratio est radix omnium virtutum». *De Virt.*, a. 4.

¹³ PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, 22.

gan de la cosa misma, *ex parte rei* como se ve obligado a reconocerlo Santo Tomás, sino que solo expresan modalidades del juicio, modalidades que se pueden, si se quieren, designar como excesivas o defectuosas, pero ya por modo de metáfora, y cuya utilidad teórica o práctica no alcanzamos a ver»¹⁴.

Esta objeción nos servirá para aclarar un punto importante acerca del medio de la virtud intelectual en relación con la *adaequatio*. En efecto, Gómez Robledo, hace una referencia interesante en su objeción a pesar de que, a mi parecer, no es del todo acertada. Es verdad que para los escolásticos la virtud intelectual tiene un *medium*, pero el *medium* establecido por Santo Tomás proviene de su concepción sobre la verdad. Primero veamos aquello que afirma Santo Tomás sobre el *medium* de las virtudes intelectuales de una manera minuciosa, para así responder a la cuestión planteada:

«En las virtudes intelectuales especulativas el término medio será la misma verdad que se considerará en él según que alcanza su medida. Lo cual no es ciertamente el término medio entre cierta oposición que sea proveniente de una parte de la cosa; en efecto, las realidades opuestas entre las cuales se percibe el término medio de la virtud no son de la parte que ha de mensurar, sino de la parte mensurada, según que exceda o carezca de medida; tal como es evidente por lo que se dijo acerca de las virtudes morales. Por tanto, es preciso que las realidades opuestas entre las cuales está este término medio de las virtudes intelectuales sean percibidas por parte del intelecto mismo»¹⁵.

Desde este texto precisemos una cuestión. Santo Tomás en *De virtutibus* no afirma que el medio de la virtud intelectual sea la cosa (*res*), ya que esta es la medida del entendimiento en la relación de *adaequatio*. Lo que afirma el Aquinate es que el término medio de la virtud intelectual no proviene de una parte de la cosa (*non est medium inter aliquam contrarietatem que sit ex parte rei*), es decir, no es de la parte que ha de mensurar, sino de la parte mensurada (*non sunt ex parte mensurae, sed ex parte mensurati*). De este modo, aquello que

¹⁴ GÓMEZ ROBLEDO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, 36.

¹⁵ «In virtutibus atem intellectualibus especulativis medium erit ipsum verum, quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem *non est medium inter aliquam contrarietatem quae sit ex parte rei*: Contraria enim inter quae accipitur medium virtutis, non sunt ex parte mensurae, sed ex parte mensurati, secundum quod excedit vel deficit a mensura; sicut patet ex hoc quod dictum est de virtutibus moralibus. Oportet igitur contraria inter quae est hoc medium virtutum intellectualium, accipere ex parte ipsius intellectus» *De Virt.*, a. 13, c; el subrayado es mio.

se toma de modo inmediato como fundamento para el *medium* de la virtud intelectual especulativa es la verdad como *adaequatio*, la cual se encuentra propiamente en el entendimiento, ya que este término es la parte medida (*ex parte mensurati*) de la relación cognoscitiva. En este sentido, se puede comprender la afirmación que hace santo Tomás en *Summa Theologiae*:

«Así es que el bien de la virtud intelectual especulativa consiste en un justo medio, por conformidad con la cosa misma, en cuanto que dice ser lo que es y no ser lo que no es; en esto consiste la razón formal de verdad»¹⁶.

Por tanto, la medida de la que recibe el *medium* la virtud intelectual especulativa proviene directamente del resultado de la relación entendimiento-cosa, perfección que acontece en el entendimiento y que se constituye regla y medida para la virtud tanto intelectual especulativa como práctica. Sin embargo, hay que considerar que el fundamento de esta *adaequatio* se encuentra en el ser de la cosa (*rei*), y por tanto de una manera mediata se podría decir que existe una dependencia del *medium* de la virtud intelectual especulativa a la realidad.

Pero volvemos a la cuestión, antes planteada: ¿cómo se compagina que la virtud intelectual sea la vez determinante y perfectiva en la operación donde acontece la *adaequatio*, y a su vez reciba de ella su *medium*? Santo Tomás realiza una objeción parecida a esta con relación al medio de la virtud intelectual en *Summa Theologiae*, donde parece afirmar lo contrario. No obstante, su respuesta es concisa y no tiene un posterior desarrollo:

«No es necesario proceder hasta el infinito en las virtudes, porque la medida y regla de la virtud intelectual no es otro género distinto de virtud, sino la realidad misma»¹⁷.

Así que, por una parte, se afirma en *De Virtutibus* que el *medium* de la virtud es considerado desde la parte mensurada, y no de la que ha de mensurar, y por otro, se nos dice en *Summa Theologiae* que el medio de la virtud es dado por la realidad. ¿Cómo salvar esta diatriba?

¹⁶ «Sicut igitur bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio, per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est; defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse, quod est» *Stb I-II*, q. 64, a. 3, c.

¹⁷ *Stb I-II*, q. 64, a. 3, ad. 2.

Quizás la respuesta no sea del todo explícita en el Aquinate, pero nos pueden aproximar tres afirmaciones contundentes, a saber, dos contenidas en *Summa Theologiae* y una en *In Ethicorum*:

1. «Así que el bien de la virtud intelectual consiste en el justo medio, por conformidad a la cosa misma (*quodam medio, per conformitatem ad ipsam rem*)»¹⁸;
2. «El medio de razón puede entenderse en dos sentidos. Primero, según que el medio se encuentre en el acto mismo de la razón siendo este acto, por decirlo así, reducido a un medio (*quasi ipse actu rationis ad medium reducat*). En este sentido como la virtud perfecciona, no al acto de la razón, sino el de la facultad apetitiva, el medio de la virtud moral no es el medio de razón»¹⁹.
3. «Pero este signo que es para el virtuoso como la regla para el artífice, es aquello que es adecuado y apropiado, al que no debe quitarse ni añadirse nada, este es el medio propio de la virtud que vimos en el libro segundo»²⁰.

De estas tres afirmaciones podemos extraer esta sentencia: el *medium* de la virtud intelectual no es dado únicamente por la realidad, ni únicamente por la razón, aun cuando este medio sea acto de la razón. Es acto de la razón en cuanto que es adecuado y apropiado a la realidad de la cual recibe su fundamento, pues en esta conformidad con la cosa, el medio de la virtud intelectual es medida para las demás virtudes morales. De esto se sigue que el medio de la virtud intelectual es la realidad, entendida esta como relación de dos términos reales: el conocimiento y la cosa.

Así pues, es en la *adaequatio* que el término de la virtud intelectual halla su soporte porque su fundamento es la realidad que fundamenta la perfección con la que se le conoce y es en esta perfección que el medio de la virtud intelectual recibe su medida.

2. SYNERGIA ENTRE VIRTUDES INTELECTUALES Y MORALES

En el desarrollo de este trabajo hemos ido remarcando la importancia de las virtudes para una correcta comprensión del hombre en su teleología. De este modo, se ha ido proponiendo una conexión entre verdad y virtud desde

¹⁸ *Stb I-II*, q. 64, a. 3, c.

¹⁹ *Stb I-II*, q. 64, a. 2, c.

²⁰ *In Ethic.*, VI, lect. 1, 797.

los dos sentidos de *adaequatio* que hemos educido en los textos del Aquinate. No obstante, nos queda por afrontar cómo se concreta esta relación en cada grupo de virtudes, y, en definitiva, si esta relación depende de algunas virtudes en particular, las cuales hacen de rectoras para este entramado relacional y estructural de la teleología. Por eso se ha dejado para este apartado aquello que ya veníamos anticipando: la relación entre las virtudes intelectuales y morales, desde el concepto de *adaequatio* manifestativa y teleológica.

Para esta relación hemos propuesto llamar a este apartado *Synergeia* entre virtudes, lo cual demarca el tratamiento que se quiere realizar, pues *syn-energeia* quiere decir acción conjunta, y esta acción conjunta es el centro de este análisis. Sin embargo, la acción conjunta de las virtudes no es la suma de todas las operaciones virtuosas en el hombre, sino su interacción en reciprocidad. Esto posibilita un *complementum* en los efectos teleológicos humanos, es decir, perfección antropológica. El conjunto de las operaciones virtuosas sirve para complementar y completar el desarrollo perfectivo humano, y así alcanzar su fin (*telos*).

Entonces, podemos hablar de circularidad entre virtudes y lo que es más preciso de complementos interhabituales, porque «las actividades iniciales presuponen y evidencian la potencialidad de los futuros desarrollos. La circularidad no es un signo de imperfección. Es un rasgo del sistema filosófico que encarna una concepción del preguntar»²¹, pero el preguntar en la filosofía se traduce en búsqueda de sentido, es decir, se encarna en camino perfectivo, en búsqueda de perfección; a esto responde esta circularidad o complementariedad interhabitual: a que las virtudes en su conexión intrínseca nos lleven a la perfección humana.

MacIntyre lo expresa de esta manera:

«Para entender por qué se requieren tanto las virtudes como la obediencia a la ley moral, si es que queremos lograr nuestro bien, hemos de aprender lo que la *Summa* tiene que enseñar sobre estos asuntos, sea de la *Summa* misma, sea de otra parte. Pero resulta que solo podemos aprender esto y solo podemos saber cómo leer la *Summa* de forma correcta, si poseemos ya hasta cierto grado, y de alguna manera, ciertas virtudes, ciertamente virtudes intelectuales en primer lugar, pero entre esas virtudes

²¹ DE LA TORRE, *Alasdair Macintyre, ¿un crítico del liberalismo? [Recurso electrónico]: creencias y virtudes entre las fracturas de la modernidad*, 300.

intelectuales está la prudencia, *phrónesis*, esa virtud de la inteligencia y el juicio práctico, que, a su vez, no se puede poseer a menos que se posean las virtudes morales»²².

Lo que quiere decir MacIntyre, es que la obra de las virtudes en el hombre lleva consigo conexiones de complementariedad que se reflejan en las mismas acciones humanas. Así por ejemplo la obra monumental e intelectual del Aquinate, su *Summa Theologiae*, es signo de una profunda compenetración e interconexión virtuosa tanto intelectual como moral en la vida de su autor. De tal modo que, para leerla y entenderla en su profundidad no basta una comprensión meramente intelectual, sino una comprensión entre conocimiento y vida. Es lo que se denomina contexto narrativo, es decir, el ámbito concreto en donde se da esta vital conexión.

Por tanto, es necesario la comprensión de este complejo relacional entre virtudes, para entender el talante perfectivo humano. Solo se puede abordar una genuina teleología humana desde el ámbito de las virtudes, y por esto nos proponemos indagar sobre su interacción mutua, así como su relación con el fin humano.

A. Complementos interhabituales synergieia entre virtudes

«En este sentido todas las virtudes de un hombre son iguales con una igualdad de proporción, cuanto que crecen en él de igual manera, así como los dedos de la mano son desiguales en magnitud, pero son iguales en proporción, pues crecen de un modo proporcional (*sed sunt aequales secundum proportienem, cum proportionaliter augentur*)»²³.

Con esta sentencia el Aquinate, enmarca la conexión entre virtudes. Es verdad que antes ha realizado una distinción pertinente a esta relación. En efecto, se distingue en esta relación entre virtudes, es decir, desde el ámbito de su crecimiento recíproco, entre magnitud de la virtud según su razón específica, y magnitud de la virtud según el grado diverso de participación por el sujeto. En el primer caso, una virtud en el hombre puede ser mayor que otra,

²² MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética enciclopedia, genealogía y tradición*, ed. Rogelio Rovira, Rialp, Madrid, 1992, p. 170.

²³ *Stb I.II*, q. 66, a. 2, c.

en el segundo una virtud es más o menos intensa en él; en este último sentido todas las virtudes en un hombre son iguales con igualdad de proporción hasta el punto de que si una crece las demás también, aun cuando sean distintas en magnitud según la razón específica. Para esto el Aquinate utiliza un ejemplo muy ilustrativo para esta complementariedad recíproca: crecen como los dedos de la mano, a pesar de que cada dedo es distinto en magnitud específica respecto de otro su crecimiento es proporcional en intensidad.

Este punto es muy significativo, ya que es el fundamento para entender desde la doctrina del Aquinate nuestros complementos interhabituales. En su momento se remarcó que estos complementos no se constituyen en otras virtudes que posibiliten la conexión perfecta entre virtudes, sino más bien en una común relación entre las virtudes. En este sentido no hablamos de un nuevo tipo de virtudes que posibiliten la conexión para la perfectibilidad humana, sino de las relaciones recíprocas que tienen algunas virtudes para su acción común hacia esta perfectibilidad. De alguna manera ya se había hecho un primer soslayo de esta cuestión cuando abordamos la génesis de las virtudes intelectuales y morales; de modo somero se insinuó que las virtudes intelectuales necesitaban de las morales como las morales necesitaban de las intelectuales, y esto, no solo para el origen de otras virtudes, sino para su desarrollo en el hombre.

En un primer momento se dijo que las virtudes intelectuales naturales del entendimiento teórico y práctico no solo posibilitaban el conocimiento de los primeros principios de ambos ámbitos, sino que incluso, se constituían en base germinal para las virtudes de cada grupo. A esto respecto Millán-Puelles afirmaba:

«Lo esencial en la cuestión que ahora se estudia [la formación moral] es que lo mismo que en la formación intelectual, también en la adquisición de virtudes morales el supuesto más hondo se encuentra, propiamente hablando, en la razón, en la facultad de entender. el hombre es susceptible de formación moral primariamente porque tiene el poder de la razón»²⁴, y es que la facultad de entender tiene dos hábitos que la perfeccionan naturalmente y en donde se fundamenta todo conocimiento y toda acción, pues «ambos hábitos [*intellectus* y *syndéresis*] son naturales en tanto que naturalmente procedentes de nuestro modo específico de ser; de ahí su existencia en todo hombre»²⁵.

²⁴ MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, 2.ª ed., Rialp, Madrid, 1963, p. 166.

²⁵ *Ibid.*, 171.

De este modo, consideraremos la interhabitualidad, no ya desde el plano genealógico, sino perfectivo en la virtud. De ahí que fundamentemos esta cuestión en el texto antes expuesto, para saber en qué sentido las virtudes crecen recíprocamente desde este ámbito. Así pues, hay dos textos que, de modo genérico, dispondrán y perfilarán este análisis en lo que se refiere a la conexión entre virtudes. En efecto, el Aquinate se interrogará si es posible que existan virtudes morales sin intelectuales y virtudes intelectuales sin morales. Los textos en concreto se encuentran en la cuestión cincuenta y ocho de la *prima secundae* en los artículos cuatro y cinco:

El primer texto nos habla de la necesidad de dos virtudes intelectuales para fundamentar las morales:

«La virtud moral puede existir sin alguna de las virtudes intelectuales, por ejemplo, sin sabiduría, ciencia y arte; pero no puede darse sin entendimiento y prudencia. Sin prudencia no puede haber virtud moral, porque la virtud moral es un hábito electivo, es decir el hábito que hace buena la elección. Ahora bien, para que la elección sea buena se requieren dos cosas: primera, recta intención de fin, y esta la da la virtud moral que inclina la facultad apetitiva al bien conforme con la razón, que es el fin debido; segunda, que el hombre elija correctamente los medios conducentes al fin, y esto no lo puede hacer sino mediante la razón que aconseje, juzgue e impere rectamente, todo lo cual es obra de la prudencia y de sus virtudes anejas (...) Luego no puede darse virtud moral sin prudencia. Por consiguiente, tampoco sin entendimiento (*nec sine intellectu*); porque en efecto mediante el hábito del entendimiento son conocidos los principios naturalmente evidentes, tanto en el orden especulativo como en el práctico»²⁶.

En el segundo texto se demuestra la importancia de las virtudes morales para que exista una sola virtud intelectual, ya que las demás virtudes intelectuales se pueden dar sin las morales:

«Las demás virtudes intelectuales pueden existir sin la virtud moral, pero la prudencia no. La razón es porque la prudencia es la recta norma de las acciones humanas, no solo en general, sino también en los casos particulares, en que tiene lugar la acción concreta. Ahora bien, la recta razón preexige los principios de donde procede la razón. Mas para descender hasta los casos particulares es necesario que la razón parta no solo de los principios univer-

²⁶ *Stb I-II* q. 58, a. 4, c.

sales sino también de los particulares. Respecto de los principios universales el hombre está rectamente dispuesto por el entendimiento natural de los principios (mediante los cuales se sabe que debe evitar el mal), o también por alguna ciencia práctica. Pero todo esto no es suficiente para juzgar con rectitud los casos particulares, porque ocurre a veces que tal principio universal, conocido por el entendimiento o por ciencia, es deformado en el caso particular por alguna pasión; por ejemplo, al voluptuoso, cuando le vence la concupiscencia, le parece bueno el objeto de su deseo, aunque sea contrario al juicio universal de la razón. Por consiguiente, así como por el entendimiento natural o por el hábito de la ciencia el hombre se dispone rectamente en orden a los principios universales, así para estar rectamente dispuesto en orden a los principios particulares del obrar humano, que son los fines, necesita perfeccionarse mediante ciertos hábitos que le hagan connatural en cierto modo el juzgar rectamente sobre el fin. Y esto se alcanza mediante la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud»²⁷.

La comparación de los textos saca a la luz dos aspectos importantes para esta cuestión: el primero la necesidad de la virtud de la prudencia para las virtudes morales, y aparejada a ella el hábito de los primeros principios (especulativo y práctico); y la segunda la necesidad de las virtudes morales para la prudencia. Sin embargo, es conveniente añadir también a esta cuestión, aunque no lo diga Santo Tomás, la necesidad de las virtudes intelectuales para el desarrollo de las morales y viceversa.

En el primer aspecto, ya de alguna manera apuntado en la génesis de las virtudes, se nos muestra la importancia y circularidad de estos hábitos (*intellectus-sindéresis* y prudencia) para el origen y regulación de las virtudes morales. No obstante, queda por aclarar la necesidad de la virtud de la prudencia para este desarrollo. De modo general, aun cuando ya hablaremos específicamente de su función en el último subapartado, los dos textos antes mencionados dejan claro la mutua conexión entre los dos campos o ámbitos humanos, es decir, entre el conocer y la acción. En esta conexión sale a relucir la prudencia como puente entre virtudes:

«Ella misma [la prudencia] participa, a la vez de una y otra condición. Es virtud intelectual por su esencia y virtud moral por su materia (...) La prudencia en este sentido supone la recta inclinación de la voluntad. Difiere

²⁷ *Stb I-II* q. 58, a. 5, c.

así de la técnica y el arte, cuyo objetivo no es la bondad propia del agente humano sino de la obra (...) Por tanto lo que hay entre prudencia y las demás virtudes morales no es, en suma, otra cosa que complementarse en orden a la práctica del bien (...) Por consiguiente, es preciso decir que la prudencia alcanza de las otras virtudes el fin en que se funda y a cuyo servicio ella misma se pone. Pero en cambio de esto la prudencia confiere a esas otras virtudes la posibilidad de conseguir rectamente el mismo fin, verificando ella, por su parte, la debida elección de los medios»²⁸.

De este modo la virtud de la prudencia juega un papel importante en la complementariedad entre virtudes como puente que, desde la intelectualidad humana y desde la conformación de la razón con la realidad (*adaequatio*), provee el *medium* a las virtudes morales.

«Por tanto el medio de la virtud moral es el mismo que el de la prudencia, a saber, la rectitud de la razón; mas este medio pertenece a la prudencia, en cuanto que esta regula y mide, y a la virtud moral, en cuanto regulada y mensurada»²⁹.

No obstante, esta virtud también necesita de las virtudes morales como bien afirma el Aquinate y es aquí donde entramos al segundo aspecto que nos parece importante, la necesidad de las virtudes morales para la prudencia, extendiendo esta afirmación del Aquinate a las demás virtudes intelectuales, como lo veremos en el próximo subapartado.

Para un primer esbozo expondremos lo que dice Millán-Puelles sobre esta relación, para después proponer nuestro análisis y así completarlo. En efecto, después de establecer una cierta relación entre virtudes intelectuales Millán-Puelles, siguiendo a Santo Tomás, hace una clara distinción entre la importancia de virtudes (intelectuales y morales), basándose en dos textos: el primero de *Summa Theologiae* cuestión sesenta y seis, artículo tres de la *prima secundae*, y el segundo de *De Virtutibus*, artículo doce. En ellos se deduce que «hay, pues, una preminencia de las virtudes morales sobre las intelectuales, que no consiste en la superioridad de los objetos y de las potencias de las primeras sobre las segundas –antes, por el contrario, desde este punto de vista es preciso afirmar resueltamente la mayor perfección de las virtudes intelectua-

²⁸ MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, 83-84.

²⁹ *Stb I-II*, q. 64, a. 3, c.

les-, sino en la más perfecta posesión, por parte de la virtud moral, de la índole misma de virtud, esto es, de principio de acción u operación. A esta superioridad dinámica, digámoslo así, se refiere Santo Tomás»³⁰.

De este modo, se puede ver la superioridad de las virtudes desde su objeto o su dinamismo; si es lo primero es superior la virtud intelectual, si es lo segundo es superior la virtud moral. Por consiguiente, para que las virtudes intelectuales tengan un correcto uso, en la operación, se requieren las virtudes morales. Es en este tipo de superioridad en donde se basa la interhabitualidad. De este modo, podemos hacer una primera afirmación con aquello que hemos visto hasta el momento. Las virtudes intelectuales, sobre todo la prudencia, provee el medio necesario para la determinación de las virtudes morales en la operación apetitiva, y las virtudes morales disponen a las virtudes intelectuales para su uso en la operación intelectual. Como podemos captar, de alguna manera se refiere a la compenetración de las potencias en su determinación a la verdad para la apetición del bien cuyo fundamento es la verdad, y su uso como dinamismo para la consecución de la verdad que atrae como bien.

De algún modo Millán-Puelles hace una pequeña mención del uso en la virtud, que convendría profundizar para la interrelación de las virtudes intelectuales y morales. A este respecto nos dice: «Haciendo centro en el hombre como sujeto último de todos estos hábitos [intelectuales y morales], cabe considerar de dos maneras la relación entre las virtudes morales con las intelectuales, según que lo que en estas últimas sea, respectivamente, la génesis o el uso. En la primera forma, lo que se considera es la eficacia de las virtudes morales en la adquisición de las intelectuales, mientras que lo abordado en la otra forma es el modo en que estas se aplican a sus actos por el imperio de la voluntad éticamente habituada»³¹.

Por tanto, la virtud moral en su uso dispone y prepara el desarrollo y perfectibilidad de las virtudes intelectuales. Veamos el pasaje del Aquinate extractado de su comentario a la primera carta a los Corintios:

«Mas para que alguno sepa de qué modo ha de saber, son menester 9 cosas: 1. con humildad sin soberbia e hinchazón (...), 2. con sobriedad sin orgullo o presunción (...) 3. con certidumbre, sin duda o vacilación (...), 4. con verdad y sin error (...), 5. con sencillez, sin engaño (...), 6. sanamente,

³⁰ MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, 80.

³¹ *Ibid.*, 153.

con amor y caridad (...), 7. con edificación y provecho del prójimo (...), 8. y de gracia y con franca mano comunicando la ciencia (...), 9. con buenas obras dando eficacia a la ciencia. La primera cualidad, es a saber, la humildad, es la prueba para argüir de soberbios a los sabios; la sobriedad de curiosos; la certeza de dudosos; la verdad, de herejes; la sencillez, de abogados; la sanidad, de hinchados; la servicialidad, de malvados; la liberalidad, de tacaños; la eficacia, de poltrones»³².

Millán-Puelles, ante este pasaje, recalca únicamente la importancia de las nueve condiciones, tanto naturales como sobrenaturales, para el saber, su posesión y su génesis. Pero es interesante ver que la voluntad en su uso y perfeccionada por las virtudes morales logra disponer y preparar el desarrollo de las virtudes intelectuales hacia su uso. En este sentido, el uso de las virtudes intelectuales depende de las virtudes morales y esta complementariedad nos lleva a considerar que las operaciones de las virtudes intelectuales hacia el saber requieren un cierto tipo de bondad otorgado por las virtudes morales. Es el caso de algunas de las virtudes que se mencionan en este elenco antes citado, contrarrestando los vicios que sobrepasan o dificultan el término medio de bondad de la virtud intelectual. Así por ejemplo nos dice, que la humildad, la sobriedad, la verdad, son condiciones para un uso recto del saber.

Es interesante porque este uso de la virtud intelectual es posible por las virtudes morales. Y así de algún modo interpreta Millán-Puelles esta serie de virtudes para la disposición, adquisición y desarrollo de estas. De las dos virtudes de los apetitos fortaleza y templanza, Millán-Puelles elige una virtud central para este cometido: *la studiositas*. Es verdad que hay otras virtudes como la humildad, la magnanimidad, la abstinencia y la docilidad³³, a las cuales llama virtudes dispositivas para la adquisición y desarrollo de las virtudes intelectuales. No obstante, aún sin dejarlas de lado y por estar ya tratadas de alguna manera en su estudio, no nos centraremos en este tipo de virtudes, sino en aquellas que están ligadas de una manera más gnoseológico-moral a esta cuestión de la interhabitualidad.

En efecto, además de contemplar la virtud de la *studiositas* y la prudencia como regulativas, mi propuesta a esta relación de virtudes radica en conside-

³² *In I Epist. ad Cor.*, VIII, Lect. 1. ed. Salvador Abascal, Tradición, México, 1986.

³³ Cfr. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, 155; ID., *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997, 138-55.

rar la virtud de la veracidad, dentro de este elenco, como virtud instructiva, es decir, aquella que hace posible la *instructio*, y por tanto el desarrollo de las virtudes tanto intelectuales como morales. De alguna manera, se ha hecho una somera mención de esta virtud en algunos apartados de este trabajo, el cual pretende ser una exposición de la virtud en relación con la *adaequatio* como bien. Y para fundamentar esto dentro de la doctrina del Aquinate, bien se sabe que tanto la *studiositas*³⁴ como la veracidad hacen parte de las virtudes cardinales de la templanza, para la primera (aunque también tiene algo de la fortaleza), y de la virtud de la justicia, para la segunda³⁵. Desde estas virtudes junto con la virtud de prudencia se pretende trazar un puente para la adquisición y desarrollo de las virtudes en la perfección humana hacia su *telos*. Y esto gracias a la común acción de las virtudes tanto intelectuales como morales.

Por tanto, podemos decir con el Aquinate:

«La voluntad y el entendimiento se ayudan y recaban mutuamente en el progresivo perfeccionamiento de nuestro ser. ‘Como actitud o posición fundamental de la voluntad que afirma el bien, la virtud moral es fundamento y condición previa para la prudencia. Pero la prudencia es el supuesto de la realización y acabamiento, conforme al aquí y al ahora de esta actitud fundamental. Prudente puede ser solo aquel que antes y a la par ama y quiere el bien; mas solo aquel que de antemano es ya prudente puede ejecutar el bien. Pero como a su vez el amor del bien crece gracias a la acción, los fundamentos de la prudencia ganan en solidez y hondura cuanto más fecunda es ella’»³⁶.

B. *Las virtudes: prudencia, studiositas, y veracidad, su circularidad*

En el apartado anterior esbozábamos de modo general la interconexión de los hábitos intelectuales y morales desde sus relaciones. De este modo, perfilábamos esa mutua complementariedad entre la determinación que proveen los hábitos intelectuales a las potencias tanto intelectual como apetitiva comportándose como *regula* y *mensura* de los hábitos morales, y el uso o dinamismo que proveen los hábitos morales a los intelectuales orientándolos al

³⁴ Cfr. *Stb II-II*, q. 166, aa. 1-2.

³⁵ Cfr. *Stb II-II*, q. 109, aa. 1-4.

³⁶ MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, 155; ID., *El interés por la verdad*, 85.

bien en concreto de esa verdad determinada. En este sentido se indicó el papel de las virtudes morales para la disposición del saber, y por tanto para la adquisición y desarrollo de las virtudes intelectuales; y se mencionó tres virtudes que están ligadas de una manera más próxima a las relaciones interhabituales, a saber, la prudencia, la *studiositas*, y la veracidad. Cada una de estas virtudes ejerce una función para esta *synergeia*: la función regulativa e instructiva. Por tanto, desde esta propuesta nos adentramos a su consideración y circularidad.

a. Presupuestos

Antes de adentrarnos en la consideración de cada una de las virtudes mencionadas y su relación mutua, como también su relación con las demás virtudes, veamos algunos presupuestos para entender esta circularidad.

La profesora Cruz González ha puesto de manifiesto una distinción bastante pertinente para comprender en qué sentido se pueden entender las virtudes intelectuales como bien del entendimiento y su perfectibilidad para el hombre: «Santo Tomás soluciona la cuestión [sobre los hábitos intelectuales como virtudes] mediante dos distinciones: lo bueno *simpliciter* y lo bueno *secundum quid*, de un lado, y la distinción entre facultad de obrar bien y el uso de tal facultad»³⁷. De este modo, se pueden contemplar el perfeccionamiento que realizan las virtudes intelectuales y morales en su mutua relación para el hombre. En efecto, por un lado, está la facultad de obrar bien y por otro el uso de esa facultad; en el primero caso, como afirma la profesora Cruz González, los hábitos que perfeccionan la facultad y que tienen como objeto lo bueno *sub ratione bonum* ordenan al bien de manera formal, pero los hábitos que se dirigen a algo que es bueno, pero no *sub ratione bonum* ordenan al bien de manera material. Esta distinción coincide con lo bueno *simpliciter* y lo bueno *secundum quid*, de tal modo que los hábitos intelectuales como el de sabiduría, ciencia y primeros principios (*intellectus*) dirigen al entendimiento hacia el bien que es la verdad, pero no bajo la razón de bien (*non sub ratione bonum*) sino de modo *secundum quid*³⁸.

Por tanto, los hábitos intelectuales antes mencionados que son virtudes propias del entendimiento especulativo perfeccionan y determinan a las fa-

³⁷ GONZÁLEZ-AYESTA, C., *La verdad como bien según Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 325.

³⁸ Cfr. *ibid.*, 326.

cultades tanto la intelectual como la apetitiva y le conceden una bondad al hombre *secundum quid*. No obstante, como dijimos en su momento, se hace necesaria la acción de las virtudes morales para que el uso de las facultades, sobre todo, la facultad intelectual, tenga un recto uso y así pueda dirigirse en el caso del saber de un modo *sub ratione bonum*.

De este modo, sigue comentando la profesora Cruz González:

«Las virtudes del entendimiento especulativo (y el arte, que es virtud del entendimiento práctico) dan la capacidad de ejercer una buena operación, pero no aseguran su recto uso. Sin embargo, es importante decir que Santo Tomás nunca niega que los hábitos intelectuales sean virtudes, sino que matiza en qué sentido lo son (...) De un lado, está la afirmación de que, aunque la posesión de hábitos intelectuales no hace bueno al hombre *simpliciter*, el ejercicio del conocimiento puede ser meritorio y ello depende del uso que se haga de la facultad. Aparece así la conexión entre las virtudes intelectuales y morales que regulan la actividad cognoscitiva (en cuanto a su ejercicio): «La virtud que perfecciona la voluntad como la caridad o la justicia, hace también que usemos bien tales hábitos especulativos. Y bajo este punto de vista también puede haber mérito en los actos de estos hábitos, si resultan de la caridad» [Sth I-II, q. 57, a. 1, c.]»³⁹.

Desde esta afirmación ya podemos entrever el papel fundamental que tiene la justicia para el uso del saber y que de alguna manera se anticipaba ya en el *Comentario a la primera Carta a los Corintios* del Aquinate. Como veremos la justicia en su parte potencial que es la veracidad constituye el conjunto de la triada interhabitual para el desarrollo virtuoso del hombre.

Otro aspecto fundamental para enmarcar la cuestión a la que entraremos es lo referente a la apertura y dependencia del conocimiento humano y por tanto de sus virtudes al conocimiento de otros; y en este sentido Santo Tomás distingue entre *inventio* y *disciplina*⁴⁰ las dos necesarias para la instrucción (*ins-*

³⁹ *Ibid.*, 326-27.

⁴⁰ A este respecto la profesora Cruz González Ayesta utiliza un texto clave para la comprensión del hábito de la ciencia y su adquisición: «Del mismo modo que hay dos modos de sanar: por la acción sola de la naturaleza o de otro modo [por la acción] de la naturaleza con la ayuda de la medicina; así también hay dos modos de adquirir la ciencia: una cuando la razón natural llega por sí misma al conocimiento que desconocía, y a este modo se le llama investigación (*inventio*); otro modo, cuando la razón natural es ayudada por alguien exterior, y a este se le llama aprendizaje (*disciplina*) (...) Por tanto, se dice que uno enseña a otro cuando le expone este proceso de la

tructio). La primera hace referencia a la autoperfección humana debido a la disposición de hábitos naturales individuales, cuyo origen o disposición hay en algunos individuos debido a su complejión corporal. En este sentido la *inventio* dispone de estos elementos habituales para el autodesarrollo del individuo; hay, por decirlo así, una preponderancia a ciertas virtudes ya sea intelectuales o morales. La segunda hace referencia al desarrollo intelectual moral desde una dependencia extrínseca a un conocimiento que le proveen los maestros o sabios en el tema intelectual o moral. De este modo, la disciplina esta enraizada a la racionalidad comunicativa humana, en definitiva, en su consideración del hombre como *zoon logistikon* y *zoon politikon*. A este respecto nos dice Millán-Puelles:

«Lo común a la *inventio* y a la *disciplina* es ante todo su fin, el objetivo al que tienden, que estriba justamente en la adquisición del saber. Cuando este fin se consigue, se nos presenta como el efecto o resultado de ella (...) Así pues, el proceso esencial de la razón en la adquisición del saber –el que se da de una manera idéntica lo mismo en la *disciplina* que en la *inventio*– es el que tiene como punto de partida los primeros principios, y como etapas intermedias, en primer lugar, la aplicación de estos principios a materias u objetos determinados, y luego, sobre la base a estas conclusiones obtenidas la aplicación a otras nuevas materias que son más determinadas o particulares que las anteriores; y así sucesivamente (...) La génesis del saber o, en términos subjetivos, la de las virtudes intelectuales que se adquieren no es un simple paso de lo conocido a lo desconocido, un puro añadir verdades a otras que se tenían. La adquisición y el incremento del saber requieren que las verdades ignoradas pasen a ser no solo conocidas, sino también *sabidas*, es decir, basadas fundamentadas, en las que ya se poseen»⁴¹.

razón, que es [actividad] natural por la razón, a través de unos signos exteriores, de manera que la razón natural del discípulo, a través de estos [razonamientos] que se le proponen, como por ciertos instrumentos, llegue al conocimiento de lo que desconocía». GONZÁLEZ-AYESTA, 308. En este sentido también Millán-Puelles hace una aclaración para entender de manera adecuada la *inventio*: «Santo Tomás se opone a esta manera de entender [sobre el vicio del pedagogismo] la autoformación intelectual como un proceso propiamente didáctico; y no por negar ahora la capacidad que el hombre tiene de adquirir el saber sin auxilio del docente, sino porque el hecho de enseñar requiere la posesión del saber de una manera explícita y actual, y no solamente virtual o implícita (...) Adquirir el saber por vía inventiva es más difícil –por tanto, implica una capacidad más elevada– que adquirirlo por medio de otro hombre». MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, 151.

⁴¹ MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, 136-37.

En este sentido la *inventio* y la *disciplina* engloban el carácter del conocimiento intelectual como saber obrar. De este modo, es necesario no solo en el ámbito cognoscitivo un desarrollo y crecimiento de las virtudes intelectuales a través de las morales, sino incluso un desarrollo y crecimiento de las morales a través de las intelectuales. Por consiguiente, la relación entre estas tres virtudes conjuntivas, relacionando de este modo los dos planos antropológicos (intelectual y volitivo), nos demarcarán un camino para la correcta comprensión del *telos* humano en su caminar hacia la perfección. De esta manera la instrucción es fruto de esta complementariedad y acción conjunta de las virtudes, y en este caso nos adentraremos en ellas.

b. La prudencia

Una de las primeras virtudes que debemos considerar es la prudencia. Como hemos dicho, Millán-Puelles la ha calificado como virtud regulativa dentro del ámbito de las acciones. De esta manera se considera el aspecto preceptivo según su materia, es decir, la moralidad. En este sentido y tomándola bajo este aspecto, la prudencia comparte junto con las virtudes morales, la regulación del ámbito moral desde la recta razón. Pero ¿cómo se comporta en su formalidad?, es decir, como virtud intelectual o cognoscitiva, y en relación con las demás virtudes intelectuales⁴². Josef Pieper ha puesto de manifiesto este aspecto de la prudencia, como virtud que perfecciona a la razón práctica, siendo un conocimiento directivo que toma su medida de un conocimiento anterior, al cual sigue y se subordina; es decir, aprehende la realidad para luego a su vez ordenar el querer y el obrar⁴³. De este modo, «la prudencia es la medida de la moral, pero primero recibe ella su medida de la objetiva realidad de las cosas. ‘La virtud de la razón práctica recibe su medida de la cosa» [Sth I-II, q. 64, 3]’⁴⁴. De alguna manera esta sentencia la habíamos visto cuando hablamos del término *mensura* en la virtud. No obstante, este ser medido de la prudencia es «precisamente la conformación del conocimiento por la realidad (...) «Del mismo modo, tanto en las virtudes de la razón teórica como en las

⁴² Cfr. *Sth II-II*, q. 48.

⁴³ Cfr. PIEPER, J., *Prudencia y Templanza*, ed. Carlos Melche y Manuel Garrido, Rialp, Madrid, 1969, 53.

⁴⁴ PIEPER, J., *El descubrimiento de la realidad*, 83.

de la razón práctica, se toma el justo medio de la conformidad de la cosa real». Al mandato de la prudencia precede su identidad cognoscitiva teórica con el ser objetivo»⁴⁵.

Ahora bien, considerado el talento cognoscitivo de la prudencia, pasemos ahora a la otra pregunta, ¿cómo se comporta con las demás virtudes intelectuales? Esencialmente hay una relación íntima entre la prudencia y la *sindéresis* o hábitos de los primeros principios prácticos. En efecto, Santo Tomás afirma que la *sindéresis* mueve a la prudencia (*synderesis movet prudentiam*) como la ciencia por los principios⁴⁶. En este sentido comparativo se podría llamar a la prudencia ciencia del obrar o de lo práctico. De este modo, la prudencia concreta los principios dados por la *sindéresis* en las circunstancias y acciones concretas, para así marcar o regular la medida de cada virtud. También concreta en las circunstancias y acciones concretas a los principios subsiguientes, que son las conclusiones próximas de los primeros principios y productos del razonamiento práctico⁴⁷. Así lo expresa Pieper: «Pero la prudencia no apunta directamente a los últimos fines –natural y sobrenatural– de la vida humana sino a las vías conducentes a tales fines. Su función más peculiar no es la contemplación actual de esos ‘principios universales’ (...) La más característica función de la prudencia es su referencia al plano de los ‘caminos y medios’ que es el de la última y concreta realidad»⁴⁸.

De este modo, la relación entre el hábito natural de la *sindéresis* y el hábito intelectual de la prudencia desde su función cognoscitiva nos lleva a considerar que los principios universales prácticos son aplicables a las acciones concretas, dirigiendo a lo concreto, la verdad práctica, que como bien se da en las circunstancias y en los modos de la vida humana. Es de esta manera, que la verdad universal se dirige a la acción contingente humana. De ahí que «la prudencia como conocimiento, a saber, como conocimiento de la concreta

⁴⁵ *Ibid.*, 83.

⁴⁶ Cfr. *Sth II-II*, q. 47, a. 6, ad. 3.

⁴⁷ «según el texto [de *Sth I-II*, q. 94, a. 4, c.] podríamos distinguir dos tipos de principios diversos que la naturaleza práctica proporciona a la prudencia: a) Los primeros principios prácticos. En cuanto estos *lex naturae* [...] *est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam*. b) Los principios subsiguientes que son como conclusiones próximas de los primeros principios. Respecto de ellos *lex naturae* [...] *est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam*». CONDERANA CERRILLO, J. M., *Virtudes, prudencia y buena vida en la «Suma Theologiae» de Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2012, 76.

⁴⁸ PIEPER, J., *Prudencia y Templanza*, 53.

situación en que se mueve la acción concreta, implica ante todo la facultad de aprehender objetivamente y en silencio la realidad y el sufrido cansancio de la experiencia (*experimentum*), al que no es posible eludir ni remplazar por una obstinada y catastrófica apelación de «fe» –y mucho menos todavía por la restricción ‘filosófica’ de la mirada a lo ‘general’–»⁴⁹.

Por último, nos queda por dilucidar que relación existe entre la prudencia y las virtudes intelectuales de la ciencia, arte y sabiduría; quizás esta respuesta la podremos dar cuando analicemos el trio completo de virtudes que hemos propuesto para esta relación de interhabitualidad de las virtudes intelectuales y morales. Por el momento nos basta con decir que la relación de la prudencia con las demás virtudes intelectuales es una relación sinérgica entre las funciones: reguladora e instructiva. Sin embargo, por adelantar un poco, la prudencia marca también los medios que ha de seguir el uso concreto de cada virtud intelectual; pero estos medios concretos son mediados, o mejor aún interconectados por las otras virtudes: *studiositas* y veracidad.

c. La *studiositas*

Pasemos ahora a considerar la virtud de la *studiositas*; la profesora Cruz González, siguiendo a Santo Tomás, la cataloga como una virtud regulativa para el desarrollo de las virtudes intelectuales de la ciencia y el arte⁵⁰. En efecto, la *studiositas* es «parte potencial de la templanza (...) es principalmente, la virtud que refrena el apetito inmoderado del saber, pero también, aunque de un modo accidental, la que se sobrepone al deseo natural de evitar las molestias que la adquisición del saber lleva consigo. Esta doble dimensión de la *studiositas* es vinculada por Santo Tomás a la dualidad estructural de la naturaleza humana compuesta de alma y cuerpo y sujeta a ella a tendencias que puedan contraponerse»⁵¹.

Es interesante que Millán-Puelles resalte, siguiendo a Santo Tomás, las dos funciones de la *studiositas*. Y esto para mostrar las implicaciones que tiene las virtudes morales en el campo intelectual. En efecto, se nos dice que

⁴⁹ *Ibid.*, 56.

⁵⁰ Cfr. GONZÁLEZ-AYESTA, *La verdad como bien según Santo Tomás de Aquino*, 329.; *Stb I-II*, q. 57, a. 3, ad. 2.; *Stb*, II-II, q. 166, a.2. c.

⁵¹ MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, 157.

la *studiositas* tiene que ver en sentido primario con la templanza y en sentido accidental con la fortaleza. Esto lleva a la profunda complementariedad entre potencias y virtudes en el hombre; sin embargo, también expresa la necesidad de una regulación concreta del saber, es decir una regulación que tenga como medida la realidad concreta para su uso. No basta, por decirlo de alguna manera, el conocimiento de la verdad en general, sino que ese conocimiento sea un bien para el hombre concreto, en sus circunstancias concretas, y para la comunidad concreta en donde se inserta la consecución del saber; esto lo regula la virtud de la *studiositas* desde dos frentes: la moderación y el ímpetu ante los obstáculos del saber. Cabe aclarar, de una manera más precisa, que la regulación que ejerce la *studiositas* sobre las otras virtudes intelectuales tiene que ver con su uso, es decir, en el uso concreto de la facultad cognoscitiva hacia el conocimiento de la verdad.

De este modo, la interrelación con las virtudes intelectuales por parte del *studiositas* es de regulación, pero una regulación «que no se ocupa del propio acto de conocer (de perfeccionar la facultad que opera el acto) sino del modo en que el hombre concreta su natural inclinación a saber, ejerciendo el conocimiento respecto de esto o aquello; dicho de otra manera, no perfecciona al entendimiento en cuanto a su especificación, sino en cuanto a su uso o ejercicio. Como hace notar Reichberg, mirados bajo ese punto de vista, los actos de conocimiento no son nunca moralmente neutros, y el uso de las virtudes intelectuales está sujeto a una calificación estrictamente moral en la medida que favorece o dificulta la última perfección de la persona y por este motivo santo Tomás introduce una virtud moral que regula este ejercicio: la *studiositas*»⁵².

Por tanto, la conformación del conocimiento con su bien requiere concreción en las acciones del hombre y en la consecución de la verdad. De este modo, el bien como verdad se concreta en las situaciones particulares del hombre, es decir en su vida cotidiana. Es allí donde la verdad se realiza como bien. Por eso la *studiositas* regula y modera la forma como se alcanza la verdad en las acciones humanas. Si no hay un justo medio, es decir, una habilidad que mantenga la balanza y moderación en el ejercicio de alcanzar este bien en particular, entonces la acción cognoscitiva, aunque esté determinada a este bien no lo alcanzará de un modo adecuado. En este sentido no se habla ya de una simple adecuación del intelecto con la realidad, sino una adecuación con

⁵² GONZÁLEZ-AYESTA, *La verdad como bien según Santo Tomás de Aquino*, 330.

el ejercicio de la operación dirigido por el deseo de verdad, hacia la verdad como bien concreto.

Si el bien universal se realiza en los bienes particulares de las acciones humanas, entonces la verdad como bien se debe realizar en estas acciones concretas. Pero no toda acción concreta se realiza de cualquier forma para alcanzar el bien, sino que hacen falta los medios adecuados para alcanzar tal fin. De este modo, los medios que se disponen para llegar al fin determinado por el objeto del entendimiento y concretado en el uso de la operación, deben ser los más adecuados para que la acción concreta humana alcance, en cuanto a su uso, la verdad como bien. De este modo, la *studiositas* nos adentra en el plano del conocimiento, pero desde el ámbito moral; conectando en este sentido cognoscibilidad y moralidad para la perfectibilidad humana.

Sin embargo, como lo hemos mencionado en su momento, también la *studiositas* necesita de virtudes complementarias para realizar su cometido el cual no es otro que la perfección cognoscitiva integral en el hombre, es decir, el conocer como bien. En este sentido nos dice la profesora Cruz González que «la razón humana se ejercita en el tiempo y necesita de él y de la comunicación con los otros hombres para adquirir los hábitos intelectuales (solo el sabio es maestro, pero el sabio ha pasado por ser discente antes de ser sabio) el modo en que cada hombre dirige el ejercicio de su razón es vinculante respecto de la posibilidad de alcanzar la verdad»⁵³.

Como vimos, la *studiositas* tiene dos funciones que regulan el deseo de conocer y lo constituyen un acto bueno y ordenado dentro de la moralidad. Estas funciones como las describía Millán-Puelles, están vinculadas en primera medida a la virtud de la templanza y en segunda –y de modo accidental– a la fortaleza. Estas virtudes por la *studiositas* participan en esta circularidad complementando a las intelectuales. No obstante, la ciencia y el saber requieren no solo la moderación o el ímpetu a la hora de conocer, sino la apertura manifestativa de la verdad que hace capaz de reconocer la necesidad de perfección. Pero esta necesidad de perfección brota de este deseo de verdad porque querer conocer es querer el bien que comporta la verdad. No obstante, esta apertura manifestativa es fruto del hombre como ser racional (ser con *logos*) que es capaz de manifestar por la palabra (*verbum*) su propia perfección, y colocarla en el nivel social (como *politikon*) para ser

⁵³ *Ibid.*, 328.

guiada a través de los hábitos y habilidades que se adquieren, no en primera persona, sino en tercera. A este respecto podemos decir con la profesora Cruz González, que, citando a MacIntyre, nos dice: «alcanzar la ciencia es una *labor*; una tarea que exige esfuerzo, dedicación, aprendizaje y, en definitiva, *oficio*. El hombre no conoce intuitivamente: su percepción de la verdad es con discurso. De ello se siguen consecuencias antropológicas: la tarea de alcanzar el saber no es una empresa de primera persona sino de tercera persona. Tiene algo en común con el tradicional aprendizaje de un oficio: hay un maestro y es preciso adquirir bajo su guía, una relación de confianza, hábitos y habilidades»⁵⁴.

d. La veracidad

De este modo, podemos adentrarnos en esta apertura manifestativa que nos trae la veracidad. Sobre esta virtud el Aquinate nos habla explícitamente en dos de sus obras, en *Summa Theologiae*, cuestión ciento nueve, artículo uno al cuatro de la *secundae secundae*, y en *In IV Ethicorum*, libro cuarto, lección quince. En estas obras se estructura y se define lo que es la veracidad para el Aquinate, siguiendo la estela aristotélica presente en su comentario a la *Ética a Nicómaco*. De este modo, se da una primera definición de la veracidad en correlación con los extremos contrarios a ella:

«Dice pues primero que el jactancioso, el que peca por exceso, simula algo glorioso, de dos maneras, De una simula que hay glorias que no existen. De otra, porque dice que eso es más grande de lo que es. El que falla por defecto es llamado irónico, según dos modos. De uno porque niega que en él hay glorias que efectivamente están. De otro modo, porque diga que esas glorias son menores de lo que son. El que está en el medio es llamado admirable por sí mismo (o *autochiastos*) porque no busca en la admiración ser más de lo que le convienen en sí. También es llamado manifiesto por sí mismo (*autophastos*), porque se muestra tal cual es. Es veraz en cuanto que confiesa o reconoce de sí lo que existe, no solo con su palabra, sino también con su vida, en cuanto su trato exterior es conforme a su condición, como su locución»⁵⁵.

⁵⁴ *Ibid.*, 332.

⁵⁵ *In Ethic.*, IV, lect. 15, 588.

Es interesante este primer contraste entre los vicios y la virtud que comenta el Aquinate del Filósofo. En efecto, porque dichos extremos oscilan entre la negación o afirmación en referencia a un medio, que es prácticamente la verdad sobre el ser de sí mismo. En efecto, la medida o regla que pone el punto focal sobre la manifestación del propio ser es dado por la verdad. De este modo, es interesante la terminología griega que recoge Santo Tomás para describir esta manifestación veritativa del propio ser: *autophastos*, es decir un ponerse a la luz de la propia verdad. Pero este ponerse a la luz de la propia verdad, es decir, el ser tal cual es, viene mediado por la propia expresión humana de la racionalidad, el *logos*; de ahí que comente el Aquinate que este iluminarse a sí mismo o ponerse a la luz, se realiza por medio de la palabra y la vida, dentro de un trato exterior adecuado entre lo que es y su condición o locución.

De alguna manera Millán-Puelles rescata esta misma idea. En este sentido, nos dice que «la más humana de las mediaciones sensibles en las que interviene la comunicación de la verdad es la palabra, primordialmente la palabra oral, y en calidad de signo suyo la palabra escrita»⁵⁶. Por consiguiente, se retoma lo que en su momento se decía de la verdad manifestativa como *verbum*, a saber, que el verbo exterior es producido, y su finalidad radica en ser la manifestación del verbo interior, como conocimiento finalizado a otros. Así pues, el verbo exterior es equiparado por Santo Tomás como una convención [*ad placitum*] cuyo origen es la voluntad, y su cometido, expresar aquello que se ha conocido.

De algún modo, esta característica de la veracidad es expresada también por el Aquinate en su doble distinción entre verdad y veracidad. A este respecto, nos dice Santo Tomás:

«La verdad o veracidad tiene dos sentidos. Uno, según el cual se dice una cosa «verdadera en sí». Entonces no es virtud, sino el objeto y fin de toda virtud, porque en este sentido la veracidad no es un hábito que es el género de toda virtud, sino mera conformidad del entendimiento o del signo con la cosa entendida o significada, o conformidad de la cosa con su regla (...) cabe un segundo sentido, según que el sujeto dice la verdad y por ella es llamado veraz. En cuyo caso debe ser tal veracidad una virtud, porque el hecho de decir la verdad es un acto bueno. Y esto es precisamente la virtud, la que hace bueno a quien la posee y hace también que sean buenas sus obras»⁵⁷.

⁵⁶ MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, 245-46.

⁵⁷ *Stb II-II*, q. 109, a. 1, c.

Los sentidos de verdad antes descritos pueden recordarnos los dos tipos de verdad como manifestación que tratamos en su momento: la verdad como *verbum interior*, y la verdad como *verbum exterior*; la primera como manifestación de perfección del conocimiento que ha alcanzado la *adaequatio* cognoscitiva y es manifestada por el *verbum interior*; y la manifestación de esa verdad por medio de la palabra (*voce*) exterior, que es producida por la voluntad. En este caso la verdad cae dentro del campo moral de la virtud porque regula la manifestación veritativa de la propia perfección a otros, y en este sentido podríamos decir que cae dentro del campo social. De ahí que, el mismo Aquinate nos diga:

«El orden especial de las palabras y acciones exigen que estas sean conformes a la realidad que ellas expresan [segundo sentido de verdad como manifestación], como el signo se adecua a la cosa significada [primer sentido de verdad como manifestación], lo cual es función de la virtud de la veracidad, que establece tal conformidad»⁵⁸.

Por tanto, la veracidad como virtud, regula la comunicación de la propia perfección del ser (tanto en el ámbito intelectual como moral) con relación a otros, y en este sentido podríamos decir que es una virtud social. De hecho, el Aquinate la propone como parte potencial de la justicia:

«La virtud de la veracidad conviene con la justicia en dos notas: una en la alteridad. Efectivamente, su acto consiste en manifestar las cosas propias o pensamientos a otro hombre (*manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum: in quantum scilicet ea quae circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat.*), la segunda nota común es establecer cierta igualdad en las cosas; y la veracidad, en efecto, establece la adecuación de la realidad y sus signos»⁵⁹.

En este sentido podríamos decir que también la virtud de la justicia participa, de esta interhabitualidad a través de la veracidad.

Ahora bien, una vez establecida en qué consiste la veracidad como manifestación y su relación con la *adaequatio* manifestativa (en la segunda acepción de manifestación, es decir, como la adecuación del *verbum exterior* al *interior*),

⁵⁸ *Stb II-II*, q. 109, a. 2, c.

⁵⁹ *Stb II-II*, q. 109, a. 3, c.

cabe plantearse dos cosas: la primera, ¿cómo se realiza la interhabitualidad de las tres virtudes antes descritas?; y la segunda, ¿cuál es su relación con las demás virtudes, sobre todo en el ámbito del conocimiento de la verdad?

e. Interhabitualidad entre prudencia, *studiositas* y veracidad

Para la primera cuestión, cabe traer a colación un texto del Aquinate sobre el sujeto de la virtud:

«El sujeto del hábito, llamado virtud en sentido puro y simple no puede ser sino la voluntad u otra potencia en cuanto movida por la voluntad. Y la razón es porque la voluntad mueve a obrar a todas las demás potencias que de algún modo son racionales, como hemos visto; así cuando alguien obra bien actualmente, lo debe a tener buena voluntad. He aquí por qué, cuando una virtud hace obrar bien en acto y no confiere meramente la aptitud para obrar bien, debe residir en la voluntad misma o en la potencia en cuanto movida por la voluntad. Pero sucede que la voluntad mueve al entendimiento como a las demás facultades; así considera el hombre algo actualmente porque quiere hacerlo así. Por eso el entendimiento, en cuanto dice orden a la voluntad, puede ser sujeto de la virtud propiamente dicha. Y de este modo el entendimiento especulativo o razón es sujeto de la fe; pues para dar asentimiento a las cosas de fe, el entendimiento es movido por la voluntad, puesto que nadie cree sino quiere. Por otra parte, el entendimiento práctico es sujeto de la prudencia»⁶⁰.

Este texto nos puede ayudar a establecer la complementariedad entre virtudes morales e intelectuales, para así entender la valiosa ayuda que traen las relaciones entre las virtudes prudencia, veracidad y *studiositas* para las demás virtudes intelectuales. Santo Tomás pone de manifiesto una complementariedad entre las potencia volitiva e intelectiva. En efecto, en ella se afirma que el entendimiento es sujeto de la virtud en orden a la voluntad. En este sentido, como lo hemos expuesto, las virtudes morales también tienen una influencia dentro del campo cognoscitivo, y en este caso, en su uso, ya que es la voluntad la que mueve hacia la verdad como fin del entendimiento. En este caso son las virtudes morales las que pueden regular este movimiento del intelecto y por tanto com-

⁶⁰ *Stb I-II*, q. 56, a. 3, c.

plementan al acto de las virtudes intelectuales. De ahí que, tanto la justicia como la templanza y la fortaleza tengan parte, desde sus virtudes anexas, en el proceso cognoscitivo hacia la verdad, que es bien y perfección del hombre.

Otro punto importante, que aparece en el texto, es la referencia a la fe; porque como dice el Aquinate el entendimiento especulativo, en esta relación (en cuanto es movido por la voluntad), es sujeto de la fe. En este sentido, cabe un paralelismo con las virtudes naturales del entendimiento, es decir, las virtudes adquiridas. Estas pueden ser virtudes propiamente hablando si se consideran en relación con las virtudes morales que regulan su uso, dentro del campo cognoscitivo, en el cual, perfeccionan el movimiento del entendimiento en la consecución de su fin⁶¹. De este modo, la complementariedad es indispensable para el saber perfectivo humano.

Sin embargo, cabe abordar ahora las relaciones interhabituales de estas tres virtudes. En efecto, la relación entre la prudencia, veracidad y *studiositas* es de circularidad. Así como la prudencia desde la objetividad cognoscitiva del ser, es decir, desde la *adaequatio* cognoscitiva recibe su medida y desde ella mide a las demás virtudes morales, podemos decir que también de este modo la prudencia regula y mide (*mensura*) a estas dos virtudes o partes potenciales de la justicia y templanza. De este modo, ellas reciben el *medium* por el cual, el aquí y el ahora se deben aplicar al proceso cognoscitivo de la verdad. A su vez la prudencia recibe de ellas la intención del fin, en el ámbito cognoscitivo. Así pues: «La prudencia supone las restantes virtudes morales en lo que atañe a la intención del fin. Para obrar rectamente en sentido moral es preciso, ante todo, que se quiera el bien, esto es que la voluntad esté inclinada a él»⁶². De algún modo, este tema ya se había mencionado cuando se habló de la relación entre la prudencia como *mensura* y las virtudes morales como mensuradas. En este caso concreto, el del ámbito cognoscitivo, podemos decir que la prudencia recibe de la veracidad y de la *studiositas* el fin concreto en que se funda y a cuyo servicio ella misma se pone. De este modo, pone los medios concretos para alcanzar el fin concreto, el cual ha recibido de ellas.

En su momento dijimos que la verdad como manifestación posibilita la formulación de los principios y a la vez la demostración de otras verdades de la ciencia, en este caso hablamos del primer sentido de manifestación como

⁶¹ Cfr. *De Virt.*, a. 7, c.

⁶² MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, 84.

verbum interior. Sin embargo, en los hábitos intelectuales la verdad como manifestación (segundo sentido de verdad como *verbum exterior*) fundamenta la instrucción y desarrollo de estos a través de la enseñanza y para esto se requiere la virtud de la veracidad tanto del maestro como del discípulo. La verdad como manifestación, es decir, como virtud moral es la medida de la prudencia, ya que manifiesta la perfección de la realidad en la propia perfectibilidad cognoscitiva. En este sentido, la veracidad mide a la prudencia no como verdad universal sino como verdad concretada en la naturaleza humana que es manifestada por el *verbum*. En este sentido la prudencia desde la veracidad considera la verdad universal concretada, y la aplica a los medios, tanto para la verdad práctica como para la elección de los fines en los actos morales; de ahí que también para la prudencia la veracidad posibilita la instrucción.

En este sentido la veracidad pone a la luz si se ha alcanzado la perfección o no se ha llegado todavía a ella; si realmente lo que dice la palabra y la vida es una perfección por la verdad, y en este sentido es el bien de la vida, o tan solo, una apariencia de verdad que no termina por conformarse como bien del intelecto. De esta manera la veracidad crea una apertura propia de la racionalidad humana, la cual exige que el conocimiento adquirido se ponga en manos de otro, o se comparta para la perfección del otro. Así la veracidad lleva a considerar la verdad del propio conocimiento en relación con la comunidad, y esta necesidad es de vital importancia, porque la verdad encerrada en sí y para sí, termina disgregándose y perdiendo su bondad para la perfectibilidad humana. De este modo, la veracidad abre a la prudencia y a la *studiositas* a esta luz esencial de la misma racionalidad; porque todo conocimiento adquirido es perfectible para la comunidad humana, ya que como dice MacIntyre la virtud requiere un ámbito narrativo, un contexto comunitario, y esto solo lo posibilita la veracidad. En este sentido, si la *studiositas* modera el deseo de saber, en su uso recto, y desde aquí considera la verdad como bien del entendimiento y por tanto del hombre, entonces la veracidad abre este bien a la comunidad, es decir, crea en él una apertura propia de la naturaleza humana que no es otra cosa que el ser difusivo. En este sentido, dice Santo Tomás:

«Es más perfecto iluminar que ver la luz solamente, y comunicar a los demás lo que se ha contemplado, que contemplar solo»⁶³.

⁶³ *Stb II-II*, q. 188, a. 6, c.

De ahí que la función de la veracidad en el ámbito del saber, y por tanto de la consecución de la verdad como bien en la naturaleza humana, es la instructiva. Esto se deduce porque solo aquel que manifiesta su perfección o falta de perfección se pone en la apertura del ser racional, que es la *instructio*. Y es que la veracidad como virtud instructiva tiene dos campos o dos funciones: reconocer que se requiere perfección y también compartir la perfección alcanzada. De ahí que la *studiositas* sea modelada bajo esta virtud, para no caer en la ostentación (jactancia), o en lo irónico (falsa humildad); vicios que encierran al hombre a la incomunicación de la verdad en su propia vida. Por tanto, la *studiositas* es llevada verdaderamente al bien pues así como la justicia lleva a las demás virtudes (templanza y fortaleza) a la realización propia del bien humano, porque «en la justicia brilla el bien de la razón de una manera más alta que en las otras virtudes morales; la justicia es la más próxima a la razón»⁶⁴, de la misma manera la veracidad como parte potencial de la justicia lleva a la *studiositas*, parte potencial de la templanza, al *bonum hominis*⁶⁵.

En este sentido la veracidad prepara la voluntad y esta mueve al entendimiento para una apertura a la perfección. Mostrarse tal cual, es mostrarse potencialmente dispuesto a perfeccionarse, a recibir instrucción e insertarse en la tradición vital de la virtud tanto intelectual como moral. Pero también la veracidad lleva a transmitir el saber por la *verba doctoris* que es la causa principal de aquello que el maestro ofrece al discípulo⁶⁶; de ahí que diga Santo Tomás:

«El discípulo se graba las formas inteligibles –por las que se constituye la ciencia– mediante la doctrina recibida (...) quien enseña [*doctor*] propone los signos de las cosas inteligibles de los que el entendimiento agente toma las nociones inteligibles y las imprime en el entendimiento posible. Por eso las palabras de quien enseña, oídas o vistas en un texto escrito, operan causando la ciencia en el entendimiento de igual modo a como lo hace las cosas que

⁶⁴ PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Bogotá, 1980, 116.

⁶⁵ «‘El bien del hombre en cuanto hombre consiste en que su razón sea perfeccionada por el conocimiento de la verdad y las potencias inferiores del apetito sean dirigidas conforme a la norma de la razón’ [Sth I-II, q. 66, a. 4]. Este aserto de Santo Tomás está inspirado en la idea de que es en el conocimiento de la verdad, vale decir, en la contemplación, en donde alcanza el hombre su auténtica plenitud de sí mismo y por consiguiente la realización del bien humano» Pieper.

⁶⁶ «Sin embargo, como las verdades científicas, en tanto que nos son conocidas se refieren y nos pertenecen a nosotros, puede la verdad de la doctrina, y toda otra verdad por la que uno manifiesta de palabra o de hecho sus conocimientos, pertenecer a la virtud de la veracidad» *Sth II-II*, q. 109, a. 3, ad. 3.

están fuera del alma, de las cuales el entendimiento agente toma las nociones inteligibles. No obstante, las palabras de quien enseña, en cuanto son signos de las nociones inteligibles, son más propicias para causar directamente la ciencia que las cosas sensibles que existen fuera del alma pues se hallan más cercanas que estas a las nociones inteligibles»⁶⁷.

De este modo la posibilidad de un aprendizaje, en este caso de la *instructio* para el perfeccionamiento del hombre hacia su *telos* viene de la mano de la virtud de la veracidad. En este sentido se puede considerar la mutua complementariedad que traen estas virtudes para los hábitos de la ciencia y el arte, desde lo que hemos considerado. De algún modo, lo describe la profesora Cruz González:

«Hay una diferencia entre quien es sabio en un determinado ámbito (*sciens*) y quién está iniciándose en él (*dicens*). El segundo recibe razonamientos deductivos cuya comprensión no alcanzará hasta el término del proceso. El aprendizaje comienza por la confianza en el maestro: el discípulo presta fe a lo que todavía no ve. Al término se ha adquirido el hábito que consiste no solo un conjunto de proposiciones y razonamientos (*doctrina*) sino en el estado de quien ha incrementado el número de sus evidencias (*roboratur lumen rationis*). Quien enseña ayuda a otro a recorrer el camino hacia la evidencia y puede hacerlo en la medida en que la posee. Trasmitir el saber pertenece a la vida activa, no a la contemplativa: es un oficio»⁶⁸.

Y por esto, en esta medida, lo contemplado se puede transmitir porque la veracidad es entendida desde el campo moral, es decir, el operativo.

f. Relación entre las virtudes synergéticas y las virtudes de ciencia, arte y sabiduría

Por último, nos queda por afrontar la relación entre estas virtudes morales synergéticas, y las virtudes de ciencia, arte y sabiduría. A estes respecto la profesora Cruz González ha afirmado: «Santo Tomás establece una circularidad entre estas tres virtudes del entendimiento especulativo. En efecto, no se distinguen contraponiéndose totalmente, sino que, según un cierto orden

⁶⁷ *De Ver.*, q. 11, a. 1, ad.11.

⁶⁸ GONZÁLEZ-AYESTA, *La verdad como bien según Santo Tomás de Aquino*, 312.

inclusivo, al modo de las partes»⁶⁹. En esta afirmación se incluye el *intellectus* que tiene como objeto los primeros principios inmediatamente evidentes, no en cambio al arte ya que es un hábito del entendimiento práctico como la prudencia. En este sentido, no consideraremos el *intellectus* por haber sido este objeto en otras partes de este trabajo, y, además, por ser un hábito que entraña interhabitualidad por su misma naturaleza, ya que es la base germinal de las virtudes intelectuales. Sin embargo, pasemos a la pregunta: ¿cómo se realiza esta relación entre ciencia y arte con las tres virtudes synergéticas? Dejemos también aparte la consideración del hábito de sabiduría, ya que es el hábito culmen del proceso cognoscitivo. Hablemos de modo somero de estas dos virtudes para luego ver su relación con la prudencia, veracidad y *studiositas*.

El hábito intelectual de la ciencia Santo Tomás lo designa como un hábito demostrativo que, mediante la investigación, la razón, logra dirigirse hacia la verdad a través de otras cosas. De este modo, ante la verdad no inmediatamente percibida, se requiere un esfuerzo demostrativo a través del silogismo para llegar a un determinado género de verdades que son las últimas; de ahí que según los géneros distintos de verdades cognoscibles se diversifiquen los hábitos científicos⁷⁰. Por consiguiente, el hábito de la ciencia considera los principios de la demostración con las conclusiones, en cuanto que los principios se explicitan en estas⁷¹. También el hábito de la ciencia puede denominarse *collectio specierum*, en tanto que «el incomplejo como el juicio son algo que el entendimiento concibe (...) [en este sentido] la proposición evidente causa el hábito de la ciencia. Particularmente la proposición cuya evidencia se alcanza tras un uso demostrativo de la razón»⁷².

En cambio, el hábito del arte Santo Tomás lo encuadra dentro de los hábitos que perfecciona al intelecto práctico, Así pues, se dice que es hábito práctico en cuanto a «la recta razón de algunas obras que deben hacerse (*est ratio recta aliquorum operum faciendorum*)»⁷³. De este modo, este hábito intelectual práctico también tiene la naturaleza de virtud del mismo modo que los hábitos especulativos, ya que no puede hacer, al igual que los especulativos, la

⁶⁹ *Ibid.*, 314; cfr. *Stb I-II*, q. 57, a. 2, ad. 2.

⁷⁰ Cfr. *Stb I-II*, q. 57, a. 2.

⁷¹ Cfr. *Stb I-II*, q. 57, a. 2, ad. 2.

⁷² GONZÁLEZ-AYESTA, *La verdad como bien según Santo Tomás de Aquino*, 306.

⁷³ *Stb I-II*, q. 57, a. 3, c.

obra buena respecto al uso. Así pues, para mostrar en qué sentido el arte es una virtud, y cómo –en tanto que virtud– se ordena al bien, no en cuanto virtud moral (*sub ratione bonum*), es comparada con el hábito de la ciencia, indicando que su regulación a la verdad, en cuanto bien, acontece del mismo modo. De ahí que respondiendo a la segunda objeción de la cuestión cincuenta y siete, de la *prima secundae*, el Aquinate afirme:

«Para que un hombre haga buen uso del arte necesita la buena voluntad, que se perfecciona bajo la virtud moral»⁷⁴.

Ahora cabe preguntarnos ¿cuál es esta virtud moral? En esta pregunta cabe insertar las dos virtudes antes descritas (ciencia y arte). Y esto porque son equiparadas por el Aquinate en los textos antes mencionados. En efecto, si el arte es una virtud (*artis est virtus*) como lo afirma el Aquinate en la primera objeción de la cuestión antes citada, y a esto se le suma que por ser virtud en el mismo sentido que las especulativas, a saber, porque su uso no es por sí mismo bueno, entonces se deduce que tanto la ciencia como el arte son virtudes que necesitan de una virtud moral que regule su uso. Así lo expresa Santo Tomás:

«En cuanto para el buen uso del arte se requiere una virtud moral»⁷⁵.

La respuesta sería la *studiositas*, como lo afirma la profesora Cruz González, porque se puede considerar que es en la *Secundae Secundae* en donde aparece la explicación de esta virtud regulativa del conocimiento⁷⁶; pero siguiendo la respuesta a la objeción número dos, de la cuestión cincuenta y siete, podemos interpretar algo más para esta necesidad de regulación. En efecto, después de sugerir que para el recto uso de la virtud del arte se necesita la virtud moral (*In quantum ad bonum usum eius aliqua virtus moralis*), el Aquinate continúa diciendo:

«Es evidente (...) que el artífice se inclina por la justicia que rectifica la voluntad, a realizar con fidelidad la obra»⁷⁷.

⁷⁴ *Stb I-II*, q. 57, a. 3, ad. 2

⁷⁵ *Stb I-II*, q. 57, a. 3, ad. 2

⁷⁶ GONZÁLEZ-AYESTA, *La verdad como bien según Santo Tomás de Aquino*, 329.

⁷⁷ *Stb I-II*, q. 57, a. 3, ad. 2

¿En qué sentido la justicia puede rectificar la voluntad del artífice y también en comparación a este hábito, rectificar la voluntad de aquel que ejercita o hace uso del hábito de la ciencia? Quizás la respuesta venga por parte de la triada de virtudes que proponemos para la regulación y apertura instructiva de estos hábitos intelectuales; virtudes que, por cierto –considerando a la prudencia por su materia– son morales.

En efecto, son tres las relaciones en la que se enmarca el uso de las virtudes intelectuales de la ciencia (especulativa) y del arte (práctica). Por la virtud de la veracidad, tanto la ciencia como el arte, son enraizadas en la tradición. Debido a la virtud de la veracidad que es parte potencial de la justicia, la ciencia y el arte beben de la manifestación veritativa, es decir, de la *instructio docendi*. De este modo, son contextualizadas dentro un marco social explicativo, en donde, como virtudes arraigan en una serie de tradiciones que las fundamentan, y a su vez las abre para ser manifestadoras de una verdad aquilatada y profundizada. En este sentido se puede decir:

«La racionalidad de un arte en un momento particular se justifica por su historia, que hasta ese momento ha hecho de él lo que es, en tiempo y lugar específico. «Participar en la racionalidad de un arte requiere participar en las consecuencias de su historia, entender su historia como propia y encontrar un sitio para uno mismo como personaje de la narración dramática representada de esa historia hasta el momento» (...) El participante se ajusta a los mejores criterios de la razón descubiertos hasta el momento. El maestro, además de ejemplificar los mejores criterios nos enseña cómo avanzar, cómo dirigir a otros para avanzar utilizando lo proporcionado por el pasado para encaminarse al *telos* de la obra completa perfeccionada. Uniendo pasado y futuro los maestros interpretan y reinterpretan la tradición»⁷⁸.

Por consiguiente, la virtud de la veracidad inserta a la ciencia y al arte en la verdad como *bonum hominis*, cuya perfección se recibe y se comunica de manera nueva y desarrollada. Es en este sentido que la ciencia y el arte crecen no solo como perfección en el individuo, sino como parte de una comunidad que prepara el espacio cultural, social, moral e intelectual adecuado como semillero de potencialidades individuales. En este sentido la veracidad, como

⁷⁸ DE LA TORRE, *Alasdair MacIntyre, ¿un crítico del liberalismo? [Recurso electrónico] : creencias y virtudes entre las fracturas de la modernidad*, 315-16; cfr. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, 96.

virtud manifestativa, abre al hombre hacia el futuro, porque aquello que se cultive en el hoy dará fruto en las sociedades sucesivas. Por consiguiente, una sociedad sin veracidad es una sociedad desamparada, oscura y desarraigada de su misma vitalidad.

Desde esta primera relación entre veracidad, ciencia y arte, emerge otro tipo de relación dada por la prudencia. Esta, en efecto, basada en la veracidad, toma la tradición y la actualiza en el aquí y ahora. Particulariza los medios con los cuales, lo conocido se convierte en potencialidad para nuevos conocimientos, o mejor aún, para una profundización cada vez mayor a través de la *instructio*. En otras palabras, la prudencia contextualiza el tiempo, modo, cuando, lugar y cómo de los conocimientos recibidos, proporcionado de este modo un *topos* a los hábitos intelectuales de la ciencia y el arte.

Por último, la relación entre *studiositas*, ciencia y arte, es la relación que denominamos *inventio*. La *studiositas* con el marco contextual necesario, propiciado por la veracidad, y con las circunstancias y medios regulados por la prudencia, puede impulsar a un deseo recto y aplicado para buscar y profundizar la verdad en los conocimientos recibidos, llevando consigo al perfeccionamiento antropológico del hombre y de la sociedad. De hecho, la relación entre estas tres virtudes lleva a conocer la verdad de una manera vital y social en donde el hombre sabio es aquel en el que la verdad se hace vida. Santo Tomás describe al hombre sabio en estos términos lo cual nos puede llevar a sintetizar la relación entre las tres virtudes y la virtud de la sabiduría:

«Puesto que la función del sabio es ordenar y juzgar, y el juicio acerca de lo inferior se forma recurriendo a causas más elevadas, en cada género de conocimientos se denomina sabio al que juzga con arreglo a la causa suprema de aquel género: por ejemplo el arte de la edificación, el artífice que dispone los planos del edificio se le llama sabio o arquitecto respecto a los artesanos inferiores, que labran la madera o pulen la piedra»⁷⁹.

De este tipo de definición podemos extraer tres características en las que quedan conectadas la ciencia y la sabiduría; la primera de ellas hace referencia a que el sabio, es decir, el que posee la sabiduría conoce las causas más elevadas, es decir, lo que se denominaría los primeros principios del ser⁸⁰. En

⁷⁹ *Sth I*, q. 1, a. 6, c.

⁸⁰ Cfr. GONZÁLEZ-AYESTA, *La verdad como bien según Santo Tomás de Aquino*, 315.

efecto, la ciencia parte de los primeros principios indemostrables para demostrar por la razón las verdades que no son evidentes, sino que necesitan de un proceso deductivo para su conocimiento. En cambio, la sabiduría, como hábito más elevado, toma las conclusiones de la demostración y los resuelve en los principios más elevados, es decir, los inserta en las causas más elevadas. De este modo, los primeros principios del ser a los que nos referimos son las causas altísimas en las que se resuelve todo lo real. En esta medida el hábito de la sabiduría es aquel que juzga a los demás hábitos porque de él dependen⁸¹. De esta manera, el sabio es aquel que remite, la verdad que conoce a las causas más altas, y sabe juzgar, desde ellas, la propia vida.

Una segunda característica, presente en el texto y presente en todas las definiciones que el Aquinate hace del sabio, consiste en el «saber juzgar». El juicio compete de manera propia al sabio, no solo en cuanto que tiene el hábito de la demostración (hábito de la ciencia), sino en su capacidad de juzgar con arreglo al fin más alto. En este sentido su juicio sobre las cosas no está disperso y sin conexión, sino que es un juicio integral decantado en su propia vida. En esto consiste la eminencia del hábito de la sabiduría, en que «mientras los hábitos de las ciencias se diversifican según su objeto. La sabiduría integra el saber humano en una unidad en la medida que todas las ciencias toman de ella (*supponunt*) sus principios (...) solo el que posee el hábito de la sabiduría posee la evidencia de los principios. Por eso la sabiduría es *intellectus* yo diría *intellectus principium entis* (...) esa no es una evidencia primera sino una evidencia conquistada»⁸².

Y una tercera característica la podemos encontrar en el ejemplo propuesto por el Aquinate para distinguir la sabiduría de la ciencia; es verdad que dijimos que el hábito de la ciencia está incluido en la sabiduría, porque el primero depende del último; no obstante, el sabio en su conocer y juzgar, conoce los planos de lo real porque conoce sus causas más elevadas, y en este sentido no solo labra (como ejecutor de la ciencia), sino que sabe dónde labrar el conocimiento para alcanzar la verdad (saber obrar). En este sentido podríamos decir que el sabio es aquel que no solo labra, sino que enseña a labrar y modelar la vida para alcanzar la finalidad humana, la felicidad. De este modo, el sabio es el prudente, el estudioso y veraz por excelencia. De ahí que el sabio tiene una

⁸¹ Cfr. *Stb I-II*, q. 57, a. 2, ad. 2.

⁸² GONZÁLEZ-AYESTA, *La verdad como bien según Santo Tomás de Aquino*, 318.

apertura tal que se deja interpelar por la verdad en su propia vida, es decir, se deja iluminar por ella y la reconoce cuando esta sale al encuentro. De ahí que afirme Santo Tomás que la sabiduría es una cierta incoación de la bienaventuranza, es decir, participación de la felicidad futura⁸³; y esto no en cuanto que se posea un perfecto conocimiento de la causa, es decir, de Dios, sino en cuanto que abre a una realidad trascendente que supera el propio conocimiento; el sabio sabe que no lo conoce todo y que la verdad está por encima de él.

Por tanto, en la sabiduría, la pretenciosa y desordenada actitud de abarcarlo todo con el conocimiento queda rectificadas; y esto porque el conocimiento es puesto en su sitio, es decir, es puesto en dependencia con la verdad, y no al contrario. De ahí que, la integración interhabitual en el conocimiento de la verdad llegue a su culmen en la sabiduría. Solo esta integración regulativa e instructiva lleva a la conformación del hombre a su verdadero bien: la verdad.

De esta manera el juicio del sabio es recto porque dicha integración se ha hecho vida; de ahí que puede manifestar con sus palabras y obras las causas últimas. La teleología entonces se encarna en la vida veraz, prudente y estu- diosa; y a su vez abre paso a una perfección no solo personal sino comunitaria, porque la sabiduría es el fruto de esta integración, y en este sentido la verdad es manifestación perfectiva del sabio. Por tanto, el sabio es aquel que se abre a esta *adaequatio* teleológica, para manifestar en su perfección las causas más altas, para mostrar de este modo la vital dependencia a la verdad.

En este sentido, podemos citar las palabras de Joseph Ratzinger (Benedicto XVI) en su comentario al pasaje del *Fedro* de Platón. Aquí en efecto, se contextualiza en qué sentido la verdad es expresión o manifestación del ser del hombre y en qué sentido el hombre se conforma al bien y a la felicidad cuando se pone, por medio de la veracidad, a la luz de la verdad. En efecto, este pasaje se enmarca en una «historia de los antiguos», como dice Sócrates a *Fedro* en el diálogo. En ella, se delimitan dos personajes, el rey Thamus y el dios Toht,

⁸³ A este respecto la profesora Cruz González aclara: «Si a través de la sabiduría el hombre pudiera alcanzar un perfecto conocimiento de Dios, entonces podría poseer a Dios en esta vida y el acto de la sabiduría no sería solo incoación de la bienaventuranza sino la bienaventuranza misma. Como no es así la sabiduría es incoación o participación de la felicidad futura. En algunos pasajes Santo Tomás connumera la sabiduría con las virudes teologales. El objeto de la sabiduría es Dios y el Dios cristiano es un Dios personal: ser, verdad y bien sumo (...) Por eso la sabiduría-virtud abre paso a la sabiduría-don: no hay contradicción sino complementariedad». GONZÁLEZ-AYESTA, 342, 346.

padre de las letras y el dios del tiempo. Es su dialogo, el dios Thot prepondera su genuino y valioso invento de la escritura, y lo ensalza de tal modo que lo denomina fármaco de la memoria y de la sabiduría. Ante esto responde el rey, que tal invento producirá olvido al descuidar la memoria. De este modo no será fármaco para la memoria lo que se ha encontrado, sino simple recordatorio, apariencia de sabiduría, más no la verdad. Ante esto se comenta:

«Platón no rechaza la escritura como tal, de la misma manera que nosotros no rechazamos las nuevas posibilidad de la información sino que hacemos uso juiciosamente de ellas; pero Platón nos hace una seria advertencia cuya advertencia queda atestiguada a diario por las consecuencias del giro lingüístico y por muchas circunstancias que muchos conocemos (...) el hombre no está preso en el gabinete de espejos de las interpretaciones; él puede y debe irrumpir hacia lo real, que se halla detrás de las palabras y que a él se le muestra en las palabras y por medio de ellas»⁸⁴.

Podemos decir entonces que la sabiduría exige veracidad, es decir, la valentía de mostrar que nuestro conocimiento es dependiente no autosuficiente, y requiere perfección; porque sin veracidad, el sentido de la verdad como bien se desdibuja en el conocimiento y en la ciencia. Cuando el hombre por la veracidad se pone en manos de la verdad, es decir, a su luz, crece en perfección y participa de ella a la historia, al mundo y al mismo hombre, abriendo de este modo las puertas al verdadero desarrollo de la cultura. Quizás podamos decir, junto al Papa en su comentario al Fedro de Platón, que también se perfila aquí un ataque con vehemencia a la falsedad de las palabras, y sobre todo a la concepción de la palabra como utilidad para convencer. En efecto, esto impide al hombre que acceda a la sabiduría, y por tanto al verdadero conocimiento de sí mismo y del mundo. Una ciencia sin veracidad es una ciencia sin sabiduría.

De hecho, este texto podríamos complementarlo con otro del mismo autor, en el cual se puede evidenciar la profunda correlación entre sabiduría y veracidad: «La valentía a la verdad exige la virtud de la verdad. La verdad aparece en las criaturas solo sino se olvida su carácter creatural. Ser criatura implica relatividad y racionalidad, y la relatividad exige humildad. Por otro lado, cabe decir que criatura excluye el espíritu de dominio, de arrogancia, de autosuficiencia, por lo que excluye el aislamiento de las criaturas individuales

⁸⁴ RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, 164-65.

y de la creatura en cuanto tal. El mensaje de las criaturas solo se capta bien si se comprende que por medio de ellas habla otro, del que proceden, del que dependen, al que tienden (...) al hombre no le es posible dominar el ser en su totalidad. El deseo de dominar, de ser un dios autónomo y dominador, lleva así, como consecuencia inevitable, al aislamiento y al reduccionismo: el hombre deja de buscar el mensaje propio de las criaturas, para concentrarse únicamente en la aplicabilidad de las cosas a su propio sistema de vida»⁸⁵. Por tanto, la verdad como virtud nos abre al plano de la teleología antropológica; una teleología que solo es posible en la manifestación de la verdad en la vida humana, a través de la relación entre conocimiento, virtud y vida.

A este respecto vale la pena traer un texto bastante significativo para la conclusión de este trabajo; en él se podrá entender lo que se ha analizado hasta el momento sobre la *synergeia* entre virtudes. En efecto, se trata de la relación entre la verdad de la vida y la veracidad:

«Cuando se habla de la verdad de la vida, es por referencia a la verdad por la cual una cosa es verdadera y no aquello por la que uno dice lo verdadero. Como toda cosa, la vida se llama verdadera cuando es conforme a su regla y medida; en este caso cuando es conforme a la ley divina, en cuyo cumplimiento encuentra el camino recto. Esta verdad o rectitud en el obrar es común a toda virtud»⁸⁶.

De este modo, toda virtud, incluida la veracidad, hace parte de esta *adaequatio* teleológica en el hombre; pues conocer la verdad como bien requiere virtud, y la virtud en este sentido se puede interpretar como verdad que adecua la naturaleza humana al fin ordenado por Dios, pues la Verdad propia y primera de todo hombre es Dios causa última de todo ser.

CONCLUSIONES

Dentro del entramado de acontecimientos que acaecen a la vida humana y de la multitud de relaciones que envuelven nuestro obrar, se encuentra un hecho que no pasa desapercibido para el hombre, y en el cual encuentra un continuo impulso para comprender su sentido: el conocimiento. En efecto,

⁸⁵ RATZINGER, J., *El elogio de la conciencia: la verdad interroga al corazón*, Palabra Madrid, 2010, 81-82.

⁸⁶ *Stb II-II*, q. 109, a. 2, ad. 3.

el conocimiento es un hecho para el hombre, quizás porque precisamente en él está sustentada nuestra vida, pues sin él ningún hombre podría vérselas en este mundo tan múltiple y dispar, ya que es precisamente el conocimiento lo que posibilita descubrir y desvelar aquello que es fundamental y focal en este mundo. Esto fundamental y focal es el ámbito en donde se entreteje la historia de la humanidad, su camino y su constante búsqueda de sentido: la verdad.

Pero la verdad no es algo ajeno, algo que está en otro planeta y que dista como el cielo y la tierra de nuestro horizonte cognoscitivo; más bien, la verdad se encuentra cerca, o mejor aún, está en nuestra propia vida porque ella es la propia vida humana. De ahí que nuestras acciones tengan sentido si se conforman a ella, y más aún, si en virtud de ella el hombre descubre el bien a realizar. Por esto, no basta solo con obrar o realizar una acción de un modo u otro (indiferencia), o simplemente elegir cualquiera de las posibilidades que se nos presentan en la contingencia de nuestra vida; esto en realidad no es obrar, ni vivir humanamente.

Las elecciones o acciones de nuestra vida tienen un norte, un fin, y este fin es nuestro bien; pero es el bien de nuestra vida cuando es verdadero. Esto es lo que se pregunta: ¿cómo se identifica el bien con la verdad, o la verdad con el bien en la vida cotidiana del hombre? Esto es lo que hemos tratado de entrever en este recorrido desde la doctrina del Aquinate: la virtud. Por ella, como elemento adecuado de nuestro obrar, la verdad se identifica con el bien, porque en ella nuestro conocimiento como operación y acto auténticamente humano logra su fin, es decir, la verdad. De este modo, la virtud conforma al hombre teleológicamente al fin presente en su naturaleza y que ha sido puesto por Dios, Verdad primera y Causa última de todo lo creado.

Pero después de esta tesis central queda aún por establecer de qué modo la virtud es elemento adecuado para el hombre y cómo conforma al hombre, en razón de fin, la verdad como bien. Por tanto, se extrae una segunda tesis: las virtudes actúan en conjunto y realizan un complemento interhabitual para que la conexión entre conocimiento y acción dirija al hombre rectamente tanto en la especificación como en el uso de sus potencias (intelectiva y volitiva). De este modo hay un grupo de virtudes que generan una *synergieia* entre estos campos antropológicos. En este sentido se pretende establecer desde la doctrina del Aquinate una visión antropológica del conocimiento, o mejor aún, una epistemología antropológica de la virtud.

Para el desarrollo de la tesis central, se ha recurrido a las definiciones de verdad propuestas por Santo Tomás en sus diversas obras, complementándolas

con diversos textos relacionados con el conocimiento y la verdad. En primera instancia se abordó los sentidos de verdad utilizados por el Aquinate provenientes de la tradición, tanto patristica como filosófica clásica, para plantear así el estado de la cuestión donde se inserta la definición de verdad desde las diferentes perspectivas complementarias. Tales perspectivas son asimiladas, decantadas, y reelaboradas desde un nuevo sistema de comprensión que ha sido fundamentado y basado en la fe. En esta línea de fondo estructural Santo Tomás desarrolla una nueva comprensión sobre la verdad.

Así pues, recorriendo los textos de *In sententiarum*, *De veritate*, y *Summa Theologiae* desde cada una de las cuestiones concernientes a las definiciones de verdad, se han educido varias conclusiones. De las definiciones asumidas de san Agustín, el Aquinate recoge tres: Aquello que manifiesta lo que es, la perfecta semejanza con el principio sin desemejanza alguna y la verdad es aquello que es. Estas tres definiciones son asimiladas por santo Tomás y puestas dentro de un nuevo campo contextual para su redefinición de verdad. De este modo la primera definición, es expuesta por Santo Tomás desde un marco explicativo nuevo considerándolo como el efecto consiguiente de una relación cognoscitiva (entendimiento-cosa). Así pues, esta consideración muestra que la conexión entre la predicación de lo conocido (la operación del intelecto en relación a la cosa) y la cosa, es efecto de la verdad de la cosa; y esto porque el ser veritativo depende de la entidad. La segunda definición es asumida por el Aquinate desde la noción Aristotélica de causalidad formal extrínseca. En este sentido la cosa es semejante con el principio porque el entendimiento divino la ha constituido y ha participado en cierto grado su semejanza y perfección. Y la tercera, es asimilada por Santo Tomás desde el plano ontológico denominándola como aquello que precede a la razón de verdad, es decir, el ser de la cosa, el fundamento de la relación cognoscitiva.

De estas tres definiciones Santo Tomás extraerá tres elementos para su teoría de la verdad: el conocimiento (operación), la realidad (entidad), y la relación entre ambos (lo intelegido, perfección del conocimiento). Por consiguiente, la verdad para el Aquinate es primero, porque el ser de las cosas es el fundamento para la verdad (relación entendimiento-cosa). Segundo, el fundamento ontológico de la verdad cognoscitiva tiene una causa, pues la verdad de las cosas es el conocimiento divino (el Principio), y ellas solo son verdaderas si concuerdan con Él. Por tanto, el marco explicativo de la causalidad va abriendo paso a la noción *mensura* como punto de conexión entre estas relaciones,

y por la cual Santo Tomás reinterpretará las definiciones recibidas de la tradición anterior, asimilándolas desde su propia doctrina.

Otro autor relevante para el tratamiento de la verdad es San Hilario; a diferencia de San Agustín el Aquinate recoge solo una definición que será el punto álgido de la elaboración doctrinal tomista sobre la verdad. Punto álgido porque en él confluyen tres niveles que serán educidos de las tres relaciones antes descritas, presentes ya en el marco explicativo de las definiciones agustinianas. En efecto, en San Hilario se encuentra una definición que será la base argumentativa del Aquinate para la concepción de verdad como manifestación, la cual abrirá paso a la doctrina del *ens ut verum*, mediante su teoría de la *convertio secundum manifestationem*; teoría que completará la *convertio secundum substantiam* presente en la doctrina del Estagirita. Así pues, la definición hilariana de verdad que recoge el Aquinate es una reinterpretación que se fundamenta, de un modo más amplio, en la doctrina de San Hilario. No obstante, Santo Tomás es consciente de esta profundidad debido a la utilización que hace de ella en su doctrina, y en la cual enmarcará una de las relaciones entre *ens* y *verum*, es decir su convertibilidad. Entonces el trasfondo de la verdad como manifestación y declaración del ser para el Aquinate, es la verdad que procede de la naturaleza en virtud de su ser (*Nulle autem dubium est veritatem ex natura et ex virtute esse*). La cita, aunque no literal, es expresada en los marcos explicativos en los que Santo Tomás la inserta, y desde los cuales manifiesta su total profundidad. De este modo, la verdad como manifestación toma otro talante. Por consiguiente, el Aquinate tomará cuatro elementos complementarios explicitados por San Hilario en una argumentación complementaria sobre la definición de verdad, a saber, *veritas*, *virtus*, *sensus rationis* y *verba*. En este sentido, la relación subyacente de estos elementos en la definición de verdad como manifestación, consiste en concebir la verdad como procedente de la naturaleza y de la virtud del ser (*veritatem ex natura et ex virtute esse*), y así, ser el fundamento por el cual la razón se mueve, llevando consigo a que por medio de la palabra se capte el sentido (*sensus rationis*) que expresa la *virtus* de la cosa.

Esta integración de elementos es asimilada por Santo Tomás en dos afirmaciones: *In re extra animam y operationem animae completur*. El desarrollo de estos elementos se centra en la relación de dos términos explícitos en su argumentación: la realidad como fundamento (*fundamentum*) que se encuentra fuera del alma (*In re extra animam*), y el alma cuya operación completa (*completur*) la razón de verdad (*Complementum rationis*). De este modo, la verdad como manifestación del intelecto (*manifestatione intellectus*) compila estos

elementos procedentes de San Hilario y los desarrollada desde un marco explicativo nuevo.

Entonces se expresan tres cosas, desde el marco contextual propuesto por el Aquinate: la primera, que la causa de la verdad del entendimiento es el ser de la cosa y en este sentido por analogía se dice que las cosas son verdaderas; la segunda, que la verdad se dice primero y prioritariamente del intelecto porque en él se realiza la noción de verdad; y la tercera, que la realización de esta noción de verdad en el entendimiento descubre dos aspectos, la verdad como adecuación conocida y la verdad como adecuación manifestativa, a la que el Aquinate denomina *signum illius veritatis*. Por tanto, desde la verdad manifestativa (*signum illius veritatis*) se recoge la verdad hilariana. Esto lleva, por tanto, a abrir una primera puerta a la consideración de la virtud dentro de la verdad como manifestación. En efecto, aunque esta terminología no se halle explícita en el Aquinate, se puede encontrar un primer supuesto en el análisis de las nociones *mensura* y *adaequatio* aplicadas en otros planos además del gnoseológico.

Avicena es un referente también para la definición de verdad, dentro de la doctrina de Santo Tomás. En efecto, se hace referencia a este autor dos veces en la recopilación sobre las definiciones de la verdad. Así pues, desde las definiciones de Avicena, a saber, la verdad de una cosa es el ser propio de ella tal como le ha sido establecido y la verdad como la adecuación de la cosa y del intelecto, se propone en primera medida considerar el aspecto relacional desde dos planos: entendimiento divino-cosas creadas, y entendimiento humano-cosas. El proceso resolutorio del Aquinate es de esta manera: las relaciones de las cosas al entendimiento pueden ser: si la relación se establece entre las cosas y el entendimiento humano, la verdad está propiamente en el entendimiento humano y accidentalmente en las cosas, y en este sentido la relación de dependencia de la verdad del entendimiento está en el ser de la cosa; pero si la relación se establece entre las cosas y el entendimiento divino, su dependencia es inversa.

Por consiguiente, desde estos elementos se establece la relación causa y efecto, en la que la verdad del intelecto humano es denominada por Santo Tomás *verum secundum effectum consequentem*. Ahora bien, estas relaciones antes expuestas y educidas por el Aquinate de la doctrina aviceniana son la base seminal de la doctrina de los sentidos de verdad. En efecto, esto lleva a considerar que existe prioridad y dependencia de la verdad según se considere la relación. Así pues, si la verdad se dice de las cosas, entonces esta es impropia y secun-

daria; si la verdad se dice del entendimiento humano sería entonces propia y secundaria; pero si la verdad se dice del entendimiento divino su consideración es propia y primaria. De este modo, son varios los elementos avicenianos que retoma Santo Tomás en su doctrina de la verdad, así, por ejemplo: la relación entre varios sentidos de verdad (Dios, creaturas, lo intelegido), la dependencia causal, el tema de la igualdad entre los términos de la relación cognoscitiva y la noción de *adaequatio* en la que se nos da un primer acercamiento en su aplicación a la verdad como fin del hombre, fin que ha sido establecido (*stabilitur*).

Otra definición importante dentro de la consideración de la verdad es la noción de *rectitudo* propuesta por San Anselmo y recogida de igual modo por Santo Tomás. De esta noción se establece una estructuración formal en la que se insertan varios elementos de la metafísica tomista. Así pues, la *rectitudo* es introducida por el Cantuarense para explicar la noción de verdad desde el análisis de la enunciación, traspasando dicha terminología a distintos ámbitos de la realidad denominados *sede veritatis*. De este modo, la enunciación tiene dos aspectos a considerar: uno de ellos es el significado mismo y su función debida, y otro la conexión entre lo significado y la realidad. Lo primero, corresponde a la esencia del significado, es decir, que intrínsecamente es recto (*rectitudo*) y en este sentido el significado del enunciado es recto tanto si significa la realidad como si no la significa correctamente; lo segundo, corresponde con su uso (*usus*) y esto es de capital importancia para explicar la rectitud del lenguaje en relación con la verdad de la acción y la voluntad. De ahí que se afirme que para que el lenguaje sea totalmente recto, la rectitud del significado debe ser ordenada o dirigida a una expresión correcta de la realidad. Por tanto, desde aquí la noción de verdad toma un talante más explicativo desde el carácter nocional y lógico, manteniendo la tensión debida entre este último, lo ontológico y lo volitivo. En este sentido lo ontológico y lo volitivo del significar toma, desde la apreciación de verdad del enunciado, un carácter común en el que se integran las *sede veritatis*.

Por tanto, desde la noción de rectitud se conectan entre sí los planos lógico, ontológico y volitivo, de ahí que desde el enunciado se extienda esta noción a la voluntad, al entendimiento (*mentis*) y a los sentidos. Por tanto, la relación de la rectitud de estos últimos con la rectitud de la mente es bastante significativa. En efecto, la rectitud percibida por los sentidos se queda en la cosa subyacente (*in subiecto*), en cambio la mente puede conocer la rectitud de los cuerpos sin la cosa subyacente. De este modo la rectitud percibida por los sentidos tiene un grado inferior que la percibida por la mente, ya que la

primera se queda en el plano físico, en cambio la segunda tiene un carácter normativo y ontológico. En definitiva, la rectitud ontológica solo puede ser percibida por la mente, de ahí la definición: la verdad es la rectitud percibida por la sola mente (*rectitudo in sola mentis perceptibilis*). Así pues, la verdad en San Anselmo es insertada en una relación mente-realidad-voluntad, pues la verdad como rectitud tiene estas sedes, o moradas.

Ahora bien, la asimilación que hace el Aquinate de estos conceptos es explicitada en un marco estructural delimitado, a saber, lo que realiza formalmente la noción de verdad. Para santo Tomás, siguiendo Aristóteles, la verdad está en el entendimiento y por eso la noción de rectitud es asimilada bajo esta interpretación. No obstante, esta formulación condensa una profunda comprensión ontológica y gnoseológica por parte de Santo Tomás, enraizada en conceptos aristotélicos como forma, acto de ser, cosa, verdad y bien. Elementos estructurados y desarrollados en su pensamiento. De hecho, la noción vertebral que cruza y entrelaza todos estos elementos es la del acto de ser. En ella cobra cohesión su ontología y gnoseología para dar paso a la estructura de la definición de verdad. De la relación intelecto-realidad, se desarrolla la definición de verdad desde dos planos conexos el plano trascendental y el plano categorial, y en este último la relación entre ser veritativo (sentidos de verdad) y ser categorial (los sentidos del ser), que no es otra cosa que la relación entre el plano ontológico y gnoseológico. Por tanto, dentro de estas relaciones toma gran relevancia la noción *mensura*, relacionada con *rectitudo* y que se recopilaran en la noción de *adaequatio*. De ahí, la afirmación: lo que realiza formalmente la razón de verdad, y aquello que la fundamenta, encuentra su comprensión no solo en las relaciones entendimiento humano-cosas, sino sobre todo en la relación entendimiento divino-cosas, incluyendo aquí al mismo conocimiento humano.

Por consiguiente, podemos extraer desde estas diversas conclusiones, un primer postulado: las nociones de *adaequatio* y *mensura* llevan implícito un contenido trasversal que traspasa los planos, ontológico, gnoseológico y moral. Y esto se halla presente en las diversas explicaciones que realiza Santo Tomás sobre estos ámbitos, y que podemos educir de las diversas tradiciones asumidas en la estructura de la definición sobre la verdad. De hecho, se puede encontrar una común confluencia de esta terminología basada en estas nociones gnoseológicas. De ahí que, esta primera conclusión abra paso a tres sentidos de *adaequatio*: gnoseológica, manifestativa, y teleológica. La gnoseológica se refiere a la relación entre entendimiento humano y cosa, como

lo medido con la medida; la manifestativa a la relación entendimiento-cosa como lo perfectible (medido) a lo perfecto como medida de perfección; y la teleológica considera la perfección como fin establecido por el entendimiento divino, es decir, lo medido en relación con Dios como causa final. Desde estos tres sentidos o aspectos de la adecuación se integran los planos ontológico y gnoseológico, dando entrada a la consideración de un plano más en conexión con ellos: el teleológico o moral. De este modo, es en la *adaequatio* teleológica en donde intervienen las virtudes tanto intelectuales como morales para el correcto direccionamiento del hombre hacia su fin, que es la verdad y el bien relacionados.

Por consiguiente, los conceptos *mensura* y *adaequatio* no solo sirven para una reconducción ontológica de la verdad predicamental a la verdad trascendental, sino también para una reconducción gnoseológica al campo teleológico-moral. De ahí que, aflore una tesis secundaria subordinada a la primera. En efecto, si la virtud desde el plano moral conforma teleológicamente al fin puesto por Dios en la naturaleza, entonces la virtud como elemento adecuado tiene una operación y uso dentro de este ámbito, por lo cual tendría que verse en qué consiste su acción, y preguntarse, si consiste en una acción conjunta desde los dos planos (intelectual y moral).

Para entrar a esta cuestión, se requiere comprender la relación entre verdad, sustancia y acto de ser, y a su vez las implicaciones que estas tienen para la perfección inmanente del hombre. En este caso el conocimiento intelectual como elemento constitutivo y esencial de la naturaleza humana, muestra la índole de la perfección que posee el hombre en relación con los demás seres materiales (seres con vida vegetativa, seres con vida sensitiva). En efecto, el conocimiento intelectual desvela o manifiesta el grado de perfección en el ser que el hombre posee. Esta manifestación de perfección se ve claramente en el movimiento del conocimiento llamado operación. En la realidad existen varios tipos de movimiento: un movimiento extrínseco denominado *Kynesis*, porque el movimiento queda afuera del agente; y un movimiento intrínseco denominado inmanente, pues la perfección de la acción queda en el sujeto. Este último es propio de los seres con conocimiento, pero en un grado de mayor perfección en los seres intelectuales.

Este tipo de movimiento trasciende todo tipo de materialidad, pero en el conocimiento intelectual la materialidad del fin en pos de la conservación de la especie es trascendida, es decir, el fin del conocimiento intelectual a diferencia del conocimiento sensitivo de los animales no se queda en la conservación de

la especie, sino que considera la razón del fin del individuo. Por consiguiente, esto lleva a considerar que el hombre es un ser abierto al cosmos, a lo real, para su propia perfección. Esta apertura se manifiesta en la perfección del acto de conocimiento, pues es más sublime poseer otras formas que poseer solo la propia. Esto demuestra que el hombre en su naturaleza quiere conocer. Pero conocer implica en este sentido conocer lo real con toda la perfección posible para la propia perfectibilidad. De este modo el conocimiento en el hombre se convierte en vida que se autoinforma, se autoperfecciona, que va y vuelve, pero nunca regresa vacía.

El supuesto para poder conocer la verdad radica en considerar que las cosas poseen un fundamento ontológico, porque poseen ser. De esta manera el hombre no solo está abierto a conocer el cosmos, a poseerlo, sino que la realidad misma está abierta a ser conocida por poseer ser. De este modo, hay una íntima implicación entre el conocimiento y la realidad porque la realidad y el conocimiento son perfecciones. La realidad está sustentada por el ser y eso posibilita que las sustancias sean conocidas. Sin esta reconducción ontológica de los sentidos del ser, al acto de ser como perfección de todas las perfecciones, la verdad como uno de los sentidos del ser no sería posible. En este sentido la sustancias no tendría perfección, y sin perfección no habría conocimiento, ni adecuación. De este modo una conclusión que se puede sacar es admitir que si el hombre está abierto a conocer la realidad que lo rodea es porque la realidad esta cimentada en la perfección del acto de ser, el cual sustenta el plano categorial de lo real. En este caso, tanto el conocimiento como perfección de la naturaleza humana como la realidad, según su propia perfección posibilitan que el hombre camine en *post* de su perfección en el conocimiento de la verdad. Por tanto, la verdad se convierte, de este modo, en el fin de su perfectibilidad.

Así pues, la consideración de los planos gnoseológico y moral, como su muta conexión, se da en los dos aspectos de la *adaequatio*, a saber, la manifestativa y la teleológica. Dicha conexión posibilitará un acercamiento al conocimiento desde su verdad antropológica. De este modo, el conocimiento humano, en su adecuación a las cosas, desvela la propia perfección y la perfección de las cosas que conoce. En este sentido el conocimiento ilumina y a la vez recibe la luz de las cosas por su apertura a ser inteligidas: Esta luminosidad del conocer y del ser conocido (inteligibilidad de las cosas) tiene como fuente el acto de ser, gradualidad de perfección ontológica. Se puede decir entonces que la luminosidad que penetra tanto las cosas, como la que brota del mismo conocimiento humano, provienen de Dios luz verdadera que alumbra a toda

la realidad con la participación de su ser. Desde esta perspectiva podemos entender la noción de manifestación en referencia a la verdad.

Por consiguiente, la verdad como *adaequatio* manifestativa nos desvela la verdad antropológica del conocimiento, es decir, la misma naturaleza del hombre como ser cognoscente abierto a la realidad y a otros seres cognoscentes. Desde esta peculiaridad cognoscitiva del hombre es considerada la alteridad en el sentido ontológico de la palabra, es decir, como «otro que» (*aliquid*). De este modo, la verdad como relación nos adentra en la maravilla del conocer como expresión o manifestación profunda y esencial de la vida humana. En este sentido, el hombre es hombre, porque es capaz de verdad, y es capaz de verdad porque es capaz de relacionarse cognoscitivamente con el mundo. Esto hace parte de su ser en la gradualidad de la escala del ser. Por tanto, el conocimiento humano es alteridad y en cuanto alteridad conoce la verdad no solo de la realidad circundante sino de sí mismo.

De este modo, la alteridad del ser cognoscente posibilita la consideración de la verdad como *verbum*, y en cuanto *verbum* como manifestación. De ahí que el hombre posea *logos-verbum* para manifestar la perfección de las cosas y su propia perfección, y en esta medida su *logos* o *verbum* remite al *Logos* originario que ilumina con la participación de su ser a todo ser creado. No obstante, esta consideración se enmarca dentro de una problemática: la interpretación moderna del conocimiento procedente de Francis Bacon y Descartes. En ella se desdibuja la complementariedad clásica de los saberes como la integración de los planos especulativo y práctico del conocimiento, reduciéndolos al ámbito de lo fáctico o técnico. En otras palabras, se da una escisión entre *theorein* y *praxis* porque hay una reducción de ambos aspectos a *poiesis* (técnica). Por consiguiente, se encuadra así el conocimiento dentro del plano de la verificación científica, donde el único fin será lo útil para la vida y la salud.

De este modo, se introduce una nueva concepción del hombre desde lo útil. La naturaleza es desprovista de finalidad, incluso la del hombre es desprovista de inmanencia plena y perfecta. En contraposición a esto se puede decir que la perfección humana no radica únicamente en nacer, crecer y nutrirse, sino en una vida que lo levante por encima de los intereses de su propia especie, una vida, en definitiva, que le lleve a la perfección inmanente, la cual solo es posible en la verdad y en el bien como fin humano. Por consiguiente, surgen entonces cuatro rasgos de esta escisión, presentes en las disputas epistemológicas contemporáneas sobre la verdad: 1. método y ensayo científico como paradigmas de la epistemología; 2. el conocimiento como proceso me-

canicista; 3. lo práctico considerado como *factum* (desde esta consideración es interpretada la ética); y 4. disolución de la verdad en semántica o sentido. Por tanto, desde estas consideraciones se puede comprender que hablar de verificación del conocimiento y de la verdad, es entrar en el círculo vicioso de la escisión que la modernidad introdujo en el pensamiento, llevando consigo una reducción tanto del conocimiento como de la verdad, y por consiguiente, a una lucha infructífera entre diversos modelos que giran en el vacío. De este modo se plantea una respuesta a la conexión entre *theorein* y *práxis* y la consideración de la verdad no desde la reducción semántica sino desde la interpretación de la verdad como *adaequatio* manifestativa desde la noción *verbum*.

La conexión entre *theorein* y *práxis* es fundamental para la relación entre las facultades del alma, y para la distinción y conexión de las funciones de la razón. A este respecto la razón teórica tiene como función determinar o contemplar la verdad como fin del hombre. Este cometido hace que la misma vida humana penetre la realidad y desvele o descubra el fundamento ontológico de todo lo real y su misma dependencia de principios o causas latentes. No obstante, el cómo puede profundizar la realidad en sus principios, concierne al hábito de los primeros principios; de ahí que la contemplación determina cuál es el fin al que se debe dirigir la voluntad y de este modo, como luz que penetra la inteligibilidad de lo real, marca el camino a seguir para su consecución. En cambio, la función de la razón práctica, que no es más que la extensión de la razón teórica en el obrar, dirige el movimiento de la voluntad hacia el bien que se ha contemplado como verdadero. Desde esta perspectiva se puede entender la verdad no como un constructo nocional o en su defecto como un constructo de la acción, sino como una relación íntima que se da entre conocimiento y realidad, en la cual uno es medido y el otro la medida objetiva.

Desde estas consideraciones se abre entonces paso a la concepción de la verdad manifestativa como *verbum*. En efecto el *verbum* dentro de la doctrina del Aquinate es mucho más amplio que el considerado únicamente en la primera intermediación. De este modo, en la cuestión cuatro de *De Veritate* se explican profundas distinciones entre las nociones de *verbum* de la primera operación del intelecto y de la segunda operación, como también la distinción entre *verbum* interior y *verbum* exterior. Así pues, ambas concepciones del *verbum* tienen implicaciones para la verdad manifestativa. En efecto, en la primera distinción (*verbum* de la operación aprehensiva-*verbum* de la operación discursiva) se da una relación entre el conocimiento y sus operaciones (intelectiva y discursiva). En la operación intelectual el mismo concepto es

efecto del acto intelectual por lo cual el concepto intelectual es medio entre el entendimiento y la cosa conocida, porque mediante él la operación intelectual alcanza a la cosa; y por ello la concepción del entendimiento no es solamente lo que es conocido, sino también aquello por lo que la cosa es conocida; por lo cual se puede decir que lo conocido es a la vez la cosa misma y la concepción intelectual. Sin embargo, en esta concepción del *verbum* como resultado de la aprehensión no se da la verdad, porque no existe en ella la composición o división, lugar de la verdad como *adaequatio*. En cambio, existe para el Aquinate otro significado de *verbum* relacionado con la segunda operación del entendimiento: la composición y división, o mejor aún, el juicio.

En este sentido, el *verbum* sería el signo o manifestación de la verdad conocida de la cosa en la operación. Es en este *signum illius veritatis* que se desvela, en cuanto *verbum interior*, la perfección del conocimiento y la cosa, en definitiva, la *adaequatio* manifestativa. Esto nos lleva a considerar dentro del *verbum* de la operación discursiva, otra subdivisión: el *verbum interior* y el *verbum exterior*. El primero, es lo entendido en acto, el resultado final de la operación discursiva en donde se da la manifestación del conocimiento en nosotros, y a la vez suscita (en cuanto causa final) una manifestación exterior para otros. Esta segunda manifestación es lo que se denomina *verbum exterior* o *voce*, cuyo origen es la voluntad cuyo cometido es expresar el *verbum interior*. De este modo, se abre una primera puerta para la consideración del entendimiento y la voluntad en razón de la manifestación material del conocimiento por la palabra, entrando a formar parte de esta consideración la virtud de la veracidad.

Otro aspecto importante en la consideración de la verdad antropológica en el ser cognoscente –además de la ya considerada *adaequatio* manifestativa– es la que concierne al ámbito teleológico o *adaequatio* teleológica. En esta toma cuerpo la tesis en la que se analiza la acción de la virtud para la conformación del hombre hacia su *telos*. Dentro de este ámbito, es decir, la consideración de la virtud como *adaequatio* teleológica, se puede plantear tres aspectos para la conclusión final de este trabajo de investigación: la génesis de la virtud (intelectuales y morales), la virtud como *mensura*, y la *synergeia* entre virtudes.

Sobre la génesis de las virtudes tanto intelectuales como morales, el Aquinate propone como base germinal el hábito de los primeros principios, el especulativo, para las intelectuales, como el práctico para las morales. En este sentido siguiendo a Millán-Puelles, se reconoce la importancia de las virtudes para el crecimiento personal y la perfección humana. De este modo, según

Santo Tomás se pueden distinguir dos cosas en el camino de la perfección: la felicidad (*eudaimonia*) y el simple estado de virtud (*status virtus*). Ambas realidades, aunque distintas no están separadas sino que son cercanas (*huic autem propinquissimum est virtum*). De este modo, lo cercano del estado de felicidad en el aquí y en el ahora es el estado de virtud. En este *status virtus* se da la relación entre virtudes tanto en su origen o génesis como en su complementariedad en el uso de las facultades tanto intelectivas como morales.

Considerando un primer nivel de la interhabitualidad o *synergeia* entre virtudes, es decir, su génesis, deducimos que existe la necesidad de los hábitos de los primeros principios para el fundamento y germen inicial de las virtudes tanto intelectuales como morales. De este modo dos virtudes en concreto se necesitan para que tanto las virtudes intelectuales como las morales existan o se den en el hombre, según Santo Tomás: la virtud natural (no innata) de los primeros principios (*intellectus* y *sindéresis*) y la virtud de la prudencia. Esta última se considera como puente entre virtudes porque considerada desde su formalidad es intelectual, pero desde su materialidad es moral.

En efecto, desde la concepción de la noción *mensura* en la virtud, podemos decir que es en la virtud de la prudencia donde se realiza plenamente. En efecto, ella tiene dos relaciones, una con su medida que es la *adequatio* entre el entendimiento y la cosa, y otra la que se da en ella como medida para las otras virtudes. En la primera, la virtud de la prudencia es mensurada desde la verdad, es decir, desde la objetiva relación entre entendimiento y cosa, de la cual recibe su *medium* de modo inmediato, cuyo sustento mediato es la realidad, fundamento de la verdad del entendimiento. En la segunda, la prudencia es *mensura* (medida) para las demás virtudes, en donde el *medium* de las virtudes morales encuentra su fundamento. De este modo, se da también una aproximación de interhabitualidad desde la virtud de la prudencia como virtud regulativa o preceptiva, la cual modela, como el artífice modela a la materia, a las demás virtudes morales. Por consiguiente, se manifiesta una vez más la utilización de los conceptos gnoseológicos de *mensura* y *adaequatio* en el ámbito moral.

Por último y como conclusión final, podríamos decir que en la *adaequatio* teleológica se inserta la confluencia entre los planos gnoseológico y moral desde la virtud; desde este ámbito se realiza la acción conjunta entre virtudes (*synergeia*); virtudes que hacen de puente entre la determinación y el uso. Así pues, desde esta confluencia se perfecciona cada virtud, ya sea en su determinación o especificación –para las virtudes intelectuales–, o en su perfección

en el uso –para las virtudes morales–. De este modo, siguiendo los textos propuestos por el Aquinate, en los cuales se habla de la relación entre virtudes intelectuales y morales como también en el que se habla del sujeto de la virtud, podemos educir algunas conclusiones: La primera, que las virtudes intelectuales adquiridas como la ciencia y el arte son virtudes en sentido relativo, ya que de ellas no dependen el buen uso de su acto (*usus*). A este respecto Santo Tomás considera que la regulación del uso de las virtudes intelectuales se realiza desde la complementariedad con las morales. Y esto porque en el análisis del sujeto de la virtud se afirma que una potencia o facultad puede ser objeto de virtud si es imperada por la voluntad.

De ahí que desde la complementariedad de las potencias se introduce un elemento importante para el buen uso de la virtud intelectual, a saber, la necesidad de la virtud moral y su acción conjunta en el acto de la virtud intelectual. Esto abre la posibilidad, dentro de la consideración de las virtudes, a la pregunta sobre el tipo de virtud o virtudes que ayudan a este buen uso del acto de la virtud intelectual. La propuesta dentro de este trabajo es considerar tres virtudes que en acción conjunta dirigen este buen uso de las acciones concretas: la prudencia y la *studiositas* como virtudes regulativas en el uso del conocimiento como perfección en sí, y la veracidad como virtud instructiva que abre esta perfección a la comunidad.

En este sentido la prudencia regula el *medium* en el uso, poniendo de este modo los medios concretos en el aquí y ahora, la *studiositas* regula el deseo del conocimiento, moderando o impulsando con vehemencia hacia el fin que es la verdad, y la veracidad conecta la propia perfección en dependencia de la *instructio* y la *traditio*, ya sea recibiendo la perfección cognoscitiva de otros (discípulo-maestro), o proporcionándola a través de la instrucción a otros, es decir compartiendo la propia perfección (maestro-discípulo). Por consiguiente, desde estas tres virtudes se conectan las demás, ya que desde la prudencia se establece la relación cognoscitiva con las virtudes morales, pues la prudencia recibe el medio de la *adaequatio*, la cual es posible gracias a las virtudes intelectuales; y a la vez desde este medio recibido, mide y proporciona el medio a las virtudes morales. Pero las virtudes morales participan en esta relación desde la *studiositas* y la veracidad, ya que, la primera, al ser parte potencial de la templanza, regula desde ella el uso en las virtudes intelectuales, refrenando el exceso en la búsqueda de la verdad, o de modo accidental por medio de la fortaleza impulsando con vehemencia los obstáculos que impiden dicha búsqueda. Y la segunda, es decir, la veracidad, por ser parte potencial de la justicia

integra las demás virtudes al *bonum hominis*, porque les abre al bien del hombre en cuanto ser político, es decir, ser en sociedad.

Por consiguiente, dicha relación sinérgica entre estas tres virtudes (prudencia, *studiositas* y veracidad) tiene influencia en el uso de las virtudes intelectuales de ciencia y arte. Así pues, la virtud de la veracidad ayuda a la ciencia y al arte a crecer no solo como perfección en el individuo, sino como parte de una comunidad, preparando el espacio cultural, social, moral e intelectual adecuado como semillero de potencialidades individuales. En este sentido la veracidad abre al hombre hacia el futuro, porque su perfección será el fundamento de las sociedades sucesivas. La virtud de la prudencia, basada en la veracidad, toma la tradición y la actualiza en el aquí y ahora, particulariza los medios por los cuales lo conocido se convierte en potencialidad para nuevos conocimientos proporcionando un lugar a los hábitos intelectuales.

Por último, la *studiositas* con el marco contextual, propiciado por la veracidad, y con las circunstancias y medios regulados por la prudencia, impulsa a un deseo recto para buscar y profundizar la verdad en los conocimientos recibidos, llevando al perfeccionamiento antropológico del hombre y la sociedad. De este modo, las relaciones entre las virtudes de la prudencia, *studiositas* y veracidad, llevan al conocimiento de la verdad de una manera vital y social, en donde el hombre sabio es aquel en el que la verdad se hace vida. Por consiguiente, el hombre sabio es aquel que no solo labra su perfección, sino que enseña a labrarla en los demás; de ahí que sea el prudente, estudioso y veraz por excelencia, pues tiene tal apertura a la verdad con su vida, que se deja interpelar por ella cuando esta sale al encuentro. Por tanto, desde la virtud, la verdad como bien se realiza en el hombre, porque en ella la vida se puede llamar verdadera, pues conforma a la regla y medida que es la verdad divina; esta *adaequatio* teleológica es común a toda virtud.

Índice del Extracto

PRESENTACIÓN	141
ÍNDICE DE LA TESIS	147
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	149
VERDAD, BIEN Y VIRTUD	159
1. RELACIÓN ENTRE VIRTUDES DESDE LA NOCIÓN «MENSURA»	159
2. <i>SYNERGEIA</i> ENTRE VIRTUDES INTELECTUALES Y MORALES	170
A. Complementos interhabituales <i>synergeia</i> entre virtudes	172
B. Las virtudes: prudencia, <i>studiositas</i> , y veracidad, su circularidad	179
a. Presupuestos	180
b. La prudencia	183
c. La <i>studiositas</i>	185
d. La veracidad	188
e. Interhabitualidad entre prudencia, <i>studiositas</i> y veracidad	191
f. Relación entre las virtudes <i>synergéticas</i> y las virtudes de ciencia, arte y sabiduría	195
CONCLUSIONES	203
ÍNDICE DEL EXTRACTO	219

