

# Virtud y verdad en la vida moral de la persona humana según santo Tomás de Aquino

Resumen: Nuestro artículo pretende mostrar la vinculación entre la verdad conocida por el hombre y su vida virtuosa en los textos de santo Tomás de Aquino. En esta relación cobrará gran importancia el papel mediador de la razón y de las virtudes intelectuales, como así también el de la virtud de la prudencia. El interés de esta temática radica en que, por un lado, generalmente en los escritos que tratan sobre la vida moral del hombre no se suele destacar el importante papel que tiene la verdad a la hora de configurar el acto humano. Casi siempre y en el mejor de los casos se resalta la vinculación entre la vida virtuosa y el bien, dejando de lado el hecho de que para que algo sea bueno primero tiene que ser conocido como verdadero. Por otro lado, nos encontramos que contemporáneamente se ha dejado de lado el importante papel de la razón en la vida de la persona humana dando lugar a los distintos tipos de voluntarismos o a toda suerte de sentimentalismos.

Palabras claves: Verdad, virtud, prudencia, santo Tomás de Aquino, razón.

Abstract: The aim of this paper, which is based on texts of Saint Thomas Aquinas, is to reveal the connection between the truth known by humans and their virtuous life. In this relationship, the mediating role of the reason and the intellectual virtues, as well as the virtue of wisdom, will become relevant. The concern about such topic lies, on one hand, in those writings dealing with the moral life of humans, which do not usually emphasize how significant the truth is at the moment of determining human acts. The connection between a virtuous life and good is frequently highlighted, disregarding the fact that for something to be good it must first be known as true. On the other hand, the significant role of reason in human's life has been currently set aside, giving rise to various types of voluntarisms or sentimentalisms.

Keywords: Truth, Virtue, Prudence, Saint Thomas Aquinas, Reason.

## 1. Introducción

Teniendo en cuenta la relación de la verdad de la persona humana con los diferentes aspectos de su vida<sup>1</sup>, nos toca ahora ampliar esta consideración mediante el estudio de la virtud en general como aquella encargada de encausar las múltiples tendencias humanas al bien, y dado que “el bien se

---

<sup>1</sup> Tema que hemos investigado en nuestro artículo “La noción de *veritas vitae* en santo Tomás de Aquino”, *Studium.FT XI/ 21-22* (2008) 21-38.

dice según el orden al fin<sup>2</sup>, se encarga también de llevar adecuadamente al hombre a su propio fin.

Este estudio lo haremos en base a los textos de santo Tomás de Aquino, que se ha dedicado extensamente a explicar la esencia y la necesidad de las virtudes en la vida humana. Para ello analizaremos principalmente la *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, en su cuestión primera, y la *Suma Teológica* que dedica un lugar muy importante al tratamiento de esta materia<sup>3</sup>. Ambos lugares constituyen un indicador fehaciente del relieve que el Doctor Angélico ha concedido al tema que nos ocupa.

Siguiendo la enseñanza del Doctor Angélico, no es necesario demostrar la relación de la virtud con el bien, puesto que su vinculación resulta evidente en tanto que es una tendencia natural en el hombre, mientras que la relación de la virtud con la verdad en general no nos es evidente *per se*, sino que hay que ponerla al descubierto mediante razonamientos demostrativos. Tal es la tarea que nos proponemos realizar, movidos por la importancia del tema, ya que es habitual la pérdida de la referencia a la razón en la consideración del accionar del hombre. Esto se da en la actualidad por diversas causas de índole filosófica e histórica que no es posible desarrollar aquí, pero que sí hemos de tener en cuenta, haciéndose necesario insistir en la primacía de la razón y la verdad en la actuación moral humana.

Es común considerar la voluntad como la potencia espiritual que tiene por objeto adecuado el bien en general, y que por lo tanto es la encargada de encausar la vida moral del hombre, pero sabemos que según la enseñanza de santo Tomás, la voluntad sigue al bien que le muestra la razón, que está orientada a la verdad.

Esta mediación de la razón y la verdad en el actuar virtuoso parece haberse oscurecido por la influencia de diversos tipos de voluntarismos, en el mejor de los casos, cuando no de distintas especies de sentimentalismos morales y religiosos, que causan gran perjuicio a la vida del hombre.

Por las implicancias prácticas del tema que hemos elegido, creemos que conviene articular nuestra exposición de lo más general a lo particular, de tal manera que en primer lugar estudiaremos la noción general de virtud, para

---

<sup>2</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, a. 2, c. (Estudio preliminar, traducción y notas de Laura Corso de Estrada, Navarra., EUNSA, 2000, p. 90). En adelante: *De virtutibus*.

<sup>3</sup> Sin contar las cuestiones que dedica a los hábitos, las virtudes en general abarcan desde la cuestión 50 a la 67.

seguir con el estudio de la mediación de la razón en las virtudes y para llegar así al análisis de las virtudes intelectuales en relación con la verdad personal, concluyendo con la consideración de la virtud como perfección humana.

## 2. Consideración general sobre la virtud

Para comenzar, conviene distinguir los dos sentidos básicos que en el lenguaje de santo Tomás posee el término *virtus, i. e.*, virtud natural y virtud racional: por un lado, se considera como virtud natural aquella que tienen todos los entes naturales y por la cual se dirigen al bien de un modo unívoco –en términos escolásticos, se dice que esos entes se encuentran determinados *ad unum*–, mientras que la virtud racional se relaciona *ad multa*, esto es, dice relación a muchas cosas<sup>4</sup>. Es por ello que el hombre, como ser racional, necesita de distintas virtudes que se encarguen de unificar esta múltiple tendencia al bien a fin de que su acción sea virtuosa.

Desde la perspectiva de la virtud racional, que podemos traducir por virtud humana, esta necesidad de unificación se vuelca en el plano operativo en una capacidad para obrar bien y hacer buena a la persona que obra<sup>5</sup>, toda vez que “la bondad de cualquier cosa consiste en esto: en que se halle convenientemente dispuesta según el modo debido a su naturaleza; lo que hace la virtud”<sup>6</sup>. La virtud tiene aquí un papel reductor de la indeterminación propia del alma humana que se haya vertida naturalmente a muchas cosas. Esta misma condición natural del hombre hace necesaria la *virtus* para la obtención del bien que apetece y de la rectitud de la obra referida a este bien:

“El hombre [...] es de muchas y diversas operaciones, y esto a causa de la superioridad de su principio activo, a saber, el alma, cuyo poder se extiende en cierto modo a infinitas cosas [*ad infinita*]. Por ello no sería suficiente para el hombre el apetito natural del bien, ni el juicio natural para obrar rectamente, a no ser que se determine y perfeccione más ampliamente”<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 6, c. (p. 135).

<sup>5</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 2, c. (p. 89).

<sup>6</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 2, c. (p. 89).

<sup>7</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 6, c. (p. 137). Cf. también S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, a. 1, c. (Editiones Paulinae, Roma, 1962).

He aquí la necesidad de la virtud racional en el hombre, puesto que de no ser así, le faltaría el foco de su acción dirigida por la razón a un bien determinado y perfeccionante<sup>8</sup>. De aquí también que la virtud sea esencialmente un hábito bueno<sup>9</sup> que permite esta delimitación de la acción humana, a partir de la repetición de actos buenos orientados en un mismo sentido.

Sin duda que la virtud racional tal como se expuso más arriba –y de una manera bastante próxima en mi opinión– se relaciona con la verdad, y parece totalmente congruente sacar a la luz algunas vinculaciones que creemos que existen entre la verdad de la persona y la virtud racional.

### 3. La relación de la verdad con la virtud racional

Como hemos visto, la virtud racional es la que posibilita al hombre vivir de un modo adecuado según “su” verdad, ya que es la que de algún modo unifica y orienta en la misma persona su múltiple tendencia al bien, pero como no puede dirigirse al bien sin antes conocerlo como verdad, esta última toma un carácter personal.

Esta verdad personal de ninguna manera tiene un sentido relativista, sino más bien apropiativo, podríamos decir, ya que surge del conocimiento de la realidad conjuntamente con la auto percepción de la persona en esa realidad. De aquí entonces que la virtud tenga un papel tan importante en este contexto, puesto que, por un lado, rectifica las potencias cognoscitivas superiores tanto para el conocimiento de la realidad como para el conocimiento del yo –de allí que santo Tomás, junto a Aristóteles, hable de virtudes intelectuales<sup>10</sup>, que por ser tales “dan la facultad para la buena operación, que es la consideración de lo verdadero”<sup>11</sup>–; y por otro lado, tenemos la virtud moral, que ordena los apetitos inferiores de acuerdo con el mandato de la razón<sup>12</sup>.

Es visible entonces que a partir de la mediación de la razón, rectificadas por las virtudes intelectuales, y por lo tanto dirigida al conocimiento de la

---

<sup>8</sup> Santo Tomás incluye la virtud dentro de los bienes máximos “en cuanto que por ella el hombre se ordena al sumo bien, que es Dios” (*De virtutibus*, a. 2, ad 17 [p. 98]).

<sup>9</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 1, c. *in fine*; también, con respecto al hábito bueno, puede verse I-II, q. 54, a. 3.

<sup>10</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, qq. 57-58. También S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, aa. 6-7 (pp. 133-151).

<sup>11</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 1, c. La traducción corresponde a Ismael Quiles, S. J., *Suma Teológica*, t. VII, vol. I, Club de Lectores, Buenos Aires, 1948, p. 90. En adelante, citaremos las páginas de esta edición entre paréntesis.

<sup>12</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 4 (pp. 113-118).

verdad, el hombre se dispone a vivir rectamente de acuerdo a la naturaleza que le ha sido dada por Dios en la creación.

El conocimiento de la verdad juega aquí un papel muy importante, toda vez que para santo Tomás, la razón es quien se encarga de marcar las pautas a las demás potencias del hombre en orden a lo que es bueno o no, y esto solamente lo podrá hacer si su mismo conocimiento de la realidad se encuentra, de algún modo, rectificado por sus virtudes propias, orientándolo a la verdad. En este sentido, santo Tomás observa que “el bien del hombre en cuanto hombre consiste en que la razón sea perfecta en el conocimiento de la verdad y en que los apetitos inferiores sean regulados conforme a la medida de la razón, pues el hombre es hombre porque es racional”<sup>13</sup>.

Se podría decir a la luz del párrafo citado que la verdad es la matriz desde la cual se configurarán los demás actos virtuosos, y esto es así por la importancia que santo Tomás asigna a la razón en la génesis de dichos actos: “la razón –nos dice el Doctor Común– es la raíz de todas las virtudes”<sup>14</sup> (se sobreentiende aquí una razón perfectamente dirigida a su objeto propio que es la verdad).

Ahora bien, este conocimiento veritativo no redundante solamente en un bien para la misma potencia cognoscitiva, sino que se difunde a la vida de la persona, ya que hablamos de un bien del hombre en cuanto hombre, es decir, del hombre como totalidad, como persona. Es decir que la verdad conocida por la razón, que es raíz de todas las virtudes, y a su vez rectificadora por las virtudes propias, dará por resultado un bien para toda la persona, en tanto que el recto conocimiento de la realidad causará una recta acción que permitirá que el hombre se dirija al propio fin de un modo adecuado, y sabemos ya que “el bien se dice según el orden del fin”<sup>15</sup>.

En clave tomista, como vemos, la virtud no puede desligarse de lo que es propio del hombre<sup>16</sup> y de su ordenación al fin, que como suma perfección completará los deseos humanos de verdad y bien.

---

<sup>13</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 9 (p. 176): “Nam bonum hominis in quantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis: nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis”. Las citas latinas de esta obra se hacen según la versión de <[www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org)>.

<sup>14</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 4, ad 3 (p. 119).

<sup>15</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 2, c. (p. 90).

<sup>16</sup> El mismo santo Tomás (*De virtutibus*, a. 2, c. [p. 90]) dice: “la virtud humana no puede ser sino en lo que es del hombre en cuanto es hombre”.

De acuerdo a lo expuesto hasta aquí, tendremos que profundizar ahora el papel mediador de la razón en el acto virtuoso. Para ello nos parece conveniente tratar lo relativo a las virtudes intelectuales, estudiando la mediación de la razón a fin de ampliar la consideración de las relaciones del intelecto con la verdad, para luego ver cómo ingresan estas virtudes en la dinámica de las virtudes morales, finalizando con la consideración de la virtud en general, es decir, como aquello que permite llegar a las potencia al máximo de su capacidad.

#### 4. La mediación e importancia de la razón en las virtudes

Es sabido que una de las fuentes del pensamiento tomista con respecto al tema de las virtudes es Marco Tulio Cicerón<sup>17</sup>, autor que en su obra *De Inventione Rethorica* ofrece la noción de virtud que será asumida posteriormente por los escolásticos: “La virtud es un hábito del alma al modo de la naturaleza y conforme a la razón”<sup>18</sup>. De aquí que para santo Tomás el papel de la *ratio* en las acciones virtuosas del hombre es de algún modo insoslayable.

Cicerón vincula<sup>19</sup> la *virtus* con la *natura* y la *ratio*. En este contexto es que se puede destacar fácilmente el papel de la razón y, en consecuencia, el de la verdad, en lo concerniente a la virtud, toda vez que debemos tener en cuenta la dinámica de las mismas virtudes, puesto que estas siempre serán un hábito del alma y por lo tanto tendrán como determinación primaria la naturaleza de esta. Por ello Cicerón apunta que la virtud debe tener el “modo de la naturaleza”<sup>20</sup>.

Ahora bien, esta extensión de la naturaleza que de algún modo se da en el hábito virtuoso no puede hacerse de cualquier modo, ya que como el mismo filósofo de la Stoa lo dice, debe ser “conforme a la razón”<sup>21</sup>, es decir, debe tener como medida la misma razón del hombre que actúa, que no es una razón en general, sino una razón personal que lo hará tender al propio bien; como dice santo Tomás: “lo que es mediocre para uno, es poco o mucho para

---

<sup>17</sup> A este respecto, puede consultarse el “Estudio Preliminar” de Laura Corso de Estrada, correspondiente a la traducción de las *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, especialmente p. 36, nota 78.

<sup>18</sup> CICERÓN, *De Inventione Rethorica*, II, 53, 159. Citado en la traducción indicada en nota anterior (p. 134, nota 3).

<sup>19</sup> CICERÓN, *De Inventione Rethorica*, II, 53, 159.

<sup>20</sup> CICERÓN, *De Inventione Rethorica*, II, 53, 159.

<sup>21</sup> CICERÓN, *De Inventione Rethorica*, II, 53, 159.

otro”<sup>22</sup>. Por lo tanto, la medida será única y personal, porque: “el bien propio de una cosa [que se logra por medio de la virtud] es diferente del que es pertinente a otra”<sup>23</sup>. Aquí “otra” hace referencia a cosas que son distintas en su naturaleza: “En efecto, de diversos perfectibles hay perfecciones diversas; y por ello el bien del hombre es algo diferente del bien del caballo y del bien de la piedra”<sup>24</sup>; pero aún en el caso de la especie humana los bienes son diferentes, como se encarga de acotar el Aquinate: “Incluso respecto del mismo hombre, según diversas consideraciones de él mismo, su bien se entiende de diversas maneras”<sup>25</sup>, lo cual no quiere decir, como sabemos, que esta medida personal sea absoluta y sin ninguna vinculación con una medida universal que comparten todos los hombres:

“En verdad, por el apetito natural el hombre se inclina a apetecer el propio bien, pero como éste se diversifica de muchas maneras, y el bien del hombre consiste en muchas cosas, no pudo inherir en el hombre el apetito natural de este bien determinado, según todas las condiciones que se requieren para que sea su bien, porque éste varía de muchas maneras, conforme a las diversas condiciones de las personas, de los tiempos, de los lugares, y a otras cosas de este género”<sup>26</sup>.

Sin duda entonces el hombre se dirige a su propio bien de un modo distinto al que pueden dirigirse los entes naturales y aún del que tienen otras personas, ya que indefectiblemente lo hará a partir de la mediación de la propia razón, y es por eso además que santo Tomás señala, distinguiendo la acción humana de la de los entes naturales, que “lo que se realiza por obra

---

<sup>22</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 8, ad 11 (p. 168).

<sup>23</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 9, c. (p. 176). La aclaración entre corchetes es nuestra.

<sup>24</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 9, c. (p. 176).

<sup>25</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 9, c. (p. 176): “Ipsius etiam hominis secundum diversas sui considerationes accipitur diversimode bonum”.

<sup>26</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 6, c. (p. 137): “Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum; sed cum hoc multipliciter varietur, et in multis bonum hominis consistat; non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum condiciones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum; cum hoc multipliciter varietur secundum diversas condiciones personarum et temporum et locorum, et huiusmodi”.

de la razón no se denomina natural”<sup>27</sup>, como sí puede llamarse de algún modo “natural” el movimiento del apetito inferior, ya que tiende naturalmente a su objeto, y es por eso que muchas veces este movimiento propio del apetito se opone al de la razón. De aquí que la razón deba ordenar estos movimientos con un poder político, más que despótico, como lo hace con los miembros del cuerpo<sup>28</sup>. Para lograr el acto virtuoso<sup>29</sup>, los apetitos inferiores deberán pues participar de algún modo del acto de la razón a fin de que no sean movidos con violencia por ella, y como dice santo Tomás, no los acompañe en su mismo acto una cierta *tristitia*<sup>30</sup>. Observa el Doctor Angélico:

“cuando es necesario que la operación del hombre sea a propósito de las cosas que son objeto del apetito sensible, se requiere para la bondad de la operación que haya en el apetito sensible alguna disposición o perfección mediante la cual dicho apetito obedezca con facilidad a la razón; y a esta [disposición o perfección] la llamamos virtud”<sup>31</sup>.

Nótese dos cosas: 1) la fuerte referencia a la bondad de la operación que debe tener la virtud, porque “la virtud de cada cosa es aquella por la cual se produce una buena operación”<sup>32</sup>; y 2) la ordenación del apetito inferior a la razón, toda vez que es esta última la que da la medida al acto humano, y es además la que permite que aquella inclinación natural al bien que el apetito posee se convierta en virtud, puesto que: “por más fuerte que sea la disposición en el poder apetitivo con respecto a algo, no puede tener índole de virtud a no ser que haya allí aquello que es de la razón”<sup>33</sup>. Por ello, siguiendo a Aristóteles, se dice que: “la virtud es un hábito electivo

---

<sup>27</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 8, ad 14 (p. 169).

<sup>28</sup> Véase esta famosa comparación en S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 4, c. (p. 116). También en ARISTÓTELES, *Política*, I, 5, 1254 b 4 y ss.; 1254 b 32 y ss.; 7, 1255 b 16 y ss. (citado por Laura Corso de Estrada, p. 116, nota 19).

<sup>29</sup> Es interesante acotar que aún el acto medido por la razón pero que no ordena las pasiones según su orden propio, sino que por el contrario se limita a contenerse o abstenerse, no es, para santo Tomás, perfectamente virtuoso, ya que estos apetitos inferiores, siguiendo su orden natural, muchas veces contrarían al de la razón, que es el que se requiere para el acto virtuoso. Véase nota 22 de pp. 117-118 de la traducción citada.

<sup>30</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 4, c. (p. 117).

<sup>31</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 4, c. (p. 118).

<sup>32</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 9, c. (p. 176).

<sup>33</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 9, c. (p. 180).

determinado por la razón en una cierta especie que el [hombre] prudente establecerá”<sup>34</sup>.

He aquí la vinculación que queremos subrayar y abordar en lo sucesivo. La razón es medida del obrar humano, y en cuanto tiene la posibilidad de elección deberá ser determinada de algún modo por una virtud que rectifique la elección, *i. e.*, la virtud de la prudencia. Es esta última la que deberá establecer para el hombre una medida de verdad que sea también un bien para el hombre, ya que si no fuera así no podríamos hablar de acción virtuosa.

En cuanto a la voluntad (apetito superior del hombre), su ordenación al bien racional es, podríamos decir, mucho más directa, ya que:

“por la proximidad de la voluntad a la razón acontece que, conforme a su misma naturaleza como potencia, la voluntad es acorde a la razón [*consonet rationi*]. Y por ello, [la voluntad] no necesita para esto de un hábito de virtud sobreañadido, como [lo necesitan] las potencias inferiores, es decir, el irascible y el concupiscible”<sup>35</sup>.

Podríamos decir entonces que la voluntad se dirige naturalmente al bien, y no como las potencias que tienen que ser reguladas por la razón: “lo que la virtud hace con respecto a las otras potencias lo posee la voluntad por su misma naturaleza como potencia, pues su objeto es el bien”<sup>36</sup>.

Siendo así, habría que indagar cómo es que interviene la razón en el acto de la voluntad, si es que, como nos dice santo Tomás, esta se dirige por naturaleza al bien. Parecería entonces que la voluntad no necesita de la mediación de la razón, pero la respuesta ya la tenemos cuando el santo de Aquino nos dice que la voluntad es “acorde a la razón”<sup>37</sup> y es por esto entonces que, si bien la voluntad apetece naturalmente el bien, no lo hace de cualquier modo, o mejor dicho, no apetece cualquier bien, sino que “la voluntad apetece naturalmente lo que es bueno según la razón”<sup>38</sup>. Este bien *secundum rationem* nos da la pauta de cómo también el acto de la voluntad es dirigido de algún modo por la razón, ya que la voluntad no es una po-

---

<sup>34</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 9, c. (p. 180).

<sup>35</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 5, ad 11 (p. 131).

<sup>36</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 5, c. (p. 126).

<sup>37</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 5, ad 11 (p. 131).

<sup>38</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 5, ad 1 (p. 129): “voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem”.

tencia ciega, sino que tiene los ojos de la razón para orientarse a su objeto: “el bien inteligido es el objeto de la voluntad, al que la voluntad se ordena naturalmente”<sup>39</sup>, ya que “la inclinación natural de la voluntad no es sólo hacia el fin último, sino hacia aquel bien que le es presentado por la razón”<sup>40</sup>.

Esta cercanía de la voluntad a la razón nos permite hablar también de una mediación de la *ratio* en el acto volitivo. Es claro que aquí hablamos solamente *ex parte obiecti*, puesto que se sabe que, por el contrario, la voluntad mueve a la razón *ex parte subiecti*<sup>41</sup>. De todos modos, no está mal remarcar en el contexto de este trabajo la importancia de la razón a la hora de presentar el objeto a la voluntad, que es la potencia que mueve a todas las demás: la volición (o la nolición) se da en el marco de lo que presenta la razón como bueno y verdadero.

Santo Tomás enseña que las dos potencias espirituales del hombre se implican mutuamente: “esas dos potencias, a saber, el intelecto y la voluntad, se implican una a la otra”<sup>42</sup>. En este contexto entonces, podemos vislumbrar que la razón cumple el rol de configurar el acto volitivo, presentando a la voluntad como bien la verdad conocida de un ente, toda vez que “la virtud de la parte apetitiva no es otra cosa que cierta disposición o forma grabada e impresa en el poder apetitivo por la razón”<sup>43</sup>.

No hay que olvidar tampoco que la misma verdad es un bien para el intelecto, motivo por el cual este se dirige a lo verdadero naturalmente; no obstante, serán necesarias virtudes que orienten esta potencia al bien propio, porque como nota santo Tomás –mostrando la necesidad de hábito en el intelecto especulativo–:

“la virtud respecto de cada cosa se dice en relación al bien; porque la virtud de cada cosa es, como afirma el Filósofo, la que hace bue-

---

<sup>39</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 5, ad 2 (p. 129): “bonum intellectum est obiectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas”.

<sup>40</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 5, ad 2 (p. 129).

<sup>41</sup> Véase para esta distinción S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, nota 13, p. 146. También se encuentran allí las referencias de los lugares donde santo Tomás utiliza esta distinción.

<sup>42</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 7, c. (p. 146): “istae duae potentiae, scilicet intellectus et voluntas, se invicem circumeunt”. Nótese que el verbo latino *circumeo* puede traducirse también como “visitar” o “frecuentar”, entre otras formas. Pensamos que los verbos citados son los más cercanos a la *intentio* del texto: ambas potencias “se frecuentan o visitan” en sus propios actos, sin perder su propia esencia.

<sup>43</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 9, c. (p. 180).

no al que la posee, y vuelve buena su obra; [...] un hábito tendrá naturaleza de virtud porque se ordena al bien”<sup>44</sup>.

Este es un tópico permanente en las *Cuestiones disputadas sobre las virtudes en general*, que se aplica también al caso del intelecto, cuyo bien es la verdad. Santo Tomás explica que esta ordenación al bien puede darse de dos modos: 1) formalmente y 2) materialmente: “Formalmente cuando un hábito se ordena al bien bajo la índole de bien (*ad bonum sub ratione bonum*); por otra parte, materialmente cuando se ordena a lo que es el bien, pero no bajo la índole de bien”<sup>45</sup>. Este último caso corresponde al intelecto y sus hábitos, que por su misma naturaleza no pueden dirigirse al bien formalmente, porque:

“el bien [considerado] bajo la índole de bien es sólo objeto de la parte apetitiva [del alma]; pues el bien es lo que todas las cosas apetecen. [...] Pero aquellos hábitos que ni están en la parte apetitiva, ni dependen de la misma, pueden por cierto ordenarse materialmente a lo que es el bien”<sup>46</sup>.

Esto es importante, ya que, como observa L. Corso, “puede decirse que lo verdadero –que es el objeto perfectivo de la parte intelectual– es un cierto bien”, porque “*verum es finis intellectus, verum es bonus intellectus*”<sup>47</sup>.

En este contexto, podemos plantear la importancia de la verdad en el acto virtuoso, pues al ser un bien para el intelecto –esto es, al dirigirse materialmente al bien–, de algún modo da el sustrato sobre el cual debe aplicarse la virtud. La inteligencia, al conocer con verdad el ente, lo muestra a la voluntad bajo la índole de bien. Es decir, el mismo ente conocido es, por el mero hecho de ser tal, bueno y verdadero –lo que sabemos por la doctrina de los trascendentales–; pero podemos agregar que, como el intelecto y la voluntad de suyo se implican, así también bien y verdad se “visitan” mutuamente en la subjetividad humana. Es imposible, estrictamente hablando, que algo que

---

<sup>44</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 7, c. (p. 144): “*virtus in unaquaque re dicitur per respectum ad bonum; eo quod uniuscuiusque virtus est, ut philosophus dicit, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit*”.

<sup>45</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 7, c. (p. 145).

<sup>46</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 7, c. (p. 145).

<sup>47</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, nota 11, p. 145.

sea verdadero pueda ser malo para el hombre, y esto porque la verdad es un bien para el intelecto y a su vez, ese bien al cual se ha dirigido la inteligencia por su propia naturaleza, es mostrado a la voluntad como bien apetecible, al cual debe dirigirse toda la persona, movida por la voluntad.

Claro está que en la vida real del hombre ingresan muchas variables que hacen que esto no siempre ocurra así. Por ejemplo, muchas veces la verdad, no obstante ser un bien para el intelecto, no lo es de la persona, ya que en ocasiones esa verdad que se le muestra constituye una denuncia de lo malo que hay en el interior del hombre, y por eso muchas personas no aceptan verdades que les resultan incómodas, porque de aceptarlas deberían modificar muchos aspectos de su vida que no están dispuestos a cambiar.

Otro caso que se podría mencionar es que no necesariamente el bien del intelecto es el bien de la persona, esto es, se acepta por un lado que la verdad es bien del intelecto, pero esto no necesariamente nos lleva a plantear que esa misma verdad sea el bien racional que se le presenta a la voluntad. Por esto, santo Tomás nos enseña que no siempre el sabio es bueno: “un hombre no se dice bueno en absoluto (*simpliciter*) porque es en parte bueno, sino porque es enteramente bueno; lo que tiene lugar por la bondad de la voluntad”<sup>48</sup>; es decir, la persona es buena cuando su voluntad es recta y se dirige perfectamente al bien, pues no alcanza al hombre, para la bondad total de su vida, saber mucho –en este caso solo tendrá una buena inteligencia–. Hará falta que esa inteligencia, enriquecida con la verdad, se ponga al servicio de la voluntad presentándole el verdadero bien que debe seguir.

Lo que señalamos más arriba, que podría sonar a “imagen ideal” de cómo se relacionan bien y verdad en el hombre, es preciso matizarlo. Sabemos que desde una filosofía que se precie de realista no puede sostenerse sin más una relación casi utópica entre la inteligencia y la voluntad, y menos aún si tenemos en cuenta el dato revelado que implica concebir a la persona como un ser creado a imagen y semejanza de Dios, pero que ha pasado del estado de gracia a un estado de naturaleza caída por el pecado original –que si bien no ha corrompido totalmente esa *natura*, la ha herido en su inteligencia y voluntad.

Ahora bien, teniendo en cuenta estos matices, que no es posible desarrollar *in extenso* en este trabajo, podemos volver a plantear aquello que señalamos más arriba, esto es, que la verdad a la que el intelecto se dirige

---

<sup>48</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 7, ad 2 (p. 150).

como a su propio bien cumple un rol fundamental en la posterior elección del bien que configurará el acto de la voluntad. Porque si hablamos de una acción virtuosa –que lejos de ser una “acción ideal” se muestra como una acción ordenada en un mundo desordenado–, tendremos que atender al hecho de que la verdad conocida se presenta al hombre como un bien, no solo del intelecto, sino también de la voluntad y por lo tanto de toda la persona, ya que al mostrarse cualquier ente en su verdad, se lo está conociendo tal-cuales, y consiguientemente se lo está conociendo también en su bondad, porque las cosas en tanto que existen son buenas, si tenemos en cuenta, como lo hacemos nosotros en este artículo, la creación *ex nihilo* de toda la realidad.

En este contexto entonces planteamos nosotros que la realidad conocida con verdad deberá ser un bien para la persona, si se le presenta tal cual se ha conocido a la voluntad. Esto supone todo el trabajo de rectificación obrado en nosotros por las virtudes tanto de la inteligencia como de los apetitos inferiores, porque son las pasiones desordenadas las que no permiten que se realice este orden en el hombre, y esto aún luego de que la razón obre sobre ellas encausándolas en acciones virtuosas:

“las pasiones que inclinan al mal no son totalmente suprimidas ni por la virtud adquirida [mediante nuestros actos], ni por la virtud infusa, a no ser quizás milagrosamente; porque siempre permanece el combate de la carne contra el espíritu, aún después de la virtud moral”<sup>49</sup>.

Habrá que ver ahora, entonces, el papel que juegan las virtudes intelectuales en todo este desarrollo que venimos planteando hasta aquí.

## 5. Las virtudes intelectuales y la verdad personal

En la consideración de las virtudes intelectuales, tenemos que apuntar en primer lugar que, estrictamente hablando, no podemos vincular dichas

---

<sup>49</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 10, ad 14 (p. 200). Nos parece interesante remarcar la expresión “a no ser quizás milagrosamente”, ya que, si tomamos en cuenta estas palabras, tenemos que decir con verdad que siempre va a existir en el hombre (salvo que ocurra un milagro) esa tendencia al mal que imprimen las pasiones desordenadas. Esto muestra una vez más que la moral tomista es definitivamente, y en virtud de su raíz metafísica, una moral realista.

virtudes sin más con la verdad de la vida humana, puesto que si bien “la virtud intelectual especulativa es aquella por la cual el entendimiento especulativo se perfecciona para considerar lo verdadero; porque esto es su buena operación”<sup>50</sup>, esto no alcanza para lograr una buena vida para el hombre, porque como antes vimos, la buena vida, y por tanto la verdadera, se alcanza cuando el apetito espiritual es recto<sup>51</sup>, es decir, cuando la voluntad dirige la potencia intelectual al buen acto que se da en el plano de los hechos y verdades contingentes, y no en el de la verdades necesarias, donde actúa el entendimiento especulativo<sup>52</sup> rectificado por el *intellectus*, la ciencia y la sabiduría.

Es por ello que debemos atender aquí a aquella virtud del entendimiento (práctico) que tiene un cierto orden a la voluntad, y que es la prudencia.

No estudiaremos aquí en detalle esta virtud en atención a la brevedad. Trataremos en cambio de ver cómo actúa, en primer lugar, el entendimiento práctico, considerando la verdad conocida en las cosas y extendiéndola a la práctica, vinculándose a su vez con el apetito recto<sup>53</sup>, en cuya adecuación con la tendencia al bien la persona encontrará la llamada *verdad práctica*<sup>54</sup>, que es sujeto de la prudencia, porque como dice santo Tomás: “el sujeto de la prudencia es el entendimiento práctico en orden a la voluntad recta”<sup>55</sup>.

En primer lugar hay que tener en cuenta que la prudencia es recta razón en lo operable y por tanto es razón verdadera en el plano de lo práctico. Considerando esto, podemos decir que el entendimiento práctico deberá estar rectificado *in se* por la verdad, que no puede ser otra que la verdad práctica, ya que “lo verdadero en el entendimiento práctico se toma en diferente sentido que lo verdadero en el entendimiento especulativo”<sup>56</sup>. De aquí que

---

<sup>50</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 2, c. (p. 92).

<sup>51</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 7, ad 2 (p. 150).

<sup>52</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

<sup>53</sup> Cf. Domingo BASSO, O.P., “Un pilar de la moral tomista: la doctrina del apetito recto natural”, *Atti del congresso internazionale S. Tommaso de Aquino nel suo sttimo centenario*. L’agire morale, Edizione Domenicane italiane, Napoli, Italia, 1974, pp. 375-402.

<sup>54</sup> Delia María ALBISU, “La verdad en la vida moral”, 2da., 3ra. y 4ta. parte, *Moenia* II (Junio -1980) 7-16; *Moenia* IV (Diciembre-1980) 41-58 y *Moenia* VI (Junio-1981) 44-71, respectivamente. Si bien no se encuentra muy clara la doctrina tomista sobre la verdad práctica, resultan útiles estos artículos para conocer el abanico de temas que surgen a la hora de hablar de la verdad en el ámbito moral. Más fielmente tomista es, a nuestro criterio, la posición de D. Basso en el artículo citado anteriormente y en su libro *Los principios internos de la actividad moral*, Buenos Aires, CIEB, 1991, p. 192.

<sup>55</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 56, a. 3, c. *in fine* (p. 82).

<sup>56</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3 (p. 99).

se pueda hablar de una virtud intelectual, pero que por su vinculación con la praxis tiene también algo de moral: tal es la prudencia. En mi opinión, precisamente porque esta virtud es a la vez intelectual y moral, puede ser llamada con justicia “madre de virtudes”, ya que por ella todas las demás virtudes se ordenan al bien y el hombre todo llega a ser bueno.

Sabemos que el hombre bueno es aquel cuya voluntad es buena<sup>57</sup> y por lo tanto recta en tanto y en cuanto sigue al bien que le muestra la inteligencia y se orienta al bien de la naturaleza humana; esta rectitud del apetito es condición para que se dé la verdad en la praxis, puesto que la verdad en las acciones humanas se dice en orden al apetito recto:

“lo verdadero en el entendimiento práctico se atiende por su conformidad con el apetito recto; la cual conformidad por cierto no tiene lugar en las cosas necesarias que no se hacen por la voluntad humana; sino sólo en las contingentes, que podemos hacer nosotros, ya sea agibiles [*agibilia*] internas o factibles [*factibilia*] exteriores”<sup>58</sup>.

Hay que entender aquí propiamente, como enseña el padre Basso, que la verdad que se da por conformidad con el apetito recto no sería la verdad práctica sin más, sino la verdad práctica prudencial<sup>59</sup>, toda vez que es la prudencia la que rectifica el entendimiento práctico para el conocimiento de la verdad, no ya de las cosas sin ninguna referencia *extra*, como se da en la verdad del entendimiento especulativo, sino de las cosas a las cuales se dirige la voluntad<sup>60</sup>. Por eso la verdad práctica entendida de este modo se orienta más a la realidad que la verdad práctica, que queda sólo en el entendimiento práctico sin ninguna referencia a las cosas en su estado de existencia actual. Se puede tener ciencia práctica, con lo cual se tendrá una verdad en cuan-

---

<sup>57</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 7, ad 2 (p. 150).

<sup>58</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3 (p. 787; traducción de I. Quiles, p. 100): “Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt, sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora”.

<sup>59</sup> Esta distinción se encuentra en D. BASSO, *Los principios internos de la actividad moral*, p. 43.

<sup>60</sup> Se da aquí una especie de círculo vicioso ya que, como vimos, la voluntad sigue el bien que le muestra la inteligencia, pero ahora vemos que la verdad del entendimiento práctico se da por la conformidad con la voluntad; este tema es tratado extensamente por el P. Santiago RAMÍREZ, O.P., *La prudencia*, Madrid, Palabra, 1979, pp. 154-198.

to a lo operable, pero no se tendrá propiamente una operación verdadera, puesto que existe una distinción real entre verdad práctica y verdad práctica prudencial; es esta última la que propiamente es adecuación con el apetito recto y no la verdad práctica, como habitualmente se cree.

Más allá de esta distinción de escuela se esconde una amplia temática a desarrollar como es la relacionada con el actuar moral cotidiano del hombre incardinado principalmente en la actividad intelectual práctica, pero conformado con la tendencia natural del apetito. Hay que tener en cuenta, pues, que la voluntad no hace al entendimiento práctico, sino que este se hace tal por la extensión de la verdad captada en las cosas a lo operable. Ahora bien, este *operabile*, por no tener referencia a la voluntad, sigue quedando en el ámbito del entendimiento, pero en el momento de la intervención del apetito superior del hombre ya se ingresa en el ámbito de lo real, toda vez que la voluntad se dirige a la cosa tal como es en sí<sup>61</sup>.

Se deduciría de la distinción del padre Basso, según mi opinión, que la mención de la verdad práctica solamente connota una referencia a la consideración de la verdad y no a su puesta en acción en la cotidiana vida del hombre. Es aquí donde la virtud de la prudencia comienza a perfilar la necesaria restricción de la noción general de verdad práctica al plano del actuar moral humano en su dimensión contingente y particular.

Si se tiene en cuenta la noción metafísica de persona enseñada por santo Tomás, se recordará que el nombre de persona está tomado *in concrezione* y no con una *intentio* general o bien abstractiva, sino con una *intentio particularis*, y por eso justamente puede ser fundamento no solo de una ética general, sino también de una ética particular o personal<sup>62</sup>.

Esta ética particular, al fundamentarse en la persona y su relación con el fin común de la naturaleza humana regulado en cada situación por la verdad prudencial, no puede tener el sentido de una ética de situación, sino más bien de una ética "en" la situación. La diferencia radica en que este "en" da la pauta de todo el obrar moral humano, porque el estar "en" una situación implica que la persona humana también pertenece a la situación como hombre y que esta, a su vez, modifica y estimula su actuar. La persona no es un espectador lejano; la realidad la implica y lo hace de tal modo que fuerza al ser personal a adecuarse a las leyes de la realidad. Es aquí donde intervie-

---

<sup>61</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 2, ad 2.

<sup>62</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 1, c.; también III, q. 2, a. 3, c. et ad 2.

ne con toda su fuerza la verdad de las cosas que de algún modo interpela al hombre para que adecue su actuar a la legalidad natural de la realidad.

Ahora bien, como el hombre de algún modo está indeterminado frente a la infinitud de la verdad de la realidad, no puede adecuarse a ella sino a través de la virtud de la prudencia en cada acto y en cada momento.

La adecuación obrada por la prudencia no es, entonces, a la situación sino “en” la situación, ya que es esta la que interpela al hombre al modo de verdad, es decir, de modo preponderantemente cognoscitivo.

Las consecuencias filosóficas de este planteo son muchas. La primera y fundamental es que se pone en evidencia la primacía de la verdad en el obrar moral y con ella la primacía del entendimiento sobre la voluntad, y esto principalmente porque es la inteligencia la que especifica la voluntad y no al revés<sup>63</sup>. Este tema es fundamental en nuestros días, ya que la inteligencia ha perdido su rol destacado dentro de la economía del actuar moral humano. Lo que interesa aquí es acentuar la importancia de la razón en su momento práctico, y por sobre todo en su momento práctico prudencial, donde interviene la voluntad participando del orden de la razón y favoreciendo la última adecuación del entendimiento a la realidad a través del obrar moral. Conviene entonces retomar la consideración del protagonismo que tienen para nosotros las virtudes intelectuales en orden a la verdad de la persona.

Como ya sabemos por la doctrina de los primeros principios del entendimiento especulativo y práctico, la inteligencia misma se encuentra primordialmente orientada a la verdad por dichos hábitos. Sobre esta base actuará también la prudencia, ya que necesita de principios indubitables para obrar; como madre de virtudes, es configurada también por el hábito primordial del *intellectus*. Tal es así que según santo Tomás: “la virtud moral no puede existir sin la prudencia, ni por consiguiente sin el entendimiento, dado que por el entendimiento se conocen los principios naturalmente conocidos [evidentes] tanto en lo especulativo como en lo operativo”<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Los textos de santo Tomás a este respecto son muchos: *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1; I, q. 82, a. 4; *S. C. G.*, III, cap. 26; *De veritate*, q. 22, a. 12; *De malo*, q. 6; *De potentia Dei*, q. 1, a. 5; q. 3, a. 15; etc. Además, como se sabe, este tema fue motivo de una extensa controversia dentro de la escuela tomista, en la cual no nos interesa ahora entrar, sin perjuicio de tomar una posición determinada al respecto. Puede verse para esta temática D. BASSO, *Los principios internos de la actividad moral*, pp. 70-78; para las citas de santo Tomás, ver especialmente nota 140.

<sup>64</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 4, c. (p. 110). La observación entre corchetes es nuestra.

Vemos que la razón humana es primer principio de todas las operaciones del hombre<sup>65</sup> y de las virtudes humanas. El Aquinate señala igualmente que la razón es “raíz de todas las virtudes”<sup>66</sup>; sin embargo, nos alerta sobre el peligro del intelectualismo moral, en el que históricamente ha caído Sócrates por considerar exageradamente la función de la razón en la vida moral del hombre:

“Sentaron pues algunos que todos los principios activos que hay en el hombre se refieren de este modo a la razón; lo cual en verdad si fuese cierto, bastaría que la razón fuese perfecta para obrar bien; y, siendo la virtud un hábito, por el que nos perfeccionamos para bien obrar, seguiríase de ahí que estaría en sola la razón, y así ninguna virtud sería sino intelectual. Tal fue la opinión de Sócrates, quien dijo que todas las virtudes eran prudencias, deduciendo de esto que el hombre, existiendo en él la ciencia, no podía pecar; y que cualquiera que pecaba; pecaba por ignorancia”<sup>67</sup>.

Como vimos, la ciencia, por más perfecta que sea, no alcanza para el buen obrar, como tampoco, en sentido moral, el arte ni aun la sabiduría; solo puede alcanzarlo, dentro de las virtudes intelectuales, el *intellectus*, como principio sin el cual no podría actuar la prudencia, que es la que tiene una vinculación directa con la voluntad y la que permite que la inteligencia se adecue a la voluntad recta. Por esta vinculación con la voluntad (y sobre todo con la inteligencia) es que no puede existir la virtud moral –que es perfecta de la parte apetitiva<sup>68</sup>– sin la prudencia (ni el *intellectus*), aunque sin embargo sí lo pueden hacer, como vimos, las demás virtudes intelectuales<sup>69</sup>; como, por otra parte tampoco puede existir la prudencia sin las virtudes morales, y esto sucede:

“porque la prudencia es recta razón de lo operable, no empero únicamente en general (en lo universal), sino también en lo particular, sobre lo cual recaen las acciones. Más la recta razón preexige principios de los que parte la razón. Conviene, sin embargo que la

---

<sup>65</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 2, c.

<sup>66</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 4, ad 3 (p. 119).

<sup>67</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 2, c. (p. 106).

<sup>68</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 3, c.

<sup>69</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 4, c.

razón, acerca de los particulares proceda no sólo desde principios universales sino también desde principios particulares. Acerca de los principios universales de lo operable el hombre se halla rectamente dispuesto por los principios naturales de la inteligencia, por los cuales el hombre conoce que ningún mal debe hacerse; o bien por medio de alguna ciencia práctica. Pero no basta esto para raciocinar rectamente acerca de lo particular. Porque sucede alguna vez que tal principio universal conocido por el entendimiento o por la ciencia se corrompe en lo particular por alguna pasión: como al concupiscente, cuando la concupiscencia vence, le parece bueno lo que desea, aunque sea contrario al universal juicio de la razón. Y por esto, así como el hombre se dispone para conducirse rectamente acerca de los principios universales, por el entendimiento natural o por el hábito de la ciencia; del mismo modo, se dispone para hallarse rectamente dispuesto acerca de los principios particulares de lo operable, que son los fines, conviene que se perfeccione por algunos hábitos según los cuales se haga en cierto modo connatural al hombre el juzgar rectamente acerca del fin. Y esto se efectúa por medio de la virtud moral: pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, porque tal como es cada uno, tal le parece el fin, como se dice en el Tercer libro de la *Ética*. Por esto para la recta razón de lo operable, que es la prudencia, se requiere que el hombre tenga virtud moral<sup>70</sup>.

Esta extensa cita se justifica porque la prudencia, en cuanto está en la razón, además de disponer convenientemente al hombre a actuar, necesita de virtudes morales para ordenar las pasiones, a fin de que no impidan el buen uso de la razón rectificadora por ella misma<sup>71</sup>, y a su vez para permitir que la inteligencia se adecue con un apetito recto (virtuoso) y lograr así la llamada verdad práctica prudencial apuntada más arriba.

Es así entonces que las virtudes están íntimamente relacionadas y se implican mutuamente; esto se ve claro en el caso de la prudencia, ya que en ella se da de algún modo la conjunción de las obras del entendimiento y de la voluntad, tomando como primera e ineludible referencia la verdad de las cosas que por poseer un contenido inteligible informan al entendimiento humano, orientándolo a su vez ya a la consideración de la verdad necesaria (entendi-

---

<sup>70</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 5, c. Traducción propia.

<sup>71</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 5, ad 3.

miento especulativo), ya a la obra (entendimiento práctico). Asimismo es necesario que intervenga el componente afectivo, a fin de conformar la *intentio ad opus* que el entendimiento práctico capta en las cosas, en una obra real, es decir, en una concreta y definida acción. Ahora bien, esta acción puede ser moralmente buena o mala; para que sea verdaderamente buena se necesitará esa “respuesta adecuada en cada caso a la realidad”<sup>72</sup>, esa virtud intelectual y moral que es la prudencia, ya que es ella la que capta la verdad de las cosas y trata de adecuar el actuar humano a esa verdad teniendo en cuenta la recta orientación de la voluntad rectificadora por las demás virtudes morales.

Hasta aquí entonces el papel general de la prudencia en el actuar veritativo humano. Queda para otra ocasión el estudio ampliado de esta virtud con todos sus detalles. Ahora conviene que ingresemos en el estudio de la virtud en general como aquella disposición firme que permite que todo ente llegue a su perfección. A los efectos de este artículo, nuestro tratamiento se centrará en el modo en que la virtud permite a la persona humana llegar a la perfección, que podemos llamar también su *veritas vitae* de la persona humana, tal como ya lo hemos investigado en otra parte<sup>73</sup>, entendiendo que la posesión de la verdad propia se convierte en la asimilación de aquella verdad que Dios ha impreso en la creación de esa persona.

## 6. Virtud como perfección humana

El acto virtuoso posee por sí mismo una perfección de acabamiento, puesto que por ese acto la potencia humana que actúa llega al cumplimiento perfecto de lo que por naturaleza debe hacer. Santo Tomás expresa esto mismo con fórmulas sencillas, pero a la vez plagadas de complejas consecuencias. Por ejemplo, observa que “virtud, según el sentido de su nombre designa el acabamiento de la potencia”<sup>74</sup>, es decir, que la virtud en cuanto *complementum potentiae* denota cierta perfección del acto de esta capacidad operativa, ya que en su estado de indeterminación natural las potencias –sobre todo las espirituales– pueden dirigirse indiferentemente a muchas cosas. El problema surge cuando por esa indeterminación las potencias no actúan de acuerdo a la verdad que le es propia, es decir, no se dirigen virtuosamen-

---

<sup>72</sup> Josef PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974, p. 228.

<sup>73</sup> Véase nuestro artículo “La noción de *veritas vitae* en santo Tomás de Aquino”, referido en nota 1.

<sup>74</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 1, c. (p. 75).

te al acto perfecto. De aquí entonces que *virtus* designe “la perfección del poder operativo”<sup>75</sup>, porque por ella esa misma capacidad llega a cumplir de algún modo lo que le es indicado por su misma naturaleza.

Complementando este cuadro se puede agregar la frase del Filósofo en su *De Caelo*<sup>76</sup> que es citada frecuentemente por santo Tomás al decir que “la virtud es lo último en la realidad de una potencia”<sup>77</sup>. Con esto, el Doctor Común nos enseña que por ese poder operativo que la virtud le da al acto de la potencia, esta llega al *maximum* o *perfectionem* de su alcance<sup>78</sup>. Sin duda que este *maximum* no se podría dar en la potencia si no existiera en ella una capacidad real para hacerlo, y es justamente la virtud la que de algún modo concentra el poder operativo de la potencia llevándola de su inicial grado de indeterminación a su término *ad quem*, que va a ser la perfección determinada del acto de la potencia.

Ahora bien, como la virtud perfecciona la potencia en relación al acto perfecto, y este es el fin de la potencia y del que obra, se concluye que la virtud no solamente hace buena a la potencia, sino también al sujeto que obra<sup>79</sup>. A la luz de lo expuesto, se puede decir con justicia que la perfección de la potencia virtuosa redundaba en una perfección del *operantis* toda vez que esta obra ordenada<sup>80</sup> brota de las capacidades reales del compuesto humano. Sería errado atribuir cualquier perfección solo a las potencias, sin tener en cuenta que radican ya en el alma, ya en el cuerpo de una determinada persona. Es por ello entonces que se atribuye la bondad y la perfección del acto tanto a la obra como al que obra, de modo que la bondad del acto hace buena la persona en su integridad.

Esta última consideración es muy importante en el marco de nuestro análisis, ya que al advertir que la bondad del acto redundaba en una bondad mayor que es la de la persona como un todo, podemos considerar también la conexión intrínseca de las virtudes con la *veritas vitae* humana, puesto que, sin duda, cada persona encuentra su verdad exclusivamente por el camino del bien, que solo se transita a partir (y con) las virtudes. Son ellas, en cuanto llevan a cada potencia al *maximum*, las que aproximan concomitantemente

---

<sup>75</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 1, c. (p. 75).

<sup>76</sup> ARISTÓTELES, *De Caelo*, I, 11, 281 a 14 y 15. Citado por L. Corso, p. 75.

<sup>77</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 1, c. (p. 75): “*virtus est ultimum in re de potentia*”. También en *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 1, c.

<sup>78</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 1, c.

<sup>79</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 2, c. (p. 89).

<sup>80</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 2, ad 1.

al hombre a su límite perfectivo que es aquella verdad que la Mente divina ha impreso en cada uno. De aquí que la virtud cumple un papel fundamental a la hora de entender cuál es el camino universal para todo hombre a fin de llegar a la verdad particular de cada uno.

En este punto hay que destacar la conjunción en la persona de lo universal y lo particular a partir de la consideración de la virtud, esto es: la persona posee *in se* una verdad dada por Dios en la creación. Ahora bien, cada persona se dirige particularmente a ese fin que es a la vez propio y común, y también utiliza medios a la vez propios y comunes, y estos son las virtudes, ya que la virtud entendida en su modo general como *complementum potentiae* es común a todo hombre, en cuanto solo por la virtud el hombre alcanza la bondad de su obra y se acerca consecuentemente a su verdad. Son particulares porque el *modo* o el *cómo* se apliquen esas virtudes va a ser propio de cada persona, en la medida en que cada persona tiene su vivencia particular de la realidad –si bien capta una realidad común a todo hombre.

Otro punto interesante para remarcar aquí una vez más es que en la obra humana se implican mutuamente el bien y la verdad: hemos visto que para llegar a la verdad humana se necesita obrar bien, y a su vez para obrar bien se necesita conocer la verdad, ya que ella nos indica lo que la realidad es; sabiendo esto es posible que la obra humana sea adecuada y por ello buena. Ahora bien, no hay que entender que esta mutua implicación sea semejante a la de los trascendentales, si bien se fundamenta en ella, sino que se trata del bien moral<sup>81</sup>, y esto porque el bien de la virtud es principalmente el bien de la razón<sup>82</sup> y no el bien común del ente.

## 7. Síntesis conclusiva

Llegados a esta instancia del análisis, podemos cerrar nuestro artículo considerando y destacando cómo la virtud concede al hombre el poder obrar bien, es decir, rectamente<sup>83</sup>, de acuerdo con el bien y la verdad de la realidad que ha impreso Dios en conformidad con su Ley.

---

<sup>81</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 4, ad 2; también, *De virtutibus*, a. 2, ad 2 (p. 91).

<sup>82</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 55, a. 4, ad 2; también, *De virtutibus*, a. 2, ad 2 (p. 91).

<sup>83</sup> S. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, a. 2, ad 14 (p. 96): “Se ha de decir que hay una doble rectitud. Porque una es especial, la que sólo se establece a propósito de las cosas exteriores que convienen al uso del hombre, las cuales son materia propia de la justicia. Y tal rectitud es propia de la justicia, y no se enuncia en la definición de virtud. Pero otra es la rectitud general, la que comporta orden al fin debido, y a la ley divina, la cual

El hecho de que por la virtud el hombre viva rectamente ha sido un punto central en nuestro estudio y hemos visto que es el nexo necesario para llegar a la verdad, ya que si afirmamos, junto a santo Tomás, que la persona vive rectamente por la virtud, tenemos que decir también que el término 'rectitud' implica cierta verdad, en tanto la *veritas rei* es la que rectifica la razón. La *recta ratio*<sup>84</sup>, de este modo, configura el acto virtuoso en cuanto manifiesta en la interioridad humana la verdad de la realidad y de la persona en la realidad y permite por tanto vivir de acuerdo a esa verdad, con lo cual ese "vivir" se constituye en recto en virtud de la obra configurante de la razón.

Según creemos, hemos podido probar y mostrar el importante papel que tiene la razón en la obra humana en general y en la obra virtuosa en particular. Resulta interesante destacar que esta razón configurante del acto humano se convierte en un elemento importante a la hora de hablar de la verdad de ese mismo acto, toda vez que la razón recta es aquella que permite vivir con verdad en cuanto configura el acto humano de acuerdo a la verdad de las cosas con la cual fue rectificadas anteriormente. No por nada la prudencia es, en cuanto virtud intelectual-moral, *recta ratio agibilium*, ya que gracias a ella el hombre podrá adecuar no solo la obra en general a la verdad de la realidad, sino al aquí y ahora contingente, al cual está sujeto indefectiblemente todo acto de la persona humana.

Con lo expuesto vemos cómo la temática relativa a la virtud, en cuanto permite al hombre vivir rectamente, se liga, a través de la mediación de la razón, con el tema de la verdad de la vida humana, ya que esta, por su parte, debe ser descubierta por la razón humana, en cuanto que ella permite captar la adecuación de lo que se piensa con la realidad y a su vez la de los mismos actos humanos con esa verdad que las cosas manifiestan, a lo que se agrega la adecuación del yo a esa realidad y la actuación del mismo en ella, lo cual se configura, en el *fieri* vital del hombre, en una triple adecuación. Por esto, para hablar de la verdad vital de la persona humana tenemos que tener en cuenta al mismo sujeto como realidad, como *res* a la que debe adecuarse el *intellectus*, pero siempre teniendo en cuenta la adecuación primaria entre el

---

es regla de la voluntad humana. Y tal [clase de rectitud] es común a toda virtud, y [la que] se enuncia en la definición de virtud". La definición de la que se habla aquí es la de san Agustín: "la virtud es una buena cualidad, por la cual se vive con rectitud, de la que nadie hace mal uso, la que Dios obra en nosotros sin nosotros". En cuanto a la expresión "vivir rectamente", véase en el mismo artículo, ad 15.

<sup>84</sup> Este tema es desarrollado ampliamente por el P. Domingo BASSO, en su obra *Las normas de la moralidad*, Buenos Aires, Claretiana, 1993.

entendimiento y la cosa exterior al hombre. De este modo, entonces, la virtud interviene en la adecuación que se debe dar entre el sujeto y la realidad, permitiéndole a este actuar con bondad y verdad en sus acciones.

La complementación de lo expuesto hasta aquí lo hemos aportado ya en nuestro artículo sobre la *veritas vitae*<sup>85</sup>, donde realizamos un estudio sobre la virtud de la verdad, o bien de la veracidad, como se la llama contemporáneamente. Esto ayudará a ver con más detalles las vinculaciones apuntadas de la verdad con la vida del hombre y asimismo de la verdad *en* la vida del ser humano, y de este modo completar el cuadro de las relaciones entre virtud y verdad.

Resta, pues, un estudio detallado de la virtud de la prudencia, ya que ella corona de alguna manera y da sentido a todo lo expuesto hasta aquí, porque en definitiva es esta la virtud que permite vivir la verdad propia de cada persona, vivirla en el hoy del hombre, y vivirla recta y virtuosamente, o lo que es lo mismo, adecuadamente.

Guillermo GOMILA

Recepción: 26/01/17

Aprobación: 13/02/17

---

<sup>85</sup> Véase nota 1 de este artículo.