

300613

UNIVERSIDAD LA SALLE



ESCUELA DE FILOSOFIA

INCORPORADA A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

4
Ref

FUNDAMENTOS FILOSOFICOS DE LA PRUDENCIA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS PROFESIONAL

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

JOSE LUIS CORDOVA SOTO

DIRECTOR DE TESIS: DR. LUCIANO BARO FONTANA

MEXICO, D. F.

1992



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

PAG.

INTRODUCCION.....	1
1.- La Filosofia tomista.....	1
2.- El problema del hombre.....	3
3.- Esquema de trabajo.....	9

CAPITULO I

ANTROPOLOGIA.....	13
1.- Diversas concepciones del hombre.....	13
2.- Concepción antropológica tomista.....	18
3.- El alma humana.....	21
4.- Unión de alma y cuerpo.....	23
5.- Potencias del alma.....	27
A) Potencias vegetativas.....	30
B) Potencias sensitivas.....	31
C) Potencias intelectivas.....	33
Entendimiento agente.....	35
Entendimiento posible.....	36
D) Potencia apetitiva.....	37
6.- La voluntad.....	38
A) La fruición.....	42
B) La intención.....	43
C) La elección y el libre albedrío.....	44
D) La deliberación.....	46
E) El consentimiento.....	47
F) El uso e imperio.....	47
7.- Las pasiones.....	50
Notas al capítulo I.....	55

CAPITULO II

LAS VIRTUDES.....	63
1.- Los Hábitos.....	63
2.- Naturaleza v sujeto de los hábitos.....	65
3.- Génesis, aumento, disminución v destruc- ción de, los hábitos.....	66
4.- División de los hábitos.....	68
5.- Las virtudes.....	70
6.- Esencia v sujeto de la virtud.....	71
7.- División de las virtudes.....	74
8.- Las virtudes cardinales.....	81
9.- Origen v relación entre las virtudes.....	84
10.- Las virtudes teologales.....	88
Notas al capítulo II.....	92

CAPITULO III

LA PRUDENCIA.....	97
1.- Concepto de prudencia.....	97
2.- La prudencia en sí misma.....	101
3.- Partes de la prudencia.....	107
A) Partes cuasi integrales.....	108
B) Partes esenciales.....	112
C) Partes potenciales.....	115
4.- El don del consejo.....	117
5.- La imprudencia.....	118
6.- Vicios opuestos por exceso.....	124
Notas al capítulo III.....	129

CONCLUSIONES.....	133
-------------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	141
-------------------	-----

I N T R O D U C C I O N

1. LA FILOSOFIA TOMISTA.

La filosofía de Santo Tomás de Aquino es sistemática en gran manera y, sobre todo, inundada de claridad, orden y realismo, pues toda ella parte y converge en un mismo punto que es la divinidad.

Es bien sabido que está impregnada de filosofía aristotélica, pero es mucho más que un Aristóteles cristianizado, como algunos críticos lo han querido interpretar. Santo Tomás va mucho más allá de las bases del filósofo griego, abordando temas totalmente diferentes y profundizados de una manera sorprendente.

Tan sólo al investigar la Suma Teológica en algunas de sus partes, encontramos un sin fin de motivos de estudio y de reflexión aplicables a cualquier época y circunstancia como es el caso del acto humano y lo que ha llamado mi atención en gran manera que es el tema de las virtudes, que si bien son temas tratados por muchos pensadores y muchas filosofías, encuentran en Santo Tomás un modo especial, completo, exhaustivo y fundamentado.

El tomismo en general, nos presenta no solamente una concepción válida de Dios en el plano sobrenatural, sino también una antropología filosófica, una psicología y una

ética perfectamente estructuradas.

Encontramos en el pensamiento de Tomás muchos elementos aristotélicos, pero en él se encuentran elevados a un nivel pocas veces alcanzado en la historia del pensamiento filosófico.

Intentando exponer y defender el mensaje cristiano en filosofía y teología, Tomás lleva a cabo la más grande construcción intelectual del siglo y una de las más importantes revoluciones doctrinales de la historia, mediante un riguroso espíritu científico, logrando una monumental concepción antropológica y una comprensión del sentido y valor de la realidad.

Abordando tan amplia variedad de temas, desde la metafísica y la antropología, hasta la ética y el derecho, el tomismo representa el constante anhelo del hombre por la reflexión sobre su origen y destino, la interpretación de lo real, la lucha por la verdad y el bien y el permanente espíritu de superación y perfeccionamiento en el ser humano.

Uno de los elementos más valiosos en el pensamiento de Santo Tomás es, a mi modo de ver su concepción del hombre, pues conforma toda una antropología filosófica de incalculable valor en las reflexiones sobre el hombre de hoy del que se intenta encontrar la unidad y el sentido que en ocasiones parece desvanecerse en pensamientos actuales.

2. EL PROBLEMA DEL HOMBRE.

Toda filosofía, y por lo tanto, toda concepción válida de la realidad, incluye e involucra una idea del hombre, y sin importar de qué base se parta, toda antropología filosófica se caracteriza por la pregunta básica de qué y quién es el hombre y, sobre todo, si es posible su comprensión y de qué manera.

Para muchos filósofos, el problema radica en el sentido de si el hombre tiene o no una naturaleza, es decir, si tiene o no alguna propiedad en exclusiva que constituya su esencia, y que por lo tanto, permita distinguir en forma esencial y no sólo gradual entre el hombre y los demás animales. Esto implica también establecer de una manera racional el puesto del hombre en el universo así como su valor y sentido y dependiendo de las respuestas a estos problemas, se originarán nuevas concepciones sobre la moral, la libertad, la felicidad etc.

Existen muchas concepciones que intentan explicar al animal racional haciendo consistir su esencia en el espíritu, en su capacidad de simbolizar, en su historicidad, en su carácter social, en sus elementos psicobiológicos, en sus elementos evolutivos, en su razón instrumental, etc. pero podemos agruparlas en cuatro principales que son la natural o biológica, la dualística, la psicológica y la ética.

a) Concepción natural o biológica. Según esta concepción, el hombre será explicado y comprendido al

compararlo y diferenciarlo de la naturaleza inorgánica y de los demás vivientes. tomando como base las esferas graduales como la vegetativa y sensitiva.

El hombre se entiende como una evolución o resultado de una evolución. siendo parte de la naturaleza y ocupando el punto más alto en el desarrollo de las especies. puesto que sus condiciones al paso de miles de años. dieron por resultado la superación simultánea de sus sentidos. así como el aumento de la corteza asociativa cerebral. base funcional del aprendizaje y de la inteligencia. que si bien requiere mayor tiempo para madurar. logra una gran cantidad de funciones y una variabilidad inmensa de respuestas.

De cualquier forma. el hombre es un puro producto físico-biológico. con diferencias graduales y no cualitativas con los demás animales. Es pues. sólo una parte de la naturaleza junto con las cosas y los demás vivientes aunque tenga propiedades esenciales.

Esta idea del hombre. aunque trata de ser objetiva y científica. pierde el elemento interno como es la conciencia. puesto que el ser humano es el único que intenta comprenderse debido a su misma capacidad de comprender y por lo tanto. el único que ha hecho su autoestudio. No sabe exactamente lo que es él mismo. pero sabe que no lo sabe.

b) **Concepción dualística.** Esta consideración plantea una diferencia radical con la anterior. puesto que el hombre no

es una realidad fisico-biológica que se ha ido haciendo más compleja, sino que es un espíritu consciente irreductible a la naturaleza. Implica un antagonismo concreto entre la naturaleza y el espíritu, cada uno de los cuales es una realidad en sí.

La dificultad surge al plantear la unidad del hombre, puesto que sus dos elementos están en contraposición y por ello, se respondería a la explicación de lo que es el espíritu o lo que es el cuerpo, pero no lo que es el hombre. Es por ello que el ser humano queda en cierta forma sin una explicación completa, como en el caso del hombre platónico o cartesiano, puesto que si el cuerpo forma parte totalmente de la naturaleza y es totalmente distinto del espíritu, siendo éste irreductible a la naturaleza, la esencia humana queda sin fundamentación. El espíritu del hombre quedaría ajeno al cuerpo del hombre, siendo que ambos no hacen sino un hombre.

c) Concepción psicológica. El problema básico de esta concepción es establecer las diferencias de las dimensiones humanas, su unidad, su conciencia, su conocimiento y sus conductas. El hombre es considerado como una estructura encerrada en sí en tanto que la realidad entera sólo tiene acceso como objeto de conocimiento y de acción. La mente del hombre es lo más importante, y en torno a ella, gira todo lo natural, social o religioso, que no son más que expresiones reales de la actividad psíquica. Así, cada hombre queda

aislado junto con su conciencia de los demás hombres a su vez aislados. lo que hace poco pensable la alteridad del mundo, de los demás y sobre todo, de cualquier tipo de trascendencia. El hombre piensa en sí mismo y a partir de ahí piensa la realidad que siempre le quedará externa al igual que los demás hombres.

Así, el hombre vive en el mundo, pero sobre todo, vive en su mundo, y su conducta específicamente humana lo distancia de todo y de todos los demás, separándole de la comunidad, de la historia y de la humanidad. El "yo" peculiar y único, se diferencia y aleja de todo el "no-yo". Desde este centro, el hombre ve y entiende todo lo demás, lo capta y configura de un modo activo. La realidad se orienta hacia la estructura humana y desde ésta puede conocerle y entenderle, sin embargo, por una parte entra en contacto con lo de fuera y por otra se aleja de ello surgiendo la suprema soledad, puesto que cada quien está encerrado en su estructura personal.

d) Concepción ético-interpersonal. Se considera persona a la unidad esencial humana de cuerpo y espíritu como ser individual autónomo, que se realiza en la posesión consciente y en la libre disposición de sí mismo, y la realización personal, acontecerá en la relación personal con el otro. Sólo en la comunicación humana llega el hombre a sí mismo y

se realiza personalmente.

Cada hombre es un todo corpóreo espiritual autónomo, por lo que podrá llegar a su autorrealización libre. Sin embargo, aún no se encuentra realizado de un modo completo, puesto que sólo será posible con la relación personal. Ser persona, significará un ordenamiento esencial al ser personal del otro y sólo en el cumplimiento de esa relación logrará el hombre su plena realización y despliegue personal. El hombre por tanto, será más sí mismo, cuanto más sea capaz de entrar en relación con el otro en su alteridad. Así, el hombre es persona, pero lo será completamente con la relación con el otro y más aún con la Divinidad. La comunión humana es el requisito en el que el hombre llega a su pleno desarrollo espiritual y personal y sobre todo, en una autocomunicación libre en el que el otro nos da acceso a su mundo, a su vida personal. Esto implica que a su vez, nos abramos al otro con confianza, y penetremos en él con inteligencia compartiéndole su propio pensar, sentir y querer, de manera que también pueda enriquecerse su propio mundo personal.

Sin embargo, la relación personal no se agota con el conocimiento del otro, sino que se complementa con el amor y la acción personales. Sólo en la comunión, en la convivencia y cooperación con el otro, llega el hombre a su plena misinidad. Sólo en el amor al otro alcanza la suprema posibilidad de sí mismo. Por ello se puede decir que el

hombre está ordenado al otro y sólo trascendiéndose en busca del otro realiza su propio ser. El hombre es trascendencia y por eso se encuentra a sí mismo y se realiza tanto mejor cuanto más sale de sí, cuanto más se olvida de sí y se entrega a los demás. Cuanto más se trasciende, tanto más actualiza su propio ser.

Ciertamente el hombre es parte de la naturaleza, pero eso no significa que sea un producto natural, sino que está en la situación que le permite conocerla y someterla. Cuando descubre la vocación de su libertad, se proyecta hacia la relación, puesto que será sí mismo a través de su relación con el mundo, con los demás y con la trascendencia.

El estar proyectado le ocasionará lanzarse a la esfera de los valores, puesto que lo que es válidamente humano no es la naturaleza humana, sino la realización de dicha naturaleza que será producto de su libertad. El hombre tiene la posibilidad de realizarse o perderse y por ello es más bien un ser ético que un ser natural.

El hombre está en relación con los demás y ante la posibilidad de elegir en libertad, lo que le hace un ser moral que realiza su propio valor. Así, la naturaleza humana no es más que la posibilidad de realización personal, con la libertad, en relación con los otros.

El hombre debe autorrealizarse y lo hará mediante sus elecciones que deberán emanar de su razón, lo cual lo llevará

al campo del actuar que al abogarse a su capacidad intelectual, originará las virtudes morales, las que estarán comandadas por la prudencia.

3. ESQUEMA DE TRABAJO.

El propósito de este trabajo es mostrar que la prudencia es el centro de la vida moral y además, la virtud que dirige todo el actuar humano, para lo cual es indispensable partir de una concepción válida del hombre.

a) Capítulo primero: La Antropología. Aquí menciono algunas ideas sobre el hombre a través del tiempo y presento el pensamiento de Tomás de Aquino, que es el primero en elaborar una verdadera Antropología Filosófica partiendo de cuatro puntos fundamentales de la realidad humana: el alma humana es espiritual, subsistente e incorruptible; el alma intelectual es la forma del cuerpo humano; el alma es la única forma del cuerpo; el alma es el único principio de todas las actividades del hombre.

Analizo brevemente las potencias del alma hasta llegar a la voluntad que es la potencia racional que mueve a las demás y por la que nos adueñamos de nuestros actos.

Menciono también los elementos básicos del acto humano en el que necesariamente se dan las pasiones, las cuales deben ser controladas por disposiciones que serán los hábitos.

b) Capítulo segundo: Las Virtudes. Trato el tema de los hábitos buenos que son las virtudes, las cuales perfeccionan

al hombre en su actuar. De acuerdo al orden de la Suma Teológica, analizo la esencia de la virtud para después desglosar sus divisiones que son intelectuales, morales y teologales, además de las que significan la virtud humana "perfecta" que son las cardinales dentro de las cuales se encontrará la prudencia.

c) Capítulo tercero: La Prudencia. Este capítulo lo dedico exclusivamente a la prudencia a la que considero la virtud más importante, puesto que, aunque existen virtudes anteriores a ella o más elevadas, es la que da cohesión a los actos humanos, y por ello, sentido y valor.

Es una virtud en parte intelectual y en parte moral. Dentro de las intelectuales es superada por la sabiduría y dentro de las morales lo es por la justicia y la caridad, pero al estar entre las dos esferas, es la que hará posible el conocimiento del bien para su realización.

Al ser la "recta razón en el obrar", la prudencia será el elemento clave para el perfeccionamiento humano.

En síntesis, el presente estudio parte de la idea del hombre para continuar con la forma del cuerpo que es el alma, en la cual se dan las potencias. El apetito intelectual o voluntad, es la potencia que mueve al actuar y deberá regir al apetito sensible en el que se darán las pasiones que deberán ser conducidas por hábitos buenos llamados virtudes. Dentro de las virtudes más importantes que son las

cardinales se encuentra la prudencia. y es ella la que, al ser la recta norma de las acciones, dirigiendo a la voluntad, será la virtud más importante para vivir de una manera adecuada, pues aconsejará, guiará, controlará, juzgará e imperará los actos humanos hacia el bien.

Para este análisis, me baso exclusivamente en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, en concreto en los tomos III que es el Tratado del Hombre; el tomo IV que es el de los actos humanos y las pasiones; el tomo V, que es el Tratado de los hábitos y virtudes; y el tomo VIII, que es el tratado de la prudencia.

Trato de seguir el esquema tomista aunque intento considerar únicamente el aspecto filosófico, es decir, el plano natural, dejando de lado el aspecto teológico, y aún cuando el Ser Supremo es el inicio y el fin de todo el sistema tomista, considero en este trabajo el elemento que más puede servirle al hombre para su perfeccionamiento en el plano natural que es a mi modo de ver, la prudencia.

2

C A P I T U L O I

ANTROPOLOGIA

1.-Diversas concepciones del hombre.

El animal racional es una de las creaturas más complicadas para su análisis puesto que "en su naturaleza se sintetizan todas las perfecciones de los seres inferiores" (1), tendiendo a una superación que pretende ir más allá de su propio ser.

Puesto que el hombre es sujeto de toda filosofía, es común que aparezca en toda la historia del pensamiento, pero a la vez, a través del tiempo, se va constituyendo en objeto de ese filosofar.

La cuestión es si el hombre puede preguntarse con objetividad el problema de sí mismo. La pregunta es necesaria y las respuestas dan toda una gama de reflexiones por las distintas etapas de la filosofía.

Cabe mencionar brevemente, que el primer objeto que aparece en la filosofía es el religioso o mítico, antes de entrar de lleno en los problemas del mundo y del hombre. Existen primero una cosmogonía y una teogonía, y luego una antropología.

Aparece el hombre como un juguete ante el azar o las arbitrariedades de los dioses que rigen su vida y su destino, pero se deja ver ya el inicio de una racionalización.

En la antigua Grecia, Zeus, que va significando la justicia y la regla ideal que dictamina la moderación frente a la violencia, va haciendo posible el establecimiento de una moralidad que regule las relaciones de los hombres entre sí y con la divinidad.

En estas relaciones y también en las que le ligan a la naturaleza, el hombre va encontrándose a sí mismo, precisamente en la medida en que va descubriendo o imponiendo su ley a las fuerzas de la naturaleza.

El hombre ha tratado de dominar las fuerzas naturales para utilizarlas y él mismo ha quedado dentro del sistema de leyes universales que todo lo rigen. Así, va cambiando sus reflexiones de lo mágico a lo físico, lo que ocasiona una actitud contemplativa. "la naturaleza se convierte en el centro de atención de los sabios" (2). El universo va a tener un logos o sentido ligado a la razón conformado por una ley universal.

Según Parménides, un único principio lo rige todo y es razón común del hombre y del mundo. Anaxágoras pensará que ese principio es universal, pero además espiritual y rector del mundo que da origen a una nueva concepción, puesto que la vida será a partir de aquí, el fondo de todo.

Heráclito habla de una interiorización y de una interpretación de la vida como algo inestable y cambiante, como una presencia indefinida. Se advertía desde entonces al

hombre como un microcosmos. parte de la "fisis" y parte del "nous". entre los cuales (razón y naturaleza). existe una analogía que permite la inteligibilidad de uno por el otro. El mundo físico y el mundo humano se encuentran ligados pero a partir de ello se podrá aislar al hombre aunque sea tal dualismo en toda la historia de la filosofía.

En Demócrito y los atomistas. el alma será atraída y sumida por la naturaleza. sometida. como principio material. a la ley de la necesidad. Más tarde. en los sofistas. la reflexión se centra en el hombre. que se torna centro del universo. Se pasa de un naturalismo a un humanismo. Se descubren las leyes genéricas de lo humano. el concepto de humanidad unido a las características del hombre como "ser político y por lo tanto. se resalta el papel de la educación y la formación humanas" (3). aunque sus intereses sean también sociales.

Sócrates lleva esta preocupación hacia el conocimiento de sí mismo. Se transporta del hombre público a la realidad particular humana. El hombre debe ser una búsqueda de la verdad a través del conocimiento y la práctica del bien. así como de la clarificación de los conceptos.

Platón piensa que "el alma espiritual constituye el ser del hombre y lo demás en él incluyendo su cuerpo. son sólo exterioridad sin consistencia" (4). El alma y la consecución de las ideas. se transforma en la meta humana. sobre todo en

la suprema aspiración que es la idea de Bien.

Aristóteles vuelve del mundo eidético al natural y busca el verdadero ser del hombre. La forma es la que le da el verdadero ser. El acto es el que hace a las cosas ser lo que son. "El alma da el ser al hombre. Pero el hombre es una unidad ontológica y substancial" (5).

La actividad contemplativa es una vez más la finalidad, pero no para entenderle sino para perfeccionarle. Alma y cuerpo no son como en Platón elementos antagónicos, sino componentes ontológicamente complementarios de la unidad substancial. El hombre aristotélico es una forma espiritual existente en la materia, constituyendo una unidad, la cual va a tratar de escapar a la contingencia por medio de sus aspiraciones con atención a sus fines, buscando aquella "eudemonia" o felicidad como "don divino, y tanto más, cuanto que es el más excelente de los bienes humanos" (6).

Las escuelas posteriores a Aristóteles, como los cínicos, cirenaicos, estoicos, hedonistas o escépticos, buscarán más que la esencia humana, el modo de vivir. El ideal del sabio por medio de una racionalidad que lo llena todo. El nuevo concepto de finalidad humana se encontrará en la "autarquía" o autosuficiencia, la despreocupación y la tranquilidad. El hombre busca nuevamente una armonía con la naturaleza "aunque quede perdido en la realidad universal" (7).

La concepción del hombre cambia cuando aparece el cristianismo, que sin olvidar las ideas griegas y el hebraísmo precristiano unidos a las doctrinas evangélicas, origina nuevas visiones antropológicas.

Los conceptos teológicos se van incorporando a la filosofía aunque en principio sólo con fines apologeticos. Aparece el concepto de creación en la que el hombre es además imagen y semejanza de Dios, por lo que ocupa un lugar especial (8). Es el rey de la creación pero por el pecado pierde sus privilegios, y la angustia de su mal, aunada a la esperanza de la salvación, inquietarán simultáneamente toda su vida.

San Pablo completa la situación del hombre puesto que no sólo depende de Dios, sino que ahora está unido a El a través de la humanidad de Cristo. "Dios es el centro del universo y es la única meta de su ser y su felicidad" (9).

Todo el desarrollo apologetico, vinculado a los grandes problemas como el de la Trinidad y la Encarnación, van exigiendo poco a poco una fundamentación más organizada que se dará en la síntesis agustiniana.

Para San Agustín, Dios es el gran objeto de la filosofía y luego "el hombre, como cabeza de la creación, admitido a la gracia de la filiación divina" (10).

La vía de la interiorización será el medio a través del cual el mundo exterior invita al hombre a conocerse.

encontrarse v encontrar a Dios. "pues somos. conocemos que somos v amamos este ser v conocer" (11). Sin embargo la mutabilidad v la contingencia le hacen estar en una angustia entre lo temporal de la unidad de su cuerpo v su alma. v la eternidad que está en volver a su creador. Pero tal búsqueda es a través de amor; amor por el Sumo Bien.

Abelardo más tarde. vuelve hacia la tendencia socrática del conocimiento de sí mismo. v San Bernardo piensa que las reflexiones deben iniciar v concluir en la propia persona.

Escoto Eriqena también concibe a Dios como el centro. pero descubrir que es causante de todo el orden universal v unirse libremente al plan divino. originará la responsabilidad del hombre. Este es un pequeño cosmos donde toda la naturaleza se resume v puede adquirir sentido.

A partir de aquí. la semejanza con Dios se intentará consumir por medio de la más íntima de las uniones. puesto que aunque el hombre está entre la naturaleza v su creador. "debe renunciar a ella v acercarse a Dios a través de un amor desinteresado" (12).

En la filosofía árabe-judía hay una reducción del hombre al Entendimiento Agente Único. siendo él sólo una pieza más en el orden necesario del acontecer.

2.- Concepción antropológica tomista.

Surge con estos antecedentes Tomás de Aquino. que intenta una síntesis de todo el pensamiento filosófico. buscando eliminar extremismos v tratando de fundamentar

racionalmente sus reflexiones. "El hombre es un ser natural finito, está en el orden común de la naturaleza, forma parte de él y le corona" (13). La ordenación del universo es jerárquica y cada grado de realidad, encierra toda la perfección de los grados inferiores.

El hombre es el fin de todas las creaturas en cuanto que ellas le ayudan a llegar a su perfección última, y en cuanto que él mismo las ayuda a conseguir ese fin universal.

El hombre con su inteligibilidad, perfecciona su naturaleza, haciéndose poseedor de todas las cosas y además da a todo el orden de la naturaleza una modalidad antes inalcanzable. "El universo adquiere, al ser comprendido por el hombre, una nueva unidad y perfección, y él requiere de muchas ideas para conocer todas las cosas" (14). Sin embargo, esto lo hace de una manera muy característica por ser a la vez, y en unidad substancial, espíritu y cuerpo. "puesto que el entendimiento, principio de las operaciones intelectuales, es forma del cuerpo humano" (15).

El hombre posee las estructuras metafísicas de potencia y acto, de esencia y existencia, lo que equivale a afirmar su ser y su imperfección. Pero además es compuesto de materia y forma, lo cual no elimina su unidad substancial.

Compuesto de cuerpo y alma, no es por ello un ser dual. La forma, el alma intelectual, es lo que le hace formalmente hombre. "Este principio por el cual primeramente entendemos,

llámese entendimiento o alma intelectual. es la forma del cuerpo humano" (16). pero no constituye ella sola su esencia. puesto que no es el hombre su alma. sino "la unidad de su alma. su carne. sus huesos. ya que a la substancia específica debe pertenecer todo lo que comunmente pertenece a las substancias de los individuos contenidos en ella" (17).

El alma y el cuerpo están tan íntimamente unidos que constituyen una substancial unidad. El alma es una forma encarnada que existe. no en un cuerpo. sino sólo con un cuerpo. en identidad de existencia con él.

Sin embargo. se da en el mundo. existiendo. coexistiendo en él con otros seres. y es un ente entre los otros y distinto de ellos. ejerciendo su existencia fuera de sus causas.

Debido a que es racional. que es persona humana. surge un nuevo orden de relaciones. el cual es capaz de contemplar en la naturaleza y luego. lo puede establecer en su propio acto de conocimiento. el de sus operaciones exteriores o el de las obras de su voluntad.

El ser humano está sometido a la mutabilidad. Es un sujeto pasivo de múltiples alteraciones y principio de una actitud continua. La estructura de substancia y accidente que surge de su mutabilidad. nos conduce a la cuestión de su perfeccionamiento. El hombre toma un nuevo sentido cuando se le considera en esta dimensión. cuando se trata de la

substancia como operación o naturaleza.

"El hombre es desde el principio. pero puede irse realizando accidentalmente. procurando la máxima actualización de sus disponibilidades indefinidas" (18).

Con sus actos de conocimiento intelectual. posee la realidad y la identifica consigo mismo y mediante ella se proyecta a lo Supremo. a su Origen. "puesto que la suprema felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones. que es la del entendimiento... y la felicidad última de la creatura racional está en lo que es principio de su ser" (19).

La actividad contemplativa le perfecciona y le eleva de lo sensible a lo divino. conociendo la esencia de una cosa de modo que descubra la esencia de su causa. Así. para la perfecta felicidad se requiere que "el entendimiento llegue a la esencia misma de la Primera Causa" (20). "La individualidad concreta del hombre itinerante. en su realidad integral. esencial y accidental. encuentra en Dios su último fin" (21).

Sin embargo. debido a la racionalidad. el hombre posee una libertad que le permite desviarse de este fin supremo o elegirlo.

3.-El Alma humana.

El alma es en general el "primer principio de vida"

(22). si se habla de cualquier ser animado. pero al hablar del hombre. se toma como principio espiritual y además como "el principio de la operación intelectual. incorpóreo y subsistente" (23). puesto que el hombre entiende por el alma aunque el entendimiento necesita de la cooperación de las fuerzas sensitivas. que son las que preparan las imágenes.

"La esencia de cualquier alma es que es forma de algún cuerpo" (24). es decir. acto de ese cuerpo. y a la materia que actualiza es lo animado. Para explicarla. Santo Tomás dice que "en las substancias espirituales como el alma. hay composición de acto y potencia. pero no de materia y forma. sino de forma y de ser participado" (25). y agrega que "el alma humana es también incorruptible como principio intelectual. por el hecho de ser subsistente. y es simple en cuanto a la ausencia de partes" (26). aunque las tenga en el plano metafísico. es decir. esencia y existencia. potencia y acto. substancia y accidente. y dicha simplicidad deriva de su espiritualidad. Por ello. es "incorruptible porque es simple y porque no depende de un cuerpo para existir" (27). Toda corrupción consiste en la separación de la forma de la materia, y "como el alma. como principio intelectual. no está compuesta de materia y forma. no es corruptible" (28).

Santo Tomás pretende demostrar la inmortalidad del alma con el argumento psicológico. Parte de que todo ser trata de preservar en la existencia. y en los seres conscientes. este

deseo está regulado por el modo de conocimiento. es decir. "el hombre conoce el ser de un modo absoluto con abstracción del tiempo y desea existir siempre" (29).

El alma es creada en el momento en el que es infundida en un cuerpo. y en ese momento ya no se habla de un alma sino de un hombre.

El alma así. es una entidad que subsiste o puede subsistir por sí misma y permanece inmutable a través del pasar de los fenómenos que se suceden en el compuesto humano. El "yo" permanece a lo largo de su vida. a pesar de las modificaciones que ocurren por encima del sujeto único y permanente. "El alma se distingue de las demás formas inferiores en que tiene ser por sí misma" (30).

4.-Unión de cuerpo y alma.

Según el tomismo y también algunas de las filosofías creyentes. el alma es una substancia perfecta en el orden del ser y de la substancialidad. pero no una substancia completa en el orden específico. porque "está destinada a unirse como forma a un cuerpo para constituir un único individuo" (31). es decir. su perfección natural será en cuanto que está unida al cuerpo. "El término de la generación humana no es el cuerpo solo ni el alma sola. sino el hombre completo. compuesto de cuerpo y alma" (32).

El alma tiene operaciones que le son específicas y

precisamente las más altas, que puede ejercer sin órgano corpóreo y con cierta independencia del cuerpo, pero depende de él para ejercer otras muchas, propias de la naturaleza humana completa. Por ello, "el alma no constituye por sí sola una persona, aunque pueda subsistir independientemente del cuerpo" (33).

Santo Tomás entiende la unidad de forma substancial en el compuesto humano, en el que hay solamente un alma esencialmente intelectual y potencialmente vegetativa y sensitiva. Esta unidad de ser que garantiza la conciencia de un solo ser viviente "que piensa, siente y se nutre, solamente puede deberse a la unidad de forma substancial" (34)

La unión es substancial porque al unirse los dos elementos, resulta de ellos una sola substancia, y esta unión es inmediata, es decir, "no es necesario poner algún medio que una al cuerpo con el alma" (35). Pues es propio de la forma, por sí misma, ser acto del cuerpo.

Concuerda con Aristóteles en que la diferencia constitutiva del hombre es la racionalidad, lo cual le corresponde por el principio intelectual, y por lo tanto, éste es la forma del hombre. Por ello, el entendimiento, principio de las operaciones intelectuales, es forma del cuerpo humano, "puesto que lo primero por lo cual obra un ser es la forma del ser al cual se atribuye su operación" (36), y ese principio "mediante el cual primeramente entendemos,

entendimiento o alma intelectual, es la forma del cuerpo humano" (37).

Además, por lo anterior, "el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, en cuanto que como forma, está dando su determinación esencial a todo el compuesto" (38). De esta manera, el alma "es forma de todo el cuerpo y es forma de cada una de sus partes, porque si fuera forma del todo, pero no de cada parte, no sería forma substancial de tal cuerpo" (39).

Por otro lado, como el alma no es una substancia completa por sí misma, sino ordenada a unirse substancialmente al cuerpo para constituir un sólo individuo humano, "no constituye una persona y al ser separada de él, las partes materiales de éste son específicamente distintas del compuesto humano" (40).

El hombre no es un cuerpo, ni un espíritu, sino "un ser compuesto de un alma y un cuerpo. Un ser "uno", una substancia" (41). El alma es el principio de ser y de acción del cuerpo.

Explica Santo Tomás que para que una cosa sea forma substancial de otra, se precisan dos requisitos: primero, que la forma sea el principio de ser substancial de aquello de lo cual es forma, y segundo, que la materia y la forma convengan en un solo ser en el cual debe subsistir la substancia compuesta que es una en cuanto al ser, y consta de materia y

forma. "Esto no impide que la substancia intelectual sea subsistente para que pueda ser principio formal del ser de la materia, comunicándole a ésta su ser" (42).

Pero también piensa que este principio por el cual entiende el hombre y por el cual supera la condición de la materia corporal, no está totalmente hundido en la materia ni comprendido por ella. La prueba de ello es la operación intelectual, en la cual no participa la materia corporal, aunque el "alma necesita de potencias que actúan mediante órganos corporales como la imaginación y los sentidos, lo cual nos indica que está naturalmente unida al cuerpo para completar la especie humana" (43).

Así, por más que el alma sea subsistente, su relación con el cuerpo le es esencial. "Está hecha para informar un cuerpo" (44). Se encuentra entonces en los límites de dos regiones ontológicas: el orden de los cuerpos y el orden de los espíritus. "Mientras que el cuerpo es el más perfeccionado de los organismos, el alma es el más humilde de los espíritus" (45), pero está hecha "para animar e informar a un cuerpo, vivificarlo y utilizarlo para su propio perfeccionamiento" (46).

Sin embargo, aunque el alma está hecha para informar a un cuerpo, como es subsistente, no existe uno para existir, puesto que puede existir sin él, pero "al unirse conforma la substancia que es la naturaleza humana" (47).

El alma, al ser la forma, especifica y actualiza la materia. pero a su vez la materia individualiza la forma. El cuerpo del hombre tiene un papel esencial en la constitución de su individualidad. "Es su alma la que le hace ser hombre y que hace vivir y existir a su cuerpo. pero su cuerpo le hace ser éste hombre, distinto de todos los demás" (48).

Si se piensa en la muerte, el alma separada sigue individualizada por su relación, su proporción, su ordenación a un cuerpo determinado. Ha sido originada en el momento de infusión al cuerpo. "es para siempre la forma de este cuerpo, el alma de este hombre" (49).

Aún así, el alma no está circunscrita al cuerpo, porque no es extensa, sino que está presente a él, pero al estar unida en calidad de forma, es necesario que esté en todo él y en cada una de sus partes. "Es preciso que sea forma y acto del todo y de cada parte" (50).

5.-Potencias del alma.

El alma humana, según la concepción tomista, ejerce sus operaciones por medio de potencias que surgen de su esencia. Se afirma que el alma es la causa cuasi-eficiente de las potencias como son la vegetativa, la sensitiva, la intelectual y la apetitiva. Por ello, las potencias del alma no son su esencia. "siendo que el alma es acto del cuerpo que tiene vida en potencia, y como nada está en potencia con

respecto a un acto que tiene o en el cual se encuentra. las potencias no se confunden con la esencia. sino que surgen de ella para actualizarla" (51).

El alma humana tiene distintas potencias. puesto que tiene distintos tipos de operaciones. y además "como está en los confines entre las creaturas espirituales y corporales. en ella concurren potencias de unas y otras" (52). Eso quiere decir que una misma realidad que es el alma. tiene un solo ser substancial. pero sus operaciones pueden ser múltiples.

Respecto del alma y su constitución esencial. Santo Tomás afirma que "la potencia en cuanto tal. se ordena al acto. Su naturaleza debe ser determinada por el acto al cual se ordena y, por consiguiente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias. se establezca en razón de la diversidad de los actos. la que a su vez se establece en razón de la diversidad de los objetos. Por ello. es necesario que las potencias del alma se diversifiquen según los actos y los objetos" (53).

Las operaciones del alma que se ejecutan sin la intervención de órganos corporales. son originados por potencias que se encuentran en el alma como en su sujeto. "pero las potencias que son principio de operaciones en los órganos corporales. se encuentran en el compuesto humano y no en el alma sola" (54). Por eso. todas las potencias pertenecen al alma como a su principio. debido a que al alma

se debe el que el compuesto pueda realizar las operaciones.

Sin embargo, las potencias más importantes como el entendimiento y la voluntad, al tener por sujeto al alma sola, pueden subsistir aún acabado el cuerpo, "pero las potencias de la parte sensitiva y vegetativa tienen como sujeto al compuesto, y al destruirse éste, sólo se conservarán virtualmente y no actualmente" (55)

Según Santo Tomás en la Suma, existen cinco géneros de potencias del alma que son las vegetativas, las sensitivas, las apetitivas, las motrices y las intelectivas, pero en cuanto a las operaciones, distingue un alma racional, una sensitiva y una vegetativa. "La primera sobrepasa la naturaleza corporal y no se ejerce mediante órgano corpóreo; la segunda operación se realiza mediante un órgano corporal, pero no mediante cualidad corpórea alguna; y la tercera se produce mediante un órgano corpóreo y en virtud de alguna cualidad corpórea" (56).

Sin embargo los géneros de potencias se distinguen por sus objetos, y el objeto de las operaciones del alma puede clasificarse en tres tipos:

Las potencias del alma cuyo único objeto es el cuerpo que está unido al alma y el género que las comprende es el vegetativo. Esta potencia no obra sino sobre el cuerpo.

Otro género se refiere a un objeto más universal, es decir a todo cuerpo sensible, y no sólo al que está unido al

alma.

El tercer género tiene como objeto algo más universal que es todo ser sin excepción.

Los dos últimos géneros alcanzan a cosas externas al alma. y la realidad extrínseca se refiere a ella de dos modos. Primero, por cuanto puede unirse al alma y estar en ella mediante una imagen suya. Aquí hay dos géneros de potencias, las sensitivas, con respecto al objeto menos común que es el cuerpo sensible y las intelectivas, con respecto al objeto más común que es el universal. Segundo, por cuanto el alma se inclina hacia el objeto exterior, y por ello surgen otros dos géneros. Las apetitivas, por las que el alma se ordena al objeto exterior como a su fin, que es lo primero en el orden de la intención, y las locomotrices, mediante las que el alma tiende al objeto exterior como al término de su operación y movimiento (57)

A) Las potencias vegetativas.

Dentro del alma vegetativa existen tres tipos de potencias y tienen por objeto el cuerpo viviendo por el alma con respecto al cual se necesitan tres operaciones: "Una mediante la cual se adquiere el ser, que es la potencia generativa; otra por la que el cuerpo adquiere el debido desarrollo, que es la potencia de crecimiento; y la última por la que el cuerpo se conserva, que es la potencia

nutritiva" (58).

La vida vegetativa es el grado infimo debido a que las funciones son las básicas y a que su objeto es sólo el cuerpo informado por el alma. "La primera potencia o función tiene por objeto la conservación de la especie y consistirá en poder comunicar, en cierto modo, el propio ser, dando origen a otro nuevo ser numéricamente distinto, pero semejante al primero en su naturaleza específica" (59).

La segunda potencia actúa debido a una operación interna por la que el viviente aumenta sus dimensiones hasta alcanzar el tamaño proporcional según su especie. La tercera busca la conservación del individuo. Consiste en la recepción y asimilación del alimento en la que éste se somete a un cambio substancial (60).

B) Las potencias sensitivas.

Son un grado superior a las vegetativas, puesto que en ésta los seres sólo poseen su propia forma, mientras que los seres sensibles poseen las formas o representaciones de muchas otras cosas. Son capaces de abrirse hacia el mundo exterior y su conocimiento.

En su grado básico, el conocimiento sensitivo se lleva a cabo por las impresiones de los objetos materiales sobre los sentidos que tienen la disposición para "la recepción de una alteración mecánica producida por un agente exterior, pero

que se continúa y completa con una actividad vital propia del sujeto" (61).

Los sensibles son objetos por los que se diversifican los sentidos en externos e internos. Los sensibles propios son aquellos que corresponden a un sólo sentido y no pueden ser percibidos por otro siendo la base de la distinción de los cinco sentidos externos (vista, oído, tacto, gusto y olfato) que se caracterizan por la presencia necesaria de los objetos que actúan directamente sobre los órganos.

Los sensibles comunes no pertenecen a algún sentido en especial y son el movimiento, la quietud, el número, la figura y la magnitud.

Los sentidos internos originan otra clase de conocimiento que se puede dar sin la presencia de los objetos con el que las sensaciones que se van conservando, se pueden reproducir, asociar o comparar y son "el sentido común, la fantasía o imaginación, la estimativa o cogitativa y la memoria" (62).

El sentido común es un centro de convergencia de todos los sentidos externos y equivale a la conciencia actual de la sensación que no se da en los sentidos particulares. "Es una raíz y principio de los sentidos externos" (63).

La imaginación recibe y conserva impresiones sensibles y las reproduce en ausencia de los objetos que las ocasionaron, logrando incluso combinaciones o creaciones que no han pasado

por los sentidos.

La estimativa sirve para percibir lo útil o lo nocivo al individuo, debido a que relaciona las percepciones. "En el hombre esta potencia es la cogitativa" (64), que puede coordinar entre sí diversas intenciones particulares.

La memoria conserva intenciones percibidas por la estimativa y colabora directamente con la imaginación.

C) Las potencias intelectivas.

La vida intelectual es el grado más alto en la escala de vivientes y distingue al hombre de plantas y animales, con los que tiene en común la vida sensitiva y vegetativa.

Según el tomismo, el objeto propio del entendimiento humano son las esencias abstractas de las cosas sensibles, pero este objeto no son las cosas materiales en sí mismas tomando en cuenta su particularidad concreta, sino consideradas en sus esencias las cuales son abstractas.

El entendimiento está, en cuanto a los objetos, en relación de potencia y acto. Nuestro conocimiento intelectual no tiene más fuente que la experiencia sensible, sin embargo, los objetos de experiencia no tienen las características para ser captados por la potencia intelectual. Son materiales, lo que los hace desproporcionados a la potencia espiritual, y son contingentes, lo que hace que no puedan ser objetos de ciencia, la cual requiere de universalidad, necesidad, etc.

El conocimiento total de una cosa es a la vez sensitivo e intelectual. pero "los sentidos solamente captan lo concreto y particular. mientras la inteligencia conoce lo abstracto y universal. Los sentidos perciben los accidentes externos de las cosas y el entendimiento llega al conocimiento de las esencias" (65).

Los sentidos se quedan en las realidades corpóreas y el entendimiento forma conceptos de realidades no sensibles. Los sentidos están dotados de conocimiento directo y no pueden reflexionar sobre sí mismos, mientras que el entendimiento puede conocerse analizando sus propios actos reflexionando sobre sí mismo. "Los sentidos conocen el todo concreto, en particular, con sus características accidentales y en su mutabilidad, y el entendimiento conoce ese mismo todo pero en común, fijándose en lo que tiene de estable y permanente" (66).

De la aplicación de la teoría de la potencia y el acto al conocimiento, se deriva como consecuencia que éste requiere inmaterialidad, tanto por parte del sujeto como del objeto. Las potencias cognoscitivas son por una parte pasivas puesto que no tienen ideas innatas estando en pura potencia en el orden cognoscitivo, y por otra parte son activas al ser capaces de elaborar por medio de la abstracción, sus propios objetos inteligibles, actuando sobre objetos percibidos por la experiencia, elaborándolos con características de in

materialidad necesaria para poder entrar a las potencias del entendimiento,

Así, los objetos que podrán ser captados por la inteligencia, son elaborados por el sujeto que conoce al estar en contacto con las cosas "mediante un proceso que empieza con la percepción sensible, sigue en la imaginación y termina en el entendimiento, dotando a las representaciones de los objetos particulares y sensibles de los caracteres de inmaterialidad y necesidad de que carecen en sí mismos" (67).

a) El entendimiento agente.

El entendimiento agente tiene por objeto "hacer mediante la abstracción, inteligibles en acto las imágenes recibidas por los sentidos" (68). Sin embargo cada individuo humano tiene entendimiento agente y posible que son potencias del alma propias y distintas en cada quien. La misma alma, al ser inmaterial en acto, "posee una facultad por la que hace en acto inmaterial a sus objetos, despojándolos por abstracción de las condiciones de la materia individual, que es el entendimiento agente, y otra receptiva de tales especies, llamada entendimiento posible, puesto que está en potencia con respecto a ellas" (69).

Debido a la experiencia, sabemos que nosotros abstraemos las formas universales de las condiciones de particularidad, y en eso consiste hacer los inteligibles en acto. "El

entendimiento agente hace las especies inteligibles en acto para que por ellas entienda el entendimiento posible, y la acción del primero será por eso convertir los fantasmas que suministra la imaginación, en inteligibles en acto" (70).

Con este proceso de desmaterialización de las representaciones sensibles, que consiste en eliminar en ellas lo que hay de múltiple, de particular, mutable y contingente, conservando lo que tienen de unidad, común, estable y necesario, se logra la obtención de conceptos universales que hacen posible el conocimiento científico. Este proceso es posible por la capacidad de abstracción del entendimiento que originará las esencias, para ser captadas por el entendimiento posible.

El entendimiento agente "es una potencia espiritual activa que está siempre en acto respecto de los inteligibles en potencia. Su acción termina con la producción de la especie, apta para informar al entendimiento pasivo" (71).

b) El entendimiento posible.

Es la potencia propiamente que conoce pero está en potencia en relación a los inteligibles y no puede pasar al acto sin la participación del entendimiento agente, que abstrae y le proporciona el material intelectual. Se lleva a cabo en dos partes que son la simple aprehensión y el juicio, siendo el raciocinio una prolongación de éste. Por ello esta

potencia realiza la distinción y ordenación de los conceptos así como el desarrollo científico del conocimiento.

Así, las especies impresas elaboradas por el entendimiento agente, actúan como formas sobre la potencialidad del entendimiento posible. Por ello, "el objeto propio, especificativo del entendimiento humano en cuanto tal, es la esencia de las cosas corpóreas en universal y es el objeto que corresponde a su naturaleza" (72).

Debido a esto, es el hombre como compuesto el que conoce perfectamente el singular por medio de los sentidos, y en el singular, por medio del entendimiento, conoce el universal. De este modo queda completo el conocimiento de las cosas.

Cada facultad le suministra al hombre el conocimiento y la información correspondiente: Los sentidos, lo singular y sensible, y el entendimiento, lo universal y abstracto, de manera que son incompletos el uno sin el otro.

D) La potencia apetitiva.

El apetito es una inclinación natural de los seres, pero hablando de las potencias del alma, cada una es una forma o naturaleza que tiene inclinación hacia algo determinado y así la potencia apetitiva "es una inclinación superior por la cual se puede apeteer cuantas realidades se aprehende y no sólo a las que inclina la forma natural" (73).

La potencia apetitiva es pasiva en cuanto que es movida

por el objeto que va a ser conocido, de donde resulta que "el objeto apetecible y conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido" (74).

Sin embargo lo conocido por la inteligencia es de género distinto a lo conocido por los sentidos, por ello el apetito intelectual es distinto al sensitivo. El movimiento sensible es un apetito que sigue al conocimiento sensible. La perfección de la operación intelectual se logra con la presencia de lo conocido en el sujeto, pero la operación apetitiva encontrará su perfección en la tendencia del sujeto que desea hacia el objeto deseado.

"El apetito sensitivo es una facultad genérica que se llama sensibilidad, dividiéndose en dos potencias, la concupiscible y la irascible que son sus especies" (75). Una por la que el alma busca lo conveniente en el plano sensible y evita lo nocivo, y la otra por la que se rechaza todo lo que se opone a conseguir lo conveniente, todo lo que "le ocasiona perjuicio, tendiendo a superar lo adverso" (76).

Sin embargo, el apetito irascible y concupiscible obedecen a la parte superior en la que se encuentran el entendimiento y la voluntad. Dichos apetitos "esperan el mandato de la voluntad y son imperados por la razón con un poder que les permite resistir su orden" (77).

6.-La voluntad.

"La voluntad es una potencia racional por la que somos dueños de nuestros actos" (78) y tiene una inclinación hacia su objeto que es el bien.

Es una "tendencia originada por el conocimiento intelectual de un bien" (79) aunque no se requiere que éste sea bueno en la realidad sino "que sea aprehendido como bueno" (80). El acto voluntario será aquel en el que el actuar y el hacerlo por un fin tengan un principio interno, es decir, "cuando el hombre conoce el fin de su actividad y se mueve a sí mismo" (81).

La voluntad es tan importante que es capaz de mover, como causa eficiente, a todas las potencias del alma a la realización de sus respectivos actos. "exceptuando las potencias vegetativas que no están sometidas a nuestro arbitrio" (82).

El entendimiento y la voluntad como potencias, se incluyen mutuamente en su actividad, aunque uno tenga la verdad como fin y la otra el bien, pero de cualquier forma, "el entendimiento conoce que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento conozca" (83), y además, el bien está contenido en la verdad, en cuanto que es una verdad conocida, y la verdad está contenida en el bien, en cuanto que es un bien querido. Sin embargo, "a todo movimiento de la voluntad es necesario que le preceda un conocimiento, pero no a todo conocimiento precede una moción voluntaria" (84).

De cualquier forma, la voluntad, como inclinación, es un apetito, pero por su carácter racional, es superior y tenderá siempre hacia un bien el cual es captado por la inteligencia. Es por ello "el principio universal de ejecución o actuación eficiente que mueve a todas las facultades anímicas a sus actos" (85).

Todo acto de la voluntad empieza por el fin, el que permanece como centro u objetivo de nuestro deseo, y por eso, "el deseo de los medios es siempre indirecto puesto que son buscados en orden al fin" (86).

Sin embargo, en relación a la conexión entre entendimiento y voluntad, el tomismo se inclina por un intelectualismo moderado que consiste en "la primacía de la naturaleza intrínseca del entendimiento sobre la voluntad, puesto que lo verdadero es una perfección más pura, más fundamental, más cercana al ser que lo bueno, y anterior a él (87), aunque "la voluntad puede ser más elevada que el entendimiento, de manera accidental y en algunos aspectos" (88).

Así, aunque ambos son los motores universales del obrar, puesto que la voluntad no se mueve a querer si previamente no le propone algo conveniente la inteligencia, ni ésta entiende algo si no es aplicada a la acción por la voluntad, el intelecto conserva la prioridad, debido a que "debe preceder la moción del objeto y del fin" (89). Por eso se dice que el

entendimiento mueve a la voluntad a la especificación de su acto.

La voluntad no querrá algo determinado si no ha sido previamente conocido, puesto que "a todo movimiento de la voluntad necesariamente ha de preceder una aprehensión, un conocimiento" (90).

El intelecto, al mover a la voluntad por la aprehensión del bien, determina y conforma la acción al objeto, a lo cual se denomina "moción especificativa" y consistirá en que el bien conocido pasará a ser objeto de la voluntad y será querido una vez conocido. Por ello, "cuando se conoce un bien en cuanto tal, necesariamente se quiere" (91).

El compuesto de cuerpo y alma, conoce el objeto por el entendimiento y "una vez conocida su bondad, por la voluntad se quiere" (92). Aún cuando están totalmente mezclados, a la voluntad corresponde todas las influencias de causalidad eficiente, ejercicio e impulso, y al entendimiento corresponde la primera influencia de concretización, de atracción y moción activa del objeto, pero aún así, "la voluntad se debe mover a sí misma al ejercicio de sus actos por la volición del fin" (93).

Sin embargo, la voluntad permanece libre ante todos los objetos, y si es movida necesariamente, sólo lo es por el bien universal y el fin último que es la felicidad.

Según Santo Tomás, la voluntad "puede ser la potencia o

puede ser el acto de querer" (94). puesto que si se habla de ella como potencia. se extiende al fin y a los medios. es decir. el bien que es su objeto. se encuentra en el fin y en los medios para el fin. y si se habla de ella como acto de querer. entonces es sólo propiamente del fin. es decir. sobre lo que es bueno y querido por sí mismo. Por lo tanto. "la voluntad puede querer de una manera absoluta. al fin en sí mismo. o relativa. querer los medios...para el fin. La voluntad puede querer los medios. y si es así. querrá el fin. pero no viceversa" (95).

Además. aún cuando el entendimiento puede mover a la voluntad cuando le presenta un objeto como bueno. también las disposiciones del sujeto pueden ser alteradas por las pasiones del apetito y por eso. la voluntad puede en cierta forma. moverse por el apetito sensitivo.

La voluntad tiene como función mover a las demás potencias debido al fin. que es su objetivo. pero debido a su tendencia por el fin. se mueve a sí misma hacia los medios. "La inteligencia se mueve en razón del objeto y se mueve a sí misma en cuanto al ejercicio. por la vía del fin" (96).

La voluntad querrá necesariamente si se le presenta un objeto que es bueno universalmente y en todos sus aspectos y no podrá querer lo contrario.

A) La fruición. (97).

La fruición es un acto de la potencia apetitiva y consiste en la posesión deleitable del objeto deseado. aunque incluye desde el amor del bien. posesión y goce. "es un reposo de la voluntad en el bien deseado. aunque el goce perfecto del amor sólo se da en aquel objeto plenamente amado por sí mismo y va conseguido" (98).

Así. la fruición proporciona una especie de calma al apetito con cierto deleite, aunque sólo descansará plenamente con el último fin que se identificaría o conectaría con la felicidad" (99). que es el bien perfecto.

Será perfecta cuando corresponda al fin ya poseído realmente. e imperfecta. cuando se posea el fin sólo en la intención.

B) La intención.

La intención es básicamente un acto de la voluntad y "designa un acto que presupone la ordenación de la razón hacia el fin" (100). Cuando se considera al fin como término de lo que a él se ordena. entonces es objeto de la intención. es decir. se refiere al fin como término del movimiento voluntario aunque no sólo debe dirigirse al último fin. sino también a los fines intermedios.

La intención "es un movimiento de la voluntad hacia una cosa presentada por la razón" (101). un deseo efectivo del fin considerando los medios. Es una voluntad firme. activa y

verdadera para conseguir el fin. aunque a veces es incluso considerada como "la estructura de la realidad humana" (102).

C) La elección y el libre albedrío.

Puede considerarse a la elección como "un apetito deliberado de las cosas que dependen de nosotros" (103). cuando el movimiento de la voluntad se dirige a los "medios como ordenados al fin" (104).

Es el acto principal y básico en torno a los medios, en el que el hombre ejerce propia y formalmente su poder voluntario, siendo su modo, la libertad (105). Es por ello el acto propio y formal del libre albedrío.

En otras palabras, la elección es el acto de la voluntad en el que el hombre es libre y ejerce su libertad, y además incluye y presupone al acto del entendimiento. Una vez más, "el apetito y el raciocinio en vista de un fin" (106). trabajan en conjunto.

Hay elección cuando la voluntad se inclina a un bien más que a otro: cuando hay un querer ordenado, una volición impregnada de un elemento racional: cuando "hay una selección de un objeto, con preferencia a otros muchos" (107).

Así, el libre albedrío "no es más que la voluntad participando de la virtud de la razón" (108). El hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío que es una potencia apetitiva, por la que podemos aceptar una cosa

rechazando otra, en lo cual consiste la elección.

El libre albedrío es una facultad que elige v "elegir significa querer una cosa para conseguir otra" (109). Pero, así como la elección es donde el hombre ejerce su poder voluntario, la característica básica de ese acto electivo es su condición libre, siendo esta libertad una propiedad de la voluntad que permite elegir. "En la elección se da el ejercicio de la libertad humana" (110), v si aquella es central en un acto, "la condición fundamental del acto es la libertad" (111).

El ser libre es entonces aquel que es causa de sí mismo. "Por su libre albedrío, el hombre se mueve a sí mismo a obrar (112), aunque primero deba pensar, puesto que "sólo se quiere algo si se piensa en ello, v sólo se piensa en ello, si se quiere" (113).

La libertad es por ello el "acto de elección en torno a su objeto, que son los medios" (114).

Toda acción libre es elección v por ello, el que es libre tiene opción por lo menos entre actuar o no v al decidir por una de esas posibilidades se elige.

En la elección, el alma se mueve hacia el bien elegido con la voluntad, debido a lo que le ha presentado la razón, en libertad.

Siendo la felicidad el último fin del hombre, se eligen libremente los medios para conseguirla, pero el fin como tal

no es algo que se elija. puesto que se desea necesariamente. es decir. se tiene una inclinación necesaria por el fin y se elige como conseguirlo.

Sin embargo. muchos piensan que el hombre. aunque pueda elegir entre muchas cosas. e incluso entre actuar o no actuar. nada puede salvarle de elegir. No es libre de tener que elegir. puesto que si elige no elegir. eso va es elección. El hombre es necesariamente libre y esa libertad es la "textura de mi ser...estov condenado a ser libre" (115).

D)La deliberación.

La deliberación consiste en "indagar en lo que ha de hacerse o de los medios para obtener el fin" (116). Emite un juicio sobre lo que debe de hacerse para que dirija la elección. Es por ello un acto de la razón práctica. la cual se dirige a la acción por un conocimiento previo.

Así. la deliberación como búsqueda práctica de los medios. comienza debido a la intención de un determinado fin. para después elegir los medios adecuados. Aunque es un acto del entendimiento. está ligado a la voluntad y es movida por la intención del fin que ha sido presentado como bueno. para buscar cuales son los elementos adecuados para llegar a él.

Este acto es también considerado como consejo y quiere decir que en la acción humana que está encaminada hacia un

objetivo. "la razón realiza una investigación para después dar un juicio sobre lo que se ha de elegir" (117).

E) El consentimiento.

El consentimiento significa, etimológicamente, la "aplicación del sentido a un objeto" (118). pero puede considerarse como acto de la facultad apetitiva por el que se inclina con placer al bien.

Es un acto de la voluntad que implica un movimiento natural de complacencia por la inclinación hacia los medios. Es por ello que, cuando dentro de un acto humano se consiente, se realiza la aplicación de la voluntad a los medios que la deliberación ha determinado. Consentir es aplicar la voluntad a querer. .

F) El uso e imperio.

El uso y el imperio consisten en ordenar y mover a la ejecución de la acción debido a una elección anterior.

El uso es un acto de la voluntad que consiste en la aplicación de las potencias a sus actos, a la acción. Por ello, "la voluntad es el motor, la razón es facultad dirigente, y las demás potencias son ejecutoras" (119).

Precisará una ordenación racional, aplicando un principio activo a la acción, utilizando los medios para el fin, es decir, se refiere a la actitud de la voluntad que quiere la posesión real del objeto, y por tanto, consiste en

el empleo de las potencias ejecutivas.

El uso así, es intermedio entre la elección y la ejecución, puesto que forma parte del movimiento que impulsa a la voluntad para realizar la acción. Por el uso, la razón refiere los medios al fin.

El imperio es esencialmente una orden de la razón que moverá a la acción. Es también un instrumento de la libertad por la que la voluntad domina a las facultades y a los actos, y por ello, originará la activa ejecución de lo mandado. A su vez, será el acto por excelencia de la prudencia, que es el centro de este estudio, y en el que se resume todo el obrar de la razón práctica.

Por el imperio, la voluntad moverá a las demás facultades del alma siendo "acto de la razón que presupone otro acto de la voluntad" (120) y cierta moción que enuncia una orden.

El imperar es entonces precedido de una elección y seguido por el uso. Después de deliberar, la voluntad elige y la razón impera para emplear los medios escogidos. El uso ejecutará el mandato o imperio de la razón.

El imperio ordena a realizar algo, pero siempre con un impulso de la voluntad. Así, cuando la razón impera para que la voluntad mueva a las demás facultades hacia el bien, el acto completo será bueno, para lo cual se necesitará de hábitos que así lo provoquen, los cuales serán las virtudes.

La bondad de la voluntad, de cualquier forma, dependerá de su objeto que es propuesto por la razón.

En síntesis, el acto humano está planteado por el tomismo, por una secuencia lógica y estrictamente encadenada, que manifiesta claramente la relación entre cada uno de sus elementos para explicar las acciones libres del animal racional, la estructura completa de la acción voluntaria (121).

Resumiendo el acto humano, sus pasos serían:

- 1.- Aprehensión del fin. Se conoce el objeto como bueno.
- 2.- Complacencia y volición del fin. Se origina en la voluntad una complacencia necesaria.
- 3.- Juicio del bien como conveniente y posible.
- 4.- Intención de querer el fin que es el bien.
- 5.- Deliberación o consejo sobre los medios por la razón.
- 6.- Consentimiento o aceptación de los medios con vistas al fin.
- 7.- Juicio práctico de preferencia sobre el medio apto.
- 8.- Elección de los medios. Acto central de la voluntad en donde se da la libertad.
- 9.- Imperio o mandato para la ejecución. Orden en los actos.
- 10.- Uso de la voluntad hacia la ejecución. La voluntad mueve las facultades.
- 11.- Ejecución. Las facultades actúan bajo la influencia de la voluntad.
- 12.- fruición o goce por la posesión del bien (122).

7.-Las pasiones.

El apetito sensible es una tendencia hacia un objeto concreto, considerado como bueno por los sentidos, sigue al conocimiento y se puede dar en él la elección libre.

Es una tendencia hacia un bien y esto implica una búsqueda de ese bien o huida de su contrario, o una tendencia de lucha contra los obstáculos ante el bien y resistencia a las adversidades para conseguirlo.

En estas dos formas de apetitos, se dan las pasiones. Se entiende por ellas, en el pensamiento tradicional, los sentimientos, que serían para el pensamiento moderno, los estados afectivos.

Para el tomismo, una pasión es un movimiento del apetito que "se despierta y especifica por el conocimiento y que lleva consigo modificaciones físicas" (123).

Las pasiones son el "movimiento de un sujeto corporal que pasa de una cualidad a otra contraria como efecto de la acción de un agente" (124) y, por lo tanto, es una alteración cualitativa de un sujeto.

Son actos movidos por el apetito sensitivo en los que la voluntad interviene imperfectamente. Dicho apetito como se dijo, es doble: El apetito concubiscible y el apetito irascible.

El concubiscible es la abetencia predominante de placeres sensibles, y el irascible es la potencia por la que

se intenta soportar el mal y superar los obstáculos que se oponen a la posesión de un placer sensible.

Como emociones que son, incluyen un estado psíquico y un cambio fisiológico y por lo tanto incluyen también reacciones de ambos tipos.

El movimiento pasional afecta esencialmente al cuerpo y de una manera accidental al alma y por lo tanto el compuesto humano también es afectado.

Las pasiones "implican movimiento orgánico, se desarrollan en el tiempo... y su desarrollo es la actualización progresiva del apetito sensitivo" (125).

Las pasiones son en cierta forma como tendencias ajenas a la razón, pero la unidad del hombre las hace estar sometidas en cierto grado a ella y la voluntad puede ejercer su influencia para controlarlas cuando se debe, puesto que "pueden ser buenas si están bien reguladas de acuerdo a la razón" (126).

De cualquier manera, el apetito sensitivo está sujeto al mandato de la voluntad, aunque ésta "no tiene un poder despótico sino político" (127) sobre aquél, y cuando es realizada por una voluntad buena, la pasión es buena.

Las pasiones son por tanto algo natural que puede tener un control racional, y encaminándose a un fin bueno, con voluntad buena, pasan a ser motivo de moralidad y por ello, de actos virtuosos, puesto que las virtudes, sobre todo la

fortaleza y la templanza, las regulan de modo directo.

Es por ello que son fenómenos psíquicos y caen en el terreno moral dependiendo de su control. Puesto que, fuera de éste, hacen peligrar el actuar de manera que pueden dominar al hombre y arrastrarle debido a que "la pasión ciega al entendimiento, y el avasallado es ciego para los defectos de la persona amada, como la madre para con la fealdad de su hijo" (128).

El sujeto de las pasiones, como ya se dijo, es el apetito sensitivo, que es una potencia en cuanto el género *v* se divide en dos especies que originan once pasiones.

La primera especie que es la concupiscible, es un poder sobre todo receptivo, ordenado al gozo. La irascible, en cambio, es activa y va en busca del bien a pesar del dolor, es un poder para luchar.

El bien *v* el mal son el objeto propio del apetito y por lo tanto también de las pasiones que difieren por movimiento de tendencia o atracción *v* de repulsión, aunque en ocasiones se considera pasional "toda afección a la que es concomitante el placer o la pena" (129).

Así, del apetito concupiscible resultan seis pasiones distintas:

El amor, que consiste en un movimiento de atracción respecto del bien absolutamente considerado; el odio, que es un movimiento de repulsión respecto del mal; el deseo, que

consiste en un impulso para alcanzar al bien que se ama cuando aún no se posee: la aversión, que es un impulso respecto del mal ausente: el deleite o gozo, que es un movimiento de atracción respecto del bien que se posee: y el dolor o tristeza, que consiste en un movimiento de repulsión respecto del mal presente.

Mientras tanto, del apetito irascible surgen otras cinco pasiones:

La esperanza, que consiste en un movimiento de atracción respecto de un bien que aún no se posee y que es difícil de conseguir: la desesperación, que es un movimiento de repulsión por la dificultad de conseguir un bien, el cual parece imposible: el temor, que es un movimiento de repulsión respecto de un mal arduo aún no padecido: la audacia, que es un movimiento de agresión para evitar un mal arduo: y la ira, que consiste en un movimiento de agresión para superar un mal ya padecido.

"Así pues... en el apetito concubiscible hay tres grupos de pasiones contrapuestas, a saber: amor y odio: deseo y aversión: gozo y tristeza, y tres también en el irascible que son esperanza y desesperación: temor y audacia, y la ira, a la que no se opone ninguna pasión" (130).

Las pasiones, siendo inclinaciones del apetito, requerirán ser conducidas por disposiciones llamadas hábitos, y cuando éstos hacen al hombre bueno por "realizar bien la

obra que le es propia" (131). dan lugar a las virtudes que analizaremos en el siguiente capítulo.

- (1) Fraile, Guillermo. Historia de la Filosofía. Tomo II, p. 426.
- (2) Ramírez, Santiago, O.P. "Introducción General" en Suman Teológica, Ed. BAC, Madrid, 1957. T. I qq. 1-26 p. 5.
- (3) Jaeger, W. Paideia, I, p. 3.
- (4) Ramírez Santiago, en op. cit., p. 7.
- (5) Ibid., p. 8.
- (6) Aristóteles. Ética a Nicomachea. I, 9. 1099b.
- (7) Ramírez, S., en op. cit., p. 10.
- (8) Gén. 1, 26.
- (9) Ramírez, S., en op. cit., p. 10.
- (10) Ibid., p. 11.
- (11) San Agustín. Ciudad de Dios, XI, 26 p. 358.
- (12) Ramírez, S., en op. cit., p. 15.
- (13) Ibid., p. 16.
- (14) C.G., II, 98 p. 285.
- (15) S.Th., I q. 76 a. 1
- (16) Ibidem.
- (17) Ibid., I q. 75 a. 4
- (18) Ramírez, S., en op. cit., p. 19.
- (19) S.Th., I q. 12 a. 1
- (20) Ibid., I-11 q. 3 a. 8
- (21) C.G., III, 20, p. 312.
- (22) S.Th., I q. 75 a. 1
- (23) Ibid., I q. 75 a. 2
- (24) Ibid., I q. 75 a. 5

- (25) *Ibid.*, I q.75 ad 4
- (26) Verneaux, Roger, *Filosofía del Hombre*, p. 216.
- (27) *Op. cit.*, p. 217.
- (28) *C.G.*, II,60 p. 189
- (29) *S.Th.*, I q.75 a.6
- (30) Fraile, G., *op. cit.*, II, p. 429.
- (31) *S.Th.*, I q.90 a.4
- (32) Fraile, G., *op. cit.*, II, p. 430
- (33) *Ibid.*, p. 431.
- (34) *Ibidem.*
- (35) *C.G.*, II, 72 p. 218.
- (36) *S.Th.*, I q.76 a.1
- (37) *Ibid.*, I q.76 a.1
- (38) *C.G.*, II, 72 p. 218.
- (39) *Ibidem.*
- (40) Fraile, G., *op. cit.*, II, p. 433
- (41) Verneaux, R., *op. cit.*, p. 255.
- (42) *C.G.*, II,57 p. 213.
- (43) *Ibid.*, II,58 p. 215.
- (44) Verneaux, R., *op. cit.*, p. 227.
- (45) *C.G.*, II,68 p. 214.
- (46) Verneaux, R., *op. cit.*, p. 228.
- (47) *S.Th.*, I q.89 a. 1
- (48) Verneaux, R., *op. cit.*, p. 229.

- (49) Ibid., p. 230.
- (50) S.Th., I q.76 a.8
- (51) Ibid., I q.77 a.1
- (52) Ibid., I q.77 a.3
- (53) Ibidem.
- (54) S.Th., I q.77 a.5
- (55) Ibid., I q.77 a.9
- (56) Ibid., I q.78 a.1
- (57) Ctr. S.Th., I q.78
- (58) S.Th., I q.78 a.2
- (59) Fraile, G., op. cit., II, p. 422.
- (60) Op. cit., p. 421.
- (61) S.Th., I q.78 a.3
- (62) Ibid., I q.78 a.4
- (63) Ibid., I q.78 a.4 ad 1
- (64) Ibidem.
- (65) S.Th., II-II q.8 a.1
- (66) Ibid., I q.84 a.6
- (67) Fraile, G., op. cit., II, p. 437.
- (68) S.Th., I q.84 a.6
- (69) Ibid., I q.79 a.5 ad 1
- (70) C.G., II.76 p. 233.
- (71) S.Th., I q.79 a.4
- (72) Ibid., I q.85 a.1

- (73) Ibid., I q.80 a.1
- (74) Ibid., I q.80 a.2
- (75) Ibid., I q.81 a.2
- (76) Ibidem.
- (77) Ibid., I q.81 a.3 ad 2
- (78) Ibid., I q.82 a.1
- (79) Verneaux, R., op. cit., p.151.
- (80) S.Th., I-II q.8 a.1
- (81) Ibid., I-II q.6 a.1
- (82) Ibid., I q.82 a.4
- (83) Ibid., I q.82 a.4 ad 1
- (84) Ibid., I q.82 a.4 ad 3
- (85) C.G., III.26 p. 325.
- (86) Urdanoz, Teófilo, O.P., "Introducción a qq. 9-10 'Del acto de la voluntad y sus principios motivos'" en S.Th., Ed. BAC, Madrid, 1957, T.IV 1-2 qq.1-48 p. 382.
- (87) Urdanoz, T., en op. cit., p. 385.
- (88) C.G., III.25 p. 328.
- (89) Urdanoz, T., en op. cit., p. 302.
- (90) S.Th., I q.82 a.5 ad 3
- (91) C.G., I.72 p. 88.
- (92) Urdanoz, T., en op. cit., p. 312.
- (93) Ibid., 314.
- (94) S.Th., I-II q.8 a.2
- (95) Ibid., I-II q.8 a.3
- (96) Ibid., I-II q.9 a.3
- (97) No es el orden en que se realizan en el acto humano pero sígo la secuencia que aparece en la Suma, qq. 11-17.

- (98) S.Th., I-II q. 11-12.
- (99) Sto Tomás lo equipara con la bienaventuranza. Cfr. S.Th., I-II q. 10 a. 3
- (100) S.Th., I-II q. 12 a. 2 ad 3
- (101) S.Th., I-II q. 12 a. 3
- (102) Sartre, Jean Paul. El ser y la nada, p. 588.
- (103) Aristóteles, Ética a Nicomaques, III, 3, 1112b.
- (104) S.Th., I-II q. 12 a. 4 ad 3
- (105) La libertad se considera normalmente como una facultad pero eso es más bien desde el punto de vista de su diáctica y por tomarla como un tema completo, sin embargo, dentro del tomismo observamos que es más bien una propiedad de la voluntad y es posible por los hábitos.
- (106) Aristóteles, Ética a Nicomaques, VI, 2, 1139b.
- (107) Urdanoz, T., "Introducción a q. 13 'Del acto de la elección'" en S.Th., Ed. BAC, Madrid, 1957, T. 4 1-2 qq. 1-48 p. 380.
- (108) S.Th., I q. 83 a. 2
- (109) Ibid., I q. 83 a. 4
- (110) Urdanoz, T., en op. cit., p. 382.
- (111) Sartre, J.P. El ser y la nada, p. 542.
- (112) C.G., II q. 3, p. 182.
- (113) Verneaux, R., Filosofía del Hombre, p. 121.
- (114) S.Th., q. 83 a. 4
- (115) Sartre, J.P., op. cit., p. 545.
- (116) Báñez, De actibus Humanis, in q. 14 a. 1 o 1 p. 315. abud. Ramírez, S. O.P., en "Introd. q. 14 'De la deliberación o concilio'. 1", en S.Th., Ed. BAC, Madrid, 1957, p. IV, 1-2 qq. 1-48 p. 399.
- (117) S.Th., I-II q. 14 a. 1
- (118) Ibid., I-II q. 15 a. 1
- (119) Ibid., I-II q. 16 a. 2

- (120) *Ibid.*, I-II q.17 a.1
- (121) Cfr. *S.Th.*, I-II qq.16-17.
- (122) Cfr. Verneaux, R., *op. cit.*, p. 154.
- (123) *Op. cit.*, p. 80.
- (124) Ubeda P., Manuel, O.P., "Introducción al tratado de las pasiones. 2. 'El concepto de pasión en Sto. Tomás'" en *S.Th.*, Ed. BAC, Madrid, 1957, T.IV 1-2 qq.1-45 v. 589.
- (125) Ubeda, P., Manuel, en *op. cit.*, p. 597.
- (126) *S.Th.*, I-II q.24 a.2
- (127) *Ibid.*, I q.81 a.3 ad 2
- (128) Urdanoz, T., en *op. cit.*, p. 313.
- (129) Aristóteles, *Ética a Nicomaquea*, II.5, 1106a.
- (130) *S.Th.*, I-II q.23 a.4
- (131) Aristóteles, *op. cit.*, II.5, 1106a.

CAPITULO I I

"Virtus est bona qualitas
mentis. qua recte vivitur. qua
nemo male utitur. quam Deus
in nobis sine nobis operatur."

P. Lombardo

LAS VIRTUDES

1.-Los Hábitos.

Después de analizar al hombre, sus facultades y los elementos que hacen posible su actuar, revisaremos los factores de los cuales se vale para guiarse, para lo cual abordaremos los temas del hábito y las virtudes.

En la filosofía aristotélica, los hábitos "son disposiciones especiales que adquieren las potencias para conducirse debidamente cuando actúan las pasiones sobre el alma" (1) . de ahí que sean indispensables para conectar lo referente a la inteligencia y a la voluntad con las virtudes, y en especial con la prudencia que es el objetivo de todo este estudio.

Se puede entender que los hábitos son también principios internos que influyen en la acción humana y la orientan a fines morales. Son como fuentes que mueven y determinan las potencias del alma a sus actos, como cualidades interiores de acción que de alguna manera pueden llegar a enriquecer, sin son buenas, al espíritu humano.

Según Aristóteles "el hábito es la disposición de conducirnos bien o mal en lo que respecta a las pasiones" (2) y según Santo Tomás es "una cualidad, por sí misma estable y difícil de remover, que tiene por fin asistir a la operación de una facultad y facilitar tal operación" (3). De cualquier

manera. supone la facultad que lo posee y además. la operación de esta facultad. En cierta manera facilita el operar de una facultad pero además implica "un entrenamiento o repetida ejecución de ciertos actos" (4).

Lo importante es que "afectan a la voluntad en cuanto que constituyen disposiciones morales" (5) y dependiendo si son buenas o malas recibirán el nombre de virtudes y vicios.

Considerando de todas formas. que el fin de la vida humana es la felicidad. su consecución es dada sólo viviendo de una manera adecuada. para lo cual se requiere el uso recto de la razón para guiar las pasiones y ésto será por medio de hábitos buenos que son las virtudes.

Siguiendo a Aristóteles. la felicidad es el fin supremo. porque todo lo que buscamos es para conseguirla. y a ella siempre tendemos por sí misma y no para conseguir después otra cosa. Dentro de las cosas que buscamos está "el ejercicio de las facultades racionales... y la actividad del alma de acuerdo a las virtudes que constituye la máxima perfección del hombre" (6). por ello. se requiere de los hábitos para lograr el propósito de la vida humana. aunque la felicidad no consista en un hábito.

Así. mientras que las pasiones son inclinaciones que experimentamos internamente y las potencias son capacidades en donde se experimentan dichas inclinaciones. los hábitos son disposiciones que pueden adquirir las potencias para

actuar cuando se presentan las pasiones.

2.-Naturaleza y sujeto de los hábitos.

Conforme a la corriente tomista, se afirma que los hábitos son cualidades simples, espirituales, que se realizan y residen en las potencias inmateriales. Son principios de los actos humanos que necesariamente ligarán la racionalidad con la moralidad.

Es por ello que de acuerdo a su esencia, exigen de algún modo cierto orden a la naturaleza, a la acción y a la operación de la cosa, que es el fin o un medio conducente al fin, y siendo que el sujeto de los hábitos es el hombre, están dirigidos al obrar, y como dirigen a las potencias, se "necesitan de hábitos para determinarse bien" (7).

Según Santo Tomás, siendo el hábito "la disposición de un sujeto que está en potencia, bien para la forma, bien para la operación... no reside principalmente en el cuerpo como en su sujeto... más bien se da principalmente en el alma y secundariamente en el cuerpo" (8) debido a que éste sigue los actos del alma.

Si se considera a los hábitos en cuanto ordenados a la operación, se encuentran propiamente en el alma, y como ésta "obra por sus potencias como principios próximos, los hábitos residen en ellas como en su sujeto" (9).

Sin embargo las potencias sensitivas en cuanto que son dirigidas por la razón, "pueden sustentar hábitos que les

dispongan bien o mal en orden a sus actos y objetos" (10).

La propiedad básica de los hábitos, además de ser disposición sobre el actuar, es la voluntariedad, es decir, la posibilidad de usarlos o no, siendo esto un elemento indispensable en ellos.

Respecto a los hábitos intelectuales, estos residen en el entendimiento posible, puesto que se encuentra "en potencia para ser determinado por muchos objetos y diversos modos" (11).

La voluntad incluso, al ser potencia racional, tiene la posibilidad de actuar de diversos modos y por ello requiere "de algún hábito que le disponga a actuar adecuadamente a su acto... si tenemos en cuenta la misma noción de hábito: cualidad que utilizamos libremente para facilitar nuestros actos" (12) los cuales deberán inclinarse al bien de la razón.

3.-Origen, aumento, disminución y destrucción de los hábitos.

En cuanto al origen de los hábitos, Santo Tomás empieza por reflexionar si la naturaleza es causa de ellos y menciona que si el principio de especificación en el hombre es el alma y el principio de individuación el cuerpo, por eso existen disposiciones que proceden de estos.

Se puede entender por hábito una disposición ordenada a una operación cuyo sujeto es una potencia del alma que puede

disponer al cuerpo pero también puede entenderse como una habilidad resultado de la repetición de actos que surgen de las facultades apetitivas y cognoscitivas.

Es un tipo de perfección en un sujeto que puede aumentar o disminuir dependiendo del ejercicio con que se lleva a cabo o la aptitud del individuo, así como de la voluntad para su realización. Al repetir los actos, suele influirse en el aumento de un hábito y si son realizados con mayor intensidad, ocasionarán perfeccionamiento en el hábito, puesto que la voluntad está encaminándose mejor hacia la ejecución de una acción dirigida por la racionalidad.

En el caso de las disposiciones encaminadas al orden moral "son causadas al ser movido el apetito por la razón, por eso el juicio contrario de la razón que desvía los movimientos afectivos, por ignorancia, pasión o elección, destruye el hábito de la virtud o del vicio" (13), aunque su desaparición es difícil, sobre todo en el caso de las virtudes que implican una realización constante durante toda la vida.

Sin embargo, los hábitos se podrán perder o disminuir por la acción de una forma contraria, la cual, al ser también constante, debilitarán a través del tiempo a las disposiciones que ya se habían adquirido con esfuerzo. Por ello, la interrupción de los actos que son originados por un hábito o su simple disminución, podrá disminuirle o

destruirle. "La virtud puede desaparecer o disminuir por la cesación de su acto... y por lo mismo los hábitos disminuyen o desaparecen, por la cesación de su actividad, la cual es el obstáculo que oponen al influjo de las formas contrarias." (14).

4.-División de los hábitos.

Tomando en cuenta que los hábitos pueden ser entitativos u operativos, pueden darse diversos de ellos aún en un mismo sujeto. Los hábitos entitativos corporales, los cuales consisten en buena o mala disposición de las múltiples partes y elementos que integran el organismo, pueden coordinarse para formar otros como la salud o la belleza, y los hábitos operativos, pueden ser múltiples dentro de la misma potencia cuyo principio está en su pasividad que es la materia.

Santo Tomás considera tres principios de distinción de los hábitos: considerados como realidades accidentales, los hábitos han de distinguirse por los diversos principios activos: en su ser propio de hábitos, reconocen éstos un doble principio de distinción y especificación, a la naturaleza del sujeto que disponen y a los actos para que disponen: y los hábitos se distinguen por los objetos formales." (15).

Sin embargo, todo hábito verdadero será una "cualidad simple" que no consta de muchos hábitos parciales, aunque se

extienda a muchos objetos.

Así, al ser disposiciones de un ser en potencia, los hábitos pueden recibir y conservar la naturaleza, ser para la operación, o para el fin de la naturaleza y pueden ser "perfecciones o formas inherentes a una facultad, por las que se inclina a actos específicamente determinados." (16).

Al distinguirse los hábitos por razón de su naturaleza, ésta puede ser doble: "... por razón de conformidad o disconformidad con la naturaleza. De esta manera se distinguen específicamente el hábito bueno y malo. Se dice bueno o malo, según que disponga para un acto conveniente o no con la naturaleza del que obra: así los actos de las virtudes son convenientes con la naturaleza humana: y los hábitos malos disponen a actos no convenientes con la misma." (17).

Es por ello que se dice que las virtudes son los hábitos buenos, y éstos serán al apearse a la naturaleza.

En conclusión, se distinguen hábitos entitativos, que tienen por sujeto inmediato a la sustancia misma de un ser, y los hábitos operativos, que se traducen por una inclinación. Estos se subdividen en hábitos especulativos que son la intuición por los primeros principios, la ciencia y la sabiduría y hábitos prácticos, que son los que se refieren a la acción y entre los cuales están las virtudes, "la prudencia, que afecta a la inteligencia, y las otras... que

se refieren a la voluntad." (18)

5.-Las virtudes.

Después de analizar los hábitos como disposiciones para la acción. Santo Tomás aborda las virtudes como hábitos buenos. como "hábitos que perfeccionan al hombre para obrar bien" (19) o siguiendo a Aristóteles. como hábitos por los que "el hombre se hace bueno y gracias al cual realizará la obra que le es propia" (20). La virtud "es un hábito selectivo. consistente en una posición intermedia para nosotros. determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente: posición intermedia entre dos vicios. el uno por exceso y el otro por defecto... por lo cual. según su substancia y la definición que expresa su esencia. la virtud es medio..." (21).

Así. hablando de las facultades superiores. existen hábitos intelectuales y de actividad voluntaria que entran como principios propios en el orden moral. Los hábitos buenos y malos que pasan a ser las virtudes y los vicios.

Santo Tomás. siguiendo su forma característica en la Suma Teológica. se dedica a reflexionar sobre la virtud de una manera totalmente sistemática iniciando con la esencia. su sujeto. su división. su causa y por último sus propiedades.

De acuerdo al propósito de este estudio. se analizará

esta secuencia para llegar a la prudencia como virtud mixta y principal.

6.-Esencia y sujeto de la virtud.

Etimológicamente, la virtud es una fuerza o una potencia propia del ser humano. "Es el valor o el esfuerzo, energía, potestad". (22).

En su definición real, la virtud será un hábito operativo que implica cierta perfección o complemento de la potencia que la inclina y determina a la acción.

Es una perfección en las potencias del alma las cuales son principios del obrar o "una disposición ordenada a obrar el bien, el hábito que imprime a la potencia una orientación firme y fija hacia una actuación buena" (23).

Además de ser un hábito para obrar bien, es una cualidad que hace bueno al sujeto pues consiste en "una disposición recta del alma... la liberación de aquellas pasiones que se dan como y cuando no deben darse" (24). Es por ello un hábito que es principio de actos buenos y mueve al bien bajo la dirección de la prudencia que le conoce e impulsa a la voluntad para la ejecución. Cicerón había hablado de ella como "un hábito del alma, fruto de la razón trabajando sobre la misma naturaleza y convertido en segunda naturaleza" (25) y Pedro Lombardo había dado su definición perfecta apoyado en San Agustín y Hugo de San Víctor diciendo que "la virtud es

una buena cualidad de la mente por la que uno vive rectamente. de la que nadie usa mal y que Dios produce en nosotros sin nosotros" (26).

Según San Agustín, la virtud es el buen uso del libre albedrío y ello significará que será su mejor uso, puesto que "la virtud de una cosa se define por el último término que puede alcanzar una potencia" (27).

Sera básicamente un hábito operativo que representa un estado conveniente al alma y que encamina necesariamente al bien haciendo bueno al que la posee, siendo su sujeto propio la razón o la mente. Además implica la rectitud de un orden al fin debido.

Según la filosofía agustiniana, y por ello según Pedro Lombardo y Buenaventura entre otros de sus seguidores en este punto, la virtud reside sólo en la facultad que es principio motor de todas las facultades y actos del hombre que es la voluntad o libre albedrío, bajo el cual es considerada toda la parte racional que comprende la razón y la voluntad, pero según el tomismo, la virtud pertenece a las potencias del alma y reside en ellas como en su sujeto, porque "implica perfección de una potencia... porque es un hábito operativo... y porque es una disposición para lo óptimo." (28).

Por ello, las potencias intelectuales así como "las de la sensibilidad, el apetito concupiscible e irascible podrán

tambièn ser centro v sujeto de virtudes propias v de obrar virtuoso, bajo la moción de la razón v de la voluntad" (29).

Siendo entonces hábitos operativos v principios de acción que perfeccionan facultades para el bien, una virtud no podrá tener como sujeto más que una sola potencia, siendo imposible que la misma virtud específica pueda residir en varias potencias a la vez.

Los hábitos intelectuales como la ciencia, la sabiduría, las artes v técnicas, son considerados virtudes aunque no de un modo perfecto, pero debido a ello el entendimiento es tambièn sujeto de las virtudes aunque "en sentido puro v simple, no puede ser sino la voluntad u otra potencia en cuanto movida por la voluntad". (30). El entendimiento así, en cuanto que dice orden a la voluntad, puede ser sujeto de virtud, como la prudencia que tiene por sujeto el entendimiento práctico en relación con la voluntad recta. Por eso tambièn se llama virtud "al hábito que perfecciona la inteligencia en orden al conocimiento de la verdad, en materias tanto especulativas como prácticas" (31).

Los apetitos irascible v concupiscible, son partes del apetito sensitivo, pero en cuanto que participan de la razón v estando destinados a obedecerla v por lo tanto ser principios de acción humana en la medida en que participan de la razón, pueden igualmente ser sujetos de virtudes, v éstas serán las que tengan conformidad habitual con la razón.

Así, los apetitos irascible y concupiscible "son propios del hombre en cuanto que, obedeciendo a la razón, vienen a ser racionales por participación" (32), es decir, surge en ellos el bien cuando se conforman a la razón. Como en ellos están también las pasiones, las virtudes morales residirán estos apetitos puesto que puede darse la recta intención del fin respecto de aquellas por una buena disposición de éstos.

Sin embargo, como la voluntad mueve a esos dos apetitos, con mayor razón es ella sujeto de virtudes, sobre todo en cuanto que dirigen los afectos del hombre hacia el prójimo, por lo que poseerá virtudes de tipo moral.

En resumen, serán sujetos de virtudes la razón, el apetito sensitivo (concupiscible e irascible) y la voluntad.

7.-División de las virtudes.

Como hábitos buenos, las virtudes se clasifican principalmente en intelectuales, morales y teologales, aunque pueden encontrarse subdivisiones importantes como las cardinales. A su vez las intelectuales pueden dividirse en hábitos de razón teórica como son la sabiduría, la ciencia y la inteligencia, y hábitos de razón práctica que son el arte y la prudencia.

Entre las virtudes morales destacan sobre todo la justicia, la fortaleza y la templanza al igual que la prudencia, que conforman las virtudes cardinales. Las

virtudes teologales que normalmente son consideradas sobrenaturales, son la fe, la esperanza y la caridad, las que además de superarnos como hombres nos encaminarán a la unión con el Ser Supremo.

Los hábitos serán virtudes cuando dan facultad para obrar bien, y junto con la facultad hacen posible también su buen uso y en el caso de las virtudes intelectuales, dan aptitud para la buena operación para considerar la verdad.

Las virtudes intelectuales especulativas son aquellas que perfeccionan al entendimiento para considerar la verdad y por ello, son hábitos mediante los cuales se expresa siempre la verdad.

La inteligencia será el hábito adquirido que nos da la evidencia de los principios universales y que hará más comprensibles los conocimientos subsiguientes.

La ciencia será el hábito mediante el cual "la razón discursiva habrá de dispersarse y ramificarse en una gran variedad de conocimientos deductivos o conjuntos de conclusiones, según los diversos objetos y aspectos cognoscibles de la realidad" (33), y dependerá para su buen desarrollo, de la inteligencia de los principios. La sabiduría tendrá por objeto unificar los conocimientos principales de las causas de todos los objetos y realidades particulares consideradas desde los más elevados principios, y por ello, es considerada como la "más perfecta y

principalísima virtud intelectual. porque contiene la virtualidad de la inteligencia de los principios y de las ciencias de un modo eminente... reúne en su función sapiencial la verdad de las ciencias y a su vez contiene la inteligencia de los principios, no como simple asentimiento, sino que juzga por ellos" (34). Si ésta se refiere al plano natural, estaremos hablando de la Filosofía, mientras que si hablamos del campo de la ciencia revelada, hablaremos de la Teología. Es por ello que la sabiduría se considera la perfección dentro de las virtudes intelectuales, puesto que considera las causas supremas y contiene a la ciencia y a la inteligencia.

Los hábitos de razón práctica son el arte y la prudencia, aunque existen diferencias básicas entre ellos. El arte "es la recta razón de algunas obras que deben hacerse" (35) cuyo bien depende de la misma bondad de la obra realizada y es por tanto un hábito operativo, aunque no asegura el buen uso de lo realizado y por ello, no cumple la noción perfecta de virtud. Para hacer buen uso de él, se requerirá la buena voluntad que se perfecciona mediante la virtud moral.

La prudencia por su parte, da "no solamente la aptitud para obrar bien, sino también el uso de tal aptitud: dice, en efecto, relación al apetito en cuanto que presupone su rectitud... el arte es la recta razón en la producción de las

cosas. mientras que la prudencia es la recta razón en el obrar" (36).

Como veremos en el siguiente capítulo dedicado especialmente a ella, la prudencia requiere en el hombre buena disposición acerca de los fines y esto depende de la rectitud del apetito, por lo que exige la virtud moral que lo rectifique.

La prudencia es considerada por Santo Tomás como "la virtud más necesaria para la vida humana" (37) puesto que vivir bien, consiste en obrar bien. Existe entonces "la necesidad de que en la razón se de una virtud intelectual para perfeccionarla y disponerla debidamente en orden a los medios que conducen al fin y esta virtud es la prudencia" (38).

Las virtudes morales son aquellas que pertenecen a la facultad apetitiva; de la cual procede toda inclinación a obrar y además que es principio de acción o ejecución de los demás potencias. Tienen por objeto la realización del bien y el uso y rectificación de toda otra actividad.

Así, la razón y las potencias apetitivas pueden estar "disuestas por hábitos virtuosos, tanto para hacer posible y preparar la recta dirección de la razón, como para obedecer y participar en sus propios actos ese imperio y ordenación racional" (39) lo cual llevan a cabo las virtudes morales, y serán también el principio inmediato de la operación recta y

de la realización del bien moral. Por esto, toda la ciencia y la sabiduría no garantizan ni implican la rectitud en el obrar a menos que sea bajo la influencia de estas virtudes.

Se puede decir que el punto de unión y por lo mismo, la explicación de la relación entre las virtudes intelectuales y morales, esta en la prudencia, pues "encarna la recta razón práctica y se requiere y se presubone en toda virtud moral... No es pura virtud intelectual, sino que participa del carácter de virtud moral, y sus actos preceptivos, sometidos en todo a la voluntad libre, se hallan en dependencia intrínseca de las buenas disposiciones producidas por las otras virtudes... y toda virtud moral es tal en cuanto participa de la razón mediante la prudencia"(40). Es por esto que la virtud de la prudencia es intelectual por esencia y moral por su materia, y en ella se unifica la vida como recta razón o dirección preceptiva de la acción virtuosa.

La virtud moral implica el sentido de inclinación natural a hacer algo, mueve a las potencias a obrar y reside en la facultad apetitiva.

El apetito es principio del acto humano, en cuanto que participa de la razón, y los hábitos morales llegan a ser virtudes en tanto que se conforman con la razón.

Pero la división en virtudes intelectuales y morales se debe al doble principio de acción que son la razón y el apetito. Cuando se perfeccionan estos principios se da lugar

a los hábitos buenos llamados virtudes.

Las virtudes teologales están según el tomismo, por encima de estos dos tipos, puesto que implican al hombre como partícipe de la gracia divina y hacen posible su bienaventuranza.

Pueden darse las virtudes morales sin sabiduría, ciencia o arte, pero no sin entendimiento y prudencia, puesto que son hábitos electivos que hacen buena la elección para lo cual se requieren "la recta intención del fin... y que el hombre elija rectamente 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... que es la recta norma de las acciones humanas" (41).

Así, la prudencia necesita de las demás virtudes morales pues para adquirir la recta norma de las acciones humanas, el hombre necesita tener virtud moral.

Las virtudes morales, al ser hábitos son principio del movimiento afectivo, y a diferencia de las pasiones, que en sí mismas no son ni buenas ni malas, siempre se ordenan al bien. Comienzan con la razón y terminan con el apetito en cuanto que es movido por la razón y por ello, pueden escoger estableciendo el equilibrio entre las pasiones. Es por ello que éstas se pueden dar en un hombre virtuoso "si se entienden por ellas movimientos del apetito sensitivo subordinadas a la razón (42).

Las virtudes morales tienen cierta superioridad en cuanto a que mejoran al hombre como ser humano, perfeccionando también la parte apetitiva del alma "ordenándola al bien de la razón. El bien de la razón es el moderado y ordenado según ella. luego las virtudes morales son acerca de todas las materias que pueden ser ordenadas por la razón" (43). por lo que se dice que tiene por materia propia las pasiones y se dan con ellas.

Sin embargo hay virtudes morales como la justicia que tienen por materia las operaciones y no las pasiones. por lo que en este caso, la voluntad se aplica a su acto propio referido al bien de los demás.

Las virtudes morales son hábitos de la parte apetitiva y la razón tiene la misión de "imperar y mover" en tanto que la facultad apetitiva es "imperada y movida".

Así, la prudencia es la virtud directiva por ser racional, aunque tiene materia moral: la justicia trata sobre operaciones y por ello sobre la voluntad; y la fortaleza y la templanza tienen como materiales pasiones, ya sea las pertenecientes a la parte irascible o a la concupiscible. Por esto, la primera pertenece a la razón en cuanto que dirige, la segunda al apetito intelectual que es la voluntad y las otras dos al apetito sensitivo.

Apoyándose en Aristóteles, Santo Tomás diversifica las virtudes morales según si se refieren a las pasiones o a las

operaciones. Como se dijo, la justicia se refiere a las operaciones, y a las pasiones se refieren la fortaleza, la mansedumbre, la magnanimidad y la magnificencia en el apetito irascible, y la templanza, la filotimia, la liberalidad, la afabilidad o amistad, la veracidad y la eutrapiella en el apetito concupiscible.

Se tienen por lo tanto, once virtudes morales que consistirán:

- 1.- La justicia, que trata de lo debido a otros
- 2.- La fortaleza, sobre temores y audacias
- 3.- La mansedumbre, sobre la ira
- 4.- La magnanimidad, sobre los grandes honores
- 5.- La magnificencia, sobre las grandes riquezas
- 6.- La templanza, sobre los placeres del tacto
- 7.- La filotimia, sobre los honores mediocres
- 8.- La liberalidad, sobre el afecto a las grandes riquezas
- 9.- La afabilidad, sobre el placer en el trato agradable
- 10.- La veracidad, sobre el amor a la verdad
- 11.- La eutrapiella, sobre el placer de los juegos (44).

8.-Las virtudes cardinales.

Aunque la clasificación de las virtudes principales o cardinales en cuatro básicas es muy antigua (45), es Santo Tomás quien dedica a ellas una sistematización y desarrollo realmente originales, pues forma parte de todo un sistema.

dedicando a ellas verdaderos tratados conectados y relacionados de una manera exhaustiva y sin precedente.

Según el tomismo y toda la escolástica, las virtudes cardinales significan la virtud humana "perfecta" y en ellas se abovarán todas las otras. Van a representar la importancia de la vida activa apeada al bien y a la razón y sobre ellas se moverá todo nuestro actuar moral.

Son en resumen, el fundamento de los actos humanos para que se realicen con verdadero valor moral. Así, el perfeccionamiento del hombre se hará en su razón, su voluntad, su apetito irascible y concupiscible con la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza respectivamente. -

Las virtudes cardinales harán del acto un verdadero acto virtuoso. La prudencia, que será la recta razón y la dirección del modo más perfecto; la justicia que será la rectitud en el bien y las relaciones de bienes entre iguales; la templanza que será la moderación de pasiones en las delectaciones del tacto; y la fortaleza que será la firmeza e inmovilidad del hábito virtuoso, el reafirmarse en el bien contra los máximos peligros de la muerte (47).

Aunque existen virtudes más elevadas que las cardinales como la humildad, la penitencia o la caridad entre otras, aquellas son superiores en cuanto que realizan su cometido y regulan su propia materia de una manera perfecta. Realizan la

forma perfecta de virtud y son fundamento de todas las demás. de modo que forman cuatro conjuntos de virtudes puesto que cada una de ellas se ramifica en otras muchas de materia y estructura semejante.

Son así como coordinadoras y ejemplares de las demás y por ello, son cabeza de la estructuración de virtudes y vicios.

Las cuatro grandes virtudes tiene materia y objetos específicos para regir la moral humana que emana de la razón. porque el principio formal de la virtud, es el bien de la razón que puede considerarse de dos maneras: "primera, en cuanto que consiste en la consideración misma de la razón, y así tenemos la virtud principal llamada prudencia. Segunda, en cuanto que la razón impone su orden en alguna cosa, ya en materia de operaciones, y así tenemos la justicia, ya en materia de pasiones, y en este caso es necesario que haya dos virtudes. Pues para imponer el orden de la razón en las pasiones es preciso considerar la oposición a la razón. Esta oposición puede ser doble: Cuando la pasión empuja a algo contrario a la razón, y entonces hay que reprimir la pasión, de donde viene el nombre de templanza, o cuando la pasión se aparta de lo que la razón dictamina... en cuyo caso hay que estar firme en los que dicta la razón para no retroceder, y de ahí recibe el nombre de fortaleza" (48).

Si se toma en cuenta a los sujetos, resultan también

cuatro: "El racional por esencia que perfecciona la prudencia, y el racional por participación, que se divide en tres. La voluntad, sujeto de la justicia; el apetito concupiscible, sujeto de la templanza y el irascible, sujeto de la fortaleza" (49).

El hombre por tanto, debe buscar un principio que cause el bien en la consideración de la razón y que imbere: un principio que ponga en las operaciones el bien debido y que trate de las acciones debidas entre iguales; un principio que reprima las pasiones y refrene los deleites del tacto, y un principio que fortalezca el alma contra cualquier pasión dando estabilidad ante los peligros. Con dichos principios, alcanzará su plenitud moral y su perfección como hombre; alcanzará la congruencia entre su actuar y su razón, entre su alma y su cuerpo, entre su esencia y su acción. Alcanzará las cuatro virtudes cardinales y estará listo para elevarse a las teologales asomándose a su finalidad suprema.

9.-Origen y relación entre las virtudes.

Santo Tomás plantea el problema de que si las virtudes son algo natural en nosotros, algo adquirido por las obras o si están por infusión.

De alguna manera, las virtudes están en nosotros por naturaleza en cuanto que poseemos capacidad de adquirirlas, no en cuanto que las poseemos perfectamente. Existen en la

razón del hombre "ciertos principios conocidos naturalmente, tanto del orden especulativo, como práctico. Principios que son como ciertas semillas de virtudes intelectuales y morales y en cuanto que la voluntad tiene cierto apetito natural del bien conforme a la razón" (50).

Las virtudes perfeccionan al hombre en orden al bien, y éste se considera conforme a la razón, por lo que pueden conseguirse por actos en cuanto que éstos proceden de la razón, además, por costumbre y repetición, es decir, por constancia.

Sin embargo, existen virtudes que son conferidas por Dios y por ello nos ordenarán al fin sobrenatural como las teologales, y es por ello que son infusas y no serán de la misma especie que las demás.

Las virtudes morales e intelectuales perfeccionan nuestro entendimiento y apetito subordinándolos a una regla y medida que es la rectitud de la razón y ésta es la conformidad con el medio entre el exceso y el defecto, por lo que la virtud consiste en el justo medio. "La virtud, por tanto, tiene por materia pasiones y acciones en las cuales se peca por exceso y se incurre en censura por defecto, mientras que el término medio obtiene la alabanza y el fruto, doble resultado propio de la virtud... es por tanto un hábito selectivo consistente en una posición intermedia entre dos vicios... por la cual, según su substancia y la definición

que expresa su esencia. la virtud es medio. pero desde el punto de vista de la perfección v del bien. es extremo" (51)

La virtud moral perfecta es un hábito que inclina a realizar bien las obras buenas v a su vez. debe dirigirse con la prudencia. la cual no se puede dar sin la virtud moral. por lo que existe una conexión necesaria entre ellas.

La prudencia dará unidad v relación a la justicia. la fortaleza v la templanza. pues conoce el bien al ser la recta razón. pero después. éste se debe operar. conservar ante los temores. v peligros v resistir ante los placeres v delectaciones. por ello "quien posee una. debe poseer todas las demás"

En el caso de las virtudes intelectuales no se da una conexión tan estrecha v necesaria. aunque "todos los objetos inteligibles dicen orden a los primeros principios. v de este modo. todas las virtudes intelectuales dependen del entendimiento de los primeros principios" (52).

Existen pues. virtudes que dan sentido v perfección a las demás. de manera que no se pueden concebir sin ellas. Así. las virtudes intelectuales dependen del entendimiento de los primeros principios; las virtudes morales. de la prudencia. v las teologales. de la caridad (53).

Si se comparan las virtudes. se pueden deducir diversos grados de excelencia en cuanto que ellas son valiosas o en cuanto que hacen valioso al hombre. Es decir. si la causa v

raíz del bien humano es la razón. entonces la prudencia, que la perfecciona, "excede en bondad a las otras virtudes morales que perfeccionan la facultad apetitiva en cuanto que participa de la razón: y también las virtudes morales, una tanto es mejor que otra, cuanto más próxima está a la razón. De ahí que la justicia, que reside en la voluntad, es superior a las demás virtudes morales: y la fortaleza, que está en el apetito irascible, es superior a la templanza, residente en el apetito concupiscible, que participa menos de la razón" (54).

Sin embargo esta comparación sólo es hablando de las morales, "pero hablando absolutamente, es más excelente la virtud, que tiene el más excelente objeto y por ello, las virtudes intelectuales, que perfeccionan la razón, son más nobles que las morales que perfeccionan el apetito. Pero si consideramos la virtud en orden al acto, la virtud moral es más noble, pues perfecciona el apetito, cuya función es mover las demás potencias al acto" (55).

Así, la prudencia puede considerarse como inferior a la sabiduría, puesto que aquella considera los medios para obtener la felicidad, y ésta, considera el objeto mismo de la felicidad, aunque su acto sea imperfecto.

De todos modos, todas las virtudes elevan al hombre mejorándole en su dignidad, en su persona, en su razón, en su voluntad, en sus actos, en su finalidad.

Ser virtuoso implica una superioridad que exige una voluntad personal para resaltar nuestra naturaleza perfectible y rebasar los propios límites, pues el hombre está hecho para mejorarse e ir más allá de lo que aparenta alcanzar.

Las virtudes son los elementos que garantizan las más elevadas acciones, las hazañas, los grandes avances de la humanidad, en una palabra, lo valioso. Quizá podemos decir que las virtudes dan sentido a la existencia humana y hacen de este mundo algo más vivible, más humano, más perfecto, acercando al "animal racional" a su plenitud... hacia su trascendencia.

10.-Las virtudes teologales.

Las virtudes teologales son consideradas más excelsas debido a que proyectan al hombre al campo sobrenatural, pues su conocimiento procede sólo de la fe y la revelación. Mediante ellas, el hombre tiene por objeto al ser Absoluto al cual se dirige rectamente para alcanzarlo como Sumo Bien, llegar a la beatitud sobrenatural y con ello a la bienaventuranza.

Según Santo Tomás son infundidas por Dios en el alma y son enseñadas en las escrituras, por lo que tienen carácter divino. Son hábitos permanentes y principios infusos por los cuales se ordena a la bienaventuranza sobrenatural.

Lo sobrenatural de estas virtudes radica en que con ellas se llega a alcanzar a Dios en sí mismo conocido bajo la misma luz divina.

Aunque se puede hablar de una fe, o una esperanza adquirida, producidas por la facultad natural mediante los propios actos, las verdaderas virtudes son las infusas, que necesariamente han de ser causadas por Dios y puestas por Él en el alma humana.

Así, la fe, la esperanza y la caridad radicarán en la nueva naturaleza que es la gracia. Aunque son de origen divino, "son perfecciones recibidas en las facultades naturales, y de ellas, sobrenaturalmente elevadas, ha de brotar el acto vital y libre" (56).

En cuanto a su origen, la fe precede a la esperanza y ésta a la caridad, pues primero es el conocimiento del objeto bueno, luego la tendencia hacia él y por último la unión con él por amor.

Sin embargo son infundidas a la vez en el alma las tres virtudes, aunque depende del sujeto de la justificación, pero en cuanto a la perfección, la caridad precede a la fe y a la esperanza, puesto que les da el ser y la forma de virtudes perfectas y además implica más aproximación al objeto de la bienaventuranza, pues "la fe es de cosas no vistas: la esperanza de cosas no poseídas y la caridad es de lo que va

se posee... puesto que el objeto amado está en el amante" (57).

Santo Tomás piensa que todas las virtudes tienen como efecto perfeccionar al hombre con los actos mediante los cuales se dirige a la bienaventuranza o felicidad. Pero ésta es doble: "Una proporcionada a la naturaleza que el hombre puede alcanzar por sus fuerzas naturales. y la otra que es la bienaventuranza, que excede a la naturaleza humana y que el hombre sólo puede alcanzar con ayuda de Dios... luego es preciso que reciba de Dios algunos principios que son las virtudes teologales" (58).

Por ello, las virtudes intelectuales y morales perfeccionan el entendimiento y el apetito del hombre dentro de los límites de la naturaleza humana, mientras que las teologales lo harán sobrenaturalmente.

Por lo tanto, el camino hacia la felicidad se hará primero mediante la razón o inteligencia, luego mediante la rectitud de la voluntad que tiende al bien de la razón y por último, excediendo la misma naturaleza y mediante la luz divina, con las virtudes teologales que le darán al hombre plena unión con el objeto Supremo y por ello la suprema bienaventuranza.

El proceso de ellas consiste primeramente en que el hombre "recibe ciertos principios sobrenaturales que son conocidos mediante una luz divina; y de éstas son las cosas

que hay que creer, y de ellas se ocupa la fe. En segundo lugar, la voluntad se ordena a ese fin sobrenatural, ya en cuanto al movimiento de intención, que tiende a este fin como una cosa posible de obtener, esto pertenece a la esperanza; ya en cuanto a una cierta unión espiritual por la que la voluntad en cierto modo se transforma en ese fin, y esto pertenece a la caridad" (59).

Sin embargo en el plano natural, son las virtudes cardinales las que perfeccionan al hombre como persona, y a la cabeza de ellas se encuentra la prudencia como virtud principal y necesaria para regir nuestro actuar y vivir rectamente, a la cual dedico todo el siguiente capítulo.

NOTAS

- (1) Quiles, Ismael. Aristóteles, p. 129.
- (2) Aristóteles. Ética Nicomagueña. II.5.
- (3.) S.Th., I-II q.49 a.2 ad 3
- (4) Ferrater Mora, José. Diccionario de Filosofía. II. p. 1421.
- (5) Jolivet, Régis. Tratado de Filosofía Moral. IV. p. 166.
- (6) Quiles, Ismael. I., op. cit., p. 123.
- (7) S.Th., I-II q.49 a.4 ad 3
- (8) Ibid., I-II q.50 a.1
- (9) Ibid., I-II q.50 a.2
- (10) Ibid., I-II q.50 a.3
- (11) Ibid., I-II q.50 a.4 ad 3
- (12) Ibid., I-II q.50 a.5
- (13) Ibid., I-II q.53 a.1
- (14) Ibid., I-II q.53 a.3
- (15) Ibid., I-II q.54 introd.
- (16) Ibid., I-II q.54 a.1
- (17) Ibid., I-II q.54 a.3
- (18) Jolivet, R., op.cit., p. 167.
- (19) S.Th., I-II q.58 a.3
- (20) Aristóteles, op. cit., II.6. 1106a.
- (21) Ibid., p. 23.
- (22) Diccionario Latin-Español. Ramón Sopena, p. 525.
- (23) S.Th., I-II q.55 introd.

- (24) Ibid., I-II q.59 a.2
- (25) Cicerón. De Inventione Rhetórica. I.2 c.53. Ed. Didot. Paris. T.J. apud. Sto Tomás en S.Th., I-II q.55 introd.
- (26) S.Th., I-II q.55 a.4
- (27) Ibid., I-II q.55 a.1
- (28) Ibid., I-II q.56 a.1
- (29) Urdanoz, T., O.P., "Introducción a q.56 'El sujeto psíquico de las virtudes', Sentido y orden de las cuestión" en S.Th., Ed. BAC. Madrid. 1957 T.V. 1-2 qq.49-89 p. 200.
- (30) S.Th., I-II q.56 a.3
- (31) Ibidem.
- (32) Ibid., I-II q.56 a.4 ad 1
- (33) Urdanoz, T., O.P., "Introducción a q.57 'Diferencias de virtudes intelectuales especulativas'" en S.Th., Ed. BAC. Madrid. 1957. T.V. 1-2 qq.49-89 p. 200.
- (34) Ibid., p. 201.
- (35) S.Th., I-II q.57 a.3
- (36) Ibid., I-II q.57 a.4
- (37) Ibid., I-II q.57 a.5
- (38) Ibidem.
- (39) Urdanoz, T., "Introducción a q.58 'Las virtudes morales y su relación con las intelectuales'" en op. cit. T.V. 1-2 qq. 49-89 p. 226.
- (40) Ibid., p. 227.
- (41) S.Th., I-II q.58 a.4
- (42) Ibid., I-II q.59 a.2
- (43) Ibid., I-II q.59 a.4
- (44) Cfr. Aristóteles. Ética Nicomaquea. I.II en S.Th., I-II q.60.
- (45) Se encuentra desde Homero y Píndaro así como en Pitágoras, Sócrates, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Las Sagradas Escrituras, Agustín, Ambrosio, etc.

- (46) Vid. S.Th., T.VII.IX v X, BAC, Madrid, 1954.
- (47) Cfr. S.Th., I-II q.61
- (48) S.Th., I-II q.61
- (49) Ibidem.
- (50) Ibid., I-II q.63 a.3
- (51) Aristóteles, op. cit., II.6.1107a.
- (52) S.Th., I-II q.65 a.2 ad 3
- (53) Según Santo Tomás, la fe y la esperanza no realizarán su acto perfecto faltando la caridad, que es con la que se ama a Dios como objeto de bienaventuranza v. por lo tanto, es la superior a todas las demás. Cfr. S.Th., I-II q.65 a.2-5
- (54) S.Th., I-II q.66 a.1
- (55) Ibid., I-II q.66 a.3
- (56) Urdanoz, T., "Introd. a q.62 Las virtudes teologales" en op. cit., p. 321.
- (57) S.Th., I-II q.66 a.1
- (58) Ibid., I-II q.62 a.1
- (59) Ibid., I-II q.62 a.3

CAPITULO III

"Prudens dicitur quasi porro
videns: perspicax enim est et
incertorum videt casus"

San Isidoro

"Prudentia in veri investigatione
versatur, et scientiae plenioris
in findit cupiditatem"

San Ambrosio

"Prudentia est recta ratio
adhibilium"

Aristôteles

PRUDENCIA

1.-Concepto de prudencia.

El propósito de este capítulo es mostrar que la prudencia es la virtud central, pues es el eje de la vida moral y es la más importante para la vida humana debido a la participación intelectual en el obrar.

Según Aristóteles, una persona prudente será la que sepa vivir bien y haga todo de una manera adecuada. "Lo propio del prudente parece ser el deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas... para el bien vivir en general" (1).

Es por ello que la prudencia es una virtud que hace funcionar a las demás, sobre todo a las morales y en ella se mezclan el mundo moral y el mundo intelectual. "Es un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre" (2).

Consistirá en reflexionar y examinar cuidadosamente antes de tomar una decisión y ésta constituye uno de los grandes problemas de la humanidad, pues muchas veces no se sabe decidir acertadamente y por lo tanto las acciones tienen consecuencias negativas. Se necesita entonces de la prudencia para decidir adecuadamente puesto que "tiene por objeto las cosas humanas sobre las cuales puede deliberarse... la obra más propia del prudente es deliberar bien" (3).

Implica que se realizan bien los cálculos para acertar de la mejor manera a lo que puede ser realizado. es decir, tener buen consejo que "es aquella rectitud de la deliberación que es capaz de alcanzar un bien" (4).

También se puede definir como la "recta noción de lo que hay que hacer... como una virtud de la razón práctica ordenada a la dirección de la conducta" (5).

Tiene por fin primero hacer la buena voluntad, y por medio de ella el hombre sabe lo que hay que realizar o evitar. puesto que "subone a la vez el conocimiento de los principios generales de la moralidad y el de las contingencias particulares de la acción" (6).

Es también necesariamente "imperativa, pues su fin consiste en determinar lo que debe o no hacerse" (7). Es por ello la base del obrar, y sobre todo, del bien obrar, puesto que el actuar del hombre "se consuma adecuadamente sólo en conformidad con la prudencia y la virtud moral, porque la virtud propone el fin recto y la prudencia los medios conducentes" (8).

Según Aristóteles, incluso regula a las demás virtudes, pues éstas son hábitos conforme a la recta razón y ésta se conforma a la prudencia, de ahí que "la virtud es un hábito... regulado por la prudencia" (9) la cual es requisito para que se lleven a cabo las virtudes morales y además es la "principal virtud intelectual, porque el obrar bien no

depende sólo de lo que se hace, sino también de la manera como se hace y de los medios elegidos para llevar al fin" (10).

Es por lo tanto una virtud completa, debido a que aconseja, juzga y manda de una manera adecuada, y al ser considerada como la misma recta razón, será también el gran agente de la vida moral, por lo que se considera la principal, además de tener la esencia común de las virtudes intelectuales y la condición de virtud moral.

Su importancia radica también en que va a dirigir a la voluntad, que es la facultad de obrar y la va a guiar hacia un actuar recto y conformado a la razón.

Es también la recta norma de las acciones humanas aún en las cosas más particulares que se dan en toda acción concreta y hace posible a las virtudes morales, porque es el hábito de principios prácticos que son el origen de cualquier rectitud en el obrar.

La prudencia es la virtud más importante porque unificará toda la vida moral al ser el elemento directivo, al ser recta razón, norma que dirige, ordenadora de toda la acción moral. Por ello, "la virtud se encuentra esencialmente en la prudencia, y todas las demás virtudes son tales por participación de ella, pues el bien moral consiste en participar de la recta razón" (11).

El hombre que encuentra el modo correcto del actuar, también lo encontró en cuanto al decidir y por lo tanto

también en el pensar, para lo cual requiere de prudencia y por eso "es la virtud más necesaria para la vida humana" (12).

Está a su vez relacionada con los actos, los fines, los medios, la voluntad y la inteligencia, siendo esencialmente intelectual y por su materia, moral. "Es la recta razón en el obrar y requiere en el hombre buena disposición acerca de los fines y esto depende de la rectitud del apetito" (13).

La prudencia, al igual que las demás virtudes, es un hábito bueno, reside en una substancia racional y es básicamente intelectual práctico con materia moral, de manera que hace al que la posee un hombre moralmente bueno.

Es, dentro de los hábitos, operativo, debido a que está ordenado a regular y dirigir las acciones humanas a su verdadero fin, pero esto lo hace de una manera individual, concreta y circunstanciada.

Tiene como objeto material todo lo "agible" humano, es decir, todo aquello que forma parte de las obras del hombre, de sus actos, de lo que puede incluso convertirse en acto en todos los detalles y particularidades para dirigirse rectamente de una manera segura y eficaz. Es por esto que un hombre con prudencia no puede ser malo ni inmoral debido a que al poseerla, está asegurado su actuar recto. Aristóteles también la considera como "una virtud del intelecto que habilita al hombre para dirigirse rectamente en la elección

de los medios conducentes a su felicidad" (14).

Sin embargo, es una virtud que se adquiere por el propio esfuerzo y la voluntad personal con la mejor aplicación de la inteligencia individual, de manera que lleva a dirigir los actos hacia el fin último natural de la vida humana, que es la felicidad.

La prudencia es pensar de la mejor manera, para actuar de la mejor manera, buscando los medios para el fin. "Es una disposición a la acción que va acompañada de norma o razón verdadera y que se refiere a los bienes humanos" (15), debido a que "tiene como objeto lo que es justo, bello y útil para el hombre" (16).

Santo Tomás dedica todo un tratado al análisis de la prudencia, abarcando éste de la cuestión 47 de la Suma, hasta la 56 inclusive, y la desdosa abordando primero a la prudencia en sí misma, luego sus partes, su don, los vicios opuestos y los preceptos relativos a ella (17).

2.-La prudencia en sí misma.

Santo Tomás inicia reflexionando sobre lo que significa el ser prudente y el papel de la prudencia como tal, ligada básicamente a la razón y al actuar. Afirma que una persona prudente "considera lo lejano en tanto puede ayudarle o impedirle respecto de lo que debe hacer en el momento presente... y el mérito... no consiste solamente en la

consideración sino en la aplicación a la obra. fin del entendimiento práctico... no está sólo en el entendimiento va que lleva consigo... la aplicación a la obra lo cual pertenece a la voluntad" (18).

Ser prudente significa entonces aconsejar bien, razonar bien, tener la sabiduría sobre el actuar humano y mandar para que éste se lleve a cabo bien. Por lo tanto necesita conocer los principios universales de la razón, pero también los particulares, puesto que en ellos se da la acción.

Así, la prudencia actúa como principio moderador de las demás virtudes dirigiendo lo que está por llevarse a la acción. "versa sobre lo agible o la misma actividad del sujeto que obra" (19), y por lo tanto sobre cosas contingentes, residiendo en el entendimiento, conectándose con las demás que residen en la voluntad. Con ellas, (fortaleza, justicia y templanza), interactúa y de alguna manera las hace posibles, puesto que debido a su condición "avuda a todas las virtudes y actúa en todas" (20).

Va a tener ingreso en las diversas esferas de la vida humana va que investiga, busca, indaga y "aplica principios universales a las conclusiones particulares del orden de la acción. No le corresponde imponer el fin a las virtudes morales, sino sólo disponer de los medios" (21). Además todo lo que tiene que ver con las acciones, todo "lo operable es materia de prudencia en cuanto objeto de entendimiento, es

decir, bajo la razón de verdad: y de las virtudes morales, en cuanto objeto de una virtud apetitiva, es decir, bajo la razón de bondad" (22).

La razón natural humana va a establecer el fin al cual van a tender las virtudes morales, y la prudencia les ayudará preparando las formas de conducirse a él, determinando sobre los medios necesarios. Por ello, mueve a las otras virtudes al fin, pero a su vez "es movida por la sinderesis, que es la ciencia de los primeros principios" (23).

La prudencia determina cómo y por qué vías se debe actuar, y toda virtud se deberá conformar a la recta razón, lo cual es dictaminado al hombre por su razón natural. "La prudencia señala el medio en las pasiones y operaciones" (24).

Como señalaba Aristóteles en su ética, la virtud consiste en buscar el medio entre los extremos (25), y por ello, la virtud moral también "tiende al medio debido a un modo connatural. Pero este justo medio no es el mismo en todas (las virtudes), y por ello no basta la inclinación natural, que siempre actúa del mismo modo, sino que es necesaria la prudencia" (26).

Tendrá como virtud directiva, tres actos principales: "en primer lugar el consejo... el segundo el juzgar de los medios hallados. Ahí termina la razón especulativa. Pero la razón práctica, ordenadora de la acción, procede

alteriormente con el tercer acto que es el imperio o precepto, consistente en aplicar a la operación esos consejos y juicios. Y como este acto se acerca más al fin de la razón práctica, de ahí que sea su acto principal y por tanto, también de la prudencia" (27).

El imperar, siendo el acto principal de la prudencia, además de aplicar consejos y juicios a la acción, tratará de conseguir bienes y evitar males e implica a su vez una moción ordenada la cual es acto de la razón.

Sin embargo, la rectitud en el consejo es necesaria para aplicar los medios debidos que se han encontrado, y esto será antes del imperio.

La voluntad, como se mencionó al analizar el acto humano, es principio motor, pero su movimiento se lleva a cabo bajo la dirección del entendimiento y esa dirección es llamada por Santo Tomás diligencia, la cual es propia de la prudencia, y que puede regir no sólo los propios actos, sino también encaminar los de los demás. Así que "siendo propio de la prudencia emitir los actos de consejo, de liberación, juicio e imperio respecto de los medios con los que se llega al fin debido, es claro que no sólo se extiende al bien particular de un solo hombre, sino al bien común de la multitud" (28).

Así, cuando un hombre busca el bien común, también busca su bien particular aunque no viceversa, y sin embargo éste no

podrá subsistir sin aquel puesto que "siendo él parte de una casa o de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para él por el prudente cuidado en torno al bien de la multitud, ya que la recta disposición de las partes, depende de su relación con el todo" (29).

Santo Tomás menciona tres especies de prudencia que deben distinguirse según sus distintos fines: "una será la prudencia propiamente tal, que trate del bien particular; otra, la prudencia económica, que trate del bien común de una casa o familia, y una tercera, la prudencia política, que versará acerca del bien común de la ciudad o de la nación" (30).

De cualquier forma, el hombre que consigue la prudencia es capaz de regularse y ordenarse a sí mismo y a los demás, debido a que la razón manda a todas las potencias inferiores. Sin embargo, no todo el que manda es prudente, y no sólo por encontrar los medios adecuados se ha conseguido la prudencia.

Santo Tomás distingue tres sentidos o clases de prudencia (31). Una que es falsa puesto que dispone y ordena sus acciones, pero lo hace para un fin malo y puede considerarse como astucia; otra imperfecta, que busca y encuentra los medios aptos para conseguir un fin bueno, pero no el fin común a toda la vida humana, sino que sólo es un orden especial "de las cosas y por lo tanto no impera con eficacia, y la verdadera que va a investigar, reflexionar,

buscar, aconsejar, deliberar, juzgar y preceptuar con rectitud y en orden y dirección al fin bueno de toda la vida humana. Esta será la que realmente haga que un hombre pueda mandarse a sí mismo y a los demás puesto que lo hace bien y encamina al fin bueno con los medios adecuados.

Siendo tan importante la prudencia, es necesario, para conseguirla, de la experiencia, el tiempo y la repetición de actos. Es por eso que normalmente es poseída por los sabios o gente mayor que cumple con esas características, pero nada impide que un joven pueda poseerla aunque en la práctica es difícil, puesto que debería tener muchas virtudes, ya que éstas "deben hallarse en conexión mutua, de modo que quien posee una, debe poseer todas las demás" (32), y debería además ser capaz de conocer los principios universales para aplicarlos a los objetos operables universales y particulares. Por ello, la prudencia no es algo natural en el hombre y más aún, es muy difícil de conseguir debido a que es cognoscitiva y apetitiva, e implica "la aplicación del conocimiento adquirido a la tendencia y a la operación" (33)

El olvido puede impedir la prudencia y, aunque no la elimina, la imposibilita para existir en acto debido a que el imperio se basa en un conocimiento y éste es susceptible de olvido. Aunque la prudencia no consiste esencialmente en el conocimiento de los principios universales, sino en su aplicación a la acción, el olvido de aquellos, suspenderá la

ejecución de las acciones prudentes y por lo tanto, la elección de los medios adecuados para conseguir la finalidad humana.

3.-Partes de la prudencia.

Santo Tomás distingue, en cuanto a partes de la prudencia, esenciales, cuasi integrales y potenciales o virtudes anejas, pero de cualquier forma, su acto principal y específico siempre será el precepto o imperio, que es el hábito de mandar bien y esto exige antes el juzgar y deliberar bien, que son los actos secundarios y preparatorios de la prudencia.

Aún cuando se divide en 16 partes, la prudencia es una virtud en todas y cada una de sus divisiones, "esencialmente cognoscitiva de lo agible humano y directiva o regulativa del mismo" (34).

Podemos ver en conjunto sus divisiones en el siguiente esquema (35):

		-memoria
		-inteligencia
	cognoscitiva	-solercia
		-docilidad
		-razonamiento
PARTES CUASI INTEGRALES :		
	directiva o imperio	-providencia
		-circunspección
		-precaución
		-personal
		-familiar
PARTES ESENCIALES		-gubernativa
		-cívica
		-militar

PARTES POTENCIALES

- buen consejo
(eubulia)
- sensatez
(synesis)
- resolución
equitativa
(anome)

A) Partes cuasi integrales.

Son según Santo Tomás, los elementos de la prudencia que "deben concurrir al acto perfecto de la misma" (36)

La memoria. La prudencia trata de cosas contingentes y en esto, la experiencia enseña la verdad. Como para ser prudente se requiere de tiempo y experiencia para mandar adecuadamente, se deben recordar muchas cosas para ello y por lo tanto, la memoria es parte suya.

Así pues, como "la prudencia aplica el conocimiento universal a las acciones particulares de las cuales se ocupan los sentidos, por eso son necesarios a ella muchos elementos sensibles, entre ellos, la memoria" (37).

Esta puede ser según Santo Tomás, aumentada y perfeccionada por algunos procedimientos como son: buscando semejanzas con las cosas que intentamos recordar; organizar las cosas que se pretenden conservar en la memoria; poner interés hacia lo que se quiere recordar y meditar frecuentemente en ello.

Ciertamente, es necesario tomar elementos de lo que ha sucedido para aplicarlo ante nuevas situaciones, que incluso

si fueran negativas, se pueden evitar. Es por ello que "de las cosas pasadas conviene sacar argumentos para hechos futuros, por eso la memoria de lo pasado es necesaria para aconsejar bien en el futuro" (38).

La inteligencia. Se considera en este caso, no como una facultad sino como la posibilidad de obtener la evidencia de un principio último por sí mismo conocido, es decir, como la comprensión de los primeros principios.

Siendo que la prudencia es la recta razón en los actos humanos, "todo su proceso debe derivarse de un conocimiento claro de los principios, por ello la inteligencia es parte de la prudencia" (39).

La docilidad. En sentido amplio, implica una disposición que origina una facilidad para ser dirigido, una cierta tendencia para obedecer, lo que origina más posibilidades de aprender. Es por ello que el prudente, en cuanto al conocimiento, no se conforma con lo que sabe sino que está listo para saber más.

La docilidad se basa en una aptitud o predisposición natural pero depende del esfuerzo personal para que sirva de instrumento para aprender nuevas cosas. El hombre solícito es el que se encuentra atento para escuchar lo que dicen los sabios, los mayores, los doctos y no cree que va sepa lo suficiente como para no poder obtener siempre algo valioso de los demás, por pequeño que sea. Implica incluso un respeto

por aquel que sabe más y es una actitud con la cual se aprovecha ese saber.

Solercia o sagacidad. Implica cierta vigilancia que lleva a una buena conjetura o un juicio a través de observaciones o indicios.

La prudencia requiere formar un juicio recto sobre la acción. Si esto es producto del aprendizaje de otros, se emplea la solicitud, pero cuando se utiliza la invención propia, cuando se logra la "adquisición de una recta opinión por sí mismo..." y se tiene "una habilidad para la rápida y fácil invención del medio" (40) se utiliza la sagacidad, y se hará no sólo en demostraciones sino también en operaciones.

La razón o razonamiento. Santo Tomás considera aquí la razón no como facultad, sino como el buen uso de la facultad, y como el prudente tiene como una de sus características básicas aconsejar y "el consejo es una especie de investigación que va de unas cosas a otras, lo que es obra de la razón, por lo tanto, la prudencia necesita que el hombre sepa razonar bien" (41).

Para aplicar la prudencia, es decir, para llevar rectamente los principios universales a casos particulares, se necesita del mejor razonamiento posible del hombre, de lo contrario, la aplicación se podrá desviar de la rectitud.

Providencia o previsión. Consiste en una disposición o una medida para lograr un fin. Realiza un cálculo anticipado

ante una determinada situación.

Se ha dicho que la prudencia trata de los medios y su función es ordenarlos rectamente hacia el fin. La providencia toma en cuenta las acciones contingentes que el hombre puede poner por un fin.

Hace relación "a algo distante de lo cual ha de ordenarse lo presente y lo pasado" (42).

Es la parte de donde la prudencia recibe su unidad e incluso toma su nombre como parte principal. Todas las demás cosas requeridas para la prudencia son necesarias para ordenar al fin. Por eso, la prudencia se refiere fundamentalmente al orden práctico.

La previsión tiene como función básica "descubrir lo que es conveniente para el fin" (43).

Circunspección. "Es necesaria para que el hombre compare lo que se ordena al fin tomando en cuenta las circunstancias que caen bajo la prudencia para ser determinadas por ella" (44).

Implica una medida, una moderación y una cordura para tomar una decisión o realizar un acto considerando "lo que es conveniente para el fin dadas las actuales circunstancias" (45).

La precaución. Es una cautela o prevención en relación a la elección de lo adecuado.

"La prudencia necesita de la precaución para elegir los

bienes y evitar los males"... porque "se ocupa de acciones contingentes, en las cuales puede mezclarse lo verdadero con lo falso, lo bueno con lo malo, debido a la variedad de situaciones en que se presentan estas acciones, en las que el bien está movido por el mal y éste presenta apariencias de bien" (46).

El hombre debe evitar muchos males y de ellos, no son pocos lo que suceden con frecuencia, por lo que la razón los puede captar, comprender, guardar en la memoria y luego escapar de ellos totalmente o disminuir el daño que causan gracias a la precaución.

B) Partes esenciales de la prudencia.

Santo Tomás también las considera como partes subjetivas o especies de prudencia y son básicamente cinco.

La prudencia individual que es la prudencia personal respecto del bien de cada quien y cuyos actos son el consejo, el juicio y el imperio. Es de la que ya se ha hablado al analizarla en sí misma.

La prudencia social origina los otros cuatro tipos o especies que son la familiar o económica, la gubernativa, la cívica o política y la militar.

Prudencia gubernativa. La función propia de cualquier prudencia consiste en dirigir y mandar, pero existen hombres que no sólo deben hacerlo consigo mismos sino a toda la

comunidad de una ciudad, por lo que se encuentra una razón especial de dirección e imperio.

Así, todo gobernante debería de ser prudente o algún prudente ser elegido como gobernante, puesto que si se conduce bien a sí mismo, se tiene todos los elementos básicos para poder conducir a otros a través del imperio, y por el hecho de participar de la virtud de la prudencia, necesariamente llevará al pueblo hacia el bien común con los medios adecuados.

Es por ello "la más perfecta dentro de las sociales porque es la más directa y eficazmente procura el bien común de la sociedad civil, ya que a ella pertenece como oficio específico legislar o gobernar" (47).

Prudencia política o cívica. Es la virtud de los ciudadanos en cuanto tales para obedecer las órdenes de las autoridades de una manera adecuada y observar las leyes dictadas por ellas, buscando el bien común.

El ciudadano, al ser un hombre libre, debe obedecer con su racionalidad, para lo cual es preciso que cada quien se apropie de la orden o de la ley que ha emitido la autoridad, comprendiéndola y aceptándola imberándose a sí mismo, no en cuanto a su bien personal, sino "como ciudadano o miembro de la sociedad civil en orden al bien común de toda ella" (48).

Así, su función propia será la de ayudar a que los súbditos, que son regidos por el precepto de otros, se rijan

a sí mismos obedeciendo libremente. "Por la prudencia general se rige el hombre a sí mismo en orden al propio bien: más por la política... en orden al bien común" (49).

Pensando en esto, podemos concluir que si los gobernantes mandaran adecuadamente y los ciudadanos acataran los mandatos de la misma manera, se lograría el más alto propósito social que es la consecución del bien común.

Prudencia económica o familiar. Consiste en guiar adecuadamente al primer núcleo social y dictaminar acerca de los medios para que sus integrantes encuentren la manera de vivir rectamente.

Implica la adecuada administración de las riquezas considerándolas no como fines, sino como instrumentos, ya que el "fin es la rectitud de la familia en todas sus manifestaciones" (50).

La autoridad del padre en la casa, es similar a la del gobernante en la ciudad, y por ello deberá promover la vida virtuosa de los miembros de la familia, y desde luego, él deberá ser prudente para lograrlo.

Prudencia militar. Es una virtud pasajera y sólo para un servicio definido "que es defender a la patria con las armas en tiempo de guerra" (51). Aunque tiene quizá más de arte que de virtud, debe conservarse entre los jefes que tienen como misión el mandar adecuadamente para rechazar los ataques de los enemigos.

Es virtud en cuanto que la persona dedicada al ejército, tiene como finalidad custodiar el bien común, y aunque le es más propia la fortaleza, requiere de prudencia en cuanto a la dirección para lograr el cuidado y protección de los ciudadanos.

C) Partes potenciales o virtudes anejas a la prudencia.

Son virtudes esencialmente distintas de la prudencia propiamente dicha y son como porciones de ella que no participan todo su poder y perfección. Son como "prudencias diminutas, imperfectas y analogadas, que son sus partes potenciales: la eubulia, la synesis y la gnome" (52).

Son simples disposiciones que no llegan al imperio de la prudencia pero reciben de ella su sentido.

La eubulia. Su función es aconsejar bien, es decir, implica rectitud en el consejo y por ello es virtud. "Para aconsejar rectamente, se precisa no sólo averiguar y descubrir los medios aptos para llegar al fin, sino un conjunto de circunstancias... y aunque todo hombre virtuoso sabe aconsejar bien en todo lo que conviene al fin de la virtud, puede ser inhábil para aconsejar en asuntos y materias particulares" (53).

Así, la eubulia hace que el hombre aconseje bien y la prudencia la hace imperar rectamente. De cualquier manera, el consejo se ordena y subordina al imperio como el acto más

importante y así la eubulia se ordena a la prudencia como a la virtud central. "Aconsejar bien corresponde a la prudencia como virtud imperante, y a la eubulia, como ejecutora" (54)

Es importante concluir que los consejos adecuados de gente prudente son muy valiosos, y si tenemos la docilidad para aprovecharlos, por ejemplo, de los ancianos virtuosos, tenemos también gran oportunidad de aprender y ser virtuosos para después regirnos nosotros mismos con sagacidad hacia el bien.

Synesis. Es también denominada buen sentido moral o sensatez y consiste en tener la cordura o el ser razonable para poder juzgar bien: en llevar a cabo un juicio recto sobre las acciones particulares que son también objeto material de la prudencia.

"El juicio recto consiste en que la inteligencia abrehenda las cosas tal como son en sí mismas. Esto se da cuando está bien dispuesta... imbuida por concepciones verdaderas y rectas" (55).

Sin embargo, la synesis juzgará bien sobre los medios, pero se requiere "una virtud final principal que impere rectamente, y ésta es la prudencia" (56).

Gnome. Se denomina también perspicacia y es una agudeza o penetración del entendimiento para realizar un juicio recto sobre cosas que suceden fuera de lo normal.

Cuando surge la necesidad de llevar a cabo una obra que

se sale de las reglas comunes y por lo tanto que debe de juzgarse conforme a principios superiores. la virtud que lo hace posible es la gnóme.

Requiere de cierta agudeza en el juicio. puesto que la síntesis juzga la verdad de todo lo que sucede conforme a las reglas comunes. pero la gnóme determina cuando hay que hacerlo fuera de esas reglas.

"Considerar todo lo que puede suceder fuera del curso normal de la naturaleza corresponde sólo a la providencia superior. pero entre los hombres. el que más perspicaz sea. puede conocer. con su inteligencia. muchas de ellas. A esto se ordena precisamente la gnóme o perspicacia. que implica cierta agudeza en el juicio" (57).

4.- Don del consejo.

Es análogo y proporcional a la prudencia. pero remite a la concepción de un principio superior (58). es capaz de resolver todos los problemas de la vida moral siendo intuitivo y no discursivo. Contiene en su perfección todo lo que realiza y abarca la prudencia y todavía más.

Entre sus productos están la bondad. la benignidad y la mansedumbre. reponiendo particularmente a la misericordia.

Siendo un don (59) . y por ello. dado para ayuda de las virtudes. es una disposición que nace al alma apta para ser movida. El intelecto humano. con toda su sabiduría. no puede

abarcar todos los casos singulares y contingentes que suceden y por ello, el hombre necesita de una dirección superior según Santo Tomás y por medio de ésta, que conoce todas las cosas, el hombre es conducido como recibiendo el consejo absoluto.

Así, "la prudencia, que implica la rectitud de la razón, suele ser máxima perfección en cuanto regulada y movida... y esto es propio del don del consejo... pertenece a la prudencia, a la cual ayuda y perfecciona" (60), refiriéndose propiamente a las cosas útiles al fin.

El consejo ejerce su dirección en todos los actos virtuosos, pero lo ejerce de un modo especial en las obras de misericordia (61).

6.-La imprudencia. (vicios por defecto)

Consiste en el vicio opuesto o la carencia de algunos elementos que para la prudencia se requieren.

Tiene su raíz en la lujuria la cual es el vicio de la carne, mientras que la prudencia es la virtud del espíritu. La primera va a neutralizar al intelecto a punto de cederlo de manera que se encuentra impedido para mostrar a la voluntad lo que debe hacerse, y menos aún para que por medio de la prudencia, ejecute sus tres actos de consejo, juicio e imperio.

De esta manera, el imprudente no ve, ni quiere ver

aquello que conviene. incluso desprecia los consejos y por ello. al carecer de sagacidad y mucho más de docilidad. es común que lleve a cabo actos de manera errónea. es decir. en desacuerdo con la razón. "Como privación. indica que carece de prudencia quien podría o debería poseerla. Así tomada. la imprudencia es vicio por la negligencia en preocuparse por adquirir prudencia" (62).

Así como la prudencia es el centro directivo de los actos por su postura racional. los vicios se darán por algún defecto en este nivel. lo cual es ocasionado por la imprudencia.

Es por ello que el imprudente caerá en todos los vicios. directamente. en los que corresponden a la prudencia e indirectamente. en los que corresponden a las virtudes morales. puesto que tendrá carencia de los actos que dirigen el obrar. "La falta de consejo. del que se ocupa la eubulia. da lugar a la precipitación o temeridad. especie de la imprudencia; la falta de juicio. objeto de la synesis y gnome. origina la inconsideración; y si falta el precepto. que es el acto propio de la prudencia. tenemos la inconstancia o negligencia... la falta de cautela y de circunspección van incluidas en la inconsideración. los defectos en la docilidad. memoria o atención se comprenden en la precipitación; y la imprevisión. defectos de la inteligencia y de sagacidad pertenecen a la negligencia y a

la inconstancia" (63).

Precipitación. Consiste en la falta de reflexión y en el apresuramiento para buscar un fin. Se da cuando el hombre es movido a la acción por el impulso de la voluntad o de las pasiones sin tomar en cuenta los momentos por los que debe proceder el que tiene la seguridad de actuar bien. es decir, el prudente.

Para emitir un juicio recto y evitar la precipitación, se debe tomar en cuenta "la memoria de lo pasado, la inteligencia de lo presente, la sagacidad en la consideración del futuro, la hábil comparación de las alternativas, la docilidad en asentir a los avisos de los más ancianos..." (64).

El prudente no se precipita para lanzarse a la acción, sino que analiza, reflexiona, compara, escucha, y por lo tanto, es difícil que su acto no se lleve de manera adecuada, pues es propio de este tipo de hombre, adaptarlo, por hábito, a la razón.

La inconsideración. Es fundamentalmente el examen o el cuidado previo a la acción y está ligada básicamente a la falta de juicio.

La consideración implica un acto del entendimiento que intuye la verdad. Es propia del juicio y por lo tanto, su carencia origina el vicio que es el ser inconsiderado y éste es el que "falta en el juicio recto por desprecio o por

descuido en tener en cuenta aquellas circunstancias de las cuales procede el juicio recto" (65).

Es por lo mismo, muy difícil que el inconsiderado actúe bien, pues generalmente es precipitado al descartar los consejos de los que saben y tiene poco cuidado en examinar para emitir el juicio sobre lo que debe hacerse. "Toda la consideración de las cosas que se tienen en cuenta en el consejo se ordena a emitir un juicio recto; por lo cual, la consideración recibe su última perfección en el juicio, de ahí que la inconsideración se opone sobremanera a la rectitud del juicio (66).

La inconstancia. Es un vicio importante debido al mal que ocasiona, puesto que anula el acto principal de la prudencia que es el imperio o precepto.

Implica el abandono de un buen propósito definido e incluso ocasiona que no se realicen los actos que ya han sido deliberados y juzgados debido a que suspende el mandato.

Surge de un defecto de la razón y por lo tanto es causa de que los actos buenos, o los que podrían ser actos buenos, no se lleven a cabo y por ello, elimina a la prudencia.

Es dejar lo que ya se había propuesto, es un defecto grave, pues se supone que ya se tenían las condiciones para asegurar el valor del acto. "Este abandono tiene como principio la voluntad... pero no se consuma sino por defecto de la razón, que falla al reudiar lo que antes había

aceptado rectamente. al no resistir lo embates de las pasiones, pudiendo hacerlo, lo que proviene de su debilidad en no mantenerse firme en el bien ya propuesto" (67).

La prudencia implica tanta sabiduría, que es capaz de elevarse de lo sensible y evitar todas las cosas que pueden turbarle para guiar de una manera segura y clara, a la voluntad del hombre, ya que "el deleite es lo que más corrompe el juicio de la prudencia, y sobre todo el placer venéreo, que absorbe al alma y la arrastra al deleite sensible. En cambio la perfección de la prudencia y de toda virtud intelectual, consiste en abstraerse de lo sensible, en consecuencia, como dichos vicios proceden de un defecto de prudencia y de la razón práctica, tienen su raíz sobre todo en la lujuria" (68) ... a sí mismo, "la envidia y la ira son causa de inconstancia, por desviar la razón a otras cosas: pero la lujuria la causa extinguiendo totalmente el juicio de la razón" (69).

La negligencia. Al igual que la inconstancia, lleva a una falta de mando con la diferencia de que la primera es vencida por los obstáculos y dificultades que se ponen frente a la voluntad, y la segunda simplemente es la falta de movimiento de esa voluntad hacia su determinación para impulsar a actuar bien.

Siendo un vicio, se opone radicalmente a ella una virtud que es la solicitud o diligencia, la cual consiste en

la actitud para ejecutar lo que va a ser determinado hacer. para ejercer en seguida lo que se ha imperado. La negligencia por el contrario, es una falta de mando, una apatía de la voluntad para impulsar la razón práctica a dar sus órdenes al apetito. Es también por ello una falta de decisión para mandar, resultando afectada directamente la voluntad.

"La negligencia implica falta de solicitud o diligencia debida... siendo la diligencia un acto especial de la razón, es lógico que la negligencia, que supone falta de diligencia, sea también vicio especial" (70)

El objeto de la negligencia son así, las obras buenas que deben hacerse y en ellas ocasiona la falta de bondad, omitiendo totalmente el acto por defecto de solicitud o una circunstancia indispensable en el acto.

Por lo tanto, un hombre negligente seguramente estará bastante lejos del bien obrar ya que "no elige" (71) y por lo tanto, tendrá defecto de un acto interior ligado a la elección.

La pereza y la indolencia son defectos más bien ligados a la ejecución. La primera implica la falta de ánimo para hacer algo, una aversión hacia la realización o una tardanza para obrar, y la segunda, implica una ejecución a destiempo o de una manera inadecuada, un obrar poco entusiasta.

"La negligencia se da en torno al acto del imperio, al cual pertenece también la solicitud... el inconstante falla

en el precepto como impedido por algo. mientras que el negligente falla porque su voluntad no está pronta" (72)

Es por ello más culpable el negligente que el inconstante. ya que éste tiene obstáculos externos o por lo menos complicaciones. pero aquél no tiene más limitación que su propio ánimo y su propia fuerza de voluntad.

"La negligencia procede de cierta desidia de la voluntad. lo cual impide que el entendimiento sea impulsado o exaltado a imperar lo que debe o en la forma que debe" (73).

A pesar de todo el esfuerzo, constancia y experiencia que se requieren para lograr la prudencia. y ésta ser el centro de la vida moral. basta que surja un vicio tan poderoso como la negligencia para que esa virtud tan grande. tan importante. tan directiva. intelectual por su esencia y moral por su aplicación. quede anulada y eliminada. Es muy difícil ser virtuoso. para lo cual se necesita ser prudente. y sin embargo es muy común el tener un vicio. el ser negligente.

6.-Vicios opuestos a la prudencia por exceso.

Santo Tomás habla en esta cuestión de exageraciones en relación a vicios surgidos de la avaricia como son la prudencia de la carne. la astucia. el engaño. el fraude. la preocupación por las cosas temporales y la preocupación por las cosas futuras.

La prudencia de la carne consiste en dar demasiada importancia a los bienes corporales como si fuese el fin de toda la vida. pues aunque los bienes carnales son o pueden ser armonizados o llevados adecuadamente por la razón. es muy factible que pasen a ser vana para los hombres. lo más importante. "Habrá un amor ilícito de la carne cuando ésta se ordena al bien del alma; pero al poner como fin último el bien de la carne. será un amor desordenado e ilícito" (74)

Es notorio que la prudencia de la carne está ligada a la falta de templanza. pero ello es debido a que la prudencia propiamente dicha. no ha sido en determinado momento capaz de imperar adecuadamente. Cuando las pasiones dominan al alma. falla la prudencia y por eso falla también la resistencia ante los placeres. que es la función de la templanza.

La astucia es considerada normalmente una habilidad que se utiliza para conseguir un fin bueno o malo pero a través de unos medios que son aparentemente buenos. De ahí que normalmente se ejerza en el mal. puesto que parece bueno lo que se hace. sobre todo si se toma como excusa de que el fin será bueno. Sin embargo "no debe conseguirse un fin bueno usando de medios simulados y falsos. sino verdaderos" (75).

El engaño implica cierta ejecución de la astucia. a la cual pertenece. Eso significa. que la persona que lleva a cabo el engaño. se vale de la astucia utilizando palabras principalmente. Por eso. "todo el que piensa hacer algún mal

debe premeditar algún medio para llevar a cabo su propósito. y la mayoría de las veces se piensan los medios engañosos para conseguirlo más fácilmente" (76).

El fraude es similar al engaño en cuanto que consiste en la ejecución de la astucia. no sólo con palabras como la hace generalmente el engaño, sino por los hechos. Implica la mala fe y lleva a cabo, en los hechos por medio de la astucia, un perjuicio a otra persona. Mediante el fraude se tiene la intención de perjudicar a otro, aunque se haga esto por medios que aparentaban ser buenos. de ahí que sea un vicio con repercusiones hacia los demás. es decir, en la justicia (77).

La solicitud por las cosas temporales. Toda solicitud implica una actitud o tendencia por conseguir algo, incluso una preocupación que puede resultar desmedida o hacia algo que no es lo adecuado y entonces se origina el vicio.

Cuando se teme perder algo que se quiere, se origina un mayor empeño por conservarlo y esto puede ocasionar hacerlo de una manera inadecuada o hacerlo por algo que no amerita tal dedicación. La solicitud se convierte en vicio básicamente en tres casos: primero, cuando se busca con mucho empeño lo temporal considerándolo como fin; segundo, cuando se pone demasiado interés en buscar lo temporal, haciendo que el hombre se aparte de lo espiritual que debe tener prioridad; y tercero, cuando se tiene un temor exagerado a

que falte algo incluso haciendo lo que se debe hacer para tenerlo.

Por ello, la solicitud se debe dirigir a cosas más valiosas y sobre todo a aquello que repercute en la recta forma de las acciones, puesto que "los bienes temporales están sujetos al hombre para que use de ellos según sus necesidades, no para que ponga en ellos su fin ni se preocupe por ellos en demasía... puesto que inquieta el alma (78).

La solicitud por el futuro, Consiste en no tomar en cuenta debidamente las cosas o los actos en relación al tiempo y por lo tanto, es un vicio en contra de la prudencia y en concreto, contra la previsión.

Esta solicitud consiste en hacer las cosas fuera de tiempo o tener la inquietud o la preocupación desmedida por que llegue lo que aún no está en su momento: o tan sólo "el buscar las cosas temporales, entre las cuales se distingue el pasado y el futuro, como fines, o buscar más cosas de las necesarias para la vida, o finalmente, el no reservar esa inquietud para su debido tiempo" (79).

Por eso, el prudente, además de deliberar, aconsejar e imperar adecuadamente, lo hace en el tiempo en que es debido y no muestra grandes preocupaciones por lo venidero, puesto que él sabe que haciendo las cosas como es debido, es la mejor manera de esperar un buen futuro. "La prudencia de la carne, la astucia, el engaño y el fraude presentan cierta

semejanza con la prudencia por el empleo que hacen, a su modo, de la razón. Entre las demás virtudes morales sobresale el uso de la recta razón en la justicia, que reside en la voluntad. De ahí que el mal uso de la razón aparece de un modo particular en los vicios opuestos a la justicia. Uno de los más opuestos a ella es la avaricia, y por ello estos vicios.. nacen de la avaricia" (80).

Así, la prudencia se levanta como el medio más adecuado, como la virtud más noble para evitar y corregir algunos de los vicios que más perjudican al hombre, de los defectos que más aquejan al espíritu humano y que por ello le hacen cometer los mayores males en la existencia individual y social.

Al evitar los vicios contra la prudencia, nos ligaremos necesariamente con la libertad y nos permitirá incluso que ésta llegue a su plenitud en el transcurso de la vida haciendo posible la madurez en la comprensión de la existencia, que incluye también la madurez en la acción.

El hombre debe evitar lo que le limita y ser dueño de su propio pensamiento, de su propia acción. Perfeccionando el intelecto, es posible intentar perfeccionar la acción, la que debe ocuparse de buscar los medios necesarios para alcanzar un fin y por ello hablamos no sólo de pensar bien, sino de actuar bien.

El hombre ciertamente busca la verdad, pero la perfectibilidad humana está en la verdad en acción y por

ello, sólo la combinación de lo especulativo con lo práctico le hará mejor. Sólo la prudencia le perfecciona en su totalidad como ser humano, pues con ella "ama, sufre, espera y se esfuerza".

Ser prudente significa que se es consciente de que es muy fácil el camino de la pereza y la avaricia, la inconstancia, la inconsideración, etc. e incluso saber que es muy difícil detectarlas, pero sobre todo que no basta con conocerlo y pensarlo sino que hay que hacerlo.

El hombre prudente vive su vida interior y es capaz de contribuir a la formación de los demás a través del consejo y de su propio actuar mientras que la negligencia es muestra de inconciencia y ésta, muestra de falta de rectitud en el obrar. Eliminandola buscaremos los medios adecuados para el fin personal, familiar y social aunque esto se tenga que edificar a lo largo de los años.

El hombre de todos los tiempos busca mejorarse, perfeccionarse y esto no lo logra sino al armonizar mente y actos, razón y hacer, lo cual es el propósito de la virtud de la prudencia. El ser humano logrará con ella, la plenitud de la acción.

NOTAS

- (1) Aristóteles. Ética Nicomaquea. VI.5 1140a.
- (2) Ibid.. VI.5. 1140b.
- (3) Ibid.. VI.7. 1141b.
- (4) Ibid.. VI.9. 1142b.
- (5) Jolivet. Requis. Tratado de Filosofía Moral. T.IV. p. 175.
- (6) Ibidem.
- (7) Aristóteles, op. cit., VI.10. 1143a.
- (8.) ibid., VI.12. 1144a.
- (9) Ibid.. VI.13. 1144b.
- (10) S.Th.. I-II q.57 a.5
- (11) Urdanoz. T., O.P., "Introd. a q.58 'Las virtudes morales en su relación con las intelectuales'" en S.Th.. Ed. BAC. Madrid. 1957 T.V. 1-2 qq. 49-89, p. 299.
- (12) S.Th.. I-II q.57 a.5
- (13) Ibid., I-II q.57 a.4
- (14) Aristóteles. Retórica. I.I C.9 n.13 apud. Sto Tomás en S.Th.. II-II q.47.
- (15) Aristóteles. Ética Nicomaquea. VI.5. 1140b.
- (16) Ibid., VI. 12. 1143b.
- (17) La cuestión 47 trata de la prudencia en sí misma.
 La cuestión 48 trata sobre sus partes en general.
 La cuestión 49 trata sobre sus partes cuasi-integrales.
 La cuestión 50 trata sobre sus partes esenciales.
 La cuestión 51 trata sobre sus partes potenciales.
 La cuestión 52 trata sobre el don del consejo.
 La cuestión 53 trata sobre la imprudencia.
 La cuestión 54 trata sobre la negligencia.
 La cuestión 55 trata sobre los vicios opuestos.
 La cuestión 56 trata sobre los preceptos a ella relativos.

- (18) S.Th., II-II q.47 a.1 ad 2
- (19) Ibid., II-II q.47 a.5
- (20) Ibidem.
- (21) S.Th., II-II q.47 a.6
- (22) Ibid., II-II q.47 a.5 ad 3
- (23) Ibid., II-II q.47 a.6 ad 3
- (24) Ibidem.
- (25) Cfr. Aristóteles, Ética a Nicomaquea, II,6 1106a.
- (26) S.Th., II-II q.47 a.8 ad 3
- (27) Ibidem.
- (28) Ibid., II-II q.47 a.10
- (29) Ibidem.
- (30) Ibid., II-II q.47 a.11
- (31) Cfr. S.Th., II-II q.47 a.13
- (32) S.Th., II-II q.47 a.14
- (33) Ibid., II-II q.47 a.16
- (34) Santiago, Pantoz, O.P., "Introd. a q.48 'De las partes de la prudencia en general'" en op. cit., T.VIII 2-2 ad.27-79 p. 54.
- (35) Ibid., p. 55.
- (36) S.Th., II-II q.48 a.1
- (37) Ibid., II-II q.49 a.2
- (38) Ibid., II-II q.49 a.2 ad 3
- (39) Ibidem.
- (40) Ibid., II-II q.49 a.4
- (41) Ibid., II-II q.49 a.5
- (42) Ibid., II-II q.49 a.7

- (43) *Ibid.*, II-II q.49 a.8 ad 3.
- (44) *Ibidem.*
- (45) *Ibidem.*
- (46) S.Th., II-II q.49 a.8
- (47) Santiago, Ramírez, O.P., "Introd. a q.50 'De las partes esenciales o especies de la prudencia'" en op. cit., T.VIII. 2-2 qq.47-79
- (48) *Ibidem.*
- (49) S.Th., II-II q.50 a.3 ad 3
- (50) *Ibid.*, II-II q.50 a.4 ad 1
- (51) Santiago, R., *ibid.*, p. 78.
- (52) *Ibid.*, p. 87.
- (53) S.Th., II-II q.51 a.1 ad 3
- (54) *Ibid.*, II-II q.51 a.2 ad 1
- (55) *Ibid.*, II-II q.51 a.3 ad 1
- (56) *Ibid.*, II-II q.51 a.4 ad 3
- (57) *Ibid.*, II-II q.51 a.4 ad 3
- (58) Santo Tomás se refiere a la providencia del Espíritu Santo que puede auxiliar al hombre guiándolo por medio de este don.
- (59) Los dones que son infundidos por Dios según Santo Tomás son el entendimiento, la sabiduría, la ciencia, el consejo (que forma parte de la prudencia), la piedad, la fortaleza y el temor. (Cfr. S.Th., III q.68).
- (60) S.Th., II-II q.52 a.1
- (61) *Ibid.*, II-II q.54 a.4 ad 1
- (62) *Ibid.*, II-II q.53 a.1
- (63) *Ibid.*, II-II q.53 a.2
- (64) *Ibid.*, II-II q.53 a.3
- (65) *Ibid.*, II-II q.53 a.4

- (66) Ibid., 11-11 q.53 a.4 ad 2
- (67) Ibid., 11-11 q.53 a.5
- (68) Ibid., 11-11 q.53 a.6
- (69) Ibid., 11-11 q.53 a.6 ad 1
- (70) Ibid., 11-11 q.54 a.1
- (71) Isidoro, *Etimologías*, L.10 ad litr. NIML 82. 387., apud. Santo Tomás, *S.Jh.*, 11-11 q.54 a.2
- (72) *S.Jh.*, 11-11 q.54 a.2 ad 3
- (73) Ibid., 11-11 q.54 a.3
- (74) Ibid., 11-11 q.55 a.1 ad 2
- (75) Ibid., 11-11 q.55 a.3 ad 2
- (76) Ibid., 11-11 q.55 a.5 ad 3
- (77) Cfr. *S.Jh.*, 11-11 q.77 a.1
- (78) *S.Jh.*, 11-11 q.55 a.7 ad 2
- (79) Ibid., 11-11 q.55 a.7 ad 2
- (80) Ibid., 11-11 q.55 a.8

CONCLUSIONES

El pensamiento de Santo Tomás se caracteriza por la sistematicidad y la fundamentación racional de la que la Suma Teológica da plena manifestación y prueba.

Logra llevar con total claridad la secuencia de sus reflexiones, en las cuales se encuentra la profundidad de una filosofía fundamentada sólidamente con una estructura antropológica, que encamina a una ética perfectamente desarrollada.

El fin será, naturalmente, la felicidad, y aunque ésta se alcanza plenamente en la bienaventuranza de la unión divina, el hombre tiene la posibilidad de alcanzar la plenitud de su naturaleza, apechándose a su razón y utilizándola para la adecuada realización de sus actos. La otra plenitud excederá los alcances humanos, será sobrenatural...

El hombre para el tomismo es una unidad substancial de cuerpo y espíritu en el que éste es forma de aquél, pero ambos constituyen un sólo ser humano y por ello tendrá una sola esencia.

El alma humana es el principio de operación incorpóreo y subsistente aunque sólo al ser infundida en un cuerpo constituirá a un hombre. El alma es básicamente subsistente, formalmente racional y virtualmente vegetativa y sensitiva lo

que originará que el animal racional con una sola alma, viva, piense, sienta...

El alma intelectual se identifica con el entendimiento que además de dar unidad al compuesto, será principio de ser y de acción. El alma le hace ser hombre y el cuerpo le hace ser éste hombre.

De la esencia del alma humana emanan sus potencias y entre ellas, la potencia apetitiva será sensible si se refiere al apetito irascible o concupiscible o intelectual que será la voluntad. Con el primero se rechazará lo adverso y se buscará lo conveniente, con el segundo se buscará lo agradable en el plano sensible, y con la tercera, el hombre conocerá el fin de su actuar moviéndose a sí mismo. Sin embargo, la voluntad actúa junto con el entendimiento aunque uno busca la verdad y la otra el bien. La voluntad así, tendrá un carácter racional y querrá lo que el entendimiento conozca y no podrá querer sino lo conocido. Aquello que le moverá básicamente será el bien universal que es la felicidad.

El entendimiento y la voluntad son los elementos básicos en el actuar humano y en él, como parte del apetito sensible se darán las pasiones que pueden ser sometidas a la voluntad y controladas por la racionalidad. Las disposiciones que adquieren las potencias para controlar las pasiones, serán los hábitos y cuando estos encaminen al bien, originarán las

virtudes que necesariamente ligarán la racionalidad con la moralidad.

La voluntad así, como potencia racional, requerirá de algún hábito para actuar adecuadamente.

Las virtudes por tanto, serán hábitos buenos que perfeccionan al hombre y todas las potencias son sujeto de distintas virtudes como la potencia racional que tendrá la virtud de la prudencia, siendo ésta centro y sentido de toda la actividad moral humana.

Las virtudes morales son propias de la parte apetitiva y son el principio inmediato de la operación recta, de la realización del bien, y sin ellas, toda la sabiduría no sería suficiente para adquirir el valor como hombres.

Dentro de este campo, la virtud intelectual de la prudencia encarnando a la razón práctica, se requerirá para la realización del plano moral.

Así, la prudencia dará sentido a las virtudes morales de manera que éstas serán tales por participación de ella. Es la recta razón, como norma directiva y ordenadora de toda acción moral y por ello, el bien moral consiste en participar de ella.

Al ser una virtud intelectual por su esencia y moral por su objeto, dará dirección a las morales y dentro de las intelectuales, es la que conocerá el bien para ordenar su realización, por lo que se eleva como la unificadora de toda

la vida moral humana. como la virtud directiva por excelencia.

Esta virtud directiva será indispensable para la consecución y ejecución de las otras virtudes. las cuales no pueden existir sin ella. puesto que es la fuente de toda rectitud en el obrar.

La prudencia será así. para Tomás de Aquino . el cumplimiento de toda acción virtuosa. puesto que es la dirección preceptiva de los actos. que surcidos de la inteligencia y mediante la voluntad animada por ella. se encaminarán al bien.

Aún cuando existen múltiples virtudes morales. todas ellas adquirirán unidad bajo el precepto. mandato o imperio que es propio de la razón práctica de un actuar recto. es decir. bajo la prudencia.

La unidad de la vida moral estará garantizada por la unidad de principio formal. que es la razón. La recta razón. como regla de dirección práctica de nuestros actos. será el principio formador de las virtudes. pues es regla que constituye el bien moral. Esa recta razón o prudencia será el agente de la vida moral. Será por eso. el arte de vivir bien. del autogobierno. el conocimiento de la forma de obtener el fin moral de toda la vida humana. la adecuada dirección. la vida virtuosa de acuerdo al fin. el sentido de las acciones. el recto obrar. la virtud indispensable para

actuar correctamente. la garantía del conocimiento y la realización del bien. el elemento clave para la obtención de una vida valiosa. la virtud más grande para el actuar en el plano moral humano.

Hablar de perfección humana quizá sería hablar de una vida sobrenatural. pero hablar de un constante perfeccionamiento es hablar necesariamente del papel de la prudencia en el plano personal y social. Ella nos encaminará hacia el autoconocimiento. hacia el autocontrol y por ello, a mejorar y armonizar la relación con los demás. a buscar un mejor actuar y por eso. se puede concebir como un elemento fundamental en la orientación del hombre hacia su finalidad continua que es la felicidad.

La prudencia se mezclaría sin lugar a dudas en toda actividad humana y por lo tanto. sería una virtud de incalculable valor para el cumplimiento de nuestras tareas. para el adecuado desarrollo de nuestras profesiones. para el mantenimiento de la armonía familiar. para la búsqueda del bienestar social. para fundamentar los más altos valores e ideales de cualquier ser humano.

Es por ello que el conocimiento de la filosofía de Tomás de Aquino. de su moral y en concreto de su disertación sobre la prudencia. nos lanza de inmediato hacia un plano actual en el que las reflexiones y el cumplimiento de la vida virtuosa. no sólo tendrán una vigencia de máximo valor. sino que serían

modelo para unas sociedades que parecen no salir de una crisis de valores, de una desorientación en los objetivos de la vida, de una pérdida de motivación para el sostenimiento de la dignidad y los valores humanos.

La prudencia como dirección preceptiva de las acciones virtuosas, sería fundamento de mi superación como hombre, de mi sentido como proyectado al bien, de mi propósito como "substancia individual de naturaleza racional" que busque y consiga valores...

Por lo tanto, la prudencia no sólo se puede concebir como el eje de la vida moral por su importancia en el pensamiento y en la acción, sino que puede entenderse como la verdadera base y fundamento de una actuar plenamente humano conforme a la razón, al bien y a la verdad.

Hablar de una vida prudente es entonces tener una plena conciencia de la situación propia y ajena; una conciencia de lo que soy, he sido y seré; una adecuada valoración y apreciación del tiempo y un verdadero aprovechamiento de los momentos y circunstancias para actuar de la mejor manera.

Al pensar del modo adecuado para actuar de un modo adecuado, se disminuirán los errores y con ello los arrepentimientos para convertir cada vez más el deber, en querer.

La vida prudente nos conducirá por adecuadas elecciones, por la asimilación de consejos, por la reflexión continua,

por un intento constante de lograr nuestro mejor actuar. por un deseo permanente de tomar lo mejor de cada persona, de cada situación, de cada instante. por una actitud de tomar lo bueno de cada cosa para mejorar, aunque mis actos sólo podrán asomarse a su perfección con la justicia y con la caridad.

Hablar de prudencia es hablar también de derechos humanos, los cuales son comprendidos y generados por la naturaleza humana y llevados a la práctica por una sensatez que de importancia a la libertad y a la armónica relación entre seres humanos.

La libertad, como uno de los más elevados derechos del hombre, carecería de sentido, de fundamento y finalidad si no es por su dirección, que no se encuentra más que en una actitud prudente y por ello, válida, auténtica, recta.

Así como la racionalidad nos lanza necesariamente a las acciones; así como el conocimiento nos lleva al deseo, pues no se puede querer sino lo que se conoce; así como la libertad encuentra su plenitud en la consecución de valores; así como el hombre vive, piensa y actúa por una finalidad que de sentido a su vida, a sus pensamientos y a sus acciones; así, los actos humanos encuentran en la prudencia una unidad, un sentido, un principio, una dirección, un inicio a su más elevada realización.

El hombre como persona, se encuentra en relación con los demás, y sólo logrará su plena realización personal en la

comunicación con los otros en donde se encuentra su despliegue personal.

En la comunión humana es en donde se da el total desarrollo espiritual y personal. Y sobre todo cuando entramos en relación con el Otro Supremo, que origina el pleno sentido de la existencia humana.

Puesto que el hombre se encuentra lanzado hacia la interrelación personal, ésta debe estar debidamente guiada, puesto que formará parte del actuar más importante, y por ello, dicho actuar deberá ser virtuoso, en cuanto que debe ser del modo más perfecto. Al ser virtuoso, deberá ser conducido de la mejor manera con la recta razón que es la prudencia, de ahí que ésta nos llevará de la mejor forma hacia nuestra perfección como hombres, la que encuentra su más elevada realización en la relación con los demás.

Ser prudente significará así, ser virtuoso en la más plena comunión humana, tender al perfeccionamiento del actuar, y proyectarse a la unión con el Ser Supremo.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, Nicola. Diccionario de filosofía.
Editorial Fondo de cultural económica. México.
1963.
- Abbagnano, Nicola. Historia de la filosofía.
Editorial Montaner y Simón. S.A. Barcelona. 1955.
- Aquino, Santo Tomás de. Suma Teológica.
Editorial BAC. Madrid. 1956. 16 tomos.
- Aquino, Santo Tomás de. Suma contra gentiles.
Editorial Porrúa. Sevan Cuantos. México. 1981.
- Aquino, Santo Tomás de. El ente y la esencia.
Editorial Aguilar. Buenos Aires. 1978.
- Aquino, Santo Tomás de. Sobre la eternidad del mundo.
Editorial Aguilar. Argentina. 1975.
- Aquino, Santo Tomás de. Tratado de la ley y la justicia.
Editorial Porrúa. México. 1990.
- Aristóteles. Ética Nicomaquea.
Editorial Porrúa. México. 1976.
- Aristóteles. Obras.
Editorial Aguilar. Madrid. 1986.
- Aristóteles. Organón.
Editorial Porrúa. México. 1980.
- Basave Fernández del Valle, Agustín. Filosofía del hombre.
Editorial Espasa calbe. México. 1981.

- Brice Parain v otros. Historia de la filosofía.
Editorial Siglo XXI. México. 1978.
- Cicerón. Los oficios o los deberes. De la vejez. de la amistad.
Editorial Porrúa. México. Mexico. 1990.
- Cicerón. Tratado de la República. Tratado de las leyes.
Editorial Porrúa. México. 1986.
- Conde Obregón. Ramón. Enciclopedia de la filosofía.
Editorial de Gasso Hnos. Barcelona. 1961.
- Copleston. Frederick. Historia de la filosofía.
Editorial Ariel. Barcelona. 1979. 9 tomos.
- Coret. Emery. Qué es el hombre.
Editorial Herder. Barcelona. 1980.
- Durant. Will. La vida de Grecia.
Editorial Sudamericana. Argentina. 1967. 2 tomos.
- Durant. Will. La edad de la fe.
Editorial Sudamericana. Argentina. 1960. 3 tomos.
- Dvnik. M.A. v otros. Historia de la filosofía.
Editorial Grijalbo. México. 1983. 7 tomos.
- Etcheverry. Auguste. El conflicto actual de los humanismos.
Editorial Península. Madrid. 1976.
- Etcheverry. Auguste. El hombre en el mundo.
Editorial Siqueme. Salamanca. 1969.
- Farrell. Walter. Guía de la Suma Teológica.
Editorial valabra.

- Ferrater Mora, José. Diccionario de filosofía abreviado.
Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1977.
- Ferrater Mora, José. Diccionario de filosofía.
Editorial Alianza. Madrid. 1981. 4 tomos.
- Fraille, Guillermo. Historia de la filosofía.
Editorial BAC. Madrid. 1975.
- Garauy, Roger. Perspectivas del hombre.
Editorial Fontanella. Barcelona. 1970.
- García Mavnez, Eduardo. Ética.
Editorial Porrúa. México. 1980.
- García Morente, Manuel. Lecciones preliminares de filosofía.
Editorial Lozada. Buenos Aires. 1971.
- Gorlich, Ernst. Historial del mundo.
Editorial Martínez Roca. Barcelona. 1972.
- Hegel. Lecciones sobre la historia de la filosofía.
Editorial fondo de cultura económica. México.
1955.
- Hirschberger, Johannes. Historia de la filosofía.
Editorial Biblioteca Herder. Barcelona. 1952. 2
tomos.
- Jolivet, Regis. Tratado de filosofía.
Editorial Carlos Lohlé. Argentina. 1980. 4 tomos.
- Kembis, Tomás de. Imitación de Cristo.
Editorial Porrúa. México. 1982.
- Larrovó, Francisco. Sistema e historia de las doctrinas
filosóficas.
Editorial Porrúa. México. 1970.

Lecturas universitarias de ética.

Editorial UNAM. México. 1975.

Marias. Julián. El tema del hombre.

Editorial Espasa Calpe. Madrid. 1973.

Marias. Julián. Historia de la filosofía.

Editorial Revista de occidente. Madrid. 1965.

Martínez Contreras. Jorge. Sartre. La filosofía del hombre.

Editorial Siglo XXI. México. 1980.

Platón. Diálogos.

Editorial Porrúa. México. 1973.

Quiles. Ismael. Aristóteles.

Editorial Espasa Calpe. Madrid. 1963.

San Agustín. La Ciudad de Dios.

Editorial Porrúa. México. 1974.

San Agustín. Las confesiones.

Editorial Porrúa. México. 1975.

Sartre. Jean Paul. El ser y la nada.

Editorial Losada. Buenos Aires. 1981.

Séneca. Tratados filosóficos. Cartas.

Editorial Porrúa. México. 1989.

Verneaux. Roger. Filosofía del hombre.

Editorial Herder. Barcelona. 1983.

Sánchez Vázquez. Adolfo. Ética.

Editorial Grijalbo. México. 1969.

Weischedel, W. Los filósofos entre bambalinas.
Editorial fondo de cultura económica. México.
1974.

Wohl, Louis de. La luz apacible.
Editorial Palabra.

Xirau, Ramón. Introducción a la historia de la filosofía.
Editorial UNAM. Textos universitarios. México.
1968.