

## ANTROPOLOGIA EN LA Q. D. "DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI" DE SANTO TOMAS

El objeto de este trabajo es examinar la *conexión* entre temas antropológicos y éticos, poniendo el acento en los primeros, en la *Quaestio Disputata "De Virtutibus in communi"*, de Tomás de Aquino. *De virtutibus in communi* ("De las virtudes en general") es una obra de autenticidad indudable que, como las demás *Quaestiones Disputatae*, es considerada entre las exposiciones de mayor profundidad especulativa de su autor. Según Weisheipl<sup>1</sup> y Chenu<sup>2</sup> pertenece al período en el que también fueron escritas otras *Quaestiones Disputatae* acerca de la virtud (como "De virtutibus cardinalibus", "De spe", "De caritate", "De correctione fraterna"), entre los años 1269 y 1272 (no habría hasta el momento una cronología exacta de las obras mencionadas), y según Ramírez<sup>3</sup> entre los años 1266 y 1269. De todas maneras, uno u otro de los períodos mencionados en que habría sido escrita *De Virt.*,<sup>4</sup> coincide con el de la redacción de la I-II pars de la *Summa Theologiae* (a la que corresponde el tratado de los hábitos y el de las virtudes en general), puesto que ésta pertenecería al período comprendido entre los años 1268 y 1270.<sup>5</sup>

*De Virt.* es una *quaestio unica* constituida por trece artículos, en los que Santo Tomás aborda el tema de la virtud según el siguiente orden. Inicia esta obra con la disputa acerca de la esencia de la virtud, e indaga en el primer artículo cuál es su género y en el segundo su diferencia específica,<sup>6</sup> en el artículo tercero analiza si la potencia del alma puede ser sujeto de virtud,<sup>7</sup> y en el cuarto, quinto, sexto y séptimo: cuáles son las potencias del alma que pueden ser sujeto de virtudes.<sup>8</sup> A continuación, en los artículos octavo, noveno y décimo examina cuál es el origen de la virtud,<sup>9</sup> en el undécimo analiza si la virtud es susceptible de aumento, en el duodécimo lleva a cabo la distinción de las virtudes, y finalmente en el artículo decimotercero de su obra considera si la virtud

---

<sup>1</sup> WEISHEIPL, JAMES A., *Friar Thomas D'Aquino. His life, thought, and works*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1983, pp. 255, 365.

<sup>2</sup> CHENU, M. D., *Introduction a l'étude de Saint Thomas D'Aquin*, Institut d'Etudes Médiévales, Montreal, 1954, p. 242.

<sup>3</sup> En su 'introducción general' a la *Summa Theologiae*, BAC, 1964, p. 59.

<sup>4</sup> La *Quaestio Disputata "De virtutibus in communi"* se cita en adelante: *De Virt.*

<sup>5</sup> Consultar en la citada 'Introducción general' a la *S. Th.*, p. 58; Weisheipl en *op cit.*, p. 361.

<sup>6</sup> *De Virt.* a.1 "Utrum virtutes sint habitus", a.2 "Utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit sit conveniens".

<sup>7</sup> *De Virt.* a. 3 "Utrum potentia animae possit esse virtutis subiectum".

<sup>8</sup> *De Virt.*, a.4 "Utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis", a.5 "Utrum voluntas sit subiectum virtutis", a.6 "Utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto", a.7 "Utrum in intellectu speculativo sit virtus".

<sup>9</sup> *De Virt.* a. 8 "Utrum virtutes insint nobis a natura", a.9 "Utrum virtutes acquirantur ex actibus", a.10 "Utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione".

consiste en un medio.<sup>10</sup> Si bien se ha llevado a cabo un examen completo de la conexión entre el tema antropológico y el de la virtud en *De Virt.*, es el objetivo de este trabajo presentar cómo Santo Tomás vincula con su antropología algunas tesis relevantes de la doctrina ética expuesta en dicha *Quaestio Disputata*. Y se procederá a su consideración atendiendo en particular: al género de la virtud, a los sujetos de las virtudes y al origen de la virtud.

## I

En el cuerpo del primer artículo de esta *Q. D.*, Santo Tomás expone un primer sentido del término “virtus” cuya significación, por su amplitud, no se restringe a la virtud humana y al ámbito moral. Puesto que, citando allí a Aristóteles en el L. II de la *Ética*, sostiene que la virtud es la que “hace bueno al que la posee, y vuelve buena su operación”,<sup>11</sup> y explica que así considerada, puede atribuirse a toda cosa a la que convenga esta perfección.<sup>12</sup>

Ya dentro de la fundamentación de su respuesta afirmativa frente al problema que se disputa en este artículo, Santo Tomás hace manifiesta la necesidad de que la virtud *humana* sea *hábito* (y en definitiva, la necesidad de la virtud misma), por vía de las siguientes consideraciones:

A. Enuncia la diversidad de las potencias en punto a su relación con su acto y sostiene: “Hay, en efecto, alguna potencia sólo agente; otra sólo actuada o movida; pero otra agente y actuada”.<sup>13</sup> Y en relación a la índole de cada una de estas clases de potencia, explica que:

1. La potencia que es “*sólo agente*”: “no necesita para que sea principio del acto, el ser movida por algo”,<sup>14</sup> como la potencia divina, el intelecto agente y las potencias naturales. Por ello, Santo Tomás concluye que de las potencias de esta clase, las “virtudes no son hábitos, puesto que en razón de que son potencias “en sí mismas completas”, no requieren el ser inducidas a obrar por algo diverso a ellas mismas. Por lo que afirma que: “la virtud de tal potencia no es distinta de la potencia misma”.<sup>15</sup>

2. A la clase de potencia que es “*sólo actuada o movida*”, pertenecen aquellas que “no actúan sino movidas por otras” “según el ímpetu de la virtud del que mueve”,<sup>16</sup> como las potencias sensitivas “consideradas en sí mismas”, esto

<sup>10</sup> *De Virt.* a.11 “Utrum infusa augeatur”, a.12 “Utrum virtutes inter se distinguantur”, a.13 “Utrum virtus sit in medio”.

<sup>11</sup> La traducción de los textos de la *Quaestio Disputata De virtutibus in communi* nos pertenece; ha sido llevada a cabo en base a la edición latina de E. Marietti, *Quaestiones Disputatae*, décima edición, 1965.

<sup>12</sup> “Y todas estas [determinaciones] convienen a la virtud de cualquier cosa. Pues la virtud del caballo es la que lo hace a él mismo bueno, y [hace buena] su obra; de un modo semejante la virtud de la piedra, o del hombre, o de cualquier otra [cosa]”. *De Virt.* a.1, c.

<sup>13</sup> *De Virt.* a.1, c.

<sup>14</sup> *Loc. cit.*

<sup>15</sup> *Loc. cit.*; cfr. *De Virt.* a.3, ad 5.

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

es, en cuanto no participan de la vida racional. En razón de lo cual, si bien potencias de esta índole requieren ser actuadas o movidas por otro para ser principio de operación, "no hay en ellas actuar o no actuar",<sup>17</sup> porque quedan determinadas con respecto a su acto por aquello que las actúa o las mueve; cfr. *De Virt.*, a.3, ad 5.

En este caso, Santo Tomás examina que potencias de esta índole, a diferencia de las primeras requieren ser perfeccionadas para su operación, debido a que es necesario que sean movidas por otro para ser principio de su acto. Pero sostiene que de tales potencias las virtudes tampoco son hábitos, porque son perfeccionadas por aquello que las actúa "a modo de pasión", que no es el modo en que el hábito inhiere en el sujeto, porque éste es "forma que permanece en el sujeto".<sup>18</sup> En razón de lo cual concluye que las virtudes de dichas potencias son "las potencias mismas, en cuanto que se comportan sólo pasivamente al ser movidas por sus [principios] activos".<sup>19</sup>

3. A la clase de potencia que es "agente y actuada": pertenecen aquellas que "de tal manera son movidas por sus [principios] activos, que sin embargo no están determinadas por ellos a algo uno; sino que en ellas hay actuar".<sup>20</sup> Se trata aquí de potencias que son "actuadas", puesto que requieren, para ser principio de operación, el ser movidas "por sus [principios] activos", pero a las que conviene por naturaleza el ser a su vez "agentes", porque por aquello que las actúa (el objeto propio que las especifica), no quedan determinadas o constreñidas a la operación. Y a esta clase de potencia pertenecen, en el hombre, las que son "de algún modo racionales", esto es, las potencias racionales por esencia: el intelecto y la voluntad, y por participación; el irascible y el concupiscible.

Potencias de esta índole no son "completas en sí mismas", puesto que es necesario que sean movidas por otro para ser principio de su acto, pero esto tampoco es suficiente para que se ordenen a la operación, ya que permanecen indeterminadas en relación a ésta. En razón de ello, Santo Tomás sostiene que: "Las virtudes de estas potencias no son las potencias mismas";<sup>21</sup> por lo que "estas potencias son completadas para actuar por algo sobreañadido":<sup>22</sup> "habitus", que distingue así de:

a. lo que está en otro "solamente a modo de pasión", porque el hábito inhiere "al modo de la forma que queda, y permanece en el sujeto".<sup>23</sup>

b. "Cualidades necesariamente agentes", porque por el hábito "la potencia no queda, con necesidad, constreñida a algo uno".<sup>24</sup> Si bien el hábito ordena

<sup>17</sup> *Loc. cit.*

<sup>18</sup> *Loc. cit.*

<sup>19</sup> *Loc. cit.*

<sup>20</sup> *Loc. cit.*

<sup>21</sup> *Loc. cit.*

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

<sup>24</sup> *Loc. cit.*; cfr. *De Virt.* a.1, ad 12.

a la potencia a algo uno, no la constriñe a aquello a lo que la inclina, puesto que la determinación de que la inviste no implica la supresión de lo voluntario.

c. Las tres restantes especies de cualidades, ya que el hábito pertenece a la primera.

B. Y en segundo lugar sostiene que: "Por esto también se puede hacer manifiesto que necesitamos los hábitos de las virtudes para tres cosas. Primero, para que haya uniformidad en su operación; en efecto, las [cosas] que dependen de la sola operación, cambian fácilmente... Segundo, para que la operación perfecta se logre fácilmente. Pues a no ser que la potencia racional se incline por el hábito de algún modo a algo uno, será necesario siempre, cuando fuere preciso obrar, que preceda un examen acerca de la operación... Tercero, para que la operación perfecta sea llevada a cabo deleitablemente. Lo cual, ciertamente, ocurre por el hábito, ya que al ser al modo de una cierta segunda naturaleza, hace su operación propia como natural y, por consiguiente, deleitable".<sup>25</sup>

Hallamos aquí la exposición de tres razones, por vía de las cuales Santo Tomás también funda la necesidad de que la virtud humana sea hábito: 1. Para que haya estabilidad en el obrar recto. Y el hábito es principio de uniformidad en la operación, puesto que confiere firmeza a la potencia en que inhiere, determinando su poder como principio de actos, de un modo difícilmente movable. 2. Para que en razón de la determinación que el hábito confiere a la potencia inclinándola a algo uno, facilite la realización del acto. 3. Para que la operación virtuosa sea deleitable. En efecto, el hábito inhiere en el sujeto al modo de cierta "segunda" naturaleza, en tanto que la constituye en principio de la operación inclinándola de un modo natural; y así es causa de que ésta se realice deleitablemente.

## II

A continuación, se procederá a considerar cómo Santo Tomás vincula con la antropología sus tesis acerca de los sujetos de las virtudes. Se excluye de este análisis el artículo séptimo: "Utrum in intellectu speculativo sit virtus", porque allí no examina este tema para determinar si el intelecto especulativo debe ser sujeto del hábito de la virtud, sino otro asunto, a saber, si los hábitos intelectuales tienen índole de virtud, en sentido estricto, lo cual, pertenece a un estudio directamente moral.

## A

En el cuarto artículo de esta *Q. D.* se examina: "Utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis". Dentro de la fundamentación de su

<sup>25</sup> *Loc. cit.*; cfr. *De Virt.* a.1, ad 13.

respuesta afirmativa frente al problema sostiene, en el *corpus*, que para determinar cuáles son las potencias que pueden ser sujetos de virtudes, es preciso considerar cuáles son las potencias que son principios de los actos humanos, y con este objeto:

a.1. en primer lugar hace referencia a la noción de acto humano, explicando que: "se llama acto humano el que no es ejercido de cualquier modo en el hombre o por el hombre, sino el que es propio del hombre. Pero entre éstos esto tiene el hombre de propio en su acto, que es dueño de su acto. Por lo tanto, cualquier acto del que el hombre es dueño, es propiamente acto humano; sin embargo, no aquellos de los que el hombre no es dueño; aunque se realicen en el hombre".<sup>26</sup>

a.2. En segundo lugar sostiene que de los actos humanos hay tres principios:

1. "Uno, como el primero que mueve e impera, por lo que el hombre es dueño de su acto, y es la razón o voluntad".

2. "Otro es el que mueve movido, como el apetito sensible, que también es movido por el apetito superior en cuanto le obedece, y entonces, a su vez, mueve los miembros exteriores por su imperio".

3. "Y tercero, es lo que sólo es movido, a saber, el miembro exterior."<sup>27</sup>

a.3. Y en tercer lugar, con el objeto de distinguir cómo son movidos, el miembro exterior y los apetitos sensibles, por el principio que mueve e impera, alude a la índole de la respectiva inclinación natural de uno y de otro. Dice que el miembro exterior "obedece al menor signo del superior que impera sin ninguna oposición según el orden de la naturaleza, a no ser que haya algún impedimento,"<sup>28</sup> pero que no ocurre lo mismo con el apetito inferior, puesto que "tiene inclinación propia por su naturaleza, de donde no obedece al apetito superior totalmente, pues algunas veces se opone".<sup>29</sup> Los apetitos sensibles, en el hombre, participan en el orden racional, en cuanto son movidos por la razón y la voluntad. Pero el gobierno que se ejerce sobre estas potencias afecta la determinación de su inclinación natural, puesto que, en tanto que son movidas por lo racional son ordenadas y movidas conforme a aquello que la razón impera y por consiguiente, la inclinación natural de su movimiento se halla sujeta a un orden superior, a un objeto superior. Y precisamente entonces, por esta participación humana de los apetitos sensibles en el orden racional, éstos, en virtud de las inclinaciones que naturalmente poseen, no siempre obedecen "al menor signo" del principio superior que impera. No es éste el caso de aquel principio del acto humano que es "sólo movido" (el miembro exterior), puesto que por

<sup>26</sup> *Loc. cit.*

<sup>27</sup> *Cfr. De Virt. a.4, ad 11, ad 12.*

<sup>28</sup> *Loc. cit.*

<sup>29</sup> *Loc. cit.*

no poseer alguna inclinación propia obedece "ciegamente" "sin ninguna oposición, al orden racional. Santo Tomás ilustra con suma claridad este asunto cuando aplica al caso la distinción aristotélica, expuesta en su *Política*, entre el principado político y el principado despótico.<sup>30</sup>

Y como conclusión de este análisis, en el que ha examinado la índole de la inclinación natural de los principios del acto humano que, en dicho acto, siguen el orden racional, expresa: "Por lo tanto, en el miembro exterior no es necesario algo perfectivo del acto humano, a no ser su disposición natural, por la cual naturalmente es movido por la razón; pero en el apetito inferior, que puede oponerse a la razón, es necesario algo por lo que la operación que la razón impera, se siga sin oposición",<sup>31</sup> a saber, los hábitos de las virtudes respectivas. No obstante lo dicho, Santo Tomás añade otra consideración con el objeto de fundar su tesis, y es que si el imperio racional se ejerciera sobre los apetitos sensibles, habiendo oposición en ellos por no hallarse perfeccionados por los hábitos de las virtudes, habría en éstos "cierta tristeza" "por cierta violencia" ejercida por el principio superior por el que son movidos a obedecer. Y de este modo hace manifiesta la necesidad de que el irascible y el concupiscible sean perfeccionados por hábitos virtuosos, constituyéndose así en principios operativos que convergen armónicamente en el acto humano según el imperio racional. Participando de este modo en el orden racional al ser rectificado el movimiento de su inclinación natural en relación a éste. Sin embargo, en *ad 7*, se refiere al grado de rectificación que los hábitos de las virtudes confieren al apetito sensible, sosteniendo que: "toda la rebelión del irascible y del concupiscible contra la razón no puede ser quitada por la virtud; porque por su misma naturaleza el irascible y el concupiscible en lo que es el bien según el sentido, alguna vez se opone a la razón; aunque esto podría realizarse por la virtud divina, que es la que también puede mudar las naturalezas".<sup>32</sup>

También entre las respuestas enunciadas a propósito de las razones que se aducen en torno a la cuestión, encontramos ciertas consideraciones que pueden ser traídas a colación a propósito del tema. En *ad 4*, sostiene que el irascible y el concupiscible pueden ser sujetos de hábitos virtuosos, porque no son formas "totalmente dependientes de la materia". Y para fundar dicha tesis sostiene que: a. su dependencia de la materia se hace manifiesta por "la mutación corporal, que acompaña sus actos", b. el hallarse, de algún modo, elevados sobre la materia "por el hecho de que son movidos por imperio y de que obedecen a la razón". En *ad 6*, para fundar que las potencias sensitivas cognoscitivas a diferencia de las sensitivas apetitivas, no pueden ser sujetos de hábitos virtuosos, distingue en qué relación se hallan las primeras y las segundas con respecto a la razón: "las virtudes sensitivas cognoscitivas son por naturaleza anteriores a

---

<sup>30</sup> "Aristóteles dice en su *Política*, que el alma domina al cuerpo con poder despótico, como el señor al siervo, que no tiene la facultad de resistir en ninguna orden al señor; mientras que la razón domina a las partes inferiores del alma con poder real y político, esto es, como los reyes y los príncipes de las ciudades gobiernan a los [hombres] libres, que tienen el derecho y la facultad de rechazar algunos preceptos del rey o del príncipe", *Loc. cit.*

<sup>31</sup> *Loc. cit.*

<sup>32</sup> *Loc. cit.*

la razón, porque de ellas recibe la razón; pero las [virtudes] apetitivas siguen por naturaleza el orden de la razón". Y habida cuenta de lo expuesto, puede comprenderse que los sentidos, a diferencia del apetito inferior, no pueden ser movidos por la parte superior del alma en relación a la especificación de sus actos.

## B

En el quinto artículo se examina: "Utrum voluntas sit subiectum virtutis". Santo Tomás responde afirmativamente al problema, pero precisando respecto de qué bienes es necesario que haya hábitos virtuosos en la voluntad.

b.1. En el *corpus* comienza por indicar cuál es el objeto de la voluntad, y hace manifiesto que considerar esto, en primer lugar, es relevante en relación al tema que lo ocupa, puesto que el objeto de la voluntad es el bien, y es al bien a lo que ordena la virtud. Dice allí: "Lo que la virtud hace con respecto a las otras potencias, la voluntad [lo] tiene por la índole misma de su potencia: pues su objeto es el bien".<sup>33</sup> Por lo que concluye: "La voluntad no necesita de algún hábito de virtud que la incline a ella misma al bien que le es proporcionado, porque tiende a esto por la índole misma de la potencia".<sup>34</sup> Ahora bien, ¿cuál es el "bien proporcionado" al poder de la inclinación natural de la voluntad? En algunas de las respuestas a las razones que se aducen en torno a la cuestión, distingue dos clases de bienes a los que la voluntad tiende naturalmente: 1. el último fin (natural), cfr. *ad* 2 y *ad* 8; 2. "el bien según la razón", cfr. *ad* 1, o "aquel bien que le es mostrado por la razón", "el bien inteligido", señalando que la voluntad se ordena a este bien "con tal que éste sea bien propio", cfr. *ad* 2.<sup>35</sup>

b.2. Esta última precisión (que se enuncia en 2), la formula en el *corpus* cuando se refiere a los bienes que exceden la capacidad de la inclinación natural de la voluntad: "Ahora bien, como el apetito de cada uno tiende al bien propio del que apetece, de dos modos algún bien puede exceder la capacidad de la voluntad. De un modo, en razón de la especie, de otro modo, en razón del individuo". Sobre el primero de los dos excedentes explica: "para que la voluntad se eleve a algún bien que excede los límites del bien humano: y llamo humano lo que el hombre puede por las fuerzas de la naturaleza, es el bien divino".<sup>36</sup> Y a su vez: "En razón del individuo, de tal modo que alguien procure lo que es el bien de otro, aunque la voluntad no se eleve más allá de los límites del bien humano".<sup>37</sup> Y como conclusión de este análisis sostiene que

<sup>33</sup> *Loc. cit.*

<sup>34</sup> *Loc. cit.*

<sup>35</sup> Reviste interés la interpretación que Juan de Santo Tomás lleva a cabo de lo expuesto por el Aquinate en *De Virt.* a.5, en torno al "proprium bonum" de la voluntad, en su *C. Th.* q. 56, disp. 15, a.1.

<sup>36</sup> *Loc. cit.*

<sup>37</sup> *Loc. cit.*

es necesario que haya hábitos virtuosos en la voluntad, para que sea perfeccionada en su inclinación natural, para la consecución del bien que la excede en razón, sea de la especie, sea del individuo.

## C

En el sexto artículo examina: "Utrum in intellectu practico si virtus sicut in subiecto". Para fundar su respuesta afirmativa comienza distinguiendo: "entre las virtudes<sup>38</sup> naturales y racionales se asigna esta diferencia: que la virtud natural está determinada a algo uno, y la virtud racional se relaciona con muchas [cosas]".<sup>39</sup> Y analiza la distinción entre ambas, distinguiendo a su vez:

c.1. en primer lugar, el apetito animal y racional del apetito natural, sosteniendo que el primero y el segundo tienen en común el tender al objeto apetecible "por alguna aprehensión preexistente", mientras que lo propio del tercero es la inclinación al fin "sin conocimiento previo".

c.2. Pero a continuación aborda la distinción entre el modo de apetecer del bruto y del hombre, no obstante ser los apetitos de uno y de otro, tendencias que siguen una forma aprehendida, por vía de una comparación entre ambos.

a. En relación a los animales irracionales sostiene que "Como son de pocas operaciones a causa de la debilidad de [su] principio activo que se extiende a pocos [objetos], en todos los de una misma especie hay un bien que se ha de un modo uniforme".<sup>40</sup> Y que por ello, aunque el animal irracional se inclina al objeto apetecible por alguna aprehensión anterior, "por la facultad cognoscitiva tiene un juicio<sup>41</sup> natural" y "por el apetito natural tiene una inclinación" con respecto a lo que constituye su propio bien, esto es, hay en él cierta determinación naturalmente ínsita en el conocimiento y en el apetito, en relación a los bienes por los que alcanzan los fines perfectivos propios de su especie. De allí que observamos que "toda golondrina haga el nido de un modo semejante; y que toda araña de un modo semejante haga la tela".<sup>42</sup>

b. A continuación explica que no ocurre lo mismo en el caso del hombre debido a que "es de muchas y diversas operaciones; y esto a causa de la nobleza de su principio activo, a saber, del alma, por cuya virtud se extiende en cierto modo a infinitos [objetos]".<sup>43</sup> Y sostiene que debido a ello, si bien por

<sup>38</sup> En la versión latina del texto que se cita Santo Tomás usa el término "virtutes", el cual, en este caso, debe ser considerado en un sentido amplio como: "poderes", "facultades".

<sup>39</sup> *Loc. cit.*, c.

<sup>40</sup> *De Virt.* a.6, c.

<sup>41</sup> En la versión latina del texto citado Santo Tomás emplea el término "iudicium", que usa en un sentido analógico. En torno al tema del "iudicium" en cuanto atribuido a los sentidos, puede consultarse el trabajo de B. GARCEAU, *Judicium. Vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas D'Aquin*, Institut D'Etudes Médiévales, Montréal, 1968, p. 241.

<sup>42</sup> *Loc. cit.*

<sup>43</sup> *Loc. cit.*



el apetito natural es inclinado a apetecer su propio bien, "como este se diversifica en muchas maneras, y el bien del hombre consiste en muchos" no puede haber en él juicio natural ni apetito natural de algún bien determinado "ahora y aquí". Porque como se desprende de este examen, dado que en los hombres, a diferencia de los animales irracionales, no hay una relación uniforme con respecto a los bienes conducentes a su perfección, puesto que de la consecución de no pocos, sino de muchos y variados bienes depende el alcanzarla, no puede haber tampoco alguna determinación natural en el conocimiento y en el apetito, en virtud de la cual sean inclinados al bien propio como "a algo uno". Y de la universalidad de bienes a los que puede extenderse, en virtud del poder de su principio activo [el alma racional], procede esta indeterminación del apetito racional con respecto a los bienes conducentes a su fin, la que se funda a su vez, en la indeterminación del juicio práctico acerca de los bienes concretos convenientes al hombre. Esto es lo que conduce al hombre a "encontrar" y "juzgar" por el intelecto (en su uso práctico) cuál es "el bien propio, determinado según todas las condiciones, en cuanto debe ser procurado ahora y aquí".<sup>44</sup>

Así, Santo Tomás funda la necesidad de un hábito perfectivo del intelecto práctico, a fin de que juzgue con rectitud, acerca de los bienes concretos que constituyen bienes perfectivos del hombre.

### III

El estudio acerca del origen de la virtud comprende tres artículos de esta Q. D. De las consideraciones que aquí se hagan con respecto a este tema, se excluye la doctrina expuesta por Santo Tomás en uno de ellos, duodécimo: "Utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione", porque si bien incluye varias consideraciones de índole filosófica, se refiere a un asunto estrictamente teológico y, por consiguiente, excede del objetivo de esta comunicación.

### A

El examen acerca del origen de la virtud se inicia en el artículo octavo con el siguiente planteo: "Utrum virtutes insint nobis a natura". En el *corpus* sostiene que: "las aptitudes para las ciencias y las virtudes se hallan en nosotros por naturaleza, pero la perfección de aquellas no se halla en nosotros por naturaleza", o también con otra formulación afirma en *ad 1* que: "las virtudes se dicen naturales en cuanto a las incoaciones naturales de las virtudes que están en el hombre, no en cuanto a la perfección de estas". Dicha posición frente al tema, que considera "la mejor opinión" y "la vía de Aristóteles", es presentada por Santo Tomás como una "opinión intermedia" respecto de dos posturas:

<sup>44</sup> *Loc. cit.*

1. La primera de estas posiciones extremas, se pronuncia afirmativamente ante la cuestión sosteniendo que: "las ciencias y las virtudes están en nosotros por naturaleza, y que solamente por el estudio son quitados los impedimentos para la ciencia y para la virtud".<sup>45</sup>

2. A su vez, la segunda extrema afirma, por el contrario, que: "las ciencias y las virtudes están en nosotros por influjo de la inteligencia agente, para recibir la influencia de la cual el hombre se dispone por el estudio y el ejercicio".<sup>46</sup>

Por su parte, la tesis de Santo Tomás es, como hemos dicho, en primer lugar, que hay en el hombre por naturaleza: aptitud natural para la virtud, o incoaciones naturales de las virtudes. El determina la índole de esta aptitud natural para la virtud, analizando de qué modos diversos ella puede atribuirse a un sujeto, según la siguiente distinción: "la aptitud para la perfección y para la forma puede estar en algún sujeto de dos modos": a. "De un modo, sólo según la potencia pasiva; como en la materia del aire hay aptitud para la forma del fuego". b. "De otro modo, según la potencia pasiva y activa a la vez: como en el cuerpo curable hay aptitud para la salud, porque el cuerpo es susceptible de la salud".<sup>47</sup> De este segundo modo: "hay en el hombre aptitud natural para la virtud", y añade que tal aptitud natural es de dos clases: b.1. "según la naturaleza de la especie, en tanto que la aptitud para la virtud es común a todos los hombres"; b.2. "según la naturaleza del individuo, en tanto que algunos son más aptos para la virtud que otros".<sup>48</sup>

A continuación, procede a considerar, en primer lugar, cuál es la índole de esta aptitud natural que hay en el hombre para la virtud "según la potencia pasiva y activa a la vez" "según la naturaleza de la especie", analizando de qué modos cada una de las potencias que son sujetos de virtud (el intelecto, la voluntad, el irascible y el concupiscible), son principio a la vez pasivo y activo con respecto a ella.<sup>49</sup> Y en segundo lugar, examina en qué consiste la aptitud natural que hay en el hombre para la virtud "según la potencia pasiva y activa a la vez" "según la naturaleza del individuo". Al respecto explica que esta incoación de la virtud, que no es la misma para todo hombre, consiste en la "inclinación" que hay en ellos con respecto al acto de alguna virtud, "por compleción natural o impresión divina".<sup>50</sup>

<sup>45</sup> *De Virt.* a.8, c.

<sup>46</sup> *Loc. cit.*

<sup>47</sup> *Loc. cit.*

<sup>48</sup> *Loc. cit.*

<sup>49</sup> Al respecto explica que: a. en la parte intelectual, el intelecto posible es el que "está en potencia con respecto a todo lo inteligible", y el intelecto agente es "por cuya luz los inteligibles se hacen en acto"; b. la voluntad misma "es algún principio activo natural" en cuanto a su inclinación natural al último fin, pero en cuanto "es potencia que se ha con respecto a uno u otro, en las [cosas] que son para el fin" es receptiva de inclinaciones habituales; c. en el irascible y en el concupiscible hay cierto principio activo de virtud en cuanto "son naturalmente obedientes a la razón", pero a su vez son capaces de ser receptivos de inclinaciones habituales por las que "son dispuestos a seguir el bien de la razón", *loc. cit.*

<sup>50</sup> Señala a modo de ejemplo de esta índole de aptitud natural para la virtud el caso de los que "inmediatamente desde el nacimiento son fuertes y templados" *De Virt.* a.8. ad 19; cfr. ad. 10.

Ahora bien, la tesis de Santo Tomás frente al tema en cuestión consiste en afirmar, en segundo lugar, que la perfección o consumación de la virtud no procede de la naturaleza. Lo que es "en parte por naturaleza" con respecto a la virtud, "según la naturaleza de la especie" y "según la naturaleza del individuo", constituye un modo imperfecto de ser de la virtud que se expresa por ello, en términos de "potencia", "aptitud" o "incoación" natural. Ya ingresando a un examen de índole ético, Santo Tomás juzga que estas aptitudes para las virtudes son insuficientes para la consecución de un estado perfecto de virtud.

## B

A continuación, en el artículo noveno: "Utrum virtutes acquirantur ex actibus", indaga acerca de las causas por las que se alcanza la perfección de la virtud, en tanto que generan la adquisición de hábitos virtuosos. Su tesis al respecto es que: hay algunas virtudes, que "no exceden la capacidad de la naturaleza humana", que "el hombre puede adquirir por sus [capacidades] naturales, por los actos propios".<sup>51</sup> Y pronunciarse a favor de la afirmativa frente a la cuestión, como aquí lo hace Santo Tomás, es sostener, que el mismo hombre es causa de la virtud y sujeto receptivo de ella. Lo que se debe explicar entonces, es qué es aquello que confiere al hombre la capacidad para la adquisición de virtudes por su propia operación. Con el objeto de fundar su postura, Santo Tomás alude, en el *corpus*, a una distinción ya enunciada en el del artículo precedente, a saber, que la aptitud natural para alguna perfección puede ser "según un principio sólo pasivo" o "según un principio activo y pasivo a la vez", pero en el artículo que ahora nos ocupa sostiene que: "en tanto que alguien tiene aptitud natural para alguna perfección: si esta aptitud es según un principio sólo pasivo, puede adquirirla; pero no por el acto propio, sino por la acción de algún agente natural exterior. Pero si tiene aptitud natural para alguna perfección según un principio activo y pasivo a la vez; entonces, por el acto propio puede alcanzarla".<sup>52</sup> Y al respecto dice: "Pero se ha mostrado en la cuestión precedente, que la aptitud natural para la virtud que tiene el hombre, es según principios activos y pasivos".<sup>53</sup> Aquí se expone la razón por la que el hombre se halla naturalmente apto para la adquisición de la virtud por sus propios actos, puesto que por la índole de esta aptitud suya, posee lo que es principio activo de la generación de hábitos virtuosos, y lo que es principio receptivo de las mismas formas accidentales. Hay en este artículo otro pasaje (que no pertenece al *corpus*), donde se expide sobre el mismo asunto explicando: "cuando en alguno hay algún principio activo y otro pasivo, puede darse la forma a sí mismo: de tal manera, a saber, que una parte suya sea la que forma, y otra la formada", *ad* 8. Y examina de qué modo dicha aptitud natural del hombre es "según principios activos y pasivos", diciendo que: 1. "en la parte intelectual, el intelecto posible es principio casi pasivo, el que es reducido

<sup>51</sup> *Loc. cit.*, c.

<sup>52</sup> *Loc. cit.*

<sup>53</sup> *Loc. cit.*

a su perfección por el intelecto agente”,<sup>54</sup> el que de este modo se comporta como principio activo de virtud. 2. La voluntad es principio pasivo de virtud en cuanto “El intelecto en acto mueve a la voluntad: pues el bien del intelecto es el fin que mueve el apetito”<sup>55</sup> y, a su vez, principio activo de virtud: en cuanto “la voluntad movida por la razón, es naturalmente apta para mover el apetito sensitivo, a saber, el irascible y el concupiscible, que son naturalmente aptos para obedecer a la razón”.<sup>56</sup>

LAURA E. CORSO  
*Universidad Católica Argentina*  
*Instituto de Filosofía Práctica*

---

<sup>54</sup> *De Virt.* a.9, c.

<sup>55</sup> *Loc. cit.*

<sup>56</sup> *Loc. cit.*