

El intelecto práctico como fuente
de eficacia para el acto libre, en el
artículo VI de la *Cuestión Disputada De
virtutibus in communi*

*Su relevancia frente a
las perspectivas
voluntaristas*

Jorge L. Benites Luna

Universidad Católica de La Plata; Profesor de filosofía; correo electrónico:
jorge_benitesluna@yahoo.com.ar

Resumen

En el origen de la acción humana hallamos el acto libre. Tomás de Aquino, en su escrito sobre la virtud en general, defiende que el intelecto práctico es la capacidad que lo vuelve eficaz y le otorga valor y sentido. La voluntad humana, libre, no solo es iluminada por los bienes que presenta la facultad del intelecto práctico, sino que también es dirigida por aquella. Su perfeccionamiento corresponde a la virtud de la prudencia que permite juzgar rectamente acerca del bien humano en las operaciones a realizar y, a la vez, optimizar las virtudes morales.

Palabras clave: acto libre, intelecto práctico, voluntad, prudencia, voluntarismo.

Abstract

At the origin of human action we find free act. Thomas Aquinas, in his writing on virtue in general, defends that the practical intellect is the capacity that makes it effective and gives it value and meaning. The human will, free, is not only illuminated by the goods presented by the faculty of the practical intellect, but is also directed by it. Its improvement corresponds to the virtue of prudence that allows to judge correctly about the human good in the operations to be carried out and, at the same time, optimize the moral virtues.

Keywords: free act, practical intellect, will, prudence, voluntarism.

Introducción

El presente escrito sobre el intelecto práctico como fuente de eficacia para el acto libre que aquí presentamos intenta poner en consideración los aportes tomistas en la génesis de la acción humana. Dicha facultad es un ingrediente clave para la comprensión de la ética en tiempos de Tomás de Aquino, pues, como bien indica Juan Cruz, «la razón práctica es la función intelectual que se hace cargo de nuestra vida tensada en el tiempo. Es decir, referida a un pasado y un futuro. Nuestra existencia es futurización y sobre ella recae la razón práctica» (Cruz, 1998, p. 215). Por lo tanto, obnubilar su consideración o desvirtuar su alcance es atentar contra la esencia misma del humanismo¹. Sin que nuestra mirada implique una primacía de la razón, desarticulada de la otra potencia espiritual, a saber, la voluntad, proponemos una línea de trabajo según la cual el intelecto práctico otorga sentido y valor al obrar humano.

Para tal propósito, ampliaremos aspectos claves del breve, pero lúcido, tratado que hace el Aquinate en el artículo VI de la cuestión disputada *De virtutibus in communi*: Si el intelecto práctico tiene a la virtud como a su sujeto.

En un primer apartado, haremos una aproximación general en torno al tema del intelecto práctico, y nuestra propuesta de recuperación de la respuesta tomista como relevante para la filosofía práctica actual. Luego, abordaremos aspectos generales del tratado y, en particular, del artículo sexto de la cuestión. En los siguientes apartados, presentaremos la línea de trabajo, en respuesta a las tres primeras objeciones del artículo. Finalmente, intentaremos conectar la apertura de los planteos antes propuestos con una perspectiva en orden a la formación humana integral, según la cual todo alimento perfectivo para el intelecto práctico se define en la educación, ca-

¹ Acerca del humanismo, presentamos un rasgo propuesto por Marisel Donadío: «un auténtico humanismo comienza por afirmar que "todo en el hombre es humano": espíritu y corporeidad; conocimiento y amor; razón y libertad; meditación y emoción; prudencia y contingencia; juicio y afectividad; reflexión y experiencia; deliberación y sentimiento; energía y proporción; verdad y opinión; bondad y apariencia; fe y razón» (Donadío, 2007, p. 5).

paz de abrirnos a horizontes de sentido de mayor libertad, tal como aquella exhortación platónica:

—¿Y de qué se alimenta el alma, Sócrates?

—Desde luego de enseñanzas, dije yo. De modo que, amigo, cuídemos de que no nos engañe el sofista con sus elogios de lo que vende, como el traficante y el tendero con respecto al alimento del cuerpo. Pues tampoco ellos saben, de las mercancías que traen ellos mismos, lo que es bueno o nocivo para el cuerpo, pero las alaban al venderlas; y lo mismo los que se las compran, a no ser que alguno sea un maestro de gimnasia o un médico. Así, también, los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor orden; y seguramente algunos también desconocerán, de lo que venden, lo que es bueno o nocivo para el alma. Y del mismo modo, también, los que las compran, a no ser que por casualidad se encuentre por allí un médico del alma. Si tú eres conocedor de qué es útil o nocivo de esas mercancías, puedes comprar sin riesgo las enseñanzas de Protágoras y las de cualquier otro. Pero si no, ten cuidado, querido, de no jugar a los dados y arriesgarte en lo más precioso. (Platón, 2010, *Prot.* 313c-314a)

Aproximaciones a la cuestión en general

La preocupación por la temática acerca de la filosofía práctica, con mayor énfasis a partir de la segunda mitad del siglo xx, tuvo como resultado cuantiosos estudios relacionados a la llamada *filosofía de la acción*². Según Francisco Leocata (2007), en *Estudios sobre la fenomenología de la praxis*, la temática acerca de la acción humana ha cobrado centralidad en los estudios filosóficos de los últimos siglos. Coincidimos en este sentido en que, si bien la reflexión filosófica no suple la vida misma, ella es capaz de dilucidar los planos de la vida activa «al paso que ayuda a desenredar muy variados embrollos, retorna benéficamente sobre la contemplación misma, pues le

² Resulta relevante la ingente labor de Gustavo Leyva quien coordina y edita *Filosofía de la acción: Análisis histórico y sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía* (2008). En ese interesante desarrollo histórico, según distintos autores, se pone de manifiesto el núcleo de la cuestión que nos ocupa: la relación entre acción humana y el ejercicio libre, la razón y el deseo, la virtud y la obligación.

facilita el acceso a un mejor diálogo con la praxis y le permite tocar más profundamente la realidad del ser» (Leocata, 2007, p. 4).

Así mismo, Daniel Granada (2016) da cuenta de una vertiente de estudios llamada *el causalismo de la acción* representada por el filósofo analítico D. Davidson, que, en su obra *Essays on Actions and Events* (1980), desarrolla una perspectiva teórico-causal racional. Allí, advierte que el análisis resulta insuficiente para una explicación acerca de la génesis de la acción, por lo tanto, se requiere de una consideración que integre elementos subjetivos (Granada, 2016, p. 557), donde se manifiesta lo esencialmente humano. La acción humana es *acción libre*: es contextualizada, limitada, influenciada, pero esencial y realmente libre. Así lo explica J. J. Sanguinetti (2013):

El problema no es sin más de palabras, porque la determinación causal admite muchas modalidades y la libertad humana no es absoluta, sino que actúa según motivaciones, razones, deseos, inclinaciones, modos de ser afectados por la cultura y por un sustrato biológico. (p. 391)

En ese sentido, la acción por la acción misma no define en última instancia nuestra naturaleza humana. Precisamente su peculiaridad presupone una naturaleza capaz de proyectar una realización, es una posibilidad, a veces lúcida, a veces obnubilada. Es, en definitiva, una naturaleza abierta.

Para Tomás de Aquino, exponente más significativo de mediados del siglo XIII, la virtud moral es un *hábito operativo bueno* (2019b, 1-2 q.55 a.2), que hace bueno al hombre, íntegramente, y dispone al buen obrar. Pero dicha bondad tiene su fuente de eficacia en la visión realista del intelecto práctico, iluminando y guiando.

En esa dinámica de proyección hacia la perfección de la naturaleza humana, se inserta la genética de la acción en la que confluyen racionalidad y afectividad. Por la nobleza de su ser, esto es por su alma racional, todo obrar humano es obrar libre, lo cual implica que, como expone Ángel Rodríguez Luño:

Es propiamente una preferencia, un decidirse por un acto dejando de lado otros, que la voluntad realiza guiada por un juicio práctico de la razón, que en este cometido es perfeccionada por la virtud de la pru-

dencia. Sin juicio prudencial no hay elección virtuosa, ya que la voluntad sigue al juicio práctico de la razón. (Rodríguez Luño, 1983, p. 222)³

De manera que, en esa dinámica de obrar, se ponen en juego aspectos de un proceso itinerante de despliegue madurativo en el tiempo. La riqueza de la tesis tomista acerca del acto humano electivo queda definida en la consistencia que otorga la razón práctica, pues:

Aunque por inclinación natural la voluntad tienda hacia la razón común de felicidad, sin embargo, que se incline hacia tal o cual felicidad no es causado por la inclinación natural sino por la discreción de la razón, que hace consistir en esto o en aquello el sumo bien del hombre. Por eso, siempre que alguien apetece la felicidad, allí se une actualmente el apetito natural y el apetito racional. (Tomás, 2019h, 4 d.49 q.1 a.3, sol.3)⁴

La cuestión disputada *De virtutibus in communi* es la sistematización madura de una doctrina relevante en los ambientes académicos de finales del siglo XIII⁵.

³ Cita el autor la referencia expuesta en *Summa Theologiae*, 1-2 q.13 a.3.

⁴ «Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare; et ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter conjungitur ibi appetitus naturalis, et appetitus rationalis» (Thomae, 2019h, 4 d. 49 q. 1 a. 3 qc. 3 co).

⁵ El ingreso de las obras aristotélicas, en versión averroísta, produjo una discusión epocal en torno a los alcances y los límites de la responsabilidad moral de los actos humanos, acentuándose el predominio o primacía del carácter libre de la voluntad por sobre el intelecto. E. Cuccia menciona que, mientras la figura de Aristóteles —fuente primaria y principal de la moral tomista— como autoridad filosófica crecía hacia mediados del siglo XIII, en el ámbito del saber teológico, paulatinamente sus ideas se iban desgajando por atentar contra algunas verdades de la fe cristiana. La impronta de algunas tesis del Aristóteles averroísta, gracias a la ingente labor de traducción del corpus del estagirita por parte del mundo árabe, suscitó un conflicto doctrinal en la historia de la filosofía: la primacía de la voluntad, como sujeto de virtud, por sobre el intelecto. Fue el franciscano Juan Duns Escoto, principal innovador —casi una generación después de Tomás de Aquino— de una corriente que marcó el punto de inflexión que tiende a otorgar a la voluntad una primacía por sobre la razón (E. Cuccia, en Duns Escoto, 2019, p. 15).

Aun cuando mucha agua bajo el río ha pasado desde aquellos años hasta nuestros días, y lejos de parecer a contramano de los tiempos que corren, nos parece profundamente dialogal como respuesta al extrinsecismo⁶ moral actual.

Un escrito breve, maduro y sintético de la virtud

Aunque no se tienen precisiones en torno a la fecha de la redacción de este tratadito⁷, la finalización de la cuestión diputada *De Virtutibus in Communi* coincide, según Ramírez, con la segunda estadía de Tomás de Aquino en París entre los años 1270 y 1272 (Ramírez, 1975, p. 96). A este período corresponde también la finalización de la I-II de la *Summa Theologiae*, precisamente la correspondiente al tratado acerca de las virtudes y hábitos. Por tanto, siendo un desarrollo breve, expresa una riqueza doctrinal en torno a la temática de la virtud. A la vez, sintetiza la preocupación del Aquinate por sentar su posición, desde una perspectiva propia ya en la madurez de su pensamiento. Según Laura Corso (1991), dicha cuestión disputada es una de las elaboraciones doctrinales de mayor profundidad especulativa y es netamente expresiva del ámbito de discusión que el tema de la virtud generaba en el medio universitario parisino de la segunda mitad del siglo XIII (Corso, 1991). Una noción bastante difundida en tiempos de Tomás de Aquino en torno a la cuestión de la virtud era la desarrollada por parte de Pedro Lombardo, quien,

⁶ A grandes rasgos definimos *extrinsecismo* según lo expresado por Izquierdo: «en último término, separación. El itinerario intelectual que había seguido, llevo [sic] a determinar que precisamente en esa separación se hallaba el problema de la filosofía y de la apologética. Si la inteligencia está separada de la voluntad; si la metafísica está separada de la moral; si el objeto está separado del sujeto; si, finalmente, la razón está separada de la fe, entonces es inevitable un dualismo difícil de integrar, aunque a posteriori se intente buscar una armonía. Frente a esta visión, Blondel parte en *L'Action* de la unidad del problema humano que se va desanudando a partir de la acción, la cual se ha convertido en el elemento omnipresente de la realidad y del conocimiento. Es bien conocida la explicación blondeliana del dinamismo imparable de la acción que no encuentra reposo hasta hallarse ante los altos muros de la pregunta por lo sobrenatural. Pero lo que aquí interesa más es que desde el principio, el proceso de la acción tiene lugar en la inmanencia» (Izquierdo, 1994).

⁷ Así lo describe V. Rodríguez Rodríguez en Introducción a las cuestiones 55 a 67 del «Tratado de la Virtudes en General» (en Tomás, 1989, p. 415).

tomando como fuente la definición de San Agustín, asimila una perspectiva que acentúa la iniciativa de Dios en lo virtuoso del hombre: «virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male igitur; quam Deus solus in homine operatur» (Petrus Lombardus, 1491, Di.27 c). Es en ese contexto de la época que se inserta la exposición de la cuestión aquí propuesta. En ella Tomás de Aquino no descarta la autoridad agustiniana; sin embargo, desarrolla una posición personal desde una línea expositiva moderada y clarificadora.

En los trece artículos de la cuestión primera vinculada al análisis acerca de la virtud, recorreremos una exposición en íntima conexión con una perspectiva antropológica del ser y del bien. Así después de analizar la esencia de la virtud, su género próximo y diferencia específica en los primeros artículos, Tomás de Aquino esclarece de qué manera las potencias del alma pueden ser sujeto de virtudes (2019c, q.1 a.3). Luego especifica en los siguientes artículos cada una de las potencias en cuestión. A saber, la inteligencia y la voluntad.

Específicamente, el artículo sexto aborda la cuestión del intelecto práctico: si en él se da la virtud como a su sujeto. Allí, clarifica el sentido último de la prudencia, virtud intelectual, como una noción clave para la comprensión real de la vida moral. En este sentido, la naturaleza humana, sin el *intelecto práctico* perfeccionado por la virtud, caería en lo que J. Sellés ha llamado «determinismo naturalista»:

No podríamos actuar sino según la naturaleza, y esta carente de perfección está determinada en una sola dirección (*ad unum*). Además, sin hábitos y sin virtud, el hombre tampoco produciría nada porque sin el poder usar libremente su naturaleza no desarrollaría habilidades productivas en lo corporal de ella. De modo que sin el hábito sería inexplicable el lenguaje, el trabajo, la cultura, la técnica, la economía, etc. (Sellés, 2000, p. 8)

Aunque podemos educar o afinar las potencias sensibles, su dependencia orgánica imposibilita que sean ellas sujetos de virtudes, no así el intelecto práctico y la voluntad. Ambas facultades, pues, actúan sobre las potencias sensibles: «es decir, está en sus manos el actuar de ellas, y también los *objetos* de aquéllas» (Sellés, 2010, p. 25).

La voluntad humana no solo es iluminada por los bienes que presenta la facultad del intelecto práctico, sino que también es dirigida

por ella. La perfección de la potencia apetitiva posibilita, según el mismo despliegue perfectivo, a querer mejor y lo mejor. Pero ello solo es posible gracias a la comparación de bienes concretos que presenta la luz del intelecto práctico.

El punto de partida asume la distinción existente entre el intelecto especulativo y el práctico, aun siendo el intelecto una única potencia superior. El mismo Tomás de Aquino, años antes, había desarrollado en la *Suma Teológica* la distinción entre ambos intelectos, en tanto se ordena o no la obra (Tomás, 1989-2001, 1 q.79 a.11)⁸: El intelecto práctico ordena la acción a la verdad conocida, no ejecutando el movimiento, sino dirigiendo hacia el movimiento, teniendo como objeto lo bueno bajo el aspecto de verdadero. En el mismo artículo de la *Suma*, establece esa íntima conexión trascendental entre lo verdadero y lo bueno: la verdad es buena precisamente porque es apetecible⁹. Así, el intelecto práctico es fuente que propaga su verdad a la acción humana y le otorga a la voluntad vestigios de luz.

Ciencia práctica y prudencia

En este apartado, tomamos la objeción primera, según la cual intelecto práctico no tiene a la virtud como a su sujeto: específicamente al considerar la relación entre la ciencia práctica y la prudencia. El Aquinate recurre para su análisis a distintas fuentes: Aristóteles, Marco Tulio Cicerón y San Agustín. Ello nos muestra a grandes rasgos el espíritu de sus escritos, no apriorísticos, sino, por el contrario,

⁸ «Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respici tali qua potentia, non diversificat potentiam, accidit enim imcolorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem vis iva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III de anima, quod *speculativus differt a practico, fine*. Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, id est operativus» (Thomae, 2019a, I q.79 a.11).

⁹ «Verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile» (Thomae, 2019a, I q.79 a.11).

echando mano de toda investigación anterior para ponerla a la luz de su síntesis personal. M. Grabmann lo describe así: «ha tenido especialmente la comprensión del desarrollo orgánico y la génesis de la ciencia, tanto profana como teológica, y se ha asimilado realmente los resultados del pensamiento de los siglos anteriores, así como también los de su tiempo» (1930, p. 37).

El análisis en este punto da cuenta de que, según la autoridad del Estagirita (Aristóteles, 2016, 1103b), el saber no sirve de provecho para la virtud, ya que muchos no obran esas cosas de las que tienen ciencia¹⁰, y la ciencia ordenada al obrar es del intelecto práctico. Podríamos, por ejemplo, en este caso, saber que no es lícito aprovecharnos de la función pública para intereses personales y, sin embargo, no obrar en consecuencia. También podríamos ignorar los motivos por los cuales no debemos trasgredir una ley de tránsito, y no incurrir en alguna falta por temor al castigo monetario que ello implica. En este sentido, la voluntad de obrar conforme a la ley, o la norma moral, es independiente de la ciencia práctica.

Tomás de Aquino en sintonía con Aristóteles hace referencia a la ciencia práctica. Ella pertenece al juicio universal de lo que se debe obrar: «no se debe matar», «no se debe robar», «debo obrar el bien», «es bueno ser solidario», etc. Es por ello por lo que el Estagirita refiere que la ciencia práctica poco aprovecha la virtud. La prudencia, en cambio, supone la ciencia práctica, pero es más que ella (Thomae, 2019c, q.1 a.6 ad 1)¹¹. La respuesta a esa objeción y

¹⁰ «Quia secundum philosophum in II Ethic., scire, parum vel nihil prodest ad virtutem. Loquitur autem ibi de scientia practica; quod patet ex hoc quod subiungit, quod multi non operantur ea quorum habent scientiam; scientia enim ordinata ad opus est practici intellectus. Ergo practicus intellectus non poterit esse subiectum virtutis» (Thomae, 2019b, q.1 a.6 arg.1).

¹¹ «Ad primum ergo dicendum, quod philosophus ibi loquitur de scientia practica; sed prudentia plus importat quam scientia practica: nam ad scientiam practica pertinet universale iudicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et huiusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit iudicium rationis intercipi, ut non recte diiudicet; et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus, prout sint nunc agenda: quod quidem iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudentia manente, homo non peccat; unde ipsa non parum sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat,

siguiendo el planteo aristotélico, en este punto, intenta ir más allá de las cuantiosas teorizaciones sobre la fundamentación del orden moral. La realidad de la acción humana se sitúa —no en pocas ocasiones— en un plano subjetivo, remoto, específico, circunstanciado. Por ende, en un plano aun distinto, específico, de la ciencia práctica, hay algo de lo incomprensible de la acción humana, y ella responde a la confluencia de múltiples aspectos en el aquí y ahora del sujeto¹².

Siguiendo esta misma idea, la ciencia práctica, según Urdánoz (1978), se sitúa en el segundo momento de la practicidad:

La ética es sin duda ciencia práctica y producto de la razón práctica en su actividad discursiva en el campo de lo operable. Pero como ciencia de lo universal comporta un momento de teoriedad. Versa sobre lo operable sed non operabiliter, sino de un modo universal y teórico. (Urdánoz, 1978, p. 108)

Es la prudencia la perfección precisamente del intelecto práctico, la cual juzga con rectitud acerca de las operaciones que deben ser realizadas *aquí y ahora*. Insistimos en esto, la prudencia supone la ciencia práctica de base, pero va aún más allá que la ciencia práctica (Thomae, 2019c, q.1 a.6 ad 1), pues aquella se extiende a la obra, iluminándonos en cada región de lo particular, de lo concreto, de lo contingente. Por lo tanto, existiendo ciertamente la ciencia práctica, puede ocurrir que, en el acto particular, el juicio de la razón sea desvirtuado. Siendo la prudencia la virtud que perfecciona al intelecto práctico, es además perfectiva de todas las virtudes morales que están en la parte apetitiva, otorgándoles el modo recto. Tal como lo describe Sellés (1999):

La prudencia no sólo está en la razón. Sino que tiene algo en el apetito. Attendamos a esta observación. Aunque sea una virtud cognoscitiva, lo que se conoce hace referencia a lo moral, esto es, a algo propio que interviene la voluntad con sus actos y virtudes. (p. 28)

ut dictum est». (Thomae, 2019c, q.1 a.6 ad.1).

¹² A este respecto, André Leonard refiere que: «la libertad a todos los niveles no elige y decide en virtud de un decreto soberano, o partiendo de una iniciativa absoluta, sino sobre el fondo de una receptividad fundamental. Somos libres, pero para ciertos fines, a la vista de ciertos móviles, al servicio de ciertos valores, expresiones todas ellas en que se traduce la relatividad y, por lo tanto, la finitud de nuestras decisiones» (1997, p. 79).

A partir de lo expuesto y fiel al pasaje del artículo, asumimos la perspectiva que da cuenta de la distinción entre la perfección del intelecto práctico y la ciencia práctica. Lo cual no implica la fragmentación de ambos momentos. Más aún la prudencia supone la ciencia práctica, pero su eficacia se da precisamente en las instancias siguientes, según refiere G. Caram «hacer lo bueno y evitar lo malo no implica el decreto arbitrario de una conducta determinada, sino la posibilidad de interpretar la ley natural inscrita en la sustancia humana y regirse por ella en las instancias siguientes a la ley» (2018, p. 299). De manera tal que, sin el preámbulo de los primeros principios del orden práctico, difícilmente pueda el sujeto interpretar lo particular y contingente. En la región del intelecto práctico, susceptible de perfección y de cada vez mayor eficacia, se produce la instancia de la deliberación cuyo trayecto final se consume con la elección misma; ella es —como el mismo Tomás de Aquino afirma— tomándolo de su fuente principal: «appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus» (Thomas, 2019a, 1 q.83 a.3 co). Lejos ya de la periferia de la ciencia práctica, el hombre prudente es capaz de discernir la especificidad de la realidad, al modo profundo como E. Stein manifiesta: «tomar libremente su posición, llegar a verla con claridad, desenredar con inteligencia qué actitud tiene que tomar y orientar libremente sus fuerzas en la dirección exigida» (2003, p. 186).

Obediencia y consejo

Al plantear su posición respecto de la segunda objeción, Tomás clarifica la perspectiva al mostrarnos los actos previos conducentes al acto superior de la razón práctica, la prudencia. Pareciera, pues, que la virtud no tiene al intelecto práctico como a su sujeto, por ejemplo, cuando somos instruidos por otros para obrar de determinada manera. Por tanto, no es necesaria la perfección del intelecto práctico (Thomae, 2019c, q.1 a.6, arg.2)¹³. Un niño, acostumbrado a obedecer las indicaciones o los consejos de sus padres de ser cordial con los demás, difícilmente incurra en no mostrar *amabilidad*

¹³ «Praeterea, sine virtute non potest aliquis recte agere. Sed sine perfectione practici intellectus potest aliquis recte agere, eo quod potest instrui ab alio de agendis. Ergo perfectio practici intellectus non est virtus». (Thomae, 2019c, q.1 a.6, arg.2).

con sus semejantes. En este caso, el niño no incurriría en falta alguna, no contrariaría el orden de las buenas y sanas costumbres, ya que, siguiendo los pasos de lo enseñado por sus padres, respondería a obrar en la dirección correcta. Sin embargo, ¿es su acción virtuosa? ¿La acción del niño es una acción electiva? Rodríguez Luño (1983, p. 209) hace mención del significado que le otorga el *Diccionario de la Lengua Española* a la voz *hábito*, tan difundida en los ambientes intelectuales: «costumbre adquirida por repetición de actos de la misma especie» (RAE, 1956). Así mismo, describe la idea del hábito-costumbre, más cercana al automatismo que: «implica la desaparición o al menos la disminución, de la conciencia y de la decisión voluntaria» (Rodríguez Luño, 1983, p. 210). Por tanto, siguiendo esa vertiente del automatismo mencionado por Luño, habría virtud en el niño que sigue los consejos del padre, puesto que los ha incorporado al modo de costumbre. Es precisamente en este punto donde el aporte de Tomás de Aquino echa luz a las perspectivas fragmentadas en torno a la función del intelecto práctico y su eficacia en torno al acto libre. Pues, en este caso, la voluntad de obediencia, nada despreciable por el potencial perfectible que encierra, se encuentra desprovista de luz genuina, de intelecto práctico perfeccionado, de prudencia:

A lo segundo se ha de decir que el hombre puede recibir consejo de otro en relación con lo universal a propósito de los que se debe hacer; pero que el juicio se mantenga recto en el mismo acto contra todas las pasiones, solamente puede provenir de la rectitud de la prudencia; y sin esto no puede haber virtud. (Tomás, 2000, q.1 art.6, ad.2)

Por tanto, si bien es virtuosa la obediencia debida, ella no expresa el sentido profundo de lo virtuoso. La eficacia resulta del descubrimiento de sentido de por qué las cosas son como son, y por qué, obrando según lo visto, somos mejores. Coincidimos con Urdanóz (1978) al decir que: «El niño que no tiene uso de razón no tiene principios morales, sino en potencia. Estos dictámenes se van formando como actos u ordenaciones de la razón práctica similares a las proposiciones teóricas de la razón especulativa» (p. 106).

Y así como es virtuosa la obediencia, lo es también el buen consejo¹⁴, ya sea para darlo o para recibirlo. El dejarse decir, instruir,

¹⁴ «Término Aristotélico 'Eubulia', "eu" y "boulesis", tomado por Tomás de Aquino,

educar o aconsejar otorga al sujeto mejor preparación, mejores elementos de los cuales echar mano frente a las circunstancias que se puedan dar vida. Pero, aunque el buen consejo forma parte de la acción prudente no pertenece a ella esencialmente, como si fuese un acto inmediato de la prudencia. De hecho, Tomás de Aquino no menoscaba la recepción del buen consejo: «El hombre puede recibir consejo de otro en relación con lo universal a propósito de lo que se debe hacer» (2000, q.1 a.6 ad 2). Pero no es en sí mismo el pedir consejo o aconsejar al acto mismo de la prudencia, aunque sean estos actos requisitos indispensables para que ella se dé (Sellés, 1999, p. 45). Es virtuoso recibir el consejo de los demás, como el del padre hacia el hijo, y para nada rechazable, pues otorga el germen para llegar al sentido último del consejo. Es en última instancia el hijo quien debe consumir, sopesar, la esencia misma de la acción eficaz y libre a través del consejo para sí mismo.

En rigor, el acto del consejo o deliberación práctica lo ejerce cada uno, no los demás por uno. Pues bien, si uno delibera, sopesa, se aconseja, rectamente, adquiere una perfección en su razón, un hábito, al cual se llama *eubulia*. (Sellés, 1999, p. 45)

Pero atendamos en este punto a una cuestión indicada líneas arriba: no es la *eubulia* la prudencia misma, tampoco es una parte integrante de ella, aunque sí un requisito indispensable —hábito— para coronar la acción del sujeto con la virtud de la prudencia. En un sentido, podemos afirmar que, así como el niño crece físicamente para determinadas actividades que solo puede realizar en edad adulta, el ser instruido, por otros, forma parte de todo proceso perfectible, madurativo para la eficacia de toda acción libre. No existe querer alguno al margen de todo conocimiento. Tal enfoque sería, como expone Sellés, un querer aparente¹⁵. O, en todo caso, absurdo, puesto que *querer* sin conocer qué se quiere es impensable, sin sentido.

significa *querer bien*. Implica el discernimiento de los motivos, las razones de peso, de los actos deliberativos que nos aportan más o menos, sin los cuales la voluntad no quiere bien» (Sellés, 1997, p. 67).

¹⁵ «La existencia de un querer previo, y por tanto al margen del conocer, sería perjudicial para el propio querer, pues ese querer sería sin razón, es decir, no podríamos saber si estamos ante un querer verdadero o ante un querer aparente» (Sellés, 2001, p. 27).

Ignorancia reposable

Al refutar la tercera objeción, el texto clarifica la inconsistencia de la llamada ignorancia que exige de responsabilidad a la acción del sujeto, puesto que *excusa o bien algo, o bien todo*¹⁶. En el análisis, Tomás de Aquino lejos está de una perspectiva desprovista de cualquier tipo de exigencia en orden al bien de la naturaleza. Su posición en este punto es la exigencia hacia la perfección de toda naturaleza humana¹⁷.

Según la dificultad planteada, la ignorancia exige de responsabilidad visto desde un enfoque que lejos está de la propuesta tomista, lo que suele entenderse como «virtud ciencia». Así planteada la cuestión, una acción mala producto de la ignorancia es en definitiva involuntaria, y por tanto exige de culpabilidad¹⁸.

En respuesta a este punto, advertimos que Tomás de Aquino no se está refiriendo a la ignorancia antecedente, mucho menos a la concomitante, sino aquella ignorancia motivada. En ella, aunque se admiten niveles de voluntariedad, el sujeto debe responder frente al acto realizado. En esta consideración, hay que decir que hay una afección de la razón, una falla, como dijimos antes motivada, alimentada, elegida, una especie de no querer ver (Serrano de Pozo, 2012, pp. 121-126). La ignorancia como «ignorancia de elección» es el juicio práctico vulnerado por el deleite previo, ya dado o consentido por un acto de la voluntad:

La ignorancia que se opone a la prudencia es ignorancia de elección, conforme a la cual todo hombre malo es ignorante, la cual proviene del hecho de que el juicio de la razón es interceptado por la incli-

¹⁶ «Praeterea, tanto aliquid magis peccat, quanto magis recedit a virtute. Sed recessus a perfectione practici intellectus diminuit peccatum; ignorantia enim excusat vel a tanto, vel a toto. Ergo perfectio practici intellectus non potest esse virtus» (Thomae, 2019c, q.1 a.6 arg.3).

¹⁷ Según Abbà (1992), la consideración de su análisis es en orden a la perfección de toda la naturaleza humana, no de un hombre particular empíricamente considerado.

¹⁸ Esta fue precisamente una de las críticas que hace Aristóteles al concepto de *virtud-ciencia*: «La defensa de la responsabilidad moral del hombre, es decir la idea de que el hombre es causa y principio de sus actos y que a él debe imputarse la bondad o maldad de los mismos» (Rodríguez Luño, 1983, p. 214).

nación del apetito: y no excusa el pecado, sino que lo constituye. (Tomás, 2000, q.1 a.6 ad.3)¹⁹

Tomás de Aquino la llama *ignorancia consiguiente*²⁰; según Serrano del Pozo, solo esta es voluntaria y admite responsabilidad sobre la acción: «se refiere en realidad a la ignorancia motivada —de alguna forma— por la misma voluntad. Esta ignorancia más bien acrecienta la falta antes que disminuirla» (Serrano del Pozo, 2012, p. 122). Insistimos en esto, aunque admite niveles, es posible directamente elegirla, como cuando preferimos ignorar completamente lo deshonesto que implica aprovecharse de una información confidencial al ejercer la función pública para algún beneficio económico personal, lucrando en este caso gustosamente. También a esta falta de conocimiento elegida la llamamos *negligencia*, enemiga de la exigencia, de apertura, desinterés en las cosas que de verdad interesan. En esta misma línea de desarrollo, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que alcanzar la perfección del intelecto práctico comporta un deber de nuestra «humanidad», cierta obligatoriedad de nuestra manera humana de ser.

Ello implica una exigencia para salir de este estado. ¿Puede un médico ignorar los últimos avances en su profesión no haciéndose cargo de los errores cometidos por falta de actualización? Es necesario, es obligatorio, es exigencia de complemento, de relación entre un sujeto «ávido de» y un objeto «que secunda», que perfecciona, que completa. La perfección del intelecto práctico comporta entonces un resguardo no yuxtapuesto ni superpuesto, sino de connaturalidad o conformidad (Caram, 2018, p. 303) de una naturaleza perfectible, no acabada. Todo complemento eleva, perfecciona, realza, orienta en grado pleno lo que falta para una realización. En esa di-

¹⁹ Idea que ciertamente estaba en un escrito de su juventud al mencionar: esta ignorancia de elección no causa lo involuntario, «ya que la voluntad es causa en cierto modo de este tipo de ignorancia en tanto que no refrena las pasiones, las cuales absorben la razón en la estimación, la retención de las cuales están en el poder de la voluntad, y por esto el pecado se imputa rectamente a la voluntad» (Thomae, 2019d, d.39 q.1 a.1 ad.4).

²⁰ Tomás de Aquino se ocupa de este tipo de ignorancia, bajo tres distinciones, directa, indirecta o negligente y por accidente (Thomae, 2019e, q.3 a.8).

námica de unidad perfectible de la vida moral, los afectos entran en contacto con el entendimiento:

... les provee de datos que dan por resultado una peculiar manera de conocer –tal como ya se ha comentado en la introducción– llamada conocimiento afectivo o por connaturalidad. Éste, a su vez, produce en el sujeto unos efectos en el compuesto humano de un modo pleno. Estos efectos son esencialmente dinámicos e intervienen en «toda» la persona... en el ámbito intrasubjetivo, el conocimiento afectivo ayuda a la formación de hábitos y virtudes y tiene una especial referencia a la llamada inteligencia práctica. (Acosta López, 2000, p. 14)

Respecto de la excusa en torno a la ignorancia, es contradictorio pretender una libertad a espaldas de la responsabilidad. Precisamente el juicio prudencial tiene como función principal situar al individuo de forma sensata²¹ más o menos lejos de su propio fin, así como también su horizonte de proyección libre. Melendo (2008) lo expone del siguiente modo:

Si una persona no sabe realmente en qué consiste realmente lo que pretende hacer, cuáles son las posibilidades reales en una circunstancia concreta, qué consecuencias se seguirán si actúa de un modo o de otro [...] de ninguna manera puede decirse que elige con libertad, ni por tanto que actúa libremente. (Melendo, 2008, p. 112)

Precisamente, habérnosla con la realidad del ejercicio libre es convivir con la posibilidad del error, en esa insuficiencia cognoscitiva para penetrar en las acciones:

... es claro que se puede errar por deliberar poco, por no juzgar, esto es por no destacar una posibilidad entre otras, o por no imperar el propósito destacado. Pero ello no quita que la voluntad (y la persona que lo respalda) sea responsable del acierto o del error por varios motivos: a) por cortar antes de tiempo la deliberación racional, b) por consentir a lo que no se ha deliberado o aconsejado sin dejar

²¹ Tomas de Aquino dedica un capítulo aparte a la noción de origen aristotélico *synesis*. Traducido significa ‘sentenciar bien’. De allí se desprende lo sensato. Para Sellés (1999), la *synesis* es parte integrante de la prudencia, puesto que capacita para juzgar las cosas ágiles: «para que se de ese paso ulterior se precisa conocer correctamente los distintos actos de juzgar prácticamente y saber valorarlos, y ese cometido es el hábito propio de la *synesis*» (p. 48).

que el juicio destaque un medio que considera mejor que le resto, c) por elegir lo que no ha destacado el juicio práctico impidiendo, en consecuencia, que la razón pase a imperar lo que ha determinado, d) por usar mal de lo que la razón manda o impera a realizar. (Sellés, 2000, p. 62)

Esta mirada supone el carácter dialogal de la naturaleza humana con el mundo en general, en última instancia con la realidad. Afinar, dar en el blanco de las acciones, tiene a la facultad del intelecto práctico su puesta de entrada para comprender, interpretar, con sentido, su mundo circundante. El filósofo esloveno L. Bartelj expone, muy en concordancia con el sentido del Aquinate, el cuño fundamental del acto libre. En ella la responsabilidad personal no es una propiedad accidental de la libertad, sino, por el contrario, como un elemento integral esencial de ella.

Sólo un sujeto libre puede ser responsable porque solamente un sujeto libre puede querer también la acción contraria. Sólo aquel que es libre, puede ser responsable y sólo aquel que es responsable es y debe ser también libre. La esencia de la responsabilidad incluye la libertad y la esencia de la libertad incluye la responsabilidad. Yo como sujeto responsable soy libre y yo como sujeto libre soy responsable. (Barteli, 1970)

Educación y obra

Al presentar la cuestión acerca del intelecto práctico, susceptible de virtud, lo cual hace eficaz el dar en el blanco de nuestras acciones, no nos referimos a una estructura de ordenamiento lógico para llegar a la región de lo particular, sino a un tipo de racionalidad atravesada, integrada, mediada, sinérgicamente por la afectividad del sujeto. Sobre la cuestión de la afectividad, hemos hecho mención escuetamente en líneas anteriores, aunque, por razones de espacio, teniendo en cuenta el propósito del escrito, será retomado en un posterior trabajo. De modo genérico, bástenos reafirmar la posición del tomismo, descrita por Granada:

Esta nueva intelección de la genética y del proceso de la acción humana la ha aportado el maestro de Aquino desde su consideración de la dinámica del amor como clave y forma de la acción humana.

Santo Tomás realiza en su obra un análisis no sólo fenomenológico, ni psicológico, ni naturalista de la acción, sino que ofrece una visión estructural en la cual toda la persona en su complejidad se mueve en la acción, a partir de la experiencia primordial del amor afectivo, lo que permite descubrir una profundidad de análisis nueva que va desarrollando dinámicamente (en unos pasos que se exigen desde sí mismos) los diversos momentos de la voluntariedad humana. (Granada, 2016, p. 562)

Precisamente no ha sido nuestra intención en este trabajo presentar un enfoque de corte voluntarista, según la cual la facultad de la voluntad es una potencia absolutamente libre y desprovista de luz intelectual²². Tomás de Aquino explicita que el sujeto de la voluntad es la libertad, pero no su causa²³. En esa misma línea de trabajo, es posible una perspectiva de compatibilidad entre los límites de un cierto determinismo²⁴ y el horizonte de la libertad como proyecto genuino de vida. Sostiene Sanguineti que «El aquinate, no es “libertario” hasta el punto de sostener la pura libertad de indiferencia o una simple espontaneidad voluntaria, sino que para él la voluntad

²² El *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora refiere a esta tesis como *voluntarismo*, la cual se opone a las tesis llamadas racionalistas: «El bien es querido sólo porque es conocido; nadie puede querer el mal si conoce lo que es el mal. Se le atribuye a Duns Escoto un cierto “voluntarismo” en la esfera humana por cuanto estima con frecuencia que la voluntad es una causa total de su propio acto, y por cuanto esta voluntad —por lo menos en el plano humano— tiene como razón formal la libertad» (1999, p. 3732).

²³ «Radix libertatis est voluntas, sicut subiectum, sed sicut causa est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversam ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiuntli berum arbitrium quod est liberum de rationen iudicium, quasi ratio sit causa libertatis» (Thomas, 2019b, 1-2 q.17 a.1 ad.2).

²⁴ «Doctrina según la cual todos y cada uno de los acontecimientos del universo están sometidos a las leyes naturales. Estas leyes son de carácter causal. En efecto, si fuesen de carácter teleológico no tendríamos el determinismo, sino una doctrina distinta, doctrinas tales como las del destino, de la predestinación que han sido aplicadas a las almas y no a los acontecimientos naturales. Bergson ha indicado que un determinismo estricto y un teleologismo estricto tienen las mismas consecuencias: ambos afirman que hay un encadenamiento riguroso de todos los fenómenos y, por lo tanto, ni en una doctrina ni en la otra puede afirmarse la existencia de la creación y de la libertad» (Ferrater Mora, 1964, p. 431).

está naturalmente inclinada hacia el bien como causa final intelectualmente captada» (Sanguineti, 2013, p. 391).

El tratamiento del artículo sexto del tratado del *De virtutibus* tomasiano nos presenta una mirada particular acerca de la intelección humana: Toda obediencia debida, aun en cumplimiento de la norma, sin conocimiento causal, es fragmentada, incompleta, inmadura y, por tanto, lejana de la esencia de toda virtud moral electiva. La naturaleza humana es, esencialmente, libre por la razón. Sin ella la voluntad se movería a sus anchas sin motivos racionales para reconocer lo elegible, lo atractivo o repulsivo. Por esa luz intelectual, puesta en un momento determinado, en una circunstancia determinada, inclusive circunstanciada por la subjetividad humana, esclarecemos o eclipsamos bienes. La formación humana tiene como fin la conquista de esa perfección, la cual es educación del intelecto práctico en el tiempo, puesto en la naturaleza de manera germinal, pero, a la vez, ávida de actualización:

Al comienzo de esta vida esta facultad es débil aún, como en el niño o en el aprendiz. Hemos de formar nuestra libertad, lo mismo que nuestra personalidad, por medio de una educación apropiada en la que podemos distinguir tres etapas fundamentales de acuerdo con las edades de la vida: a la infancia corresponde el aprendizaje de las reglas y las leyes de comportamiento, la formación con un régimen de vida con ayuda de los padres y de los educadores. A continuación, viene la adolescencia de la vida moral, caracterizada por una progresiva autonomía y por una iniciativa creciente bajo la inspiración del afán por la verdad y el bien, reforzada por la experiencia. Aquí empieza a manifestarse la virtud como una cualidad y un poder de actuación personales. Llega por último la edad de la madurez en la que la virtud se expande como el talento en las artes: es una fuerza activa, inteligente y generosa, una capacidad de llevar a cabo empresas arduas, enormemente fructífera; proporciona alegría y soltura en la acción. (Pinckaers, 2001, p. 83)

En un pasaje del *De Veritate*, encontramos una respuesta luminosa que corrobora la intención de fondo de nuestro planteo: Los brutos están incapacitados para elegir, puesto que no obran, sino que son movidos a obrar. *Non potest non concupiscere* aquello que les es deleitable, y, por ende, no pueden tener dominio sobre su inclinación (Thomae, 2019g, q.22 a.4 c).

Perfeccionar implica la especificación del bien hacia la región en donde se diversifica de muchas maneras, conforme a las diversas condiciones de las personas, lugares y tiempos; por lo tanto, es docilidad al ser. Pero no es una docilidad cómoda, semejante a la *amathía* platónica (Poods, 2016, p. 30), de ignorancia querida²⁵, sino posicionamiento que ordena al sujeto conforme a lo real. En palabras de E. Fromm:

La emergencia de la razón ha creado una dicotomía en el hombre, la cual la obliga a esforzarse permanentemente en la búsqueda de nuevas soluciones. El dinamismo de su historia es intrínseco a la existencia de la razón, la cual lo fuerza a desarrollar a crear mediante ella un mundo propio en el que pueda sentirse como en su hogar, consigo mismo y con sus semejantes. (Fromm, 1947, p. 54)

Conclusiones finales

Aunque el presente escrito no aborda con detenimiento el fundamento de la esencia humana sobre el que se sirve nuestro análisis, el lector puede vislumbrar la riqueza antropológica presente en la perspectiva de Tomás de Aquino. El *intelecto práctico tiene a la virtud como a su sujeto*, lo cual exige una apertura de la misma naturaleza humana a causa de su principio activo, a saber, el alma; principio de nobleza abierto a la universalidad de bienes, de donde procede su indeterminación: «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» (Corso, 1999, p. 107).

Por lo tanto, es necesario que dicha facultad sea perfeccionada por algún hábito para que juzgue rectamente acerca del bien humano, de acuerdo con cada una de las operaciones que deben realizarse. Esa virtud es la prudencia.

De manera que la eficacia y, a la vez, nuestra tan reclamada, ansiada libertad son producto de la formación humana, la cual es una exigencia de completitud en nuestro modo humano de ser: la luz genérica, amplia, se hace específica, extendiéndose a la praxis humana, real y concreta según las condiciones reales de un sujeto real y concreto. En otras palabras, se especifica haciéndose carne y sangre:

²⁵ Simplemente para nosotros, un *no querer ver*.

«A partir de la integración dinámica de los afectos y las virtudes en la estructura de la acción, en la que ambos principios, afectividad y racionalidad, se complementan dinámicamente e iluminan los pasos esenciales de la genética de la acción» (Granada, 2016).

La relevancia del tratamiento de la educación del intelecto práctico, que en este breve escrito hemos desarrollado, radica en la complejidad, pero, a la vez, en lo rico que su análisis presenta. Aquella cualidad de la mente, que clarifica e ilumina la acción, no es causa eficiente de la acción humana, puesto que, ciertamente, mueve de manera distinta, presentando el fin de la acción, el bien apetecible.

Pero en las antípodas del intelectualismo ético, la propuesta que aquí hemos puesto en consideración recupera un enfoque acerca de la integridad de la acción humana, de la naturaleza humana, libre, compenetrada por ambas facultades. Para Hoffman:

En su explicación de la libre decisión Tomás distingue pero no separa los actos del intelecto y de la voluntad. Todo acto de la voluntad es informado por un acto del intelecto, y la manera cómo uno utiliza el intelecto depende de la voluntad. Los actos del intelecto y de la voluntad se penetran mutuamente, pero es en última instancia la persona que se entrega a elegir por medio de la razón y de la voluntad. (Hoffman, 2010, p. 416)²⁶

Bibliografía

- Abbà, G. (1992). *Felicidad, vida buena y virtud*. Ediciones Internacionales Universitarias.
- Acosta López, M. (2000). *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino*. Universidad de Navarra.

²⁶ «In his account of free decision, Thomas distinguishes, but does not separate, the acts of intellect and will. Every act of the will is informed by an act of the intellect, and the way in which one uses the intellect depends on the will. The activities of intellect and will penetrate each other, and ultimately it is the human person who moves him or herself to a choice by means of reason and will» (Hoffman, 2010, p. 416).

El intelecto práctico como fuente de eficacia para el acto libre, en el artículo VI de la
Cuestión Disputada De virtutibus in communi

- Aristóteles (2016). *Ética nicomaquea. Ética Eudemia*. (J. Pallí Bonet, trad.). Gredos, Titivillus. <http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/Aristoteles%20-%20Etica%20Nicomaquea%20-%20Etica%20Eudemia.pdf>
- Bartelj, L. (1970). *Človek –svet – Bog* [Hombre, mundo, Dios]. (M. Susnik, trad.).
- Caram, G. de los Á. (2018). Elementos y proyección de la razón práctica en Tomás de Aquino. En L. Corso, y J. A. Ross Hernández (comps.). *Lecturas medievales y renacentistas de Aristóteles*. (pp. 297-323). De Iustitia et Iure.
- Corso, L. E. (1991). Antropología en la Q. D. «De Virtutibus in Communi» de Santo Tomás. *Sapientia*, 46(180), 99-110.
- Cruz, J. (1998). *Intelecto y razón*. Eunsa.
- Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press.
- Donadio, M. C. (2007). *La función de la razón en la ética y en la vida moral*. Academia del Plata.
- Escoto, D. E. (2019). *Voluntad y virtudes morales*. (Cuccia, E., Estudio preliminar y notas). Winograd.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de filosofía*. (t. 1). Sudamericana.
- Ferrater Mora, J. (1999). *Diccionario de filosofía*. (J. M. Terricabras Nogueiras, ed.). Ariel.
- Fromm, E. (1947). *Ética y Psicoanálisis*. Fondo de Cultura Económica.
- Grabmann, M. (1930). *Santo Tomás de Aquino*. (S. Minguijón Adrián, trad. y notas). Labor.
- Granada, D. (2016). La perspectiva del amor como fundamento de la teoría de las virtudes. *Scripta Theologica*, 48(3), 555-580. <https://doi.org/10.15581/006.48.3.555-580>
- Hoffman, T. (2010). Intellectualism and voluntarism. En R. Pasnau (ed.). *The Cambridge history of medieval philosophy*. (v. 1). Cambridge University Press.
- Izquierdo, C. (1994). En el centenario de L'Action de M. Blondel: Su influjo en la teología fundamental actual. *Scripta Theologica*, 26, 713-729.
- Leocata, F. (2007). *Estudios sobre la fenomenología de la praxis*. Centro Estudios Salesianos.

- Leonard, A. (1997). *El fundamento de la moral: Ensayo de ética filosófica general*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Leyva Martínez, G. (coord.). (2008). *Filosofía de la acción: Análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. Síntesis.
- Melendo Granados, T. (1986). La naturaleza de la verdad práctica. *Studium*, 26(1), 51-76.
- Melendo, T. (2008). Educar en las virtudes cristianas. *Intus Legere*, 2(2), 93-123.
- Melendo, T., Gorrochotegui, A., López, G. y Leizo, J. (2008). *La pasión por lo real, clave del crecimiento humano*. Ediciones internacionales universitarias.
- Petrus Lombardus (1491). *Sententiarum libri quattuor (cum commentario et quaestionibus Beati Bonaventurae, additis articulis Parisiensibus necnon tabula Johannis Beckenhab)*. (v. 2). Antonius Koberger <http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/es/consulta/registro.cmd?id=97>
- Pinckaers, S. (2001). *La moral católica*. Rialp.
- Platón (2010). Protágoras. En *Diálogos*. (v. I, pp. 235-300). (C. G. Gual, trad. y notas). Gredos.
- Poods, J. I. (2016). *Una filosofía de la conversión: El efecto en los hábitos del paso de una visión de inmanencia a una visión creacionista desde el pensamiento de Emilio Komar*. (Tesis Licenciatura). Universidad Santo Tomás de Aquino.
- Ramírez, S. (1975). *Introducción a Tomás de Aquino: Biografía, obras, autoridad doctrinal*. (V. Rodríguez, ed. actualiz.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Real Academia Española (RAE). (1956). *Diccionario de la Lengua Española*. (18.ª ed.). Real Academia Española.
- Rodríguez Luño, Á. (1983). La virtud moral como hábito electivo según Santo Tomás de Aquino. *Persona y Derecho*, 10, 209-234.
- Rodríguez Rodríguez, V. (1989). Introducción a las cuestiones 55 a 67 del Tratado de las virtudes en General. En Tomás de Aquino. *Suma de Teología* (t. 2, pp. 415-420). Biblioteca de Autores Cristianos. <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/2.pdf>

El intelecto práctico como fuente de eficacia para el acto libre, en el artículo VI de la *Cuestión Disputada De virtutibus in communi*

- Sanguineti, J. J. (2013). Libertad, determinación e indeterminación en la perspectiva tomista. *Anuario Filosófico*, 46(2), 387-403.
- Sellés, J. F. (1997). *Curso breve de teoría del conocimiento*. Universidad de la Sabana. <https://www.filosofiaperu.wordpress.com>.
- Sellés, J. F. (1999). La virtud de la prudencia según Santo Tomás de Aquino. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 90.
- Sellés, J. F. (2000). *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*. Universidad de Navarra.
- Sellés, J. F. (2001). *Tomás de Aquino, De veritate, cuestión 22: El apetito del bien*. Universidad de Navarra.
- Sellés, J. F. (2010). *Hábitos y Virtud (II)*. Universidad de Navarra. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/6002/1/66.pdf>
- Serrano del Pozo, I. (2012). *Debilidad de la voluntad y dominio racional: El problema de incontinencia y la continencia en la Filosofía de Tomás de Aquino*. (Tesis doctoral). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Skarica, M. (1999). La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino. *Anuario Filosófico* 32(63), 291-314.
- Stein, E. (2003). *La pasión por la verdad*, (A. Bejas, intr., trad. y notas). (2.^a ed.). Bonum.
- Thomae de Aquino (2019a). *Summa Theologiae*. (1 q.77-83). En R. Brusa (ed.). *Opera Omnia*. (Fuente: Ed. Textum Leoninum Romae, 1889). <https://www.corpusthomicum.org/sth1077.html>
- Thomae de Aquino (2019b). *Summa Theologiae*. En R. Brusa (ed.). *Opera Omnia*. (1-2 q.6-21). (Fuente: Ed. Textum Leoninum Romae, 1891). <https://www.corpusthomicum.org/sth2006.html>
- Thomae de Aquino (2019c). *Quaestiones disputatae de virtutibus* (q.I a.3-13). En R. Brusa (ed.). *Opera Omnia*. (Fuente: Textum Taurini, 1953). <https://www.corpusthomicum.org/qdw103.html>
- Thomae de Aquino (2019d). *Scriptum super Sententiis*. (2 d.35-41). En R. Brusa (ed.). *Opera omnia*. (Fuente: Ed. Textum Parmae 1856). <https://www.corpusthomicum.org/snp2035.html>
- Thomae de Aquino (2019e). *Quaestiones disputatae de malo* (q.2-3). En R. Brusa (ed.). *Opera omnia*. (Fuente: Ed. Textum Taurini, 1953).

- Thomae de Aquino (2019f). Sentencia libri De anima. (3). En R. Brusa (ed.). *Opera omnia*. Fuente: Ed. Textum Taurini, 1959). <https://www.corpusthomisticum.org/can3.html>
- Thomae de Aquino (2019g). Quaestiones disputatae de veritate. (q.22 a.1-10). En R. Brusa (ed.). *Opera omnia*. Fuente: Ed. adaeq. Textum Leonino, 1976). <https://www.corpusthomisticum.org/qdv2201.html>
- Thomae de Aquino (2019h). Scriptum super Sententiis. (4 d.9 a 49 q.1). En R. Brusa (ed.). *Opera omnia*. (Fuente: Ed. Textum Parmae 1858). <https://www.corpusthomisticum.org/snp40491.html>
- Tomás de Aquino (1989). De los hábitos y virtudes en general. En *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. (t. 5). (Bilingüe). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (1989-2001). *Suma de Teología*. (5 t.). Biblioteca de Autores Cristianos. <https://www.dominicos.org/estudio/recurso/suma-teologica/>
- Tomás de Aquino (2000). *Cuestión disputada sobre la virtud en general*. (L. E. Corso, est. prelim., trad. y notas). Eunsa.
- Urdánóz, T. (1978). La función de la razón en la ética. *Sapientia*, 33(128), 99-132.