

Instituto de Estudios Filosóficos  
“Santo Tomás de Aquino”

BUENOS AIRES – REPÚBLICA ARGENTINA



SEMINARIO DE METAFÍSICA – 2024

LAS CATEGORÍAS Y LAS CIENCIAS

Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”

(Buenos Aires, República Argentina)

REUNIÓN N° 19

17-10-24

La prudencia como cualidad

La prudencia en cuanto forma específica de la cualidad

Exposición a cargo del Director Prof. Dr. Félix Adolfo Lamas

Acta a cargo de Lucila Adriana Bossini

Asistentes vituales: Félix Lamas, Belen Masci, Lucila Adriana Bossini, P. Sebastian De Candido, Carlos Barbé, Daniel Alioto, Faustino de Nicola, Juan Pablo Barros, Guillermo García, Sergio Tapia, P. Leandro Blanco, Julian Ritzel Farret, Gabriele Civello, Julio Lalanne.

En el encuentro de hoy la Dra. Lucila Adriana Bossini expondrá acerca de la virtud de la prudencia como cualidad, es decir, la prudencia como forma específica de la cualidad.

**Exposición de la Prof. Dra. Lucila Adriana Bossini**

*1.- Introducción*

La vida moral emana del hombre, y por eso es *humana*, pero no es el hombre mismo. El hombre es un todo substancial, un sujeto *-hipóstasis-* que existe en sí mismo y consigo mismo, y en tanto tal tiene y *-en cierto sentido es-* una naturaleza específica e individual. En cambio, la vida moral existe en el hombre como en su sujeto, lo afecta o determina haciéndolo un buen o un mal hombre, sin que éste deje de ser lo que substancial y naturalmente es: un hombre; la vida moral, en otras palabras, es lo que *Aristóteles* denomina un *accidente*. Ahora bien, cuando *Aristóteles* explica qué se entiende por *per se* o *secundum se -tó kath' autò-* en la predicación (los *modi dicendi per se*, o modos de predicación necesaria)<sup>1</sup> enumera cuatro modos: primero, la necesidad de todo aquello que pertenece a la definición misma de algo, a su esencia o naturaleza; segundo, la necesidad de todo aquello que inhiere en algo como en su sujeto primario (v.gr., un accidente implica necesariamente una substancia como sujeto); tercero, la necesidad de las causas; y cuarto, la necesidad de aquellos accidentes que emanan de la naturaleza específica y que son exclusivos de la misma, que se llaman *propiedades* (o accidentes *proprios*). De aquí se sigue que todos los accidentes meramente individuales *-y una conducta particular es un caso de ellos-* carecen de necesidad<sup>2</sup>.

La razón de la falta de necesidad que afecta a la materia moral y, consiguientemente, a la Ética reside en que la vida moral es vida de la libertad, y la libertad es contingencia. Lo estrictamente necesario en la vida moral son sus fines y los principios. Los fines son necesarios en la misma medida en que es necesaria la naturaleza humana; pero se concretan a través de medios electivos<sup>3</sup>. Para tal elección la virtud de la prudencia inhiere en la razón, mejorando y orientando la potencia racional.

Por otra parte, y también dentro de esta perspectiva metafísica, debe tenerse en cuenta que las virtudes y las conductas morales en cuanto tales son categorialmente "cualidades".

---

<sup>1</sup> Cfr. *Metafísica*, L.V, cap.17, 1022 a24 y ss., y el respectivo comentario de Santo Tomás (nn.1054-1057).

<sup>2</sup> Cfr. Lamas, F.A., La estructura del orden moral: una introducción a la ética de cuño aristotélico-tomista, *Prudentia Iuris* N° 79, 2015, pp. 57-85. Recuperado a partir de <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/PRUDENTIA/article/view/1644>.

<sup>3</sup> Cfr. Lamas, F.A., La estructura del orden moral: una introducción a la ética de cuño aristotélico-tomista, *Prudentia Iuris* N° 79, 2015, pp. 57-85. Recuperado a partir de <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/PRUDENTIA/article/view/1644>.

Con el objeto de describir a la virtud de la prudencia como cualidad pasaré a desarrollar primero el concepto de cualidad, segundo las distintas especies de cualidad, en tercer lugar ubicar a la prudencia dentro de la especie de hábito y disposición y finalmente concluir por qué la prudencia realiza en concreto de una manera muy perfecta la noción de cualidad.

## 2.- El concepto de cualidad

El accidente de cualidad es de inhesión y guarda una relación muy estrecha con la esencia o con la naturaleza. Tiene una gran importancia desde el punto de vista de la perfección de la forma en tanto es una determinación de la forma sustancial y se manifiesta en una relación trascendental entre la cualidad y la perfección de la forma.

La cualidad estrictamente entendida, según Aristóteles, es un accidente que inhiere en la sustancia mediante la modificación o la determinación de la forma. Pero, también dice el Filósofo, que la cualidad es la diferencia (una definición posee género próximo y diferencia específica).

Aristóteles, en la *Metafísica*, define la cualidad (*poiotés*) como "la diferencia de la sustancia", por ejemplo "un hombre es un animal de cierta cualidad porque es bípedo, y un caballo porque es cuadrúpedo, y un círculo es una figura de cierta cualidad porque no tiene ángulos, puesto que la diferencia sustancial es una cualidad. Por consiguiente, en este sentido, la cualidad se llama diferencia de la sustancia". También la define como la afección de las cosas que se mueven en cuanto se mueven y las diferencias de los movimientos<sup>4</sup>. Por su parte en las *Categorías*, la define como aquello que se dice de algo ser "cual"<sup>5</sup>.

Santo Tomás de Aquino define la *qualitas* en estos términos: "Propiamente, la cualidad implica cierto modo de la sustancia. Ahora bien, el modo es, según dice San Agustín en *Super Gen ad litteram*, lo que una medida delimita; de ahí que implica cierta determinación conforme a alguna medida. Por consiguiente, así como aquello que determina la potencia de la materia según su ser sustancial se llama cualidad, que es la diferencia sustancial; así también aquello que determina la potencia del sujeto según su ser accidental se llama cualidad accidental, que también es cierta diferencia, según

---

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metafísica*, V, 14, 1020 b, edición trilingüe de García Yebra, Madrid, Gredos, 1970, p. 267.

<sup>5</sup> Aristóteles, *Categorías*, 8, 8b1.

consta por Aristóteles en el libro V *Metaphys*"<sup>6</sup>.

Según Santo Tomás la cualidad consiste en un modo accidental de la sustancia que es una determinación que modifica intrínsecamente a la sustancia según alguna medida. No se trata de una medida matemática o según un *quantum* propiamente dicho, sino una contracción accidental que configura o cualifica la sustancia, es decir, una actualización (medida de perfección positiva) o desactualización (medida de perfección negativa) de la forma sustancial del sujeto en relación con la *entelequia*. Por lo tanto, la cualidad es una determinación accidental de la potencia del sujeto substancial según una cierta commensuración o medida perfecta.

El fin inmanente del hombre es la felicidad como perfección y desarrollo total de la forma sustancial (el fin trascendente del hombre es Dios Nuestro Señor, que es perfección última). Ahora bien, la entelequia es algo cualitativo, es perfección última, inmanente. Entonces resulta que la causa final intrínseca del hombre es de índole cualitativa: es la perfección final.

La naturaleza o *phýsis* es la esencia en tanto es fuente de actividad. Como tal es un conjunto de tendencias u orientaciones hacia fines perfectivos. Es decir, la esencia está constituida por esta referencia a los fines perfectivos. Pues bien, resulta que el fin perfectivo de un ente es la entelequia y la esencia (o naturaleza) del ente está referida a un accidente que llamamos cualidad.

La relación entre los accidentes inhesivos y la sustancia es una relación de potencia y acto, en la cual la sustancia opera como potencia y los accidentes inhesivos como acto. Se comprenden como determinaciones perfectivas de la sustancia y con la sustancia, como una perfección positiva o un defecto o privación.

Los accidentes son necesarios para la existencia de la sustancia. Es decir, no son solamente cosas secundarias (o adornos). Son necesarios porque Dios ha dispuesto las cosas de tal manera que no fueran al ser creadas totalmente en acto sino según ciertos principios dinámicos. Todo lo que existe en el cosmos está afectado por este dinamismo

---

<sup>6</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 49, a. 2, resp.: *Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitatibus. Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, "Super Gen. ad Litteram"; quem mensura praefigit: unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materia secundum esse substantiale, dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per Philosophum in V Metaphys.*

universal. La experiencia nos demuestra que los entes que conocemos se mueven y cambian de acuerdo a su propia naturaleza o esencia. Por ello hay un desnivel óptico entre la perfección del ente *es*, que es la perfección final, y la perfección originaria que suele ser la mínima para existir.

Pues bien, la cualidad se caracteriza por ser una modificación del ente, una determinación que arraiga en el ente a través de la forma y que se inscribe en un proceso dinámico, que podríamos llamar de desarrollo perfectivo. Por ello, toda determinación cualitativa o está ordenada hacia la entelequia, o sea, hacia la perfección intrínseca definitiva última del ente, o, es lo contrario, y lo aleja de ese orden perfectivo. Toda cualidad es o una determinación positiva en orden a la entelequia, o un alejamiento de ella, un camino a la destrucción o frustración de los fines, es decir, la imperfección en la sustancia. Aquí se advierte la enorme importancia que tiene el orden cualitativo como afectación entitativa de la sustancia. Ya sea propiamente como hábito entitativo (la salud) u operativo (las virtudes).

Entonces, tenemos una primera noción de cualidad: es un accidente que afecta inmediatamente a la forma sustancial y que se mide en función del orden a la entelequia, admitiendo más y menos y contrarios.

A modo de síntesis, la cualidad es un accidente que tiene dos características que es interesante destacar:

a) En primer lugar, toda cualidad radica en un sujeto, respecto del cual necesariamente hay en potencia otra cualidad contraria por privación (por ejemplo, la salud presupone como contraria la enfermedad, que está en potencia en el organismo sano); es decir, la cualidad siempre admite, en el sujeto, la posibilidad del contrario. La cualidad se define como una cierta conmensuración de algo, en función de la naturaleza misma, de la forma o de la entelequia de ese algo. Se trata de una afección del ente que, en definitiva, es una determinación en función de la entelequia; determinación que puede ser positiva -de conformidad- o negativa -de disconformidad- con el fin perfectivo natural. Por eso la cualidad es una forma secundaria, porque es una afección del ente que afecta a este en el grado de su actualización o realización formal. Si la naturaleza de algo adviniese a la existencia enteramente determinada o desarrollada, no sería necesaria esta determinación accidental. Pero tampoco habría movimiento o dinamismo alguno. Las cualidades morales, por su parte, admiten más radicalmente esta

posibilidad de la contrariedad en razón del fenómeno de la libertad. En consecuencia, como la cualidad -en especial la moral- siempre admite contrarios forzosamente tendrá que considerar el mal humano y, dicho más generalmente, siempre que se considera un aspecto moral debe considerarse el contrario, y esto no sólo teóricamente, sino prácticamente.

b) Pero además la cualidad admite grados. En este mundo, las cualidades, por definición, no realizan un grado máximo o absoluto. Por ejemplo, no hay ninguna bondad moral absoluta. No hay, pues, ninguna virtud que se pueda dar en esta vida mortal en un grado absoluto. Todas las cualidades -y entre ellas las virtudes y los bienes humanos- admiten más o menos intensidad, en dos órdenes: 1) en el plano objetivo, y 2) en el plano de la inhesión. Una cualidad puede ser objetivamente mejor que otra, pero puede estar menos enraizada en el sujeto; puede ser más superficial y más fácilmente mudable. Por ejemplo, alguien puede tener una virtud menos excelsa objetivamente que otra, aunque teniendo esa cualidad bien arraigada<sup>7</sup>.

**Intervención del Prof. Félix Lamas:** hay un fin específico del hombre pero hay contingencia en la acción. En las primeras líneas parecía que había una dialéctica entre fin y conducta como medios sin nada intermedio. Pero, hay algo intermedio que después apareció que es el concepto de naturaleza como conjunto de tendencias que debería haber sido nombrado allí. Pero hay algo que nunca se nombró que es la ley natural que tiene que ver con la relación necesaria deóntica de la conducta con los fines y, por lo tanto, tiene que ver con la forma ejemplar de las virtudes, incluyendo la prudencia, que aparece con relación a la ley natural como determinación de la ley natural. Esa idea de la ley natural me parece que tendría que estar al comienzo de la noción de cualidad.

**Adriana Bossini:** voy a comenzar ahora con las especies y allí menciono la naturaleza y la ley natural. Tomo nota para ubicarlo más precisamente en la parte general de la noción de cualidad.

### **Continúa la exposición de Adriana Bossini:**

#### *3.- Las especies de cualidad*

---

<sup>7</sup> Cfr. Lamas, F.A., La estructura del orden moral: una introducción a la ética de cuño aristotélico-tomista, *Prudentia Iuris* N° 79, 2015, pp. 57-85. Recuperado a partir de <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/PRUDENTIA/article/view/1644>.

La cualidad es un género supremo muy amplio, que tiene por lo menos cuatro especies<sup>8</sup>:

### 3.1. Hábito y disposición

La esencia o naturaleza está constituida por un conjunto de orientaciones y tendencias a fines perfectivos<sup>9</sup>. Es decir, esta naturaleza se puede perfeccionar al acercarse con más facilidad a esos fines perfectivos en la medida en que se fortalecen y desarrollan esas tendencias, o puede alejarse de ellos y corromperse.

La disposición y el hábito son tendencias facilitadoras para la realización de estos actos. A su vez, esta especie se puede dividir en dos subespecies: la disposición entitativa y la operativa.

Una disposición entitativa es aquella que refuerza la naturaleza perfeccionándola para que pueda realizar su actividad. No afecta directamente la actividad, sino a la naturaleza para que pueda realizarla. El ejemplo típico es la salud (como una cualidad entitativa del hombre). Otro ejemplo, ya en el orden teológico, es la gracia santificante (no es inmediatamente operativa, sino que lo es con las virtudes teologales, las virtudes infusas, las morales, y los dones del Espíritu Santo).

En cambio, una disposición operativa es una inclinación a realizar ciertos actos. Cuando esta es firme y permanente, dicen Aristóteles y Santo Tomás, es un hábito.

Dice Santo Tomás que la disposición es una determinación accidental según la cual el sujeto sustancial está bien o mal dispuesto, según lo que conviene a su misma naturaleza.<sup>10</sup> El hábito se distingue esencialmente de la disposición, como una subespecie contrapuesta a ésta, por su carácter de *firme y difícilmente mudable*.

---

<sup>8</sup> La determinación accidental de la potencia del sujeto puede ser, a su vez, según cuatro modos, a saber: 1) por relación a la misma naturaleza (principalmente, la forma sustancial); 2) por relación a la acción del sujeto; 3) por relación a su pasión; 4) por relación a la cantidad (advuértase aquí, para evitar equívocos, que se trata de la relación de conmensuración de la forma con la cantidad, como contracción de la forma en lo dimensional). Así, se tienen las cuatro subespecies del predicamento o categoría de cualidad, a saber: 1) disposición y hábito; 2) potencia e impotencia naturales; 3) las pasiones y las cualidades pasibles, y 4) la figura y la forma.

<sup>9</sup> Esto es la esencia profunda del fundamento de la ley y del derecho natural.

<sup>10</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 49, a. 2, c.

Santo Tomás lo desarrolla en la *Suma Teológica*: el hábito consiste en una cierta disposición, firme y estable, en orden a la naturaleza de algo y a su operación y fin, en virtud de la cual algo queda bien o mal dispuesto respecto a estas cosas<sup>11</sup>.

“La diferencia *difícilmente mudable* no distingue al hábito de las demás especies de cualidad, sino de la disposición. Pero la disposición tiene una doble acepción: una, en cuanto género del hábito, como ocurre en el libro V *Metaphys.* (l.c., nt.19), donde se pone la disposición en la definición del hábito; otra, en cuanto se distingue del hábito. Y así tomada en su sentido propio, la disposición puede entenderse como distinta del hábito en un doble sentido. Uno, al modo como se distinguen lo perfecto y lo imperfecto dentro de una misma especie, y entonces se le da el nombre común de disposición cuando se realiza imperfectamente, de modo que puede perderse con facilidad; se llama, en cambio, hábito cuando se realiza perfectamente, de modo que no se pierde con facilidad. Y en este sentido la disposición llega a ser hábito, como el niño llega a ser hombre. En otro sentido pueden distinguirse como diversas especies de un mismo género subalterno de modo que se llamen disposiciones aquellas cualidades de la primera especie a las que conviene por propia condición ser fácilmente amovibles, por tener causas variables, como son la enfermedad y la salud; y se llamen, en cambio, hábitos aquellas cualidades que, por propia naturaleza, no son fácilmente amovibles, por tener causas inamovibles, como son las ciencias y las virtudes. Y en este sentido la disposición no llega a ser hábito. Y esto está más en consonancia con el pensamiento de Aristóteles. De ahí que para probar esta distinción aduce el modo común de hablar conforme al cual las cualidades que, siendo por propia condición fácilmente mudables, si accidentalmente resultan difícilmente amovibles, se llaman hábitos; y lo contrario ocurre con las cualidades que son por propia naturaleza difícilmente mudables: pues si uno posee la ciencia imperfectamente, de modo que puede perderla con facilidad, más que tener ciencia se dice que se dispone a tenerla. Por todo lo cual resulta claro que el nombre hábito importa permanencia, y, en cambio, el nombre disposición, no”<sup>12</sup>.

Tal como lo expone Santo Tomás, la cualidad consiste genéricamente en un modo accidental de la sustancia. Este modo, a su vez, es una determinación según alguna medida (“medida” se usa aquí en sentido analógico como una cierta relación o comparación con una forma). El modo accidental es, entonces, una determinación de la

---

<sup>11</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 49, a. 4, resp. y a. 2, ad. 3

<sup>12</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 49, a. 2, ad. 3.



potencia del sujeto. Por lo tanto, la cualidad, y el hábito genéricamente considerado, es una determinación accidental de la potencia del sujeto sustancial según una cierta conmensuración o medida<sup>13</sup>. (Hay un más perfecto y menos perfecto)

También, según Ramírez, el hábito se distingue de la disposición, dentro de la primera especie de cualidad, por su carácter de firme y difícilmente mudable. La disposición, en relación con el hábito y su distinción, puede ser entendida en dos sentidos diferentes: a) *communiter*, como género próximo al hábito y a la disposición propiamente dicha (es decir en general incluye al hábito y a la disposición); b) *proprie*, o estrictamente, como una subespecie contradistinta al hábito en la primera especie del género de cualidad (es decir propiamente, se distinguen); dentro de este segundo sentido, cabe a su vez una segunda distinción: a') según que esta oposición de la disposición al hábito sea accidental, como lo imperfecto (la disposición) a lo perfecto (el hábito); b') según que esta oposición sea esencial, es decir por la participación de un *lógos*.<sup>14</sup> Lo que constituye la naturaleza del hábito es la inhesión de un *lógos* en el apetito que se da en el acto de imperio.

Esta índole de *firme y difícilmente mudable*, que caracteriza como diferencia específica al hábito respecto de la disposición, genéricamente entendida, y que permite contradistinguirlo de la disposición como sub-especie, puede ser, según ya se anticipó, esencial o accidental. Es esencial, cuando ella deriva del objeto mismo de la disposición, o dicho en el lenguaje de la Escuela, *ex propriis causis*. Es accidental, en cambio, si ella designa el *modum seu statum habitus*, es decir, el modo y estado, o sea, la "intensidad" de inherencia en el sujeto; de tal manera que pueden darse –siguiendo a Santiago Ramírez– estas cuatro combinaciones: a) disposición, con estado o modo de inherencia propia de la disposición, en cuyo caso será fácilmente removible tanto por el objeto cuanto por las condiciones del sujeto; b) hábito como estado o modo de inherencia propio del hábito; vale decir, con un objeto de suyo firme y permanente y firmemente inherente al sujeto, en cuyo caso la firmeza e inmutabilidad será máxima; c) disposición con modo o estado de inherencia propia del hábito, vale decir, si bien de suyo sería fácilmente removible por la inconsistencia formal del objeto, resulta

---

<sup>13</sup> Cfr. Lamas, F.A., *La experiencia jurídica*, Buenos Aires, IEF "Santo Tomás de Aquino", 1991, p. 112.

<sup>14</sup> Cfr. ibidem, pp. 113-114). Ramírez, S., *De habitibus in communi*, T. I, p. 91, Madrid, Instituto de Filosofía "Luis Vives", 1973. Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, I-II, q. 49, a. 2, ad. 3.

firmemente arraigada en el sujeto por las condiciones de éste; d) hábito con estado o modo de inherencia propia de la disposición, es decir, si bien de suyo (objetivamente) debería ser firme y estable, resulta fácilmente removible por la disposición imperfecta del sujeto o, en otras palabras, por la imperfección en el modo de inherencia.<sup>15</sup>

El hábito es una perfección instalada en la propia naturaleza. De tal manera que la operación de las facultades de esa naturaleza se realizan mejor, más prontamente, más fácilmente y más gratamente, según que el hábito sea bueno o malo. Ámbito que ya pertenece a la virtud o al vicio.

Aristóteles insiste mucho entre la comparación del continente y el temperante y el incontinente y el intemperante. El incontinente es aquel que quisiera obrar bien, que discierne el bien del mal, lo distingue, sabe aunque no muy claramente cuál es el fin del hombre, pero no tiene fuerza suficiente para realizar siempre el bien. Y, por el contrario, falla una y otra vez, aunque intenta ocasionalmente o regularmente rectificar su conducta. La mayor parte de los hombres son continentes o incontinentes. Lo vemos a diario, hay personas que tienen la tentación de hacer algo malo, pero se contienen.

El intemperante, según Aristóteles, ha perdido ese discernimiento y ha invertido el juicio aunque sea en algún ámbito vital. Por ejemplo, el caso del avaro. Este hombre es el vicioso propiamente dicho y no tiene fuerzas, ni posibilidades de enderezarse. Ordinariamente el hombre que ha cambiado el fin último no tiene capacidad para rectificar su error.

En cambio, virtuoso es el hombre que está determinado con firmeza, por sí mismo, es decir, por su propia autonomía –y en el orden cristiano por la gracia– a obrar bien con la moderación racional propia de la templanza. No sufre fuertes tentaciones. Este hombre virtuoso tiene el conjunto de las virtudes. Porque, por ejemplo, si no tuviera prudencia, no encontraría el modo seguro para obrar bien. El hombre virtuoso es un hombre que obra bien con connaturalidad, que no es solo una tendencia de la voluntad, sino también de la razón. O en otras palabras, la razón prudencial asociada a la voluntad.

En conclusión, tenemos virtudes que son hábitos y disposiciones imperfectas. En el ejemplo de Aristóteles, la temperancia, la templanza, son virtudes, es decir, hábitos. En el otro extremo de la habitualidad se encuentra el vicio y la intemperancia. En

---

<sup>15</sup> Cfr. Ramírez, S., *De habitibus in communi*, T. II, Madrid, C.S.I.C., 1973, p. 267.

cambio, la continencia y la incontinencia son disposiciones.

### 3.2. Potencia e impotencia

El hombre tiene ciertas potencias activas o ciertas posibilidades de realizar acciones o actos. La potencia se refiere principalmente a la acción.

Pero, también llamamos potencia a las facultades cuyos actos son cualitativos y, muchas veces, son también acciones.

En las potencias del alma se distinguen tres niveles o tres almas. Aunque una sola esté en acto y las otras estén en potencia, de algún modo asumida bajo el alma en acto.

En primer lugar se encuentran las potencias biológicas que son, en resumen, la nutrición y la reproducción. Esas son las dos grandes potencias que integran lo que se ha llamado tradicionalmente la parte concupiscente del alma porque el motor del ejercicio de esta potencia es lograr la tendencia a la satisfacción o al placer. Pero, además existe una estructura fisiológica en la que cada órgano del cuerpo humano tiene una función. Cuando se realiza esa función la misma está en acto y tanto la función como el acto son de índole cualitativo.

El segundo estadio de potencia es el alma humana sensible. Es decir, la capacidad de actos de querer y de conocer. También, las potencias motrices, que son propias de ciertos animales y que incluye la capacidad de movimiento o de propio traslado.

En los animales esta potencia admite grados. Este segundo bloque presupone el anterior ya que además de la capacidad específica de actividad que tiene, requiere de los actos del alma inferior. El alma animal asume el alma vegetativa, la cual opera instrumentalmente respecto del alma superior animal, pues hay unidad en el orden de la facultad.

Y, en tercer lugar, tenemos el alma espiritual, que tiene potencia cognoscitiva doble, el intelecto agente y el posible, y potencia apetitiva, la voluntad o apetito racional. Esta alma espiritual modifica todo el sistema de pertenencia del alma e incluso modifica la forma exterior de cada órgano.

El hombre, además, tiene la potencia de poder modificar el mundo por medio de su facultad motriz, intelectual, volitiva, sensible, la llamada capacidad técnica del

hombre. De hecho, el mandato de Dios al hombre es modificar para bien el cosmos.

Desde el punto de vista individual la diferencia de potencia-impotencia entre los hombres puede ser muy grande porque además de las desemejanzas en las facultades, en cada hombre, el ejercicio de la autonomía, como dominio de sí mismo y del propio acto, que incluye la libertad, es distinto.

La potencia es el accidente por el cual la sustancia está determinada, de una manera inmediata, para la operación. La forma es el principio remoto o radical de todas las operaciones del ente. Pero, la forma, no puede ser inmediatamente operativa pues para serlo debería poseer en acto todas las operaciones pertinentes. Sabemos por experiencia que no sucede así. El agente no ejerce actual y simultáneamente todas las operaciones de que es capaz por su forma. Empero, si el agente no es inmediatamente operativo por su forma, habrá que admitir en él un principio próximo de operación o un repertorio de ellos en el caso de que realice distintos tipos de operaciones. A estos principios próximos o inmediatos que explican la actividad de los agentes finitos se los llama potencias o facultades y designan, en general, las capacidades, aptitudes o potencias naturales. La impotencia es una *privatio*. Esa privación puede ser permanente o no, parcial o total, etc.

Santo Tomás distingue con claridad el hábito de la potencia. El hábito difiere de la potencia en que por esta última somos potentes para hacer algo, más por el hábito no nos volvemos potentes para hacer algo, sino hábiles o inhábiles para actuar buena o malamente aquello que podemos hacer. En consecuencia, por el hábito no se nos da o quita poder algo, sino que por el hábito adquirimos la posibilidad de hacer buena o malamente algo.<sup>16</sup>

### 3.3. (Pasión y) cualidades pasibles o sensibles

Las cosas materiales son conocidas por ciertas cualidades físicas. La doctrina clásica sostiene que en las cosas mundanales hay ciertas cualidades que guardan una relación muy específica con las facultades o potencias del alma. Ellas nos permiten

---

<sup>16</sup> Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, lib. IV, cap. 77: *Habitus autem a potentia in hoc differt, quod per potentiam sumus potentes aliquid facere, per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id, quod passumus, bene vel male agendum. Per habitum igitur non datur neque tollitur nobis aliquid posse, sed hoc per habitum adquirimus, ut bene vel male aliquid agamus.*

conocer la actividad humana. Las facultades sensibles tienen un objeto proporcionado en el mundo físico (los sentidos externos del hombre recogen información del mundo) y de resultas del encuentro entre ese mundo físico y esas potencias surge el conocimiento y el querer, la posibilidad de modificar el mundo e incluso las cualidades que originaron el conocimiento.

En primer lugar, tenemos lo que se llama sensibles propios, son los que se ajustan o son correlativos de cada sentido externo (la cualidad sensible propia de la vista es la luz y el color).

Pero hay ciertas cualidades, también cualidades físicas, que son comunes a dos o más sentidos. Por ejemplo, el movimiento la velocidad, la distancia. Y en general, cualidades que son propias de la extensión material y son susceptibles de ser medidas.

Lo expuesto tiene una gran importancia desde el punto de vista del dinamismo universal, en el encuentro del hombre con el mundo físico, que le permite no solo vivir, sino interactuar con lo que lo rodea.

#### 3.4. Forma y figura

La forma y la figura también son cualidades físicas. La figura es la forma que adopta las líneas exteriores de un cuerpo y que Aristóteles las reduce a la figura geométrica. Es el contorno externo de un cuerpo. Entendiendo por cuerpo una figura tridimensional.

La forma accidental es la expresión externa y expresa la forma sustancial. La belleza es la claridad de la forma externa como manifestativa de la forma sustancial. Es, según Santo Tomás de Aquino, el esplendor de la forma. Componen también la forma la armonía, la proporcionalidad y la integridad y, como se trata de un hábito, debe guardar una proporción con la entelequia, es decir, con la perfección del hombre.

La forma externa es resultado de la forma sustancial (por ejemplo, el hombre tiene cabeza, brazos, piernas, un torso donde está el corazón, el hígado, el páncreas y todo eso se proyecta al cuerpo desde el punto de vista externo, por ellos se puede ver el estado de salud en el hombre, simplemente mirándolo de afuera y, además, se lo reconoce como tal, como hombre).

En conclusión: la forma accidental permite distinguir de qué clase de ente se trata.

**Intervención de Félix Lamas:** es oportuno reiterar que hay dos órdenes de virtudes cardinales, las naturales de lo que aquí se ha hablado) y las infusas. Porque respecto de las virtudes infusas lo que en definitiva le da su última perfección a todas las virtudes infusas es una virtud teologal como la caridad y el medio es la gracia. Entonces, el esquema es semejante pero intervienen otros elementos. En lugar de la inclinación natural, las tendencias o instintos, en el orden sobrenatural, a la gracia santificante se le agregan los dones del Espíritu Santo, según Santo Tomás, como un cierto instinto sobrenatural. Sin las virtudes sobrenaturales se obstaculiza de hecho (no de derecho) el desarrollo de las otras virtudes porque el pecado original debilita las facultades naturales, la inteligencia y la voluntad, en la medida en que las facultades inferiores obstaculizan el imperio de la razón. Por eso la gracia santificante tiene dos grandes funciones, por una parte es sanativa, y por otra parte es elevante. Que un hombre pueda realizar actos virtuosos aislados es perfectamente posible sin la gracia pero por largo tiempo ya no. Aún en el orden natural es necesaria la gracia no solamente como elevante sino como sanativa.

**Daniel Alioto:** recuerdo que Aristóteles hablaba de un hombre virtuoso, el *espodaius*.

**Félix Lamas:** habría que ver en qué medida tanto Platón como Aristóteles están asistidos por la gracia. Por eso muchos padres antiguos pensaban que había una revelación natural, una cierta luz sobrenatural. Por eso en las Iglesias orientales se los considera santos. Es doctrina católica que nadie puede realizar las virtudes por mucho tiempo sin el auxilio de la gracia. Otro caso es Sócrates. Yo he oído hablar de dos grandes santos paganos: Job, por una parte y Sócrates, por la otra. Creían en la inmortalidad del alma mucho antes que los judíos. Los judíos empiezan a hablar de la inmortalidad del alma en s. II antes de Cristo.

**P. Sebastian De Candido:** puedo aportar que el alma humana sustancial intelectual contiene las otras almas. Pero hay una única forma.

**Félix Lamas:** Santo Tomás habla expresamente de "asunción". El alma racional asume el alma sensitiva y vegetativa. "Asume" quiere decir que desde arriba, lo más perfecto toma todas las potencialidades de lo más imperfecto. Lo que acaba de decir el P. De Candido. La palabra "subsunción" no es de lo superior a lo inferior, si no de lo general a lo menos general. Que está dentro de lo más general. Es una expresión lógica.

## Continúa la exposición de Adriana Bossini:

### 4.- La prudencia como hábito

Según Ramírez no procede designar como hábito en sentido uniforme o unívoco a todas las virtudes o disposiciones intelectuales y morales. La razón de hábito conviene perfectamente y por sí misma (*per prius*) a las virtudes intelectuales (con más propiedad a las especulativas) y a las infusas. Respecto de las virtudes morales, en cambio, la noción de hábito les conviene solo *ratione status seu modi* (*per posterius*), por razón de estado o modo. La explicación que da Ramírez es que en el caso de las virtudes morales estas no pueden ser consideradas con abstracción de la costumbre sin que por ello mismo pierdan su propia esencia y especie<sup>17</sup>.

Como ya se indicara el hábito es una determinación accidental, según una cierta conmensuración o medida, por la relación a la forma sustancial del sujeto en el que inhiere, en tanto esta forma es de índole espiritual; esa es la razón por la cual el animal no es –propriadamente hablando– sujeto de hábitos. Es la índole espiritual del sujeto la que le confiere a la potencia la indeterminación respecto a muchos objetos y según muchos modos que el Aquinate pone como condición de la necesidad del hábito. De ahí que los “hábitos” entitativos –en el orden natural– sean en rigor sólo disposiciones, porque su sujeto es el cuerpo en su relación con su forma. Admitido esto, quedan sólo dos grandes grupos de hábitos: las virtudes intelectuales y las virtudes morales<sup>18</sup>.

En el caso de las intelectuales, hay que considerar primero aquéllas que se refieren a los principios, vale decir: el *intellectus* propiadamente dicho (o hábito de los primeros principios especulativos) y la *sindéresis* (hábito de los primeros principios prácticos); aquí, enseña Ramírez, citando el *Comentario al Libro de las Sentencias*, de

---

<sup>17</sup> Cfr. Ramírez, S., p. 281. *Sicut ergo peccant, qui uniformiter seu univoce in ómnibus scientiis speculativis procedere nituntur, ita etiam peccant, qui univoce seu uniformiter concipiunt rationem habitus in omni virtutum genere: intellectualibus quidem speculativis et infusis omnibus, ut reduplicative infusae sunt, convenit perfecta ratio habitus ex se, neque unquam in eis fieri potest transitus formalis a dispositione ad habitum et vicissim: moralibus vero acquisitis convenit solum ratione status seu modi essendi in subiecto, hoc est, per posterius, sicut et vitio et opinioni et fidei humanae, quibus tamen imperfectiori convenit modo. Nec enim virtutes morales acquisitae abstrahere possunt a consuetudine, quin eo ipso amittant essentiam et speciem suam. Quod utinam non fuisset oblivioni traditum, et a theologis, et a philosophis christianis. Sed de hic hactenus.*

<sup>18</sup> Cfr. Lamas, F.A., *La experiencia jurídica*, p. 116.

Santo Tomás de Aquino, el hábito se identifica con la especie inteligible (signo intelectual) que es su objeto como forma connatural perfecta del intelecto posible<sup>19</sup>. Esa perfección es la raíz de todos los juicios. Porque en estos hábitos están los principios ya sean especulativos o sean prácticos o morales<sup>20</sup>. Para decirlo más claramente: como el *noûs* es también práctico, es la raíz de todos los hábitos y virtudes.

Respecto de las demás virtudes intelectuales formalmente el hábito especulativo consiste en una cierta luz de la verdad, sea que se admita que es la verdad misma, sea que ésta se considere como objeto material, en cuyo caso el hábito sería la disposición del sujeto como modo de argumentar, descubrir y juzgar. El núcleo formal es, o la verdad, o la referencia a ella. El hábito es así, reductivamente, un cierto *lógos*, cuyo principio está en el *intellectus* (o *sindéresis*) y se participa en las demás virtudes<sup>21</sup>.

La verdad moral, por su parte, consiste en la conformidad del apetito con la razón, o, dicho de otro modo, en que el apetito sea medido por la regla de la razón, la cual, de manera próxima, es la regla prudencial. La virtud, consiguientemente, en tanto perfección del apetito considerado como parte racional por participación, consiste precisamente en la participación de la verdad (práctica) en el apetito. En ese sentido, ella es, *habitualiter*, la verdad práctica ontológica u objetiva, correlato de la verdad práctica formal, cuya sede es la razón. Esta participación consiste, propiamente hablando, en la ordenación que la razón hace mediante la prudencia, ejerciendo el *imperio*<sup>22</sup>.

La virtud moral es hábito en la medida en que participa de la verdad (práctica) de la razón, ésta última rectificadora a su vez por los hábitos intelectuales (prácticos) correspondientes. Cuanto mayor sea, pues, la universalidad del dominio o imperio de la razón sobre el apetito, mayor ha de ser la razón de hábito de la virtud moral<sup>23</sup>.

Aquí aparece la cuestión de determinar cuál es la génesis de la virtud. Una respuesta, bastante común, es que los hábitos se construyen con o mediante la repetición de actos semejantes. El hábito supone una estabilidad que solo se consigue mediante el juicio, es decir, necesita de una estabilidad de juicio práctico verdadero ya que (como hemos dicho tantas veces) la voluntad y la razón operan de consuno.

---

<sup>19</sup> Cfr. Ramírez, S., T. I, p. 242.

<sup>20</sup> Cfr. Lamas, F.A., *La experiencia jurídica*, p. 116.

<sup>21</sup> Cfr. Lamas, F.A., *La experiencia jurídica*, pp. 116-117.

<sup>22</sup> Cfr. Lamas, F.A., *La experiencia jurídica*, p. 117.

<sup>23</sup> Cfr. Lamas, F.A., *La experiencia jurídica*, p. 118.



Pues bien, la voluntad no puede tener firmeza sin un juicio estable. De ahí la importancia del análisis que realiza Aristóteles con relación al intemperante, cuyo problema reside en que por una voluntad torcida llega a desviar el juicio y a estabilizar el juicio erróneo conforme a esa voluntad.

La verdad práctica es la verdad para la acción y, como toda verdad, implica una relación entre un objeto y el sujeto. Es decir, implica un conocimiento verdadero del objeto en tanto operable por el hombre. Esta verdad se mide en función de la verdad del juicio y de la rectitud del sujeto.

Aristóteles dice que la verdad práctica es el ajuste de la conducta al apetito recto, aquel que se da cuando el sujeto ha fijado o estabilizado un juicio verdadero sobre el fin y sobre los medios. Es decir, la verdad práctica es la razón como regla: un juicio que opera como regla conducta.

Con lo cual todo el aparato disposicional forzosamente termina en un punto final: en la verdad o el error de ese fin, que es el fundamento último de toda la verdad práctica. A lo largo de la vida nunca un hombre está en el mismo lugar con relación a su entelequia. Cada acto humano, lo vuelve mejor o peor persona porque cada acto significa una alteración, o grande o pequeña, del orden disposicional que es dinámico.

Conclusión así como no puede haber un orden habitual sin la voluntad, tampoco lo puede haber sin un juicio de la razón interiorizado (por ejemplo, en un hombre virtuoso, el juicio virtuoso gobierna de tal manera el alma, que de algún modo podemos decir que se incorpora a su esencia). Es el camino psicológico estructural que lleva a cada hombre a la salvación o la perdición.

##### *5.- Conclusión: la realización concreta de la cualidad*

La prudencia como virtud es una cualidad y por ello se caracteriza por ser una determinación o acto secundario de la forma. No es la forma sustancial sino accidental que consiste en un orden trascendental al fin inmanente o entelequia de modo positivo o negativo con respecto a la perfección total de la forma sustancial (*eudemonía*).

La prudencia realiza en concreto de una manera muy perfecta la noción de cualidad ya que opera en el orden de los medios estableciendo el medio proporcionado o la recta medida en función de la entelequia, en términos aristotélicos. Pero, es la

virtud moral en general -y sobre todo la justicia- la que ordena al fin.

Se comprende entonces que la prudencia sea, a la vez, virtud intelectual, saber, y virtud moral, una de las cuatro virtudes cardinales. Es intelectual porque rectifica el conocimiento práctico. En tanto es un hábito que instala firmemente al hombre en la verdad práctica, según principios, asegurando a la vez la rectitud del discurrir racional. El objeto de la prudencia es, pues, mensurar, regular, hacer bueno, porque verdadero, el acto moral; y como todo acto bueno es acto de alguna virtud, su objeto es dar esa medida de verdad –su término medio concreto– al acto de todas las virtudes morales, integrándose con ellas en el *ethos* concreto que es fuente de la perfección de la vida humana<sup>24</sup>.

Se advierte entonces, que la prudencia aparece como una virtud instrumental con relación a las virtudes que ordenan al fin. Aristóteles lo resume con claridad: “la virtud es del fin, la prudencia es de los medios”. Cómo hábito es formalmente intelectual y materialmente moral. Su especificidad se encuentra en contribuir a determinar los medios al fin y es lo que la convierte en un hábito operativo especialmente calificado como cualidad, como una conmensuración respecto del fin, lo cual es común a todas las virtudes. Y, ello es realizado al darle certeza y concreción, a la vez, al juicio práctico que está subsumido en el juicio práctico universal que opera como forma de cada virtud.

La *frónesis* o prudencia, según Aristóteles, en cuanto *lógos*, *ratio* o razón discursiva es, en el orden de la acción humana, el resultado final del gobierno del espíritu.

**Intervención de Félix Lamas:** Yo hoy tendría algunas diferencias con el P. Ramírez. Una es la relación de la virtud moral con la costumbre. El P. Ramírez se deja llevar por la palabra o la palabra *ethos* con “epsilon” al comienzo, no con “eta”. Con “epsilon” es costumbre, con “eta” es carácter, hábito. Yo digo sí, la costumbre suele estar en la génesis de la virtud moral. Lo admito. Lo que no admito es que la costumbre sea fuente siempre y necesaria de la virtud moral, puede haber otra fuente. En segundo lugar, aún siendo fuente o cierta causa eficiente coadyuvante de la virtud moral no se identifica con la virtud moral porque la virtud moral sigue siendo de naturaleza espiritual y fruto del imperio del *lógos*, es decir, la virtud moral no es otra sino la participación del *lógos* en el apetito. Esa es una diferencia que yo hoy marcaría. La otra

---

<sup>24</sup> Lamas, F., *La experiencia jurídica*, p. 254.

diferencia es entender que la virtud moral es en segundo lugar, que en primer lugar es solo la virtud intelectual. Eso choca con el hecho de la prudencia es sobre la justicia es sobre el fin. La virtud sobre los medios es más virtud y más perfecta que una virtud sobre el fin con un agravante. Con un agravante y es que la justicia es la única virtud general. La prudencia es virtud particular. Salvo que se entienda por general su instrumentalidad. Santo Tomás dice que es virtud especial. Hay algo más, es estar colocando en segundo plano a la voluntad respecto a la inteligencia. La voluntad no es una potencia de segundo orden. Hay que evitar el voluntarismo pero también hay que evitar el intelectualismo. La voluntad es una facultad espiritual cuyo objeto es universal, por eso es espiritual. De tal manera que, por lo menos, no puede decirse que la justicia sea una virtud segundo *per se secundo*. Hago estas observaciones porque en La experiencia jurídica tengo una postura a favor de Ramírez y toda la doctrina de los hábitos fue hecha a partir de *De habitibus in communi*. Pasaron 40 años y en ese plazo he podido rectificar algunos juicios. Lo importante es que quede presente la importancia de la justicia como virtud. Tengan en cuenta que si yo pienso en el fin último del hombre, que es el encuentro amoroso con Dios, por la ciencia no he merecido la gloria. La gloria se merece por la virtud moral o por una virtud teologal como es la fe, que es elícita de la razón pero imperada por la voluntad. Es meritoria no por ser elícita de la razón, es infusa, sino que es meritoria por la aceptación de la voluntad que impera a la razón a asentir lo que Dios le revela. Dejando de lado el orden sobrenatural, en el orden natural lo que me conduce al fin es la justicia porque es la única virtud que tiene al bien en general como objeto. El fundamento de Ramírez para pensar así es que la virtud como hábito es estable y permanente por un juicio de la razón y la virtud moral por participación de un juicio de la razón en el apetito. Aplicando una regla del tomismo, lo que es principalmente o *per se* es más que lo que es por participación. La obra de Ramírez es lo más importante que se ha escrito sobre el tema de los hábitos.