

## CLASES MEMORABLES DEL DR. EMILIO KOMAR

### “LAS CUATRO HERIDAS”

#### PRIMER ENCUENTRO

#### MIÉRCOLES 23 DE ABRIL DE 2008

A lo largo del curso correspondiente a la cátedra de Ética del año 1983 en la Facultad de Filosofía de la U.C.A., el Doctor Komar comentaba un texto central de Santo Tomás, para explicar las “cuatro heridas” infligidas a la naturaleza humana y sus cuatro potencias éticamente centrales (razón, voluntad, irascibilidad y concupiscibilidad). Estas cuatro heridas, la ignorancia, la malicia, la debilidad y la concupiscencia, constituyen la raíz antropológica de todo desorden en nuestra vida ética. Su ‘curación’ a través del desarrollo y crecimiento de las cuatro virtudes cardinales constituye la tarea ética por excelencia. El texto dice así:

*Por la justicia original, la razón contenía perfectamente a las potencias inferiores del alma, y la misma razón, sujeta a Dios, era perfeccionada por él. Pero esta justicia original ha sido perdida por el pecado de nuestros primeros padres. Y por esto todas las potencias del alma quedaron en cierto modo destituidas de su orden propio (quodammodo destitutae proprio ordine), por el cual se ordenan naturalmente a la virtud. Y esta destitución se denomina herida de la naturaleza (vulneratio naturae). Ahora bien, cuatro son las potencias del alma que pueden ser sujetos de virtudes, a saber, la razón, en la que radica la prudencia; la voluntad, en la que se encuentra la justicia; la irascibilidad, en la cual está la fortaleza; y la concupiscibilidad, en la que se encuentra la templanza. Por lo tanto, en cuanto la razón es destituida de su orden a lo verdadero se da la herida de la ignorancia (vulnus ignorantiae); en cambio en cuanto la voluntad es destituida de su orden a lo bueno se da la herida de la malicia (vulnus malitiae); en cuanto la irascibilidad es destituida de su orden hacia lo arduo se da la herida de la debilidad (vulnus infirmitatis); y en cuanto la concupiscibilidad es destituida de su orden a lo placentero moderado por la razón (delectabile moderatum ratione) se da la herida de la concupiscencia (vulnus concupiscentiae). S.Th. I-II, 85, a. 3c.*

En latín: ...per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a deo perficiebatur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut iam dictum est.

Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt esse subiecta virtutum, ut supra dictum est, scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae.

Comenzamos en el primer encuentro haciendo un comentario detallado del texto de Santo Tomás.

Luego, en el segundo encuentro, hablamos principalmente de la *ignorancia* o *amathía*.

En el tercer encuentro de las otras tres, concluyendo con una reflexión en torno al “sistema” de las virtudes cardinales.

Reflexiones sobre la “justicia original”: no significa el “estado natural” del hombre, sino un estado original en el que había sido creado en estado de elevación, con su naturaleza intacta pero también con un plus de gracia santificante con cuatro armonías implicadas: con Dios, consigo mismo, con el otro y con la naturaleza. El hombre en la integridad en la que fue creado era ya una unidad natural-sobrenatural.

Las potencias inferiores eran “contenidas” por la razón (recordar qué significa “razón” como “ventana a la realidad” -lógos, que incluye *intellectus* y *ratio*-) y la razón a su vez estaba sujeta a Dios y era perfeccionada por él. Se trata de un doble “orden”: uno “hacia fuera”, de la razón a la verdad de Dios y al orden de su creación; y otro interior, en relación con las potencias afectivo-volitivas. Las “cuatro heridas” –*vulnus naturae*- lastiman o dificultan este doble orden o armonía.

El pecado original ha sido curado en su causa por la redención, pero sus consecuencias en la naturaleza humana no desaparecen “mágicamente” sino que requieren una lenta y trabajosa apropiación personal de la redención. No podemos experimentar en nosotros o en otros directamente el pecado original, pero cualquiera con un mínimo de introspección y honestidad puede reconocer estas consecuencias en sí mismo. En la línea de reconocer en cada uno de nosotros estas cuatro heridas (con diferentes énfasis en cada uno) y en encontrar el camino de “curación” se sitúan estas clases, que son de Ética fundadas en una Antropología Cristiana.

La doctrina se basa en un fragmento de San Beda el Venerable y lo desarrolla en el encuadre de las cuatro virtudes (In Luc. 10, 30). En De Ver. Q. 18 a. 7, s.c. 3 dice *secundum bedam, infirmitas, concupiscentia, ignorantia et malitia consequuntur ex peccato*-de acuerdo con Beda, la debilidad, la concupiscencia, la ignorancia y la malicia son consecuencia del pecado (=original).

A su vez cabe recordar que en este texto se encuentra un ensamble entre la tradición bíblico-cristiana y la griega, ya que la distinción de estas cuatro potencias y la asignación de las cuatro virtudes correspondientes provienen de Platón. También se encuentra en Platón el desarrollo de algunas de estas heridas, en particular la ignorancia (*amathía*), aunque no entendida como consecuencia del pecado original sino como actitud personal y libre.

El texto nos habla además de algo de lo que se trata poco en general, como es la “malicia”, y sugiere y permite desarrollar en qué consiste.

La razón contenía perfectamente a las potencias inferiores del alma, y la misma razón, sujeta a Dios, era perfeccionada por él: en este fragmento se define de alguna manera cuál es el objetivo de toda nuestra vida ética, que es la restitución en cada uno de nosotros de este orden interior. Este orden que ha sido dañado tiene otra doble dimensión: de las potencias entre sí, y de cada una de ellas con su objeto propio. Las dos dimensiones son inseparables, ya que por el orden de las potencias entre sí (basado sobre todo en la “obediencia” de las potencias afectivas a la razón-lógos) se alcanza el “orden” de cada uno hacia su objeto propio. “La razón no entiende únicamente para sí, sino para las demás potencias”, dice Santo Tomás. Aquí la palabra “ordo” tiene un sentido muy preciso, diferente del actual. *Ordo* significa referencia esencial al propio objeto, a cuya posesión se encamina todo el sentido y razón de ser de esta potencia.

Así, la razón se define esencialmente por su *ordo ad verum*

La voluntad por su *ordo ad bonum*

La potencia irascible por su *ordo ad arduum*

Y la concupiscible por su *ordo ad delectabile moderatum ratione*.

La *destitutio naturae* (*vulnus*) consiste en que, debido a que la razón dejó de estar “sujeta” y “perfeccionada” por Dios, ella experimenta su propia *destitutio* a su orden propio, a lo verdadero. Y por esto pierde su “continencia” natural de las potencias afectivas, las cuales por esta razón a su vez pierden su *ordo* respectivo.

A esta *destitutio* se la denomina “herida” (*vulnus*). En esto está implícito el concepto de que la naturaleza humana, según la doctrina católica, no ha sido “destruida” (*deleta*) sino “herida” (*vulnerata*) por el pecado original. La idea de “herida” a su vez tiene un sentido activo-pasivo: como un puñal que se clava y rompe y divide la unidad del organismo.

Obsérvese que en todo el texto no se habla de “culpa”, si bien está implícita. El trasfondo es el de una naturaleza enferma, herida, lastimada. La pérdida de la gracia original no deja al hombre en estado de “naturaleza pura”, sino en un estado disminuido en su misma naturaleza, que sin embargo no destruye su natural tendencia al bien de las virtudes.

Se habla de un déficit, de un empobrecimiento, de una pérdida de salud y de vitalidad, que invitan más bien a un movimiento inicial de misericordia hacia el hombre y su destino. La “continencia” de la razón es vista como una plenitud, como una armonía, como una integridad, como una profunda unidad sustancial y a su vez como una profunda unidad con lo real, ambas lastimadas y en parte perdidas. La enfermedad, la herida (*vulnus*) a su vez es vista como una disociación, como una separación (entre las potencias, y a su vez de cada una con su objeto real propio). Se trata de un *minus* provocado por el pecado, y que a su vez predispone para un acto libre desordenado, es raíz interior de nuevos pecados personales, si no es debidamente “curada”, reintegrada; si no se recupera esa unidad original entre el hombre y lo real, y dentro del hombre entre sus potencias, lo cual es tarea –en el plano natural- de las cuatro virtudes.

Este sería el profundo sentido de la experiencia del “paraíso perdido”: se trata más bien de un paraíso interior, de una integridad interior perdida por nuestra naturaleza, que podemos experimentar en múltiples situaciones de nuestra vida personal, pero que podemos recuperar.

Se puede dar una primera visión de las cuatro “heridas” en la primera clase. Ignorancia como previa al pecado personal, como herida, e ignorancia como actitud personal y libre.

Sobre *amathía*, veremos dos textos que solía comentar el Dr. Komar para explicar este tema: uno de Las Leyes, de Platón, y otro de Santa Catalina de Siena.

Y también el “Soneto programático” de Fray Tomás de Campanella (1568-1639):

*Yo nací para combatir tres males extremos:*

*Tiranía, sofisma, hipocresía;*

*de donde noto con cuánta armonía  
Poder, Sentido, Amor, me enseñó Temis.*

*Estos principios son verdaderos y supremos  
de la descubierta gran filosofía  
remedio contra la triple mentira,  
bajo la cual tu, llorando, oh mundo, gimes.*

*Carestías, guerras, pestes, envidia, engaño  
injusticia, lujuria, acedia, desprecio  
todos a estos tres males se reducen*

*que en el ciego amor propio, hijo digno  
de la ignorancia, tienen su raíz y fomento.  
De donde a combatir la ignorancia yo vengo.<sup>1</sup>*

La ignorancia según engendra un amor propio “ciego”, es decir, no iluminado por la verdad de sí mismo, como es el caso del amor propio “bueno” o “recto” que nos es mandado como mandamiento. Y este amor propio “ciego” y desordenado que se identifica con la soberbia (el “amor sui” de San Agustín opuesto al “amor Dei”), engendra los tres grandes vicios de los que derivan todos los demás males de este mundo, tanto los vicios morales particulares como los sufrimientos que estos provocan a la humanidad: la tiranía, deformación del “poder” que representa a la primera persona de la Santísima Trinidad, Dios Padre; el sofisma, deformación del “sentido” que es el Lógos, la segunda persona; y la “hipocresía”, que es la deformación del Amor, es decir, del Espíritu Santo.

Campanella ve así a esta “ignorancia”, que no es la ignorancia en sentido iluminista, entendida como falta de información, sino el no querer ver la verdad sobre nosotros mismos, sobre el mundo, sobre Dios, y el no someternos a ella, como la raíz que hay que combatir para atacar los grandes males que padece el mundo. Y así hace de su vida un programa de lucha contra ella.

En otro poema que solía citar el profesor Komar insiste el tomista antiaristotélico: “piensa, hombre, piensa; gózate y exalta la primera causa alta; -obsérvala, para que te sirva toda otra hechura suya”<sup>2</sup>.

---

1 Reproducido en La metafísica de Campanella, a cura di G. Di Napoli, R.A.D.A.R., Padova, 1969, p. 19). En italiano:

*Io nacqui a debellar tre mali estremi:/ tirannide, sofisma, ipocrisia; ond'or m'accorgo con quanta armonia/ Possanza, Senno, Amor m'insegnò Temi.*

*Questi principi son veri e sopremi/ della scoperta gran filosofia,  
rimedio contra la trina bugia,/ sotto cui tu piangendo, o mondo, fremi.*

*Carestie, guerre, pesti, invidia, inganno,/ ingiustizia, lussuria, accidia, sdegno,/tutti a que' tre gran mali sottostanno, che nel cieco amor proprio, figlio degno/ d'ignoranza, radice e fomento hanno./Dunque a diveller l'ignoranza io vegno.*

<sup>2</sup> Citado por G. Di Napoli en la Historia de la Filosofía de Cornelio Fabro, T. I, p. 454.

**SEGUNDO ENCUENTRO: LA IGNORANCIA (AMATHÍA)  
MIÉRCOLES 30 DE ABRIL DE 2008**

**LAS LEYES**, 688c, 689 a-e (cursivas del Dr. Komar. Modificaciones a la traducción de A.B. siguiendo indicaciones de las clases del Dr. Komar).

*Platón habla del derrumbe del poder espartano:*

“Ateniense:... yo espero con certeza que ustedes ahora, siguiendo los principios expuestos por nosotros poco antes, lleguen a ver que de la ruina de los reyes y de la estructura toda entera fueron causa, no la cobardía, ni la impericia en las cosas militares; ya sea de los jefes, ya de los que les tocaba obedecer, sino todos los demás defectos, y sobre todo *la ignorancia de lo que hay de mayor importancia en los asuntos humanos...* (μάλιστα τῆ περὶ τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἀμαθία)...  
... Ahora bien, ¿cuál es la ignorancia que con razón puede llamarse la más grande?”

Ateniense: Cuando a alguien algo se le aparece como bello y bueno y no lo quiere, más bien, al contrario, lo rechaza, y en cambio quiere y se adhiere a otra cosa que se le aparece como mala e injusta. *Esta discordancia (διαφωνία) de los sentimientos de dolor y placer (λύπης τε καὶ ἡδονῆς) frente al parecer conforme a la razón (πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν), yo sostengo que constituye la ignorancia extrema (ἀμαθίαν τὴν ἐσχάτην); y también la más grande (μεγίστην), en cuanto se refiere a la parte más copiosa (τοῦ πλήθους) del alma; porque el dolor y el placer son en el alma lo que el pueblo y la muchedumbre en el estado. Cuando entonces el alma se opone al saber, al parecer y a la razón (ἐπιστήμῳ ἢ δόξῳ ἢ λόγῳ), que están por naturaleza destinadas a gobernar (τοῖς φύσει ἀρχικοῖς), yo llamo a esto insensatez (ἄνοϊαν); y así sucede en un estado cuando la multitud no obedece a los gobernantes y a las leyes: como también en el individuo, cuando bellos pensamientos (καλοὶ λόγοι) se encuentran en el alma, pero no producen nada de bueno, más bien todo lo contrario. Es esta ignorancia la que considero más perniciosa, ya sea en el estado, ya sea en cada ciudadano en particular, y no aquella de los artífices (τῶν δημιουργῶν)...*

Que quede por lo tanto dicho y establecido esto, que *a los ciudadanos afectados por semejante ignorancia (τοῖς ταῦτ' ἀμαθαίνουσι) no se les debe confiar ningún poder; que tales ciudadanos deben ser tachados de ignorantes aún cuando sean hábiles razonadores y muy ejercitados en todo tipo de sutileza y en todo a lo que es propio conferir la rapidez del espíritu; que deben, en cambio, ser llamados sabios (σοφούς) aquellos que se comportan de manera contraria a ellos, si bien, como dice el proverbio, no sepan leer ni nadar, y ser propuestos para los poderes públicos, como hombres dotados de sensatez (ὡς ἔμφορσι).* En verdad, amigos míos, ¿cómo podría sin un acuerdo (interior) (ἄνευ συμφωνίας) existir la sabiduría (φρονήσεως), aún en pequeñísimas proporciones? Esto de ninguna manera es posible. En cambio se puede decir que *el más bello y grande de los acuerdos (interiores) (ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν συμφωνιῶν) constituye la sabiduría (σοφία) más grande, de la cual participa el que vive según la razón (κατὰ λόγον).* En cuanto al que no la tiene, podemos decir que será *destructor de su hogar y no será jamás salvador del estado; mostrará más bien en toda ocasión que es exactamente lo contrario, por efecto de la ignorancia de que hablamos.*”

## DESARROLLO

Retomo con una breve síntesis de la clase anterior. La doble ruptura de la razón con la realidad y de las otras potencias con la razón. Releemos S.Th. I-II, 85, a. 3c.

En *Las Leyes* Platón habla del derrumbe del poder espartano. Platón nace en el 428 AC y muere en el 347 AC. Esto significa que en su juventud vio el triunfo de Esparta sobre Atenas (cuando en 404 Atenas se rindió Platón tenía 24 años). Había sido crítico de la democracia atenienses y admirador de esta ciudad, cuyo sistema se dice que tuvo influencia parcial en la República, escrito de relativa juventud (hacia sus 40 años). Pero en la etapa de madurez de su vida asistió a la decadencia de Esparta y a la disolución de su “Liga del Peloponeso” dominada por ella después de su victoria contra Atenas. En 371 Esparta firma un armisticio con Atenas para poder enfrentar a Tebas, pero es derrotada por esta en el desastre de Leuctra. Platón tenía 57 años. En ese momento comienza la decadencia de Esparta.

## COMENTARIO DEL TEXTO POR PÁRRAFOS:

Ateniense:... yo espero con certeza que ustedes ahora, siguiendo los principios expuestos por nosotros poco antes, lleguen a ver que de la ruina de los reyes y de la estructura toda entera fueron causa, no la cobardía, ni la impericia en las cosas militares; ya sea de los jefes, ya de los que les tocaba obedecer, sino todos los demás defectos, y sobre todo *la ignorancia de lo que hay de mayor importancia en los asuntos humanos...* (μόλιστα τῆ περι τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἀμαθία)...

ἀμαθία: viene de α- μαυθάνω, (1) aprender, (2) he aprendido, por lo tanto saber, entender, conocer; (3) observar, estudiar, notar, comprender;(4) informarse, preguntar. Existe el verbo ἀμαθαίνω, en sentido activo, “ser ignorante”. Y lo opuesto es εὐμαθής, “buen aprendedor”.

Continúa el Análisis del texto:

“Cuando a alguien algo se le aparece como bello y bueno y no lo quiere, más bien, al contrario, lo rechaza, y en cambio quiere y se adhiere a otra cosa que se le aparece como mala e injusta.” Aparente contradicción: ¿cómo puede alguien no querer y rechazar aquello que se le aparece como bello y bueno, y en cambio adherir a aquello que se le aparece como malo e injusto?

δοκέω: no se refiere al “aparecer” como contrapuesto al ser, sino como su manifestación. Como una “primera notificación” verdadera de la cosa que debería ser profundizada con mayor luz, como penetración intelectual dentro de lo sensible. Si hubiera sido profundizada no podría haber generado esta decisión errónea. Pero en lugar de seguir la línea del parecer real, que le muestra algo como bello y bueno objetivamente, no quiere esto y lo rechaza, y por algún interés predominante de tipo afectivo quiere y se adhiere a otra cosa “que se le aparece como mala e injusta”.

La persona no profundiza en este parecer acertado acerca de lo “bello y bueno”, lo que la habría llevado a quererlo y no a rechazarlo, sino que “mira para otro lado”. Tampoco profundiza intelectivamente el primer parecer de aquello que se le muestra como malo e

injusto, *πονηρὸν καὶ ἄδικον*, lo que le hubiera impedido adherir a ello y la hubiera llevado a rechazarlo. El pasaje presupone una diferencia objetiva entre la primera y segunda opción, y una mala toma de decisión que no toma en cuenta un primer aparecer indicativo de lo bueno y de lo malo. Que no hace caso de la intuición inicial, sensitivo-intelectiva, todavía no profundizada.

Esta “*amathía*” produce una múltiple disociación: en primer lugar, del alma con la verdad objetiva, porque no sigue la indicación objetiva del ser, lo “bello y bueno”; una pérdida de contacto con la realidad.

En segundo lugar, entre sensibilidad e intelección, en cuanto el *lógos* no sigue la intuición inicial verdadera (K. habla de una “*cuña*” entre ellas). Aquí la distinción entre mera “sensitividad” y sensibilidad humana.

Y finalmente. este “no seguir” la indicación objetiva del ser, el aparecer de lo bello y bueno, *καλὸν ἢ ἀγαθόν*, trae una consecuencia muy importante y grave en cuanto a la integridad interior entre el *lógos* y la afectividad: una *discordancia* (*διαφωνία*) *de los sentimientos de dolor y placer respecto del parecer conforme a la razón* (*πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν*).

Esta *διαφωνία*, afirma con energía el “ateniense” (que representa a Platón), constituye la ignorancia *extrema* (*ἀμαθίαν τὴν ἐσχάτην*); y también *la más grande* (*μεγίστην*). No se trata de una discordancia en el sentido de un “desequilibrio”, en el sentido de oponerse a una concordancia entre fuerzas parejas, sino una discordancia que es fruto de una desobediencia, de una indocilidad del alma, ya que los sentimientos de placer y dolor no siguen, no hacen caso al parecer según la razón, *τὴν κατὰ λόγον δόξαν*.

Continúa el texto: “*la más grande* (*μεγίστην*), en cuanto se refiere a *la parte más copiosa* (*τοῦ πλήθους*) *del alma*; porque el dolor y el placer son en el alma lo que el pueblo y la muchedumbre en el estado”. Komar comenta: la ignorancia “más chillona”, o más “desafinada”, la que hace más ruido, porque se refiere a la parte del alma más “poblada” –todo el mundo de los deseos y dolores, etc., que invaden al alma y la superpueblan.

“Cuando entonces el alma se opone al saber, al parecer y a la razón (*ἐπιστήμῃς ἢ δόξῃς ἢ λόγῳ*), que están por naturaleza destinadas a gobernar (*τοῖς φύσει ἀρχικοῖς*), yo llamo a esto insensatez (*ἄνοιαν*)”. Esta oposición, subraya K., es del alma (no de la sensibilidad, no lo pasional, no de “los sentimientos de placer y dolor” sino de la totalidad de la persona). No es lo de abajo que se rebela, sino que lo de arriba consiente que lo de abajo se rebele, y de este modo introduce la desarmonía interior. Nosotros diríamos que el desorden es introducido por una voluntad indócil a lo que la razón recta indica. Platón no es tan claro en sus obras respecto del papel de la voluntad y de la elección. El pecado de origen es espiritual, no carnal.

¿A qué se opone el alma? A tres instancias íntimamente relacionadas:

*ἐπιστήμη*: saber “presencial”, no abstracto, no por meras ideas o representaciones. Que “está sobre” o encima de la cosa –*ἐπίσταμαι*. Lo que es presencial, saber sobre algo concreto y existente, no puede no ser sentido.

δόξα: ese primer parecer acertado que debe ser profundizado en la línea de la intelección.

λόγος. Cuando Platón usa “lógos” nunca se sabe si se refiere al lógos “subjetivo” (nuestra razón personal) o al lógos objetivo, a las razones objetivas de las cosas, o a ambas, es decir, a la primera en cuanto nos revela las segundas. *Lógos* (subjetivo) incluye *ratio* e *intellectus*.

ἀρχικός: de ἀρχή: principio y gobierno. Gobierno porque principio. No “comanda” desde fuera, sino desde dentro, y “por naturaleza”. La armonía interior del alma se da cuando aquello que es ἀρχικός por naturaleza efectivamente gobierna, orienta, encauza; y aquello que por naturaleza está hecho para ser gobernado, es gobernado con verdad y justicia, *katá lógon*. No dominio de sí mismo, no violencia. Violencia es no escuchar esta luz. Aquí todo el tema de la luz en la vida de la afectividad.

Esta oposición del alma al saber, al parecer y al lógos resulta ser una “insensatez”, una ἄνοια, es decir, un rechazo del *nous*. “In-inteligencia”, no ver de qué se trata.

“y así sucede en un estado cuando la multitud no obedece a los gobernantes y a las leyes: como también en el individuo, cuando bellos pensamientos (καλοὶ λόγοι) se encuentran (presentes) en el alma, pero no producen nada de bueno, más bien todo lo contrario. Es esta ignorancia la que considero más pernicioso, ya sea en el estado, ya sea en cada ciudadano en particular, y no aquella de los artífices o de los trabajadores manuales (τῶν δημιουργῶν)...” (contra la mentalidad “ilustrada”).

Los bellos pensamientos están también presentes en el alma, pero ella no los quiere ver. También son “ignorados”, no se les deja espacio para que operen interior y exteriormente. No sólo hay una ignorancia de la verdad objetiva, sino de los “bellos pensamientos” que en nuestro interior dan testimonio de ello. Es decir: el alma en realidad registra la verdad, pero no hace caso de este registro, no asiente a él y no le permite dar fruto.

Cuando Platón habla de la ley, siempre se refiere a la ley justa. Una ley injusta es una pseudo-ley. Lo mismo en Santo Tomás, I-II, q. 90. art. 1 ad 3: “*voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis, alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.*”

Es decir: “la voluntad de aquellas cosas que son imperadas, para que tenga carácter de ley, debe ser regulada por la razón. Y en este sentido se puede entender que la voluntad del príncipe tenga fuerza de ley; de otro modo, la voluntad del príncipe sería más bien iniquidad que ley”.

Continúa el análisis del texto:

Que quede por lo tanto dicho y establecido esto, que a los ciudadanos afectados por semejante ignorancia (τοῖς ταῦτ' ἀμαθαινουσι) no se les debe confiar ningún poder; que tales ciudadanos deben ser tachados de ignorantes aún cuando sean hábiles razonadores y muy ejercitados en todo tipo de sutileza y en todo a lo que es propio conferir la rapidez del espíritu; que deben, en cambio, ser llamados sabios (σοφούς) aquellos que se comportan de manera contraria a ellos, si bien, como dice el proverbio,



*no sepan leer ni nadar, y ser propuestos para los poderes públicos, como hombres dotados de sensatez (ὡς ἔμφορσιν).* En verdad, amigos míos, ¿cómo podría sin un acuerdo (interior) (ἄνευ συμφωνίας) existir la sabiduría (φρονήσεως), aún en pequeñísimas proporciones? Esto de ninguna manera es posible. En cambio se puede decir que *el más bello y grande de los acuerdos (interiores) (ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν συμφωνιῶν) constituye la sabiduría (σοφία) más grande, de la cual participa el que vive según la razón (κατὰ λόγον).* En cuanto al que no la tiene, podemos decir que será *destructor de su hogar y no será jamás salvador del estado;* mostrará más bien en toda ocasión que es exactamente lo contrario, por efecto de la ignorancia de que hablamos.

*“tales ciudadanos deben ser tachados de ignorantes aún cuando sean hábiles razonadores y muy ejercitados en todo tipo de sutileza y en todo a lo que es propio conferir la rapidez del espíritu;”* Crítica del racionalismo de la “ratio”. Implícitamente, de la sofística.

σοφός: aunque no sepa leer ni nadar (república marítima)

“¿cómo podría sin un acuerdo (interior) (ἄνευ συμφωνίας) existir la sabiduría (φρονήσεως), aún en pequeñísimas proporciones?”

φρόνησις: no usar de entrada “prudencia” como traducción.

En cambio se puede decir que *el más bello y grande de los acuerdos (interiores) (ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν συμφωνιῶν) constituye la sabiduría (σοφία) más grande, de la cual participa el que vive según la razón (κατὰ λόγον).*

El que vive según el λόγος participa de la armonía universal de la creación, y entonces se genera naturalmente en él la armonía interior. Para que haya sensatez, realismo en el obrar, es indispensable el acuerdo exterior e interior. Aquí aparece la conexión entre φρόνησις y σωφροσύνη. Aquí vuelve el tema del pasaje de Santo Tomás sobre las cuatro heridas y la doble ruptura. La lucha es a la vez por la unidad con lo “exterior”, para alcanzar la “amistad” con los λόγοι de las cosas y situaciones, e interior, para alcanzar la “amistad” entre afectividad y λόγος y entre sensibilidad y λόγος.

“En cuanto al que no la tiene, podemos decir que será *destructor de su hogar y no será jamás salvador del estado;* mostrará más bien en toda ocasión que es exactamente lo contrario, por efecto de la ignorancia de que hablamos.”

Terminamos hablando de los efectos destructores de la amathía:

-destrucción del hogar

-destrucción del estado

-todos los vicios nacidos del “ciego amor propio” (soneto de Campanella)

-destrucción de sí mismo, como se observa en la revelación privada de Dios a Santa Catalina): *“Oh queridísima hija mía, como te he dicho en otros lugares quiero ser misericordioso con el mundo y tener providencia con mi creatura racional en toda necesidad. Pero el hombre ignorante convierte en muerte lo que le doy para la vida, volviéndose cruel consigo mismo”.*

### TERCER ENCUENTRO: MALITIA, INFIRMITAS, CONCUPISCENTIA MIÉRCOLES 7 DE MAYO DE 2008

Comenzamos con una reflexión acerca del carácter necesariamente sintético de esta clase. Y releemos el texto principal del curso (de Santo Tomás, S.Th. I-II, 85, a. 3c.)

#### MALITIA

*en cuanto la voluntad es destituida de su orden a lo bueno se da la herida de la malicia (vulnus malitiae)*

En el texto de las cuatro heridas dice, al responder a la segunda objeción: *malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum*. Las cuatro heridas no constituyen en sí ignorancia, malicia, debilidad “en acto”, sino propensión a, *pronitas*: la palabra que se usa no es “tendencia” (palabra que sólo se utiliza respecto del bien), sino propensión *hacia abajo*; de *pronus*, inclinado hacia el suelo, en pendiente, dando idea de caída de su propia altura, como sucede con la expresión *destitutio* en general.

Juvenal (50/65-140 D.C.) reproduce en una de sus *Satirae* (6, 219 ss) el diálogo entre una matrona romana y su marido, que había ordenado crucificar a un esclavo: “¡Este esclavo a la cruz!” - “¿Pero qué delito ha cometido para merecer semejante suplicio? ¿Dónde están los testigos y el acusador? Escucha: ¡nunca es excesiva una demora tratándose de la muerte de un hombre!” - “¡No seas tonta! ¿Acaso un esclavo es un hombre? ¡No ha cometido un delito, de acuerdo! ¡Pero así lo deseo y lo ordeno! ¡Mi voluntad es motivo suficiente!” (*O demens, ita servus homo est? Nil fecerit, esto. Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas!*).

“*Sit pro ratione voluntas*” admite dos traducciones: la primera y más literal es la anterior: que mi voluntad actúe como razón, como motivo, el hecho de que yo lo quiero da razones suficientes para esta acción. Pero también *pro ratione* puede significar “en lugar de”, en sustitución de la razón (una potencia ocupa el lugar de “gobierno” en lugar de la otra).

Frente a esta malicia, lo opuesto es la **justicia**. En ella la voluntad del gobernante se somete a la razón, y ésta a las exigencias de las cosas. Recordar Santo Tomás, I-II, q. 90. art. 1 ad 3: “*la voluntad de aquellas cosas que son imperadas, para que tenga carácter de ley, debe ser regulada por la razón. Y en este sentido se puede entender que la voluntad del príncipe tenga fuerza de ley; de otro modo, la voluntad del príncipe sería más bien iniquidad que ley”.*

Otras aclaraciones en Santo Tomás:

In IV S. d. 50 q. 2 art. 1A ad 2 (en qué sentido puede la voluntad estar orientada a lo malo): *malum in quantum est malum non movet voluntatem, sed in quantum est aestimatum bonum; sed hoc ex eorum (ex damnatis) malitia procedit, ut id quod est malum, aestiment ut bonum; et ideo voluntas eorum est mala*. De su malicia procede que estimen “bueno” aquello que es “malo”. No al revés. Es decir, no que es que sean malos porque ven bueno lo malo, sino que porque son malos ven bueno lo malo. La

voluntad gobierna la mirada y la distorsiona. En este caso la *amathía* es causada por la *malitia*.

Se podría decir que toda *malitia* genera y presupone la *amathía*, pero que no toda *amathía* implica o supone la *malitia*. Puede haber *amathía* por *infirmas* o *concupiscentia*.

Primacía “ejecutiva” de la voluntad, como potencia “imperante” respecto de los actos de las demás potencias. La voluntad mueve a las demás potencias: In I S. d. 3 q. 4, art. 1 ad 8: *Voluntas enim, quia considerat finem, movet alias omnes potentias quae ordinantur ad finem et imperat eis actus suos.*

Por eso, el hombre “bueno” es aquel que absolutamente hablando tiene una voluntad buena: *homo qui habet bonam voluntatem dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bonae voluntatis omnibus quae habet bene utatur* (De Malo I, 5 c.).

Bondad no es una vaga “bondadosidad” sino que es equivalente a una actitud fundamental ante la realidad que equivale a la justicia en sentido amplio, platónico:

*“Depende de los hombres que saben y que están dispuestos a obrar, el abrirse a la comprensión del hecho que sustenta todo futuro: que el hombre mismo es responsable del curso de la historia y de lo que acontece con la existencia del mundo y del hombre. El hombre puede hacer esto bien o puede hacerlo mal. Pero para poder hacerlo bien, tiene que estar dispuesto a adoptar de nuevo aquella actitud que ya Platón consideraba como el resumen de la obligación humana: la actitud de la 'justicia', es decir, la voluntad de ver la esencia de las cosas y de hacer lo que, desde esta esencia, resulta justo”* (Guardini, El Poder, Guadarrama, pag. 115).

## INFIRMITAS

*en cuanto la irascibilidad es destituida de su orden hacia lo arduo se da la herida de la debilidad (vulnus infirmitatis)*

Texto de la summa sobre las cuatro heridas, ad 4: *infirmas communiter potest dici omnis passio, in quantum debilitat robur animae et impedit rationem. Sed beda accepit infirmitatem stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quae pertinet ad irascibilem.*

De malo q. 3 art. 12 ad 5 (diferencia entre pecar por debilidad y por maldad): *In eo autem qui peccat ex infirmitate, voluntas mali non est primum principium peccati, sed causatur ex passione: sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas mali est primum principium peccati.* Es decir: *en aquél que peca por debilidad, el querer el mal no es el primer principio del pecado, sino que es causado por la pasión; mientras que en aquél que peca por malicia, el querer el mal es el primer principio del pecado.*

Siempre el pecado nace de la voluntad, pero en el caso de la *infirmas* o la *concupiscentia*, porque la voluntad “cede”, por ejemplo, ante el temor o el deseo desordenado; mientras que en el caso de la *malitia*, la voluntad quiere el mal visto distorsionadamente como un cierto bien para el sujeto.

Esta parte más desarrollada debería ser una exposición de la relación entre fortaleza y prudencia, y entre fortaleza y justicia. Las pasiones irascibles al servicio del bien de la razón, o en cuanto impiden o dificultan el bien de la razón. Papel de las virtudes “inferiores”: no se trata de ser fuerte *per se*, ni templado *per se*, sino para poder ser prudentes y justos (=buenos). El desorden de las pasiones irascibles (de la ira, o del temor, o de la audacia, etc.) puede llevar a alterar la mirada, a no querer ver las cosas como realmente son, y a desistir del *bonum rationis* y con ello de lo “justo”, de lo que aquí y ahora hay que hacer.

También es para resaltar aquí el gran tema del miedo. De su papel positivo dada la vulnerabilidad de la existencia (animal y humana) y de su desorden cuando se opone a lo justo, *tó díkaion*, o *hos dékei*. Aquí el Dr. Komar comentaba un pasaje del psiquiatra Sacha Nacht sobre el miedo y su decisiva importancia en la salud o enfermedad del alma.

También se puede mencionar la vulnerabilidad física o espiritual como una forma de sensibilidad distorsionada por experiencias traumáticas que quitan la objetividad y dificultan el *secundum rationem esse*. Más adelante aparece como “sensibilidad” en el cuarto sentido de la palabra.

## CONCUPISCENCIA

*...en cuanto la concupiscibilidad es destituida de su orden a lo placentero moderado por la razón (delectabile moderatum ratione) se da la herida de la concupiscencia (vulnus concupiscentiae)*

El texto de Platón alude implícitamente a la concupiscencia: *Esta discordancia (διαφωνία) de los sentimientos de dolor y placer (λύπης τε καὶ ἡδονῆς) frente al parecer conforme a la razón (πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν), yo sostengo que constituye la ignorancia extrema (ἀμαθίαν τὴν ἐσχάτην); y también la más grande (μεγίστην), en cuanto se refiere a la parte más copiosa (τοῦ πλήθους) del alma; porque el dolor y el placer son en el alma lo que el pueblo y la muchedumbre en el estado. Cuando entonces el alma se opone al saber, al parecer y a la razón (ἐπιστήμῳ ἢ δόξῳ ἢ λόγῳ), que están por naturaleza destinadas a gobernar (τοῖς φύσει ἀρχικοῖς), yo llamo a esto insensatez (ἄνοιαν)....*

*...En verdad, amigos míos, ¿cómo podría sin un acuerdo (interior) (ἄνευ συμφωνίας) existir la sabiduría (φρονήσεως), aún en pequeñísimas proporciones? Esto de ninguna manera es posible. En cambio se puede decir que el más bello y grande de los acuerdos (interiores) (ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν συμφωνιῶν) constituye la sabiduría (σοφία) más grande, de la cual participa el que vive según la razón (κατὰ λόγον).*

En In III Sent. D. 33 q. 2 art. 4 q<sup>a</sup> 4 c. dice Santo Tomás *Appetitus inferior...naturaliter obaudibilis rationi*, el apetito inferior es naturalmente apto para obedecer a la razón. Qué significa. La tesis es que lo “primero”, “como fueron creadas las cosas”, lo “primitivo”, el “orden natural” no como un a priori sino como salieron de las manos del creador, es este *delectabile moderatum ratione*. No hay un *delectabile* previo que luego debe ser “moderado” por la razón, sino que es *delectabile y maxime delectabile* en cuanto *moderatum ratione*.

En esto debemos hacer una *conversio mentis*, una *metanoia*. Nos hemos acostumbrado a pensar en términos de que lo primero es la concupiscencia, y que la razón viene después y llega tarde a poner un orden desde fuera. *Pro statu natura lapsae*, después del pecado original, las cosas parecen así, pero hay que tener en cuenta que “restituir” el *modus rationis* no es imponer al concupiscible algo extrínseco y violento, sino llevarlo a reencontrarse con su verdadera naturaleza y aquello que él necesita para su propia “plenitud”. Lo concupiscible “pide” el *modus rationis* para explotar en todas sus posibilidades de gozo, también en el plano de la sensibilidad. Aquí subyace la cuestión de la participación y de la “escala de los seres”.

Estudiar cómo eran estas cosas “al principio” nos ayuda a comprender mejor la naturaleza humana como unidad sustancial natural y vivida. Cómo estaba (y está) llamada a actuar como una unidad indivisible de cuerpo y espíritu. Y cómo esto es lo natural tanto para el espíritu, que necesita de la sensibilidad (contra el racionalismo y el angelismo) como para el cuerpo, que necesita del espíritu, especialmente del lógos (contra el vitalismo, freudismo, hedonismo, etc.). “Racional” y “natural”, en el hombre, son convertibles.

También hay que entender bien la expresión *moderatio rationis*. El *modus*, la medida del lógos. No tiene sólo un sentido cuantitativo, de más o menos deseo, placer, tristeza, etc. Sino un sentido cualitativo, de ajuste al objeto y a su verdad, sobre la base de la luz del lógos: que el objeto sea lo realmente deseado u odiado, lo realmente amado y no un sustituto. “Luz y medida” de la afectividad por el lógos (tema desarrollado en el curso sobre la afectividad del año 2003). Entonces el *modus rationis* tiene que ver mucho con el acierto. Es la luz que descubre la verdad en nuestra afectividad. Por ejemplo, con el ejemplo del “detonante” de un disgusto, pararrayos ocasional. No es cuestión de reprimir placeres y dolores, sino conocerme y darles su justo lugar. Un *inveramento*, un llevar a la luz de su verdad a la propia afectividad.

Los problemas de la *concupiscentia* están vinculados con un desorden que proviene de la propia dimensión espiritual del hombre, que pide a la sensibilidad más que lo que la sensibilidad puede dar: *“impudicus participat bono secundum quamdam resonantiam obscuram et defectivam unionis et amicitiae”*, el impúdico participa del bien según una resonancia oscura e imperfecta de la unión y la amistad (In De Div. Nom. 4, 16). Sólo que busca esa resonancia de la unión y amistad allí donde ella no se puede encontrar, en una sensibilidad separada del vínculo espiritual-personal.

El hombre ignorante convierte en muerte lo que el Creador le da para la vida: *“Pero el hombre ignorante convierte en muerte lo que le doy para la vida, volviéndose cruel consigo mismo”*. Las fuerzas vitales en sí mismas buenas son desviadas por la amathía contra el orden de la razón, y entonces se vuelven contra él.

Komar enseñaba cinco sentidos de la expresión “sensibilidad”, de los cuales remarcaba el segundo y el quinto.

El primero: como sinónimo de sensitividad. Capacidad cognitiva de los sentidos, y correspondiente capacidad afectiva sensitiva.

El segundo: sensibilidad en sentido propio: sensitividad + intelección; incluyendo la capacidad afectiva correspondiente. Ej. Sensibilidad musical. Toscanini. Dolor y gozo inseparables en la persona “sensible” en algún campo de la realidad.

El tercero: sensualidad (muy cercana a concupiscencia, en cuanto concupiscencia es una forma más específica de sensualidad). Sensitividad + hedonismo. Enemiga número uno de la sensibilidad, porque no va a la cosa sino al placer, y no le interesa más que lo placentero de aquello a lo cual se refiere. El león “no ve más que presa” en el ciervo. Destruye lo sensible. Aquí leer el fragmento “los asaltantes” (de *Minima Moralia*, de T.W. Adorno) donde se explica la “abstracción sensual” correlativa a la abstracción racionalista e inseparablemente unida a ella (también ver Adorno y Horkheimer sobre Juliette, en “Juliette e Iluminismo y moral”, *Dialéctica de la Ilustración*).

El cuarto: como sinónimo de susceptibilidad. Es vulnerabilidad subjetiva. Alguien por lo que pasó quedó “sensibilizado”: existe una desmesura en la percepción y en la resonancia afectiva hacia aquello.

Y el quinto: sensibilidad como sentir profundo (= *voluntas ut natura*). Voz de nuestra “naturaleza individual”. “Siento” que algo no me convence, o que me atrae, y no podría decir por qué. “Todo lo que el hombre quiere, se reduce como a su última raíz a lo que el hombre naturalmente quiere” (Santo Tomás), *id quod naturaliter vult*. La *voluntas ut natura* “se nos notifica” como si fuera sensibilidad (aunque no lo es propiamente). No se nos hace ver con claridad sino como un sentimiento hondo y “oscuro”, que debo apuntar a iluminar y reconocer con mi inteligencia.

La pérdida de unidad, el desdoblamiento, surge cuando no existe acuerdo entre mi vida y este sentir profundo. Y coincide con la “abstracción sensual” tanto como con la abstracción racionalista. Lo contrario: conducencia.

## CONCUPISCENCIA Y CONDUCENCIA

**Jaume Bofill i Bofill** (Barcelona 1910- *id.*, 1965) Filósofo español. Hijo del poeta Jaume Bofill, fue catedrático de metafísica de la Universidad de Barcelona y fundó la revista *Convivium*. Tomista, es autor de *La escala de los seres, o el dinamismo de la perfección* (tesis doctoral, 1950).

La “conducencia” significa que por naturaleza, es decir, por creación las fuerzas concupiscibles están llamadas, como el cuerpo humano en cuanto totalidad animada por el alma espiritual, a ser vehículo, expansión, lenguaje, resonancia, etc. de la dimensión interior y espiritual del hombre: de sus gozos o deseos más profundos. Lo opuesto es la “concupiscencia” en cuanto supone una “abstracción sensual”, es decir, el “recorte” deliberado de la sensitividad para el logro de un placer meramente sensitivo separado de todo vínculo más profundo, propiamente humano. La “conducencia” lleva a nuestra sensibilidad a su propia plenitud, integrada en la persona total. Fragmentos tomados del libro *Obra filosófica*, Ariel, Barcelona 1967, 275 págs.

1. Trascender, entonces, el plano de las realidades mediales no es otra cosa sino constituir las formalmente como tales (O.F. p. 248).

2. La realidad corporal aspira volverse en su *profundior intentio* pura mediación o conducencia... (p. 248)

3...la conducencia...es constitutiva de la naturaleza misma de las cosas materiales... (252)

4. En el banquete, en las bodas, en toda “fiesta” de familia (tipificación de toda relación de espiritual intimidad) la condición “medial” del cuerpo (de los bienes, de las fuerzas, de los placeres corporales) para la vida del espíritu es claramente visible. Todo el designio de fidelidad, de comprensión, de afecto, se muestra y se robustece en el symbolon corporal en el cual encuentra un complemento intrínseco, el lugar ontológico de su manifestación. Una intencionalidad superior, *ad augendum et manifestandum amorem*, prolonga las intencionalidades inmediatas y las inscribe en el orden del espíritu, en el cual encuentran su cabal justificación. (250)

5. Así, (Santo Tomás) escribió con respecto al placer que acompaña el acto conyugal: “En el estado de inocencia no sucedió nada en este campo que no fuese moderado por la razón; no porque sería menor el deleite según la sensibilidad, como dicen algunos (pues había tanto mayor deleite sensible cuanto más pura era la naturaleza y el cuerpo era más sensible); sino porque la fuerza concupiscible no se expresó tan desordenadamente como para superar la delectación regulada por la razón; a la cual no pertenece que haya menor deleite en la sensibilidad, sino que la fuerza concupiscible no adhiera inmoderadamente al deleite. Y digo “inmoderadamente”, en cuanto fuera de la medida de la razón; como el sobrio en la comida moderadamente consumida no tiene menos deleite que el goloso; sino que su fuerza concupiscible se apoya menos sobre este tipo de deleite. Y esto dicen precisamente las palabras de San Agustín, que del estado de inocencia no excluyen la magnitud del deleite, sino sólo el ardor de la libido y la inquietud del ánimo” (I, 98, 2 ad 3) (251-253).

6. La frigidez no es la castidad, lo agrio de la sensibilidad no es la austeridad, la apatía no es la ‘indiferencia cristiana’: más bien, al revés, son vicios opuestos a aquellas virtudes. El don corporal es ofrecido para ser gozado de acuerdo con lo que es: corporalmente; ya que la templanza –virtud cardinal reguladora de la actitud del hombre con respecto al uso de los bienes a los cuales acompaña un placer sensible- tiene por medida los fines y las necesidades naturales de la vida presente, ella misma regulada finalmente por su conformidad con la voluntad salvífica de Dios y su conducencia a la bienaventuranza eterna. Y así, de la misma manera que la condición necesariamente reflexiva del espíritu no está destinada a entorpecer, sino a reforzar nuestra espontaneidad, ella refuerza y fomenta lo que pertenece a la naturaleza en el momento mismo y por el mismo hecho de corregir lo que allí se hiciese, en su uso, racionalmente defectivo. (250-251)

7. El espíritu “trasciende” la materia no apartándose sin embargo de ella: no puede ignorarla ni menospreciarla sin perjudicar su propia teleología, aunque realice, como es el caso, sólo un valor entitativo ínfimo en la jerarquía del universo. Por eso, el trascender la materia, de parte del espíritu, es “agarrarla” en su superior dinamismo, hacerla luz y fuego, dinamismo que la materia posibilita intrínsecamente. Ahora bien, este “asumir” no es de ninguna manera un “abalanzarse” sobre ella abdicando de su auto-señorío en la gula, la lujuria, la brutalidad: siendo estas indivisiblemente un

“agarrar-abandonar”. Esto es el “secundum rationem esse” del pseudo-Dionisio. (252-253)

8...la relación interpersonal se vuelve una inmediatez espiritual en la vecindad e inmediatez física, cuando el cuerpo y todo lo que le pertenece, que le sirve, que lo prolonga, se ha vuelto lenguaje, efusividad, testimonio, en la contención, en la reserva, en el pudor, que de ninguna manera son efecto del convencionalismo social, sino que, todo lo contrario, manifiestan la estructura ontológica misma del espíritu: el cual en tanto que es intimidad, vida interior, no puede quedar sino ofendido por el naturalismo brutal que tan a menudo se le quiere imponer, en el nombre de una naturaleza que ha dejado de ser “humana”. (256)

Santo Tomás dice algo muy similar: “*El hombre no podría ser perfecto si todo lo que contiene implícitamente en el alma no se explicitara externamente en el cuerpo, y si el cuerpo no respondiese al alma con perfecta proporcionalidad*”, IN IV S., d. 44, art. 2 q<sup>a</sup> 1: *nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicetur; nec etiam corpus ad plenum proportionaliter responderet animae..* Si no hay unidad, no hay ser y no hay fuerza. Las fuerzas están trabadas.

Terminamos con las virtudes como “remedios” respecto de las cuatro heridas, en forma de “sistema” protector: la unidad interior, la armonía entre lo pasional y lo espiritual, al servicio de la visión recta de la realidad y de la acción justa conforme a ella. Como *restitutio* permanente de un orden roto. La templanza es restablecer nuestra verdadera naturaleza, y devolver a la sensibilidad su gozo intenso, su *delectabile moderatum ratione*. Es también *sophrosyne*, es decir, salud y salvación de la mente, del espíritu, que proviene de la *phrónesis* pero a su vez la posibilita y fomenta no permitiendo que la concupiscencia altere la mirada contemplativa hacia la verdad de las cosas engendrando *amathía* y con ella frustración, engaño para el espíritu y también para la sensibilidad (frustración: de *fraus, dis,* engaño). La Templanza (*sophrosyne*) es la “menor” en la jerarquía de las virtudes cardinales: es como la base, como los cimientos o la “planta baja” de las demás virtudes. Si nota orden en el plano de los placeres y dolores el resto de la vida no anda bien.

Un enfoque unificador a partir del cultivo de la unidad interior. Oración de Sócrates al final del Fedro 279 b: Al Dios Pan, dios de los campos:

“Oh mi querido Pan y todos los dioses que están presentes aquí: concededme la belleza interior, y que todo lo que tenga de exterior trabe amistad con lo interior. Pueda yo persuadirme que el verdadero rico es el sabio: y que la medida de riqueza sea para mí tanta cuanto pueda llevarse y servirse de ella sólo el temperante”

**᾽Ω φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶν δοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλήθος εἶη μοι ὅσον μῆτε φέρειν μῆτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων.**



LAS CUATRO VIRTUDES SE ENTIENDEN SÓLO EN UNA VISION SINTÉTICA O “SISTÉMICA”: TODAS ELLAS ORIENTADAS A “LO QUE HAY QUE HACER”, AQUÍ Y AHORA, ES DECIR, A UNA BUENA TOMA DE DECISIÓN Y A SU EJECUCIÓN:

- 1) La prudencia, que es *la capacidad de nuestra razón (lógos) de conocer la realidad lo más realísticamente posible y tomar decisiones de acuerdo a lo que ella exige*. Es el “remedio” principal contra la *amathía* o ignorancia y aquello a lo que la razón naturalmente tiende por su *ordo* creado originariamente.
- 2) La justicia, que es *la disposición de nuestra voluntad de hacer en cada caso lo ‘justo’*, aquello que en cada caso la cosa o situación exige. Es el “remedio” natural para la herida de la malicia y aquello a lo que la voluntad naturalmente tiende según su *ordo*.
- 3) La fortaleza, virtud que *ordena nuestros temores y otras pasiones irascibles* de tal manera que no permite que por temor a las consecuencias, sufrimientos y posibles riesgos derivados de aquello que es lo justo dejemos de ver la verdad y de decidir y ejecutar aquella acción que hemos visto como tal. Es aquello a lo cual naturalmente se ordena nuestra potencia irascible y el remedio natural contra la *infirmitas*.
- 4) La templanza, virtud que restaura el *delectabile moderatum ratione*, lo placentero naturalmente regido por la razón, que pone luz y medida en nuestros placeres y no permite que por un excesivo apego a ellos dejemos de hacer aquello que la prudencia aconseja y la justicia nos manda. Es el natural remedio contra la concupiscencia y la virtud que engendra en nosotros la “conducencia”.