

LA VIRTUD DE LA PRUDENCIA SEGÚN TOMÁS DE AQUINO (I)

Autor: Juan Fernando Sellés

Facultad de Filosofía

Universidad de Navarra

Ensayo publicado en: "Cuadernos de Anuario Filosófico",
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999,
nº 90, 196 pgs.

ÍNDICE

- [Tabla de abreviaturas](#)
- [Introducción](#)
- I. [Fuentes y lugares clave](#)
 - 1. [Fuentes](#)
 - 2. [Lugares](#)
- II. *"Recta ratio agibilium"*
 - 1. [Breve descripción del hábito](#)
 - 2. [Virtud de la razón práctica](#)
- III. *"Auriga y genitrix virtutum"*
 - 1. ["Auriga virtutum"](#)
 - 2. ["Genitrix virtutum"](#)
- IV. [Los hábitos prácticos previos y la prudencia](#)
- V. [Los requisitos de la prudencia](#)
- VI. [La extensión social de la prudencia](#)

■ TABLA DE ABREVIATURAS

a.:	artículo
ad.:	respuesta a la objeción
BK.:	Edición Becker de las obras de Aristóteles
cfr.:	confróntese
co.:	cuerpo del artículo
comm.:	comentario
cap.:	capítulo
d.:	disputa
ed.:	edición
ep.:	epístola
l.:	libro
lec.:	lección
MG.:	Edición Migne de las obras de la patrística
n.:	número
nn.:	números
op. cit.:	obra citada
p.:	página
PG.:	patrología griega
PL.:	patrología latina
pp.:	páginas
pr.:	prólogo
ps.:	parte
q.:	cuestión
Q.D.:	cuestión disputada
qq.:	cuestiones
rc.:	respuesta a los argumentos contrarios a las objeciones
sc.:	argumentos "sed contra", es decir, contrarios a las objeciones
ss.:	siguientes
un.:	único
tr.:	tratado
vol.:	volumen

; se emplea este signo como *separador de referencias* de una misma obra o de obras distintas en las notas a pié de página.

■ INTRODUCCIÓN

Aristóteles declaró que para adquirir la prudencia, como toda otra virtud, conviene preguntar al hombre prudente¹, pues, en rigor, esta virtud no está en los libros sino en los hombres y mujeres prudentes, es decir, sólo nota la índole de ésta perfección quien la vive. Sin embargo, sin dejar de sostener esta tesis, se puede añadir, que saber acerca de la prudencia que se vive no es posible desde la misma prudencia, sino desde una instancia cognoscitiva superior al conocer propio de la prudencia.

Pues bien, esto es lo que pretende la presente investigación: tener en cuenta la índole de la prudencia observándola desde un conocer más alto que ella. Para tener el saber prudencial se requiere ser prudente, pero para notar la naturaleza de la prudencia se requiere, además, disponer de un conocer superior al prudencial.

Se presenta, pues, a consideración en este trabajo una *perfección intrínseca* de la razón, la *prudencia*, tal como la entendió Tomás de Aquino a lo largo de su entera producción, en quién, en esta investigación influyó decisivamente Aristóteles. El fin de esta exposición también puede ayudar a esclarecer el actual estado de la cuestión debatida en torno al tema del *saber práctico*.

A la indagación sobre tal *hábito* le precede en este escrito un repaso de los diversos *hábitos de la razón práctica* previos a la *prudencia*, también según el entero *corpus tomista*. Tales hábitos son el *conceptual práctico*, que nos permite conocer nuestros *actos de concebir*, por medio de los cuales conocemos las realidades como *bienes*; el de *synesis* o *sensatez*, que permite saber *juzgar* rectamente acerca de las realidades prácticas, que son múltiples y pueden realizarse de muchos modos; el de *gnome*, es decir, el saber juzgar rectamente en casos particulares especiales.

A ellos sigue la averiguación propiamente dicha en torno a la *prudencia*, o "recta razón acerca de lo *agible*", que consiste en el saber acerca de nuestros actos de conocer que *imperan* nuestras acciones. Se deja para otro trabajo posterior el estudio de un hábito práctico afín y relacionado con la prudencia: el de *arte* o "recta razón acerca de lo *factible*". Tomás de Aquino investiga especialmente la índole de estos dos últimos hábitos de la razón práctica, en especial el de *prudencia*, asunto en el que se centrará este estudio.

Se ha buscado en la exposición de este trabajo el estilo *sintético* y sencillo, asequible para quién pretenda introducirse por estos derroteros. No obstante, para esclarecer todavía más el tema aquí esbozado se exponen a continuación unas precisiones terminológicas:

a) La *prudencia* es un hábito propio de la *razón práctica*. *Razón teórica y práctica* son, como es sabido, *una única potencia*, a la que de

ordinario denominamos inteligencia, razón, etc., pero que dispone de *dos usos distintos*, aunque no opuestos. El significado de estas palabras es bastante claro para los pensadores, e incluso para quienes no se consideran filósofos, pero la índole de ese doble modo de conocer ha sido y es un constante campo de batalla en el que combaten posiciones encontradas, y cuya solución, sólo se alcanza, a mi modo de ver, por superación. Es decir, desde una *instancia cognoscitiva superior* que arroje luz sobre ambos usos racionales. Tal nivel cognoscitivo es el propio de la *sindéresis*.

b) Los distintos *hábitos* de uno y otro uso de la razón se corresponden, según Tomás de Aquino, con distintos *actos* u *operaciones inmanentes* de uno u otro uso racionales. Dado que tales *actos* no están al mismo nivel, sino que la distinción entre ellos es *jerárquica* –como se ha establecido rigurosamente en otro lugar²–, y dado que la jerarquía se mide en términos de *conocimiento*, pues con unos actos se conoce *más* que con los precedentes, y precisamente aquello que los anteriores no podían conocer, los *hábitos* que se corresponden *cognoscitivamente* con cada *acto*, son también distintos en orden jerárquico. Los inferiores son menos cognoscitivos que los superiores y están en función de aquellos. Por eso Tomás de Aquino suele llamar a los que preceden a los más altos “potenciales” respecto de aquellos³.

c) Respecto de la palabra “*hábito*” cabe un posible equívoco terminológico que debe ser también esclarecido de entrada. Como ya se indicó en otros escritos⁴, por ella no se entiende lo que usualmente se conoce por *habilidad, costumbre, conducta, práctica, uso*, etc. La palabra está tomada, más bien, en su significado clásico, es decir, según su acepción usual tanto en la filosofía griega como en la medieval, a saber, como una *perfección adquirida e inmanente en la inteligencia que realza la perfección de esta facultad* y la capacita para conocer más de lo que antes conocía.

Aunque el estudio de los hábitos intelectuales es un *tema clásico*, propio de los grandes socráticos griegos como Platón y Aristóteles, y también está presente entre extraordinarios filósofos árabes y cristianos medievales de los s. XII y XIII, tales como Averroes, San Alberto Magno, San Buenaventura, Sto. Tomás de Aquino, el beato Duns Escoto, etc., está no obstante, bastante olvidado en la historia de la filosofía posterior a excepción de la vertiente tomista de los grandes comentadores⁵ y de los estudiosos recientes del *corpus* tomista⁶.

d) Acerca del significado de la palabra “*prudencia*”, son más infrecuentes los equívocos radicales, pues una cierta idea más o menos aproximada de su sentido casi todos la poseen. En efecto, se entiende por ella una suerte de *sensatez* o *cordura*, una *ponderación* de las acciones, un *equilibrio* o *mesura* en el talante, porte externo, e incluso, un *equilibrio* psíquico, etc. Pero todo ello no es preciso y requiere profundización. Por eso, lo que conviene en este punto no es tanto precisar el significado

terminológico de la palabra, sino proceder a la investigación –como se intenta– en la índole de este hábito de la razón.

Diremos de entrada que lo propio de la prudencia no es *deliberar* o sopesar entre diversas acciones u obras a realizar. Tampoco es lo diferencial suyo el *juzgar* a una acción u obra a realizar como mejor que las demás, es decir, destacarla. Lo propio suyo es *mandar* o *imperar* la acción u obra suficientemente deliberada y destacada. Es, pues, una virtud *preceptiva*. Por tanto, la lectura del tratamiento de la prudencia siguiendo los textos de Tomás de Aquino es primordialmente recomendable para todos aquellos que tengan tareas de dirección o de gobierno: directivos, empresarios, profesores, líderes, etc. Sin embargo, no es una virtud exclusiva para ellos, porque todo hombre está llamado a regir sus actos, y tiene encomendada, además, alguna actividad a ejecutar bajo su cargo.

Para rastrear los textos tomistas pertinentes a lo largo de su completa producción se ha hecho uso exhaustivo de las voces pertinentes del *Index Thomisticus*⁷. Sin embargo, no se citan las referencias a pie de página según el modo abreviado propio de proceder de esa magna obra, sino siguiendo el modo tradicional de citar, y ello para facilitar al lector no habituado a las nuevas abreviaturas la intelección y búsqueda de los escritos de Tomás de Aquino. Siguiendo el *corpus* entero se intenta presentar, como se verá, no sólo a un Tomás de Aquino tan riguroso y profundo como de ordinario se admite, sino también como un autor de talante finamente humano, presentación que no es tan usual.

En cuanto a la *justificación* del presente trabajo cabe preguntar ¿por qué un nuevo tratado de la prudencia según Tomás de Aquino si ya disponemos de buenas obras al respecto en castellano tales como, por ejemplo, la de Pieper o la de Ramírez? La respuesta pasa primero por el agradecimiento de esas buenas obras, pero la intención de este escrito no coincide con la de aquellos. “La prudencia” de Pieper tiene un sesgo marcadamente *ético* y presenta pocos textos tomistas en comparación con los que aquí se exponen. “La prudencia” de Ramírez, dotada de más textos que la precedente es, como escribió en la *Introducción* Victorino Rodríguez, muy afín a los problemas *teológicos*. De esa obra considero que la parte más importante es el Capítulo V, en especial, su epígrafe H, que trata de las relaciones entre la prudencia, la voluntad y la *sindéresis*⁸.

En cambio, aparte de la ingente cantidad de textos que aquí se ofrecen, lo que se pretende en las páginas que siguen es el estudio de este hábito práctico de la razón, y de los que lo preceden, desde el riguroso plano de la *teoría del conocimiento*. A su vez, este trabajo se encuadra en un estudio más amplio, actualmente en elaboración, sobre todos los *hábitos* cognoscitivos según Tomás de Aquino. A ello se puede añadir la completitud que se ofrece, pues además de describir los respectivos hábitos racionales, se añade el estudio de todos sus vicios opuestos y de sus causas según el entero *corpus* tomista.

Agradezco, por último, al Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra su saber hacer, es decir, su *prudencia*, por ser tal institución universitaria escuela de esta virtud intelectual, encarnada tanto en su Director, el Dr. Juan Cruz, como en sus profesores, a quienes tanto debo. Agradezco de modo especial al Dr. D. Angel Luis González, Ilmo. Decano de dicha Facultad, su capacidad de gobierno, y la atenta lectura del presente trabajo, sus observaciones y sugerencias, y también, su ayuda en orden a la publicación del escrito. Gratitud debo también a Mónica González por su delicada corrección y presentación del texto.

[Volver al índice](#)

I. FUENTES Y LUGARES CLAVE

1. Fuentes

“*Nomen prudentiae sumitur a providendo*”⁹. El nombre prudencia se toma del verbo “*provideo*”, que significa ver de lejos, ver antes, prever, etc., términos afines al verbo castellano de *prever*, o al sustantivo de *providencia*. Lo primero que indica la palabra es, pues, cierto *conocimiento*. El *sujeto*, por tanto, en el sentido que los medievales del s. XIII dan a esta palabra, es decir, como la *facultad* que es principio de actos, no puede ser otro que la *razón*, esto es, la *inteligencia*.

El voluminoso cuerpo de las referencias que Tomás de Aquino ofrece en la exposición de este punto lo ocupa Aristóteles, no sólo en el amplio comentario que elabora sobre el capítulo VI de la *Ética a Nicómaco*¹⁰, sino también a lo largo de toda su obra¹¹.

A la par, comparecen, aunque con menor frecuencia, multiplicidad de citas a autores que trataron desde la antigüedad este tema: Sócrates y Platón¹², Andrónico, Tulio¹³, Cicerón, Terencio, Valerio Máximo, San Gregorio¹⁴, San Ambrosio, San Jerónimo, Macrobio¹⁵, Antonio¹⁶, San Agustín¹⁷, el Pseudo Dionisio, San Isidoro¹⁸, Plotino¹⁹, Averroes²⁰.

Junto a ello aparecen en la elaboración de este tema en los escritos tomistas un buen puñado de referencias a la *Sagrada Escritura*²¹. Es manifiesto que el estudio de la prudencia también quedó recogido en los escritos de sus inmediatos maestros Alejandro de Hales²² y San Alberto Magno²³, y asimismo por alguno de sus más prestigiosos colegas como San Buenaventura²⁴.

2. Lugares clave

Aunque pasaremos revista a los pasajes relevantes del *entero corpus tomista* en que se alude a la prudencia, se propone el siguiente cuadro en que se hace referencia a esos lugares más representativos de su obra en los que trata temáticamente de esta virtud.

a) *In IV Sententiarum*. El estudio de esta virtud se halla en la distincione nº 33, cuestiones nº 2 y 3, del comentario al III libro. Los artículos correspondientes son:

- q. 2, a. 1. Si algunas virtudes deben llamarse cardinales.
- q. 2, a. 2. Si la prudencia tiene alguna materia especial.
- q. 2, a. 3. Si la prudencia tiene el acto de la virtud distinto de otros.
- q. 2, a. 5. Si las demás cardinales se reducen a la prudencia.
- q. 3, a. 1. Si la prudencia tiene partes, como dice Tulio.

b) *Summa Contra Gentiles*. El libro III de esta obra ofrece un capítulo a tener en cuenta:

cap. 35. La última felicidad no reside en el acto de la prudencia.

c) *Summa Theologiae*: En esta obra hay dos lugares centrales en los que se trata de la prudencia. El primero se encuentra en la II-II ps., qq. 47-56. El segundo está en II-II ps., q. 182. Se explicita a continuación el contenido de los artículos de estas cuestiones.

Summa Theologiae, II-II ps, q. 47. De la prudencia en sí misma considerada. Los 16 artículos en que se divide esta cuestión son los siguientes:

- a. 1. Si la prudencia está en la facultad cognoscitiva o en la apetitiva.
- a. 2. Si la prudencia pertenece sólo a la razón práctica o también a la especulativa.
- a. 3. Si la prudencia es cognoscitiva de las realidades singulares.
- a. 4. Si la prudencia es virtud.
- a. 5. Si la prudencia es virtud especial.
- a. 6. Si la prudencia establece el fin de las virtudes morales.
- a. 7. Si pertenece a la prudencia encontrar el medio en las virtudes morales.
- a. 8. Si el mandar es el acto principal de la prudencia.
- a. 9. Si la solicitud pertenece a la prudencia.

- a. 10. Si la prudencia se extiende al gobierno de la multitud.
- a. 11. Si la prudencia respecto del bien propio es de la misma especie que la prudencia que se dirige al bien común.
- a. 12. Si la prudencia se da en los súbditos o sólo en los gobernantes.
- a. 13. Si en los pecadores puede darse la prudencia.
- a. 14. Si la prudencia está en todos los que están en gracia.
- a. 15. Si la prudencia es innata en nosotros.
- a. 16. Si la prudencia puede perderse por olvido.

Summa Theologiae, II-II ps., q. 48., ar., único: De las partes de la prudencia.

Summa Theologiae, II-II, ps., q. 49: De las partes cuasi integrales de la prudencia. Los 8 artículos en que se divide la cuestión son éstos:

- a. 1. Si la memoria es parte de la prudencia.
- a. 2. Si la inteligencia es parte de la prudencia.
- a. 3. Si la docilidad debe ponerse como parte de la prudencia.
- a. 4. Si la solercia es parte de la prudencia.
- a. 5. Si la razón debe ponerse como parte de la prudencia.
- a. 6. Si la providencia se debe poner como parte de la prudencia.
- a. 7. Si la circunspección debe ponerse como parte de la prudencia.
- a. 8. Si la precaución debe ponerse como parte de la prudencia.

Summa Theologiae, II-II ps., q. 50: De las partes subjetivas de la prudencia. Los 4 artículos de esta cuestión son los que siguen:

- a. 1. Si la real (propia del rey o gobernante) debe ponerse como especie de la prudencia.
- a. 2. Si la política se pone convenientemente como parte de la prudencia.
- a. 3. Si la económica debe ponerse como especie de la prudencia.
- a. 4. Si la militar debe ponerse como especie de la prudencia.

Summa Theologiae, II-II ps., q. 51: De las partes potenciales de la prudencia. Los 4 artículos en que se divide esta cuestión son:

- a. 1. Si la eubulia es virtud.
- a. 2. Si la eubulia es virtud distinta de la prudencia.
- a. 3. Si la synesis es virtud.
- a. 4. Si la gnome es una virtud especial.

Summa Theologiae, II-II, q. 52. De esta cuestión se puede destacar el siguiente artículo:

- a. 3. Si el don de consejo responde a la virtud de la prudencia.

Summa Theologiae, II-II ps., q. 53: De la imprudencia. Esta cuestión está dividida en 6 artículos.

- a. 1. Si la imprudencia es pecado.
- a. 2. Si la imprudencia es pecado especial.
- a. 3. Si la precipitación es pecado contenido bajo la imprudencia.
- a. 4. Si la inconsideración es pecado especial contenido bajo la imprudencia.
- a. 5. Si la inconstancia es vicio contenido bajo la imprudencia
- a. 6. Si los vivios predichos se originan de la lujuria.

Summa Theologiae, II-II ps., q. 54: De la negligencia. Se divide la cuestión en 3 artículos:

- a. 1. Si la negligencia es pecado especial.
- a. 2. Si la negligencia se opone a la prudencia.
- a. 3. Si la negligencia puede ser pecado mortal.

Summa Theologiae, II-II ps., q. 55: De los vicios opuestos a la prudencia que tienen semejanza con ella. Dividida en 8 artículos:

- a. 1. Si la prudencia de la carne es pecado.
- a. 2. Si la prudencia de la carne es pecado mortal.
- a. 3. Si la astucia es pecado especial.
- a. 4. Si el engaño es pecado perteneciente a la astucia.
- a. 5. Si el fraude pertenece a la astucia.
- a. 6. Si es lícita la solicitud por las realidades temporales.
- a. 7. Si alguien debe estar solícito respecto del futuro.
- a. 8. Si los vicios de este estilo se originan de la avaricia.

Summa Theologiae, II-II ps., q. 56: De los preceptos pertenecientes a la prudencia. Los 2 artículos de esta cuestión son:

- a. 1. Si debería darse un precepto sobre la prudencia.
- a. 2. Si convenía que en la antigua ley se hubiesen dado preceptos prohibitivos de los vicios opuestos a la prudencia.

Summa Theologiae, II-II ps., q. 182. Cabe destacar el siguiente artículo:

- a. 2. Si la prudencia pertenece a la vida activa.

d) *De Virtutibus*. En esta obra la prudencia se trata en las cuestiones nº 1 y 5, que llevan los siguientes títulos:

q. 1. De las virtudes en común. De ella cabe destacar el siguiente artículo:

a. 6. Si en el intelecto práctico hay virtud.

q. 5. De las virtudes cardinales. De ésta deben tenerse en cuenta los artículos de 1 a 4.

a. 1. Si Hay cuatro virtudes cardinales.

a. 2. Si las virtudes están conexas.

a. 3. Si las virtudes en el hombre son iguales.

a. 4. Si las virtudes cardinales permanecen en el cielo.

e) *In Ethicorum*. El núcleo de la investigación pertenece al libro VI, cuyo título es extenso: Del principio del obrar. De los hábitos intelectuales: a saber, ciencia, arte, intelecto, sabiduría y prudencia. De las partes de la prudencia, y de aquéllas que la siguen. De la utilidad de la sabiduría y de la prudencia. De las virtud natural y de las virtudes conexas a la prudencia.

De este libro son relevantes para nuestro tema los capítulos que se indican:

cap. 4. De la prudencia.

cap. 7. De la primacía de la prudencia.

cap. 8. Del buen consejo.

cap. 9. De la synesis o perspicacia.

cap. 10. Cuál es la utilidad de la prudencia.

cap. 11. Si cabe virtud sin prudencia.

[Volver al índice](#)

II. "RECTA RATIO AGIBILIUM"

1. Breve descripción de *hábito*

Como se advirtió en la *Introducción*, por "hábito" no se entiende en el presente estudio lo que de usualmente se entiende por ese término. Por *hábito* en el lenguaje ordinario se entiende, como es notorio, *costumbre, moda, estilo, forma de vivir, posesiones físicas, disposiciones, rutinas, usos sociales*, e incluso *manías, rarezas, extravagancias*, etc., es decir, algo así como un comportamiento adquirido a raíz de una repetición de *acciones*. Pues bien, un hábito de la inteligencia no es ninguna de esas realidades con las que se lo confunde.

Una *costumbre*, por ejemplo, es el uso de corbata. Una *moda*, el que la corbata tenga tales o cuales dibujos y colores en una temporada determinada. Un *estilo*, el que la corbata se use con nudo simple o doble, acabada en corte o en punta, etc. Una *forma de vivir* es, siguiendo el ejemplo, el que se lleve dicha prenda ajustada o desenfadadamente. La corbata también es una *posesión física*. Pues bien, a nada de eso se parece a un *hábito de la inteligencia*.

Una *disposición* natural, es por ejemplo, que uno sea más propenso por salud y constitución física a un deporte que a otro, a pescar resfriados, a engordar, etc. Un *uso social* es una costumbre vigente en una sociedad en un lugar y tiempo determinado. Por ejemplo, es usual en occidente saludar con un apretón de manos. En unos países es usual tomar fruta tras el almuerzo; en algún otro, en cambio, antes. Una *manía*, *rareza* o *extravagancia*, en fin, es una anomalía en la forma de vivir las costumbres que pasa por ser chocante según lo vigente en el uso social. Teñirse el pelo con los colores del arco iris, por ejemplo, es de momento algo raro, no común. Tampoco es normal vestir armadura o casco romano por las calles, a menos que de una fiesta histórica se trate. Pues bien, tampoco las *disposiciones*, los *usos sociales* y las *manías* son en modo alguno *hábitos de la inteligencia*.

Ninguna costumbre, disposición o uso social, en sí mismas consideradas, mejora o empeora intrínsecamente al hombre, es decir, al hombre como *hombre*. Nadie es *más y mejor* hombre, por ejemplo, por el mero hecho de llevar corbata, practicar tenis o saludar dando la mano. En cambio, los hábitos de la inteligencia, y también las virtudes de la voluntad, son la *humanización* progresiva del hombre. Uno no es más hombre/mujer por tener más cualidades naturales, posesiones físicas, por vivir unas costumbres u otras, etc., pero sí es más humano por poseer más *hábitos* y más *virtudes*. Además, son de adquisición gratuita y, por ello, están al alcance de cualquier fortuna.

Para evitar confusiones, por tanto, se entiende en este trabajo por *hábito de la inteligencia* –como ya se ha indicado– *una perfección intrínseca, de índole espiritual, adquirida por la inteligencia humana*²⁵, siendo ésta potencia susceptible de un crecimiento irrestricto merced precisamente a los *hábitos*. Como el crecimiento de la inteligencia no es arbitrario, sino sólo en una dirección, a saber, según la *naturaleza* de la misma y en orden a su *fin*, que es la *verdad*, los hábitos son el crecimiento en conocimiento de la inteligencia respecto de la verdad.

Si el *acto* de pensar, en esto o en lo otro, en cualquier asunto, no es material o físico, como tampoco lo es el *objeto* o *idea* pensados, menos aún lo será un *hábito de la inteligencia*, que consiste precisamente en conocer al acto de pensar. Pensamos que pensamos o conocemos que conocemos. El primer “pensamos” o “conocemos” es un *hábito*; el segundo, un *acto* de pensar. Los hábitos son una garantía de esas verdades que podemos llamar “sin vuelta de hoja”. En efecto, nadie duda de que piensa cuando piensa, es decir, no cabe duda alguna por parte de

nadie de que conoce que piensa, esto es, que sabe o que se da cuenta de que piensa, de que conoce sus *actos* de pensar.

El hábito es, pues, una *perfección intrínseca*, un incremento del conocimiento propio de la inteligencia. El perfeccionar *sin límite* su naturaleza es exclusivo y distintivo del hombre, no sólo respecto de los animales y de la naturaleza física, sino también respecto de las *personas* que no son humanas (ángeles y Personas Divinas). Por eso, en rigor, la *antropología* comienza con el estudio de los *hábitos*. ¿Por qué? Porque si el hábito es *una perfección añadida a la naturaleza de una facultad* de la que ella no puede dotarse por su propia cuenta, pues nadie da lo que no tiene, la pregunta pertinente es la siguiente: ¿quién otorga a la naturaleza humana esa perfección? La respuesta apela a la *persona* o a *alguna instancia de la persona* que no esté en el nivel de la mera *naturaleza*.

El hábito dice relación en primer lugar, a la *facultad de la inteligencia*, a esa parte de la *naturaleza* humana, que es la potencia intelectual en el cual el hábito inhiere, pero dice orden también al *acto*, porque mediante la posesión del hábito se actúa mejor. Los *actos*, pues, no son lo último, porque sólo se explican en correlación con los *hábitos*. ¿Qué es, en definitiva, un *hábito*? En la *inteligencia* no puede ser más que una *perfección cognoscitiva*. ¿Cuál? El hábito es el que nos permite conocer nuestros actos²⁶, es decir, conocer que conocemos. Asunto tan sencillo y claro como lamentablemente olvidado.

[Volver al índice](#)

2. Virtud de la razón práctica

Para Tomás de Aquino, la prudencia es, en sentido estricto, *virtud* propia de la *razón*²⁷ y no de la voluntad; de la *razón práctica*²⁸ en concreto; una *cualidad*²⁹ que perfecciona la razón práctica intrínsecamente, es decir, en cuanto razón en su uso práctico. Ahora bien, la razón sólo se perfecciona intrínsecamente por un acto que deja poso en ella. A ese acto se le llama *hábito*. La prudencia es, por tanto, un *hábito cognoscitivo*³⁰, una *virtud intelectual*.

Si eso es así, ¿por qué se apela a la voluntad para hablar de la prudencia? La respuesta de Tomás de Aquino indica que “la prudencia no está sólo en la razón, sino que tiene algo en el apetito”³¹. Attendamos a esta observación. Aunque sea una virtud cognoscitiva, lo que se conoce hace referencia a lo moral³², esto es, a algo propio en lo que intervine la voluntad con sus actos y sus virtudes³³. Pero la prudencia no se refiere a tal materia moral, objeto o tema, como lo hacen las virtudes morales, pues éstas no implican conocimiento sino afecto.

Ahora bien, no por referirse a lo moral su *objeto* es el *bien* como tal, sino la *verdad* que la razón encuentra en esas acciones buenas de la voluntad. Aunque afirme Tomás de Aquino alguna vez que “la materia de

la prudencia es el bien operable por nosotros³⁴ hay que entender que no versa sobre el bien bajo la "formalidad" de bien –como él acostumbra a decir–, sino que "las cosas agibles son materia de la prudencia según que son objeto de la razón, a saber, bajo la razón de verdad"³⁵.

En caso contrario, no estaríamos ante un hábito de la razón, sino ante un acto de la voluntad, pero es manifiesto que desde Aristóteles la prudencia se encuadra dentro de las cinco virtudes intelectuales que el Filósofo menciona. No obstante, si bien "formaliter" es virtud intelectual, su "materia" es moral. De ahí, por ejemplo, que Averroes la hubiera concebido como *media* entre unas y otras, descripción que Tomás de Aquino aceptó siempre³⁶.

La materia moral tiene unas características peculiares según Tomás de Aquino: es *particular*³⁷, puesto que las acciones de la voluntad versan sobre lo concreto; es *contingente*³⁸, pues está abierta a la posibilidad de ser de un modo o de otro, es decir, no es necesaria; es *factible* –*agible*, dice él– *por nosotros*³⁹, pues podrían darse cosas contingentes no encuadrables en nuestra acción, por no estar sometidas a nuestro poder, como, por ejemplo, comerse una piedra; y es *temporal*, puesto que lo que tiene posibilidad de cambio subyace al tiempo⁴⁰.

De lo expuesto se comprende el porqué se describe a la prudencia como *recta razón en lo agible*: "*recta ratio agibilium*"⁴¹, descripción aristotélica perteneciente al libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Es *razón*, pues su "sujeto" es esta potencia cognoscitiva que es de índole inmaterial. Es *agible*, porque su "objeto" propio son las operaciones. Lo *agible* son actos que permanecen en el que obra. Y es *recta*, dado que un hábito (también una virtud) se diferencia de un simple acto en que el hábito perfecciona la potencia. La prudencia *rectifica* la razón en su operatividad propia, la corrige, de modo que un acto que sigue a la prudencia es más lúcido, acierta más en las acciones humanas prácticas, que el acto que precede a tal hábito.

Precisamente por la rectitud difiere de otros hábitos racionales, que pese a versar sobre la misma "materia" que la prudencia, no perfeccionan la razón en sí misma, como es el caso de la *opinión*, que permanece abierta no sólo a asuntos dispares, sino también incluso a contrarios "*ad utrumque*", es decir, no está orientada hacia lo uno, "*ad unum*", a lo más verdadero, sino abierta a los opuestos. En cambio, la prudencia se despliega en orden a alcanzar la *verdad práctica*, la mayor verosimilitud posible o factible⁴². No es, pues, prudente, el que considera que todas las opiniones valen lo mismo, es decir, que no cabe en unas más verosimilitud que en otras, el que admite como mejor solución práctica la opinión de la mayoría, quien prefiere la comunidad presuntamente científica que cifra la validez de una hipótesis en la mayoría de votos, etc.

En suma, ni es ni puede ser prudente el que todo lo considera relativo, porque ello se opone a lo verdadero, que es lo que busca la prudencia. Tampoco lo es el que se deja llevar por cualquier moda en

boga, el que no sopesa los diferentes pareceres en torno a un tema, intentando penetrar en él hasta el punto de desvelar la mayor *verosimilitud* posible comparándola con el fin de la vida humana. Y no lo es, en modo alguno y especialmente, el que después de haber deliberado suficientemente (que no indefinidamente) y de haber encontrado lo bueno para tal situación, momento y circunstancias determinadas, se vuelve irresoluto y no decide llevar a cabo lo que se ha propuesto. Este será, en todo caso, un pusilánime, pero no un hombre o una mujer prudente, porque la prudencia no implica indecisión o cobardía⁴³.

La indecisión suele proceder de la sospecha de que todavía se puede encontrar algo *mejor*. Ahora bien, es obvio que en lo práctico siempre cabe algo *mejor*. En efecto, en el ámbito de lo contingente no cabe una perfección definitiva, un bien absoluto. También por eso el hábito de prudencia es progresivo, es decir, creciente. O sea, no puede adquirirse de una vez por todas y al completo. Es claro, por tanto, que no pocas veces en la actuación práctica –como suele decirse– “lo mejor es enemigo de lo bueno”. El postergar una acción u obra buena por falta de imperio y decisión, porque se espera conseguir algo mejor todavía, alguna vez puede ser prudente, si lo mejor que se espera está pronto y a la mano, pero muchas veces es lo propio de una razón imprudente (poco realista) y de una voluntad vacilante.

Si la prudencia versa sobre aquello a lo que miran las virtudes morales, dado que éstas están entrelazadas, pues se tienen todas las virtudes o no se tienen, sin prudencia tampoco caben aquéllas. Las virtudes morales están interconexas, de modo que una falta de una virtud acarrea la destrucción de las demás. La prudencia, pues, lleva consigo, por ejemplo, la *fortaleza* y la *templanza*. Hace falta ser fuerte para conseguir introducir la conveniencia en lo dispar, y esto también tiene que ver con la templanza. Si la prudencia no rigiese la fortaleza y la templanza, en modo alguno se podrían coordinar los medios entre sí. Los medios son un plexo, pero si en él no se distingue lo conveniente y la cooperación entre los medios, se rompe la organización del plexo. Por eso Platón afirmó que la prudencia es “auriga virtutum”, porque –añade Tomás de Aquino– “toda virtud moral debe ser prudente⁴⁴. Para que haya virtudes morales, es imprescindible la formación previa de la prudencia. Sin ella las demás virtudes no lo son⁴⁵.

Ser prudente es dar en el clavo, o como Aristóteles dice: errar es posible de muchas maneras, acertar, de una sola. La *unidad* que aporta la prudencia en lo no enteramente evidente es el *justo medio*, que ella fragua y que es el mismo para ella y para la virtud moral. Este justo medio no constituye otra cosa que la *rectitud* de la razón⁴⁶. El justo medio de la razón no se toma de la materia externa sino que es la misma razón rectificadora. La razón, también práctica, debido a su intencionalidad, se perfecciona “*intra se considerando non extra se inspiciendo*”⁴⁷, es decir, investigando, dándole vueltas a las cosas en sí misma, es decir,

elevándolas a su nivel, no abajándose ella misma y saliendo de sí para considerar las cosas fuera de ella.

El justo medio es el poso que la razón recibe por medio de la prudencia. Es la refluencia que establece la prudencia en la razón rectificando sus actos, no en tanto que éstos se ocupan del fin del hombre, sino en cuanto se ocupa de los medios conducentes al fin⁴⁸, en los que cabe verdad y error, y en uno y en otro, un más y un menos.

[Volver al índice](#)

III. "AURIGA Y GENITRIX VIRTUTUM"

1. "Auriga virtutum"

Como es conocido, Platón describió a la prudencia con ese título, tomando como modelo el corcel que sabe dirigir a los caballos. Ese título fue aceptado también por Aristóteles, y retomado asimismo por Tomás de Aquino, porque consideran que la prudencia rige y gobierna todas las virtudes de la voluntad. Pero además de ésta rúbrica añade Tomás de Aquino otra denominación de la prudencia que expresa otro mérito suyo: el de "genitrix virtutum", porque la considera el origen o fuente de todas ellas.

Por lo que a lo de "auriga virtutum" se refiere, en el *corpus* tomista se mantiene que la prudencia dirige y regula⁴⁹ todas las virtudes morales; que es indispensable para ellas su ayuda⁵⁰, pues las perfecciona⁵¹ y las completa⁵², de tal modo que se puede llamar la *forma* de las virtudes⁵³. Todas ellas participan⁵⁴ y dependen⁵⁵ de la prudencia.

Este es el sintético desglose de notas que Tomás de Aquino deduce de la caracterización platónica de la prudencia como directora o conductora de las virtudes "auriga virtutum", que él también contempla bajo el nombre de "motor"⁵⁶ y "principio"⁵⁷ o "medida"⁵⁸ de las virtudes⁵⁹. Más aún, la misma unión o conexión entre las virtudes depende enteramente de la prudencia⁶⁰, pues para unir es necesario conocer, comparar, asunto que pertenece a la razón, pero si lo que se compara son actos de la voluntad, dicho conocimiento se llama prudencia.

La razón dirige las virtudes morales. Pero sólo puede dirigir rectamente quien conoce bien. La clave de un buen piloto, además de conocer y manejar bien el vehículo, estriba en conocer la carretera, la causa formal, por así decir, de la conducción. Las virtudes morales no se autodirigen, pues no es propio de la voluntad conocer nada. Su *forma* se la deben a la prudencia. De modo que sin la prudencia tales virtudes carecen de norte, de guía, de conocimiento y, por tanto, jamás se determinarían a lo uno, ni serían estables, es decir, jamás serían virtud.

Dicha orientación estriba en determinar el *justo medio*, no el fin, ya que "no pertenece a la prudencia fijar el fin de las virtudes morales, sino sólo disponer de aquellas cosas que miran al fin"⁶¹. La voluntad ya está por naturaleza (*voluntas ut natura*) orientada al fin, a la *felicidad*. Pero sin medios adecuados, el fin es inasequible para ella. De modo pese a que los medios no son necesarios, pues se puede usar de unos o de otros, el uso de medios es imprescindible, necesario, para alcanzar el fin.

Es la prudencia quien alumbra el campo de los medios. Se dispone bien de los medios encontrando el justo medio. Encontrarlo significa aquí conocerlo. Conocerlo es arrojar luz sobre la inclinación de la voluntad para que ésta se adapte con sus propios actos a lo que debe y es mejor para ella, y para que adaptándose se frague la virtud moral en ella misma.

De otra manera: la misión de la prudencia es la de "verdadear", si se permite hablar así, la bondad de las acciones y de las obras a realizar. Es decir, trata de conseguir que el bien a realizar sea conforme a la verdad, y ésta, conforme a una realidad caracterizada por unas circunstancias determinadas⁶². Sin embargo, más importante que "verdadear" la bondad de las acciones y de las obras a realizar, y previo a ello, es "verdadear" los *actos de la voluntad* humana en las diversas facetas de su querer, de su adaptarse a tales bienes.

Ello, sin embargo, no lo logra la prudencia, sino una instancia cognoscitiva superior llamada desde San Jerónimo *sindéresis*⁶³. Lo que ésta garantiza es que el querer humano sea conforme a la verdad, pero no conforme a cualquier verdad, sino conforma a la *verdad de la voluntad*. Verdad que no es fija sino que está llamada a ser creciente en orden a su fin último que es la felicidad.

El conocimiento de la prudencia se refiere a los *bienes mediales* a los que se adaptan todas las virtudes morales mediante sus actos, y no por ser un conocimiento plural, es decir, no por referirse a diversos asuntos, deja este hábito de ser uno⁶⁴, como la tradicionalmente llamada "forma del cuerpo" también es una aunque informe diversos órganos de un mismo cuerpo. Esto indica *simplicidad*, pues con un sólo hábito racional podemos *informar* multiplicidad de actos volitivos⁶⁵. Indica asimismo *superioridad*, marcada por la *dependencia*, pues la primera condición indispensable para que exista virtud moral es que haya conocimiento⁶⁶.

Sin prudencia, que es el único conocimiento racional correcto que versa sobre actos voluntarios, no cabe virtud moral alguna en la voluntad. Sin embargo, en tal relación no hay equiparación para Tomás de Aquino, sino jerarquía, pues la prudencia es un acto, que además es primero, que se presenta más pujante que los demás: "la prudencia es la principal entre las virtudes morales"⁶⁷.

Esta afirmación contundente, que recorre de una parte a otra la entera producción de Tomás de Aquino, se apoya en varias razones, algunas ya mencionadas. Es principal, por su *acto*, porque dirige, modera, las virtudes morales; establece su *justo medio*, las inclina para que

consigan el fin propio y rectifica el camino de cada una de estas virtudes⁶⁸. Es superior por su *dignidad*, por su *objeto*, por su *intensidad*⁶⁹. Y lo es, en fin, por su *sujeto*, puesto que "como la razón es más principal que las potencias que participan de la razón, así también la prudencia es más principal que otras virtudes"⁷⁰.

[Volver al índice](#)

2. "Genitrix virtutum"

En cuanto al título de "genitrix virtutum", se declara que el justo *medio* al que se refieren las virtudes lo fragua la prudencia, y éste es la pauta de acción de las virtudes morales. Si eso es así, hay que mantener que la prudencia es la *condición de posibilidad* de tales virtudes. Por eso se la llama "madre de las virtudes"⁷¹, pues en cierto modo las engendra. Sin ella las virtudes morales no son tales⁷².

Evidentemente la prudencia no genera las virtudes de la voluntad, pues ésta las educa la voluntad contando con la ayuda de la *sindéresis*. Pero no las engendra sin contar con la previa activación de la prudencia.

Ahora bien ¿es la prudencia la única condición de posibilidad indispensable para que se dé la virtud moral? Evidentemente no. Previamente a la prudencia se requiere el *conocimiento del fin*, no el de los *medios*, al que se dirige la prudencia, y este conocimiento corre a cargo, según Tomás de Aquino, de un conocimiento previo y superior, el propio del *hábito de los primeros principios prácticos*⁷³, es decir, ese conocer de la *sindéresis*. Se requiere asimismo la inclinación natural de la voluntad al fin⁷⁴, que también es previa a la comparecencia de la prudencia.

En cuanto a lo primero, al conocimiento del fin, a la *sindéresis*, ésta, que también es fin respecto de las virtudes morales, es el *principio de la prudencia*⁷⁵. Dado que este fin, común a las virtudes morales, es captado por la *sindéresis*, se dice de él que es el principio de la prudencia⁷⁶. En cuanto a lo segundo, a la inclinación volitiva al fin, la prudencia depende de ella⁷⁷, puesto que aquélla es previa. Pero como este fin sólo es asequible por parte de la voluntad si hay en ella una recta inclinación a él⁷⁸, y como esta inclinación se fortalece con la virtud moral, se dice que la virtud moral es requisito indispensable para la prudencia⁷⁹.

Parece, por tanto, que nos hallamos ante la circularidad, pues por un lado se afirma que las virtudes morales dependen de la prudencia, y por otro que la prudencia depende de las virtudes morales; circularidad que Tomás de Aquino advierte en Aristóteles, pues señala del Filósofo que "en primer lugar muestra que la prudencia no puede existir sin la virtud moral. En segundo lugar muestra que la virtud moral no puede existir sin la prudencia"⁸⁰. Ambas se requieren mutuamente, pero no todas están al mismo nivel ni desempeñan la misma función. Al igual que en lo físico no

cabe la materia sin la forma ni ésta sin aquélla, en lo moral no caben virtudes sin prudencia ni ésta sin aquéllas, pero del mismo modo que en lo físico lo pujante del *hilemorfismo* es la *forma*, aquí lo es la *prudencia*.

Sirve la analogía, pero en esta comparación hay más desemejanza que parecido, pues aquí no hay nada físico, ya que ni las virtudes son *materia* alguna, puesto que son actos volitivos, *operaciones inmanentes* o *actos*, ni la prudencia es causa formal alguna. Por tanto, la prudencia es una perfección espiritual, un hábito, o si se quiere, un *acto* de orden superior a una operación inmanente. Por tanto, estamos ante la compenetración de dos tipos de hábitos de diversa índole.

Si se la compara con el hombre, la prudencia, en rigor, no sólo es el máximo crecimiento de la razón en su uso práctico, sino que por ser la condición de posibilidad de las virtudes morales, es decir, del crecimiento de la voluntad, permite que la naturaleza humana sea elevada en sus facultades superiores (inteligencia y voluntad), es decir, capacita al hombre para que éste se *humanice* cada vez más, por eso se suele considerar a esta virtud como la más humana de las virtudes⁸¹.

[Volver al índice](#)

IV. LOS HÁBITOS PRÁCTICOS PREVIOS A LA PRUDENCIA

Tomás de Aquino denomina a los hábitos previos a la prudencia "partes potenciales" de la misma. Ahora bien, en sentido estricto, ni son "partes", ni menos aún "potenciales". En efecto, un *hábito*, como *acto* que es, y más intenso que una *operación inmanente*, carece de partes, pues es *simple*, y además, por ser *acto*, no se lo puede describir de modo potencial.

La razón práctica, según Tomás de Aquino, consta de unos actos no sólo distintos de la razón teórica, sino también plurales, como se ha escrito abundantemente en otros lugares⁸². Se ha afirmado más arriba también, sin embargo, la *unicidad* de este hábito pese a referirse a multiplicidad de actos volitivos, pero ¿puede afirmarse que la prudencia es hábito único derivado del conjunto de los actos de la razón práctica? La tesis que se propone al respecto es la siguiente: *a cada acto racional sigue un hábito*.

Si ello acontece también en la *razón práctica*, a cada uno de los actos prácticos de la razón debe seguir un hábito, y será imposible en sentido estricto, por tanto, que exista un sólo hábito –la *prudencia*– para todos los actos. La prudencia, será, sin duda, el hábito superior si se refiere al acto superior de la razón práctica, pero si es un único hábito debe derivar de un sólo acto. Ahora bien, como los actos de la razón práctica son plurales, de los demás actos deben derivar otros hábitos. Serán, seguramente, hábitos inferiores a la prudencia, y requisitos indispensables para que ésta

se dé, pero en rigor, no serán el hábito de la prudencia o “partes potenciales” tuyas, sino otros hábitos. Atendamos a esta distinción.

[Volver al índice](#)

1. El hábito conceptual práctico

Los actos de la razón práctica son, según Tomás de Aquino, cuatro: la *simple aprehensión práctica*, el *consejo*, “*consilium*”, el *juicio práctico* “*iudicium practicum*” y el último, que recibe un par de denominaciones, el *precepto* “*praeceptum*” o *imperio* “*imperium*”, aunque también se le puede denominar *mandato*: “la razón tiene cuatro actos en lo *agible*. El primero, la simple inteligencia, que aprehende algún fin como bien... El segundo acto es el consejo acerca de aquellas cosas a hacer por el fin... El tercer acto es el juicio de las cosas agibles... El cuarto acto es el precepto de la razón acerca de lo que se va a hacer”⁸³.

Tomás de Aquino llama también al primer acto de la razón práctica, el *concepto o simple aprehensión práctica, simple inteligencia*⁸⁴. “La concepción del alma es de doble modo. De uno, como la representación de la cosa solamente. De otro, la concepción del alma no es representativa de la cosa, sino más bien como el ejemplar factivo”⁸⁵. Hay una doble modalidad de aprehensión: la teórica y la práctica⁸⁶. La primera concibe lo real como verdad; la segunda concibe lo real y lo posible como bien.

Pero una cosa es concebir lo práctico, lo realizable, bajo la forma de bien, y otra es conocer que se conciben posibles bienes a realizar. Lo primero es un *acto*; lo segundo, un *hábito*: el *hábito del concepto*. El hábito del concepto práctico nos permite conocer nuestros actos de concebir prácticos. Además, sobre el *hábito conceptual* puede actuar la voluntad, según Tomás de Aquino, ya que “puede retener en el interior el concepto del entendimiento, u ordenarlo hacia lo externo”⁸⁷.

[Volver al índice](#)

2. “*Eubulia*” o saber deliberar

En cuanto al *consejo* o deliberación, cuando la razón se perfecciona adquiriendo el *saber aconsejar* de modo recto, permanente o estable, se dice que tiene un hábito propio, denominado *eubulia* desde Aristóteles⁸⁸. A este hábito Tomás de Aquino le dedica un capítulo, el octavo, del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Aconsejar es *deliberar*, sopesar los *pros* y *contras* de una acción, si una posible solución a un problema es mejor que otra, si un bien a realizar es mayor que otro, etc. Como tal acto cognoscitivo es una *operación inmanente*. Por ello, este acto no consiste en pedir consejo a unos y otros, asunto que también se puede y se debe hacer, sino que, en rigor, el acto del consejo o deliberación práctica lo ejerce cada uno, no los demás por uno. Pues bien, si uno delibera, sopesa, se aconseja,

rectamente, adquiere una perfección en su razón, un *hábito*, al cual se le llama *eubulia*.

La *eubulia* "es la rectitud del consejo hacia el fin bueno *simpliciter* por vías oportunas y en tiempo conveniente"⁸⁹. Es cierta rectitud del acto del consejo, esto es, rectifica los actos de aconsejar. Ahora bien, ¿cómo los podría corregir si no los conociera? Precisamente porque los conoce les dota de rectitud. Como el consejo se dice principalmente del bien y secundariamente del mal, la *eubulia* buscará los actos referentes al bien, y rechazará aquellos que se refieren a males. Ahora bien, como el mal no es sino ausencia de bien debido, aquello rectificable por la *eubulia* serán los actos del consejo que se refieren a bienes menores de los que el sujeto es susceptible de alcanzar. De ese modo, al medir los actos del consejo, la *eubulia* logra la captación de la relación entre los medios, es decir, la concordancia entre ellos.

Como el consejo no busca el bien último, sino el camino bueno hacia el fin, la *eubulia* conocerá los actos que versan sobre bienes mediales, no aquellos que versan sobre el fin. Y como el consejo busca el camino adecuado hacia el bien teniendo en cuenta el tiempo y el modo determinados, sólo si el acto de aconsejar no prescinde de estas circunstancias de lugar, tiempo, modo, etc., será considerado tal acto como recto por la *eubulia*. Ahora bien, tener en consideración todo ese bagaje, no es aconsejar en orden a algún fin en particular, sino en orden al fin común de toda la vida humana.

La *eubulia* se distingue, por una parte del *hábito de ciencia*, que es propio de la razón teórica. Por otra, de la *opinión*, que es propia de la razón práctica pero no según rectitud. Y en tercer lugar, se distingue de otro modo de razonar práctico al que Tomás de Aquino llama *eustochia*, que consiste en conjeturar bien. De la primera, de la *ciencia*, se diferencia en que cuando se posee la ciencia ya no se inquiere más, pero cuando se tiene la *eubulia*, la inquisición permanece siempre. De la segunda, de la *opinión*, en que el que opina, no está seguro, aunque se haya determinado a una cosa, lo cual no acontece al que aconseja. De la *eustochia* o buena conjetura, en que ésta es inquisición precedente, y es veloz. Además, ésta puede versar sobre el fin o sobre los medios (en este segundo caso se llama *sollertia*), mientras que la *eubulia* se refiere siempre a medios.

La rectitud de la *eubulia* difiere, según Tomás de Aquino, de la rectitud de la *ciencia* en que esta última es siempre recta, puesto que sus actos versan sobre la *verdad*, mientras que los de la *eubulia* se refieren a lo *verosímil*. Difiere a su vez de la rectitud de la *opinión* en que ésta, pese a no darse siempre, puesto que cabe en ella tanto lo verdadero como lo falso, cuando se da la rectitud se dice que hay *verdad*, pero no se dice que haya *bondad*, como se predica de la *eubulia*. Además, el que opina se ha determinado en cuanto a opinar no en cuanto a la verdad de lo opinado. En cambio, el que aconseja inquiere sin determinarse.

Por esto último, a saber, por la ausencia de determinación que acompaña a la deliberación del consejo, este acto está llamado a ser seguido por otros. Pues en caso contrario, la voluntad sería indecisa, y la acción humana quedaría inédita. Pero para que se dé tal continuidad cognoscitiva sobre este acto se precisa del *hábito de eubulia*, que nos permite conocer los actos del consejo. En efecto, sin darse cuenta de qué sea deliberar, sopesar o aconsejarse, no se puede saltar a un nivel cognoscitivo superior, porque sólo conociendo el límite que supone tal acto de conocer podemos abandonarlo, podemos declarar que con él no hemos conocido todo lo que se puede conocer. Pero ese darse cuenta es el *hábito de eubulia*, y el salto a un conocer superior corre a cargo del acto del *juicio práctico*.

[Volver al índice](#)

3. “*Synesis*” o sensatez y “*gnome*” o saber sentenciar *ad casum*

El hábito que perfecciona la razón práctica en orden al *juicio práctico*⁹⁰, se llama desde el Estagirita *synesis*. A este acto le dedica Tomás de Aquino el capítulo siguiente, el noveno, del libro indicado del comentario a la *Ética a Nicómaco*. La palabra significa *sentenciar bien*, de ahí el término castellano de sensatez. De ella también se distingue la *ciencia* y la *opinión*. La ciencia no es *synesis* porque acerca de la primera no cabe dudar ni aconsejarse, pero sí acerca de la segunda. Tampoco lo es la opinión, porque ésta puede tener sentencias verdaderas o falsas, mientras que la *synesis* sentencia bien. También difiere de la *prudencia*, pues aunque ambas versen sobre lo que se aconseja, la *synesis* capacita para *juizar* bien sobre las cosas agibles, mientras que a la prudencia pertenece el fin y el complemento, a saber, *mandar* lo que procede para actuar: “la prudencia es preceptiva, en cuanto que su fin es determinar lo que conviene realizar o no, pero la *synesis* es sólo *judicativa*”⁹¹.

Como se puede juzgar acerca de todo lo operable, y como dentro de este campo también cabe una virtud de la voluntad que es la *justicia*, Aristóteles distingue la *synesis* de la *gnome*, pues “la *synesis* importa el recto juicio acerca de aquellas cosas que acontecen de modo plural, pero la *gnome* importa el recto juicio acerca de la dirección de lo justo legal”⁹². Esta última virtud no es otra cosa que el *recto juicio*, que es objeto de la *epiqueia*. La *synesis* y la *gnome* versan sobre lo singular, como también la prudencia, y por eso se relacionan con ésta última como sus predecesoras. La *epiqueia*, en cambio, se relaciona con la justicia.

El juicio práctico es un acto cognoscitivo de la razón, no la premisa menor de un silogismo práctico, pues ésta será en todo caso la expresión lógica de aquél. Además, del destacar una acción a realizar sobre las demás no se sigue que esa acción se realice. En efecto, muchos propósitos quedan incumplidos. Si se pensaba en ellos y se afirmaba que se llevarían a la práctica sin intención de realizarlos, tales promesas

fueron simples astucias. Los pactos acordados no cumplidos, en rigor, son mentiras prácticas, que son las más graves. Por eso se requiere que al acto del juicio práctico, que permite destacar un bien por encima de los demás, le siga otro acto de la razón más comprometido con la ejecución de la acción u obra. Ahora bien, para que se dé ese paso ulterior, se precisa conocer correctamente los distintos actos de juzgar prácticamente y saber valorarlos, y ese cometido es el propio del hábito de la *synesis*.

[Volver al índice](#)

4. Prudencia

Por último, el *hábito* que perfecciona la razón práctica en orden al *precepto, imperio o mandato* se denomina propiamente *prudencia*⁹³. Lo propio del hombre prudente es mandar, gobernar: "la prudencia es la virtud del gobernante: *auriga virtutum*, la virtud moral que guía a las otras por afincarse en la razón. En la acción de gobierno, la menos temporal, la más vinculada a la intemporalidad cognoscitiva, es imprescindible el control de la prudencia, la virtud dianoética. El gobierno tiene que ver con el mandar y el obedecer. Aunadas en la prudencia, la obediencia y el mandato son virtudes, y de las más importantes, siempre que, como dice Aristóteles, ambas sean alternativas, no unilaterales"⁹⁴

Así, del mismo modo que los actos del consejo y juicio práctico se ordenan al precepto, los hábitos de la eubulia y la *synesis* se ordenan a la prudencia. De este modo se explica por qué se consideran al consejo y al juicio como actos de la prudencia⁹⁵, y por qué se toman la eubulia y la *synesis* como *partes potenciales* de la prudencia⁹⁶. Si los dos primeros actos prácticos están en función del imperio o precepto, es porque éste es *más* acto. Del mismo modo si la eubulia y la *synesis* son hábitos de la razón práctica que están en función de la prudencia, hay que concluir "que la prudencia es más eminente que la *synesis*, como la *synesis* lo es más que la eubulia, pues la inquisición se ordena al juicio como al fin, y el juicio al precepto"⁹⁷.

La acción moral y laboral son para practicarlas, no para predicarlas. Más aún, sólo habla correctamente de ellas quien las vive, quien las practica. Por eso no es prudente quien da muchas vueltas a un asunto bueno sin ponerlo por obra. Si después de haber visto con suficiente claridad un deber a realizar no se lleva a cabo, será por cobardía, pero no por prudencia. La cobardía es falta de fortaleza, de valentía, una virtud moral imbricada con las demás, pero como los actos de la prudencia versan sobre las virtudes morales, que son, por así decir, su objeto propio, en ausencia de éstas ¿qué van a dirigir tales actos? Más, cómo no caben objetos sin actos, se puede sospechar que a falta de estos, carencia de actos. Pero ¿habrá virtud de la prudencia si faltan los actos de imperar? Obviamente no. Por eso, el mayor error práctico es el que se

comete por *omisión*. La omisión es siempre imprudencia, y deviene fácilmente en injusticia.

En suma, mientras que conviene demorarse en el consejo o deliberación, tras destacar (juicio práctico) e imperar (imperio) una acción, la puesta en práctica de esa acción conviene que se lleve a cabo con celeridad⁹⁸.

En el estudio de la prudencia, al menos en las 10 cuestiones de la *Suma Teológica* en que trata de este hábito (II-II, qq. 47-56), que, por lo demás, constituye su estudio más elaborado de esta virtud (con 56 artículos en total), se distinguen los tres tipos de partes que siguen: a) *integrales* (en las que destaca 8 partes), b) *esenciales* o *subjetivas* (de las que anota 5), y c) *potenciales* (en las que apunta 3). Esta distinción la debe Tomás de Aquino a su maestro San Alberto Magno, y la aplicará a las cuatro virtudes cardinales⁹⁹. De modo que estamos ante 16 aspectos distintos que se deben discernir suficientemente para glosar la virtud de la prudencia. No obstante, tres de ellos, los correspondientes a las denominadas "partes potenciales" de la prudencia, la *eubulia*, la *synesis* y la *gnome*, ya han sido investigados.

Las ocho partes *integrales* están tomadas, según declara, "ad similitudinem", *por semejanza*, mientras que las *esenciales* están tomadas "strictu sensu", *en sentido estricto*. Por eso llama a las primeras "cuasi" integrales. ¿Por qué? Porque si bien la prudencia está acompañada de otras perfecciones *esenciales* que concurren para que ella pueda darse, pues sin memoria, inteligencia, razón, etc., uno no podría ser prudente, la prudencia considerada como virtud es una perfección *simple*, sin compuestos que la integren, es decir, sin partes *integrantes*.

Por lo que se refiere a las cinco partes *esenciales* o *subjetivas*, la personal, la familiar, etc., conviene aclarar que se denomina así a la prudencia según sea el *sujeto* o *sujetos* sobre los que ella recaiga.

Además, las tres partes llamadas *potenciales* de la prudencia, la *eubulia* o buen consejo, la *synesis* o sensatez y la *gnome* o resolución, no son, en rigor, *partes* de la virtud de la prudencia, puesto que ésta es, como se ha dicho, una perfección *simple*, sino que son unas *virtudes*, también *simples*, que la preceden, y posibilitan además que la prudencia se dé. De esas virtudes escribe Tomás de Aquino que son "virtudes adjuntas"¹⁰⁰ de la prudencia. Pero ésta ya han sido suficientemente estudiadas en este epígrafe, al investigar los actos previos al *precepto* o *imperio*, a saber, el *consejo* o *deliberación*, y el *juicio práctico*, y los hábitos correspondientes a cada uno de esos actos, que también son previos a la prudencia, y que no son otra cosa que las llamadas "partes potenciales" de la ella.

Sin embargo, a mi modo de ver, la dilucidación de los distintos hábitos predichos, y de la prudencia como hábito distinto y superior a ellos, constituye lo más importante del estudio de la razón práctica y de su culmen, que es precisamente la prudencia. Por eso se ha preferido

ocuparse de ellos en primer lugar, antes de pasar a las matizaciones que Tomás de Aquino establece sobre la misma prudencia, y que se exponen a continuación.

[Volver al índice](#)

V. LOS REQUISITOS DE LA PRUDENCIA

A estos requisitos imprescindibles para que la prudencia se dé, Tomás de Aquino los llama "partes cuasi integrales" de la prudencia. Conocido es su talante analítico. En el pormenorizado examen de estas "partes" de la prudencia tendremos ocasión de comprobarlo una vez más. En cuanto a la denominación, ¿qué significa "partes cuasi integrales" de la prudencia? Tomás de Aquino constata que la prudencia está integrada por una serie de requisitos imprescindibles sin los cuales ésta virtud no puede ser tal, "como las paredes, el techo y los cimientos son partes de una casa"¹⁰¹.

Según Tomás de Aquino tales integrantes son ocho. Las siguientes seis las tomó de Macrobio: *inteligencia, razón, docilidad, providencia, circunspección y precaución*¹⁰². La *memoria*, la *inteligencia* y la *providencia*, señala que también las había propuesto Tulio como partes de la prudencia¹⁰³. Y una de éstas, la *providencia*, también la ofrecía Boecio¹⁰⁴. La *eustochia* y la *solercia* o *sagacidad*, las tomó de Aristóteles¹⁰⁵. Además, este conjunto de condiciones es dividido en dos grupos: a) cinco de ellas pertenecen a la prudencia según que es *cognoscitiva*: memoria, razón, inteligencia, docilidad, y solercia o sagacidad, y b) tres en cuanto que es *preceptiva*: providencia o previsión, circunspección y precaución¹⁰⁶.

En cuanto a otros precedentes que Tomás de Aquino conoce, además de Aristóteles, contamos con Cicerón, quien ya había aludido a la providencia o previsión, a la precaución, a la circunspección, a la inteligencia, a la docilidad y a la sagacidad. Por su parte, Tulio, no sólo incluyó a la memoria, sino también a la inteligencia y a la providencia. Andrónico de Rodas, por otro lado, adjuntaba a la prudencia la eubulia, la solercia, la providencia, la regnativa, la militar, la política, la económica, la dialéctica, la retórica, y la física. De todas ella trata Tomás de Aquino, pero ordenadamente. No obstante, no estudia directamente estas tres últimas, a saber, la dialéctica, la retórica y la física, porque derivan de tomar a la prudencia "large", según que en ella se incluye también la ciencia especulativa, lo cual no es preciso para un estudio de este hábito cognoscitivo de la razón práctica.

¿Por qué, pues, estas ocho partes "cuasi integrales" de la prudencia y no otras? La respuesta dice así: "La razón de la diversidad es dada por el hecho de que acerca de la cognición deben considerarse tres cosas: Lo primero, sin duda, la misma cognición, que si es del pasado, es *memoria*; si es del presente, ya sea acerca de lo necesario ya acerca de lo

contingente, se llama *intelecto* o *inteligencia*. En segundo lugar, la misma adquisición de la cognición. La cual se realiza o por disciplina, y a esto pertenece la *docilidad*, o por invención, y a esto pertenece la *eustochia*, que es buena conjetura. Parte de ésta es la *solerzia*, como se dice en el VI de la *Ética*¹⁰⁷, que es una conjetura veloz acerca del medio, como se dice en I *Posteriores Analíticos*¹⁰⁸. En tercer lugar, debe considerarse el uso de la cognición: a saber, según que de la cognición alguien procede a conocer otras cosas o a juzgarlas. Y a esto pertenece la *razón*. Sin embargo, la razón para que mande rectamente, debe contar con tres cosas. En primer lugar, sin duda, que ordene algo conveniente al fin: y esto pertenece a la *providencia*. En segundo lugar, que atienda las circunstancias del negocio; lo cual pertenece a la *circunspección*. En tercer lugar, que evite los impedimentos: lo cual pertenece a la *precaución*¹⁰⁹. Atendamos a cada uno de estos rasgos.

[Volver al índice](#)

1. La memoria

La experiencia se origina de la memoria, decía Aristóteles en las primeras páginas de su *Metafísica*. Pero si, como también decía el Estagirita, *la virtud intelectual* (propia de la razón práctica) *nace y se desarrolla con la experiencia y con el tiempo*, la virtud intelectual tiene como precedente la *memoria*. Ahora bien, ¿de qué memoria se trata, de la sensible o de la memoria de la inteligencia? Tomás de Aquino responde explícitamente que de la *sensible*¹¹⁰.

Como es sabido, la *memoria* sensible es el sentido interno que tiene *soporte orgánico* (la parte posterior del cerebro, señala Tomás de Aquino) cuyo objeto propio son los recuerdos referidos a realidades particulares y concretas del *pasado*. Tiene dos funciones: *rememorar* y *conservar* lo recordado. ¿Qué se recuerda o conserva? Se recuerda más el *acto* sensible que el *objeto* sentido. ¿Qué *actos*? No sólo los de los *sentidos externos* (ver, oír, etc.) e *internos* (sentir que se ve, que se oye, etc.), sino también los de los *afectos* sensibles (apetecer una bebida o comida presente o ausente, temer un peligro de atropello inminente o lejano, etc.) y los *movimientos* de las facultades locomotrices (andar, nadar, etc.)¹¹¹. Su *objeto propio* son, pues, los *recuerdos* sensibles. La intención de la memoria sensible es de *pasado*. Su acto propio es el *recordar*.

Como la memoria sensible está gobernada en el hombre por la *razón*, podemos educir de ella más partido que el que ella naturalmente puede dar. En eso consisten, por ejemplo, las reglas nemotécnicas. Es decir, la memoria sensible humana es *educable*¹¹². ¿Por qué si la prudencia versa sobre el futuro requiere de la memoria, que es intención del pasado? Sencillamente porque las formas que son intenciones de futuro se forman gracias a las formas que son recuerdos referidos al pasado.

2. La inteligencia

La segunda parte "cuasi integral" de la prudencia que Tomás de Aquino menciona la llama "intellectus". Este nombre en el *corpus* tomista es ambiguo, porque con él unas veces se refiere a la facultad de la *inteligencia*, otras al *hábito natural de los primeros principios*. ¿De qué conocer se trata? De lo que aquí se habla ¿es de la *facultad* espiritual que desde Aristóteles se llama *entendimiento posible*, o *paciente*, es decir, esa potencia cognoscitiva sin soporte orgánico a la que los medievales llamaron "ratio", *razón*, y nosotros denominamos simplemente *inteligencia*?

La respuesta en una primera aproximación es negativa. "El intelecto no se toma aquí en cuanto a la potencia intelectual, sino en cuanto que importa una recta estimación de algún principio extremo que se toma como conocido por sí mismo: del mismo modo que decimos de la inteligencia de los primeros principios. Toda deducción de la razón procede de algunos que se toman como primeros. Donde conviene que todo proceso de la razón proceda de algún intelecto. Ya que la prudencia es la recta razón acerca de lo agible, así es necesario que todo el proceso de la prudencia derive del intelecto. Y por esto el intelecto se pone como parte de la prudencia"¹¹³.

¿De que *intellectus* se trata? En el cuerpo del artículo, como acabamos de leer, se ve que se trata más bien de un principio cognoscitivo, también inorgánico, que a mi modo de ver es superior a la facultad de la inteligencia, aunque Tomás de Aquino aquí no lo distingue suficientemente de la misma facultad, como declara un poco más adelante¹¹⁴, y que no es otra cosa que el "intellectus principiorum", el *hábito natural de los primeros principios*.

Se trata del *nous* al que Platón llamaba el *ojo del alma* (*he tes psijés opsis*)¹¹⁵, y al que describió Aristóteles con el nombre de *nous*, que no es otra cosa que el *hábito de los primeros principios* (*leípetai nou einai ton arjon*)¹¹⁶. Este, para el Estagirita es lo más divino que hay en nosotros (*zeiotatón*)¹¹⁷. De modo que sería mejor decir, con palabras tomistas tomadas de otro lugar, que "aquí se toma el intelecto no como potencia intelectual, sino como cierto hábito por el cual el hombre, en virtud de la luz del intelecto agente, conoce naturalmente los principios indemostrables"¹¹⁸. Esta denominación, por lo demás, es la que fue recogida por los comentaristas medievales de Aristóteles, tanto musulmanes como cristianos.

En cambio, la respuesta arriba ofrecida en el cuerpo del artículo es matizada en la réplica a la 1ª objeción de este mismo artículo, donde Tomás de Aquino escribe que "la razón de la prudencia termina, como cierta conclusión, en lo particular operable, a lo cual aplica el conocimiento universal... Pero la conclusión singular procede del silogismo que cuenta con una proposición universal y otra particular. De donde es necesario que

la razón de la prudencia proceda del doble intelecto. De los cuales uno es cognoscitivo de lo universal. Lo cual pertenece al intelecto que se pone como virtud intelectual: ya que lo naturalmente conocido por nosotros son no sólo los principios universales especulativos, sino también los prácticos, como "no debe hacerse el mal"... En cambio, otro es el intelecto que, como se dice en el VI de la *Ética*¹¹⁹, es cognoscitivo del "extremo", esto es, de algún primer singular y contingente operable, a saber, la proposición menor, que es necesario que sea singular en el silogismo de la prudencia... Pero este primer singular es algún fin singular... De donde el intelecto que se pone como parte de la prudencia es cierta estimación recta de algún fin particular"¹²⁰, asunto al que en modo alguno puede referirse el hábito de los primeros principios, sino alguna operatividad propia de la razón práctica. Atendamos sucintamente a ambas posibilidades.

Estamos ante dos "intelectos" que entran en juego de cara a la formación de la prudencia, y de los que de ninguno de ellos quiere prescindir Tomás de Aquino. Por lo que al primero se refiere, es decir, al *hábito de los primeros principios*, si tal *hábito* cognoscitivo es superior a la inteligencia, y el modo de proceder de ésta deriva de aquél, es imposible que tal *hábito* esté en "potencia" como le sucede de entrada a la facultad, sino que es necesario que tal *hábito* esté en *acto* desde el principio, esto es, que no sólo sea *innato* o *natural* al hombre, sino también que sea *cognoscitivo* desde el comienzo, es decir, que su conocimiento *no sea adquirido*. Sin embargo, la *prudencia* es un hábito *adquirido* de la razón en su uso práctico. Por tanto, ¿por qué se considera a este *hábito* nativo, tal cual Tomás de Aquino expone, "como parte de la prudencia"¹²¹?

Tal vez por la sencilla razón de que tal hábito es *imprescindible* para la prudencia¹²². Pero que el *intellectus* sea *requisito indispensable* para activar la prudencia, no significa, en rigor, que sea "parte" de ella, a menos que el vocablo "parte" esté tomado con largueza. Pero en rigor no es parte de la prudencia, entre otras cosas, porque en sentido estricto una virtud no tiene partes; es simple. Para esclarecer un poco más esto, podríamos establecer la siguiente comparación: también se requiere previamente ser persona para ser prudente, pero no por ello la persona es "parte" de la prudencia. Por tanto, en sentido estricto, la tesis de incluir el *intellectus principiorum* como "parte" de la prudencia parece conceder demasiado.

Pero si lo admite Tomás de Aquino, ¿por qué lo hace? Al parecer, lo que él intenta es incorporar en sus explicaciones todos los hallazgos de los diversos autores de la tradición, y evitar el afán de novedades. Por ello, trata del *intellectus* como "parte" de esta virtud, porque así lo transmitieron Macrobio y Tulio. En resumen, por "parte" aquí hay que entender "requisito".

Otra cuestión derivada del primer escollo es si tal *hábito* intelectual innato ¿es el hábito de los primeros principios *teóricos* o *prácticos*? En el texto que estamos comentando Tomás de Aquino menciona los dos "ya

que lo conocido por nosotros de modo natural son no sólo los principios universales especulativos, sino también los prácticos¹²³, pero no concreta. Ahora bien, si la prudencia es hábito *práctico* de la razón, es coherente que lo que la active sea el hábito de los primeros principios *prácticos* o *sindéresis*, no el de los teóricos, como por lo demás admite de modo taxativo y explícitamente en otro lugar: "la sindéresis mueve a la prudencia"¹²⁴.

Por lo que respecta al segundo "intelecto", a saber, que la *inteligencia* de que se habla sea una "recta estimación del fin particular", ¿de qué instancia cognoscitiva estamos hablando? Tal como Tomás de Aquino la describe, no puede ser otra luz que la propia de la *razón práctica*, pues habla de "recta", de "proposición menor" del "silogismo de la prudencia", etc., asuntos todos que pertenecen a ella. Entonces, ¿cómo es posible que tal luz de la razón práctica sea "parte" de la prudencia y no más bien al revés, es decir, que la prudencia sea una luz cognoscitiva que es "parte" de la razón práctica?

La respuesta tal vez pase por indicar que Tomás de Aquino está hablando en general. Ahora bien, si concretamos, el que tal luz o "estimación" de la razón práctica sea "parte" de la prudencia significa que la prudencia es lo último, lo más alto, lo más cognoscitivo, de la razón práctica, y que todo conocimiento práctico precedente se ordena a ella. En efecto, en cuanto que la razón práctica es "estimativa" de un fin particular, todavía no es "preceptiva" del mismo. Parece que estamos, pues, ante el *juicio práctico* que destaca el fin de la acción a realizar, o también la obra a elaborar, aunque todavía no se haya *imperado* su ejecución.

Pero también en este segundo caso hay que matizar que el *destacar* una acción u obra a realizar sobre las demás en orden a la consecución de un fin particular, es más bien un *requisito* previo para que se dé la prudencia que una "parte" de ella. Sin embargo, en este caso, al contrario de lo que sucede con la *sindéresis*, la condición de posibilidad que tal "estimación" supone de cara a que la prudencia se dé, es *inferior* a ella misma, mientras que el *hábito de los primeros principios prácticos* o *sindéresis* también es previo y requisito indispensable para la prudencia, pero *superior* a ella.

Por lo demás, debe ser rectificada también la reducción, o por lo menos la equiparación tomista presente en este artículo, entre los *actos* cognoscitivos de la razón práctica que entran en la formación de la prudencia con su *expresión lógica* en forma de *silogismo práctico*, como tampoco debe ser reducido o equiparado el *acto* de la *demonstración* de la razón teórica (*demonstratio*) con el *silogismo teórico*, como algún comentador tomista llega a establecer: "la demostración es el silogismo que hace saber"¹²⁵. Tal vez, parte de la lógica moderna caiga también en el defecto de fundir los actos cognoscitivos y las expresiones lógicas de los mismos. Sin embargo, alguna referencia a dicha distinción hay en la obra de Tomás de Aquino¹²⁶.

3. La docilidad

En tercer lugar, Tomás de Aquino pone como parte *cuasi integral* de la prudencia el ser dócil. "Pertenece a la docilidad que alguien esté bien dispuesto para recibir la disciplina"¹²⁷. ¿Por qué? Porque previo al *mandato* o *precepto*, acto propio del hábito de la prudencia, se requiere, como se ha visto, una detenida *deliberación* o *consejo* acerca de lo contingente y operable por nosotros. Pero en ese marco también se encuadra el pedir consejo a los demás. Y así como la *humildad* es imprescindible para pedir consejo a quién está constituido en autoridad y cargado de experiencia, la *docilidad* se requiere para aceptar lo aconsejado y llevarlo a la práctica.

La docilidad es en parte cierta aptitud o inclinación *natural* porque, como es claro tanto por lo que respecta a la *naturaleza* humana como por lo que se refiere a la *persona* humana (que no deben ser confundidas) nadie es autosuficiente, autónomo o independiente. En el *núcleo personal* es claro que nuestro ser no nos lo hemos otorgado, sino que lo hemos recibido y lo primero respecto de esa donación por nuestra parte es aceptarlo. También nuestra *naturaleza humana* la hemos recibido. Es neto, pues, que también el hombre en su vertiente natural no es clausurado e independiente, sino abierto a los demás. En la vertiente práctica de la vida, la docilidad es, pues, cierta *inclinación natural*, pero también es en parte *adquirida*¹²⁸, y esta segunda faceta es la que nos interesa destacar ahora de cara a la prudencia.

Todos requerimos de la docilidad adquirida¹²⁹. En efecto, no sólo hay que saber pedir consejo, sino que se precisa saber escuchar, y saber encarnar en la propia vida lo que se nos recomienda. Muchos son los que cuentan a los demás sus problemas y pocos los que les prestan verdadera atención. Menos aún son los que saben atender con finura a lo que se les advierte. Parecen ser sinceros en el decir lo que les pasa y en el pedir ayuda, pero no son enteramente sinceros, porque no están dispuestos a cambiar de actitud si se les recomienda un cambio de rumbo. Por eso no escuchan, o tamizan lo que se les dice, o lo pasan por la criba de los dictados de su subjetividad. En una palabra: no son dóciles. Así es, por una mal entendida "independencia", que lleva a la "indiferencia", y muchos se vuelven obstinados cuando no tercos.

Es bueno pedir consejo, pero no conviene pedirlo a cualquiera, sino a los expertos a los que se debe solicitar, "sobre todo a los ancianos, que han adherido su sano intelecto a los fines operables"¹³⁰. ¿A los expertos en qué? En *prudencia*. Pero como la prudencia no se da sin *virtudes morales*, se debe pedir consejo a las personas que son finamente éticas. ¿Por qué a los mayores? Porque los jóvenes pueden saber mucho de matemáticas o de lógica, puesto que éstas disciplinas se pueden adquirir sin *experiencia* de la vida, pero les resulta más difícil saber de *ética*, porque carecen de suficiente *experiencia*¹³¹.

Tampoco conviene pedir consejo, como vulgarmente se dice, "sin ton ni son", sino cuando conviene, es decir, en el momento oportuno y respecto de lo que vale la pena. Lo contrario no indica docilidad o amistad, ni siquiera solidaridad, sino falta de personalidad o de madurez. Lo mismo cabe decir respecto del que reparte consejos por doquier sin que se los pidan o la ocasión lo requiera. A ese tal le acaba cuadrando bien el refrán castizo que reza "consejos doy pero para mí no tengo", pues ese tal no es prudente.

[Volver al índice](#)

4. La solercia o sagacidad

Acontece de ordinario que podemos detenernos a deliberar durante bastante tiempo en una acción a acometer. Y eso es lo más recomendable. Pero algunas veces se requiere ser diligentes en la resolución para dar paso de modo rápido a la acción. Ahora bien, para que tal actuación no sea precipitada en casos imprevistos que nos espolean a reaccionar prontamente, Tomás de Aquino dice que la prudencia se ayuda de una virtud aneja: la *solercia*. La palabra viene del latín "*solers*", hábil, ingenioso, de la cual deriva nuestra *solicitud* castellana, sinónima de "*citus*", rápido. Al parecer, Tomás de Aquino la tomó del libro de las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla, como declara en un par de pasajes que a abajo se anotan¹³², y también de Tulio, que la incluía bajo la inteligencia, como dice en otro lugar¹³³.

Esta capacidad para Aristóteles era una especie de *sagacidad*. Para el Estagirita ser sagaz, espabilado, era algo *natural* en ciertos hombres. Podríamos decir que esta *perspicacia* hoy es un valor en alza alabado por nuestra sociedad, que encomia esa cualidad no sólo si se usa de ella descollando positivamente con verdadero *talento*, sino también si se usa negativamente a modo de *astucia*. Por eso se proponen como modelos los protagonistas agudos de los filmes más taquilleros, los políticos sutiles, los penetrantes empresarios, etc.

Para Tomás de Aquino esta cualidad es un *talento* o *ingenio*. "La *solercia* se refiere a que el hombre esté bien dispuesto a adquirir por sí mismo una recta estimación. Pues es así como la *solercia* se toma en favor de la *eustochia* (vigilancia), de la cual es parte. Pues la *eustochia* es buena conjetura acerca de cualquier cosa, en cambio, la *solertia* es una fácil y pronta conjetura acerca del descubrimiento del medio, como se dice en los *Posteriores Analíticos*¹³⁴. Pero aquel filósofo que pone la *solertia* como parte de la prudencia¹³⁵, la toma comúnmente a favor de toda *eustochia*, de donde dice que la *solertia* es el hábito que proviene de lo repentino, encontrando lo que conviene¹³⁶".

Además de esta alusión en la *Suma Teológica*, en el *corpus* tomista hay pocas referencias a la *solertia*. Detengámonos un momento en ellas.

“Es patente que la *solertia* es cierta perspicacia aprehendiendo los medios velozmente”¹³⁷. Además, Tomás de Aquino admite que la *solertia* puede darse en otros hábitos intelectuales: “en todos los hábitos antedichos, a saber, en la prudencia y en la sabiduría, etc., puede darse la *solertia*”¹³⁸. Ahora bien, la prudencia versa sobre las *realidades terrenas*, en las que cabe *solertia*¹³⁹, pero la sabiduría, como es admitido, sobre las *divinas*.

Su carácter diferencial respecto de las demás virtudes es expuesto así: “la *solertia* es cierta especie de *eustochia*, pues es una buena apreciación (*coniecturatio*) acerca de la búsqueda (*inventionem*) de los medios. Difiere la *solertia* de la *eubulia*, ya que la *eubulia* no versa acerca del fin, que es en las cosas operables como el medio en el silogismo: no es pues un consejo acerca del fin”¹⁴⁰. La *eustochia* es, siguiendo los textos tomistas, “una buena apreciación (*coniecturatio*) sin razón de indagación (*inquisitione*) y es veloz”¹⁴¹. En cambio, la *eubulia* “es con indagación (*inquisitione*) de la razón y por otra parte no es veloz”¹⁴².

La *solertia* versa sobre el *discernir*¹⁴³, pero no sobre lo presente o lo pasado, sino sobre el futuro inmediato: “in considerandis futuris eventibus”¹⁴⁴. Es la virtud de captar “de una sola ojeada la situación imprevista y tomar al instante la nueva decisión... Es la visión sagaz y objetiva frente a lo inesperado”¹⁴⁵.

“La *solertia* se reduce a la prudencia, como la *eubulia*: pero difieren en esto, en que la *eubulia* razonando e inquiriendo encuentra el medio conveniente para la obra, ya que el consejo es una búsqueda (*quaestio*), como se dice en el I. III de la *Ética*; pero la *solertia* lo encuentra de modo súbito: pues es un hábito que encuentra lo que conviene de modo repentino, o como se dice en el libro I de los *Posteriores Analíticos*, cierta sutileza en el medio sin proyecto temporal (*subtilitas quaedam in non prospecto tempore medii*); sin embargo, no se pone como virtud en el libro VI de la *Ética*, como la *eubulia*, bien porque la *eubulia* se refiere sólo al bien, mientras que la *solertia* al bien y al mal, bien porque la *solertia* depende más del ingenio natural que de la costumbre (*assuetudine*). También debe saberse que la *solertia* es el descubrimiento (*inventio*) del medio sin mirar al tiempo, tanto en las realidades operables como en las especulativas, tanto en las necesarias como en las contingentes; pero la *eustochia* se da sólo en las operables, la cual es una buena conjetura de las contingentes”¹⁴⁶.

[Volver al índice](#)

5. La razón

Tomando pié de la tradición, como se ha visto, Tomás de Aquino afirma en quinto lugar que la *razón* puede considerarse también “parte” de la prudencia. Ahora bien, ¿cómo puede ser la razón parte de la prudencia si lo verdadero es lo inverso, esto es, si la prudencia es parte

de la razón, un hábito suyo, de la razón práctica en concreto?, ¿qué se entiende, pues, aquí por “razón”?

Obviamente, no se trata aquí de la razón como de la facultad de la inteligencia enteramente considerada, sino de un aspecto suyo, o mejor aún, de un acto o modo de proceder suyo. ¿Cuál? Si el *consejo* es parte de la prudencia, y “el consejo es cierta inquisición que procede de unas cosas a otras. Esto es lo propio de la razón. De donde es necesario para la prudencia que el hombre razone bien”¹⁴⁷. El *consejo* o *deliberación* de la razón práctica se compara en diversos pasajes tomistas a la “demonstratio” o *raciocinio* de la razón teórica. En la razón práctica, el *consilium* hace las veces de la *inventio vel inquisitio* de la razón teórica¹⁴⁸, porque implica una comparación de los medios como bienes en vistas de un fin. Pero como el *raciocinio* es el último acto del uso racional teórico, la razón toma su nombre, como potencia, de él. De ahí que por extensión se tome la razón, aunque convendría concretar que se trata del acto práctico de la *deliberación*, como “parte” de la prudencia.

Más explícitamente: por *razonar* hoy todo el mundo entiende de ordinario “darle vueltas” a las cosas para descubrir algo que todavía no se sabe. En el s. XIII se entendía por ello algo similar, a saber, el pasar de lo conocido a lo ignoto. Los lógicos, que vertían el razonamiento en su expresión silogística, decían que lo propio de la razón era pasar de dos premisas (una mayor y otra menor), ya conocidas, a una conclusión nueva y desconocida. Ahora bien, todo ello quedaba usualmente referido a la *razón teórica*. Tomás de Aquino añade que lo que hace en la *razón práctica* las veces del tal razonar o raciocinio teórico es la *deliberación* o *consejo*, una especie de *búsqueda* o *inquisición* acerca de lo contingente y operable por nosotros.

Pero ya se ha adelantado que en la razón práctica la *deliberación* o *consejo* es requisito previo e indispensable para que la prudencia se dé. Por eso, si la *prudencia* es lo último y más alto de la razón práctica, lo que la precede y ayuda se puede considerar como condición para ella. Por eso Tomás de Aquino indica que la *razón*, tal como aquí se ha entendido, a saber, como *deliberación* o *consejo*, es “parte” de la prudencia.

[Volver al índice](#)

6. La providencia

Ésta es la “parte”, según Tomás de Aquino, más importante de la prudencia¹⁴⁹, y de donde toma el nombre la misma prudencia¹⁵⁰; nombre que viene del verbo latino “provideo”, que significa *ver de lejos*, *prever*, es decir, anticiparse al futuro antes de que éste tenga lugar. Es también la parte de la prudencia de la que más extensamente trata Tomás de Aquino, de modo que basta una lectura pausada, sin apenas comentarios,

a aquellos lugares clave del *corpus* para hacerse cargo de lo que entiende por ella.

Lo que indica el nombre de *providencia* es ante todo cierto *conocimiento*: "la providencia, como la prudencia, es razón que existe en el entendimiento"¹⁵¹. No es, sin embargo, la facultad de la razón entera, sino un *acto* de ella: "la providencia consiste en el acto de la razón, como la prudencia, de quién es parte"¹⁵². Y tampoco de cualquier razón, sino, como la prudencia, de la *razón práctica*: "la providencia pertenece a la razón práctica"¹⁵³. Sin embargo, no es la providencia ajena a la *voluntad*, porque se orienta a un fin y, como es sabido, lo que tiene razón de fin es el bien¹⁵⁴, que es objeto propio de la voluntad. Por eso escribe Tomás de Aquino que "la providencia está en el entendimiento, pero presupone la voluntad de fin"¹⁵⁵, es decir, la inclinación natural de la voluntad al fin, que por ser natural, es *recta*; y también, el reforzamiento adquirido de esa inclinación natural por medio de las *virtudes*, que permiten también que la voluntad sea cada vez más recta en orden al fin. Por lo cual "nadie se dice pródigo (previsor) a no ser que tenga voluntad recta, pero no porque la providencia esté en la voluntad"¹⁵⁶.

A la pregunta de *si se debe poner la providencia como parte de la prudencia* Tomás de Aquino responde que "la prudencia es propiamente respecto de esas cosas que miran al fin, y esto es lo que pertenece propiamente a su misión, a saber, que las ordene debidamente al fin. Y aunque hay algunas cosas necesarias para el fin que dependen de la providencia divina, sin embargo bajo la prudencia humana no subyacen sino las realidades contingentes operables, que pueden ser hechas por el hombre en orden al fin. Las realidades pasadas, en cambio, pasaron con cierta necesidad: ya que es imposible que no sea lo que ha sido. De modo semejante también las realidades presentes, en cuanto que tales, tienen cierta necesidad: pues es necesario que Sócrates esté sentado mientras está sentado. De donde se sigue que los futuros contingentes, en cuanto que son ordenables por el hombre en orden al fin de la vida, pertenecen a la prudencia.... La providencia conlleva cierto respecto a algo distante, a lo cual están ordenadas aquellas cosas que suceden en el presente. De donde la providencia es parte de la prudencia"¹⁵⁷. Desglosemos la respuesta en estas cinco partes.

a) En primer lugar, se declara que *la prudencia es propiamente respecto de esas cosas que miran al fin*. La misma tesis aparece infinitud de veces referida a la *providencia* a lo largo de todo el *corpus* tomista: "pertenece a la providencia ordenar las realidades en orden al fin"¹⁵⁸. Ahora bien, como ordenar es propio de quien sabe, la providencia se debe predicar de los seres inteligentes. Hay, pues, una providencia que es divina¹⁵⁹ y otra angélica, de las que aquí no trataremos; y, en fin, existe otra humana, que ahora consideramos, por la cual "el hombre por sus actos consigue su fin"¹⁶⁰. No se trata, sin embargo, de su fin último o del fin de la persona humana, sino el fin de sus acciones. Así pues, ¿cómo

consigue el hombre tal fin? Formando un plan mental previo del proyecto a realizar: "la forma ejemplar de la cosa según su especie absolutamente tomada es la idea; pero la forma de la cosa según que está ordenada al fin, es providencia"¹⁶¹.

b) En segundo lugar, la precedente respuesta tomista señala *lo que pertenece propiamente a su misión* (de la prudencia), *a saber, que ordene* (las cosas que miran al fin) *debidamente al fin*. Como la providencia es la parte central de la prudencia, también esta misión será propiamente suya. Será, pues, propio de la providencia *ordenar*: "la providencia no es otra cosa que la razón de orden de las realidades"¹⁶². Ahora bien, el orden no es lo mismo que la providencia, sino lo formado por ella: "el orden es el efecto propio de la providencia"¹⁶³. Es propio de la providencia ordenar las realidades, no destruirlas, sino salvarlas, como dice Dionisio en el IV *De Divinis Nominibus*¹⁶⁴. Sin embargo, no se reduce la providencia, como tampoco la prudencia, a ordenar, pues si ello fuera así, muchos proyectos no serían ejecutados y no seríamos prudentes. De modo que se precisa añadir que "para la providencia son pertinentes dos cosas: a saber, la razón de orden de las cosas previstas en orden al fin, y la ejecución de ese orden, que se llama gobernar"¹⁶⁵.

De modo que Tomás de Aquino añade el *gobernar* al *ordenar* como requisitos indispensables de la *providencia* humana. Ahora bien, si gobernar debe ir unido a ordenar, y es propio de los sabios ordenar, no todo el mundo está igualmente capacitado para dirigir o gobernar, sino en especial aquellos que más saben. Pero ¿de qué saber se trata? Si este extremo no se aclara, la mentalidad tomista puede parecer un tanto platónica¹⁶⁶, y también es verdad que la cita a Aristóteles puede inducir a confusión¹⁶⁷. Cabe matizar que no se trata de la sabiduría *especulativa*, es decir, del *hábito de sabiduría*, sino de la sabiduría *práctica* o *prudencia*.

Un sinónimo de *ordenar* para Tomás de Aquino es *disponer*: "la providencia supone disposición"¹⁶⁸. En efecto, sólo se puede disponer de lo ordenado. El desorden resulta indisponible; lo caótico, ingobernable. Por tanto, "el gobierno pertenece a la prudencia"¹⁶⁹. Ahora bien, ¿cómo debe gobernar, o regir, que viene a ser lo mismo¹⁷⁰, el hombre en lo práctico? Una primera pauta debe ser ésta: "el hombre gobierna con su providencia el hacer el bien y el evitar el mal"¹⁷¹. No consiste sólo en *saber* y *desear* hacer el bien, sino también en *hacerlo*: "en el gobierno deben ser consideradas dos cosas, a saber, la razón de gobierno, que es la misma providencia, y la ejecución"¹⁷². Es necesario aprender a hacer el bien, pero se precisa *hacerlo*.

Atendamos a otro texto para explorar, mejor si cabe, su doctrina. "Estas tres cosas, la *disposición*, la *ciencia* y la *providencia*, se logran por adición de una a otra... Debe saberse que el artífice concibiendo antes su artefacto en *primer lugar* considera el fin; y *después* considera el orden de las realidades, que intenta hacer, respecto de aquél fin, y el orden de las partes entre sí, como que el cimiento está bajo la pared, y la pared bajo el techo; y este orden de las partes entre sí se ordena ulteriormente al fin de

la casa. *En tercer lugar* es necesario que considere aquellas cosas que promueve en orden a la consecución del fin, de modo que se quiten aquellas cosas que puedan impedir el fin. De donde piensa los cimientos de la casa en función de algunos aditamentos y ventanas y otras cosas de este estilo, por las cuales la casa es apta para habitarla. Por tanto, este pensamiento se nombra con el nombre de *ciencia*, en razón de la sola cognición y no en razón de alguna operación. De donde también se conoce el fin y aquellas cosas que son hacia el fin. Pero la razón pensada de orden en la realidad a realizar, se llama con el nombre de *disposición*: ya que la disposición significa cierto orden. Pero la razón de aquellas cosas que se promueven en orden al fin, se dice *providencia*: pues pródigo se llama a quien pronostica bien de los cosas a realizar, y de aquellas cosas que las pueden impedir¹⁷³.

Si *gobernar* se tiene como un "efecto" de la prudencia, también se considera como tal el *disponer*: "la providencia es en cierto modo causa de la disposición"¹⁷⁴. De modo que la providencia es más que el ordenar y el disponer, porque los incluye¹⁷⁵. Pero el orden que la providencia imbuye al proyecto depende de la forma del agente¹⁷⁶. ¿De qué forma? No de la forma de ser del agente humano, sino de la *forma mental* que éste ha formado en orden a la ejecución del proyecto.

c) En tercer lugar, el texto de Tomás de Aquino más arriba anotado decía que *bajo la prudencia humana no subyacen sino las realidades contingentes operables, que pueden ser hechas por el hombre en orden al fin*. Lo mismo cabe atribuir a la providencia, como señala en otro lugar: "la providencia humana no se extiende a las cosas necesarias, que provienen de la naturaleza"¹⁷⁷. Pero no sólo no se extiende a las realidades de la naturaleza, esto es, de la realidad física, que presentan cierta necesidad. Lo mismo cabría decir respecto de las realidades divinas y de aquellas otras que sin ser divinas son superiores a las humanas. Y lo mismo cabe atribuir, como señala a continuación, de aquellas otras realidades que pertenecen al pasado o al presente, porque también éstas son necesarias. Pero si la providencia no versa sobre el pasado o sobre el presente, versará sobre el futuro. Atendamos a ello.

d) En cuarto lugar, en la respuesta a la precedente pregunta que cuestiona *si se debe poner la providencia como parte de la prudencia* escribe Tomás de Aquino *que los futuros contingentes, en cuanto que son ordenables por el hombre en orden al fin de la vida, pertenecen a la prudencia*. Lo mismo dice respecto de la providencia: "la providencia... se pone respecto del futuro"¹⁷⁸. Ahora bien, no por versar la providencia sobre el futuro, la prudencia prescinde del pasado y del presente: "para la prudencia se requiere la memoria de las cosas pasadas, el conocimiento de las presentes, y la providencia de las futuras"¹⁷⁹. Entonces, si la prudencia tiene en cuenta el tiempo en toda su extensión, mientras que la providencia solo atiende al futuro, ¿por qué no aceptar que la providencia es una "parte" de la prudencia?

Ahora bien, ¿cómo se refiere la providencia al futuro? Obviamente no en futuro, ni tampoco desde el pasado, sino en *presente*, pero no en presente *físico*, sino en presente *mental*, es decir, sin tiempo. Se trata de la *presencia de la mente* que ejerce ésta *mientras* se piensa o *al* pensar: "la providencia es la presente noción de lo futuro sondeando el evento"¹⁸⁰. El futuro es lo que todavía no es, pero que puede ser y que se intenta realizar. Es lo que todavía es distante, pero aquello en orden a lo cual se ordena lo presentado mentalmente: "la providencia comporta cierto respecto a algo distante, respecto de lo cual son ordenadas las cosas que ocurren en presente"¹⁸¹.

"Aquel que tiene alguna providencia, no necesita que conozca previamente los eventos futuros, sino que vea de antemano qué eventos pueden acontecer, de modo que según esto recurra a los remedios"¹⁸². A diferencia, pues, de la providencia divina, la humana no consiste en conocer total y esclarecidamente el futuro, sino en prever qué pueda suceder y poder anticiparse de ese modo a solucionar los problemas que se puedan plantear. Prudente es el que sabe anticiparse; insensato el que no se convence si no constata. A la providencia divina nada escapa. A la humana, en cambio, le es natural el ser parcial. Y es propio de una y otra el permitir imperfecciones: "a la providencia pertenece permitir algún defecto en las realidades que subyacen a la providencia"¹⁸³.

e) En quinto y último lugar, termina la respuesta Tomás de Aquino concluyendo que *la providencia es parte de la prudencia*. Se suele denominar a la *providencia* (en sentido humano) "parte integral" de la prudencia, porque la *prudencia* hace especialmente referencia, como se ha visto, al *futuro*, a lo que se va a hacer, a la cual se ordena tanto la memoria del pasado como la inteligencia del presente, y en eso consiste la prudencia, en prever el futuro¹⁸⁴.

Pero la anticipación del futuro se realiza del siguiente modo: "la providencia no está en el entendimiento a no ser según razones generales de futuro; pero se aplica a las particulares mediante la razón particular"¹⁸⁵. La "razón particular" mediante la que se aplica la providencia es la *cogitativa*. Pero esta potencia de la sensibilidad interna versa sobre lo singular, por eso la providencia termina en lo concreto¹⁸⁶, "y tanto más perfecta es la providencia del gobernante, cuanto más descende su conocimiento a las cosas singulares, ya que si algo de los singulares se substraer al conocimiento del gobernante, la determinación del mismo singular huirá de su providencia"¹⁸⁷.

En suma, se responde afirmativamente a lo que se buscaba, a saber, que "la providencia es parte completiva y formal de la prudencia"¹⁸⁸, o también, "cuasi formal integral"¹⁸⁹. Pero como la prudencia es lo último de la razón práctica y la que regula las virtudes de la voluntad, aunque los actos humanos pueden ser defectuosos por falta de suficiente providencia, sin embargo, "el hecho de que el hombre tiene providencia sobre sus actos, pertenece a su nobleza"¹⁹⁰, pues esto incrementa su prudencia, en

rigor, su inteligencia, que no es otra cosa que elevar la naturaleza humana en su facultad más alta.

Además, la providencia humana no versa sólo sobre nuestros propios actos, sino también sobre otras personas. De ahí que haya diversos grados jerárquicos de providencia. De donde, "la providencia superior da reglas a la providencia inferior: como el político da reglas y leyes al general del ejército"¹⁹¹. En efecto, cuando alguien se preocupa de otro u otros, sin descuidar sus propios asuntos, decimos que anda *solícito*. Para Tomás de Aquino la *solicitud* también está incluida dentro de la providencia¹⁹², porque "la solicitud nombra la providencia con estudio"¹⁹³. Así es, la actitud de andar solícito es un cuidado diligente que centra la atención en las personas que con nosotros conviven y a quienes conviene orientar.

[Volver al índice](#)

7. La circunspección

Tomás de Aquino pregunta también si la *circunspección* es "parte casi integral" de la prudencia. Su respuesta dice así: "es propio de la prudencia ordenar rectamente algo al fin. Lo cual no puede darse sin que el fin sea bueno, y que sea también bueno y conveniente con el fin eso que se ordena al fin. Pero como la prudencia... versa acerca de las cosas singulares particulares, en las cuales concurren muchos factores, sucede que algo que es bueno y conveniente al fin en sí mismo considerado, se vuelve o bien malo o bien no oportuno para el fin por algunas circunstancias concurrentes... Por ello, es necesaria la circunspección para la prudencia: para que el hombre compare aquello que se ordena al fin también con las aquellas cosas que son circunstanciales"¹⁹⁴.

"Circumspectio", *mirada en torno*, del verbo "circumspecto", *mirar en torno*, indica tener la mirada abierta en derredor. Es la actitud de quien no se obceca por conseguir rápidamente aquello que persigue alocadamente, es decir, sin tener en cuenta si el momento es oportuno, o la ocasión lo permite, o si caerá bien esa actitud a los demás, o tantas cosas más. Suele decirse que las mujeres son más circunspectivas que los varones, porque se fijan más en los detalles de todo aquello que les rodea, especialmente en los personales, mientras que los varones lo son menos, por ser tal vez más objetivos, esto es, por estar más centrados en los proyectos a realizar, en conseguir la ejecución de sus planes. Si esa observación es certera, deberán abrir más su horizonte los varones que las mujeres, si quieren ser prudentes.

La circunspección se debe tener en cuenta fundamentalmente en el *consejo* o *deliberación*. En efecto, debemos sopesar aquellos elementos que son los más importantes para llevar a cabo la acción a realizar. Pecar en ello por defecto o por exceso lleva a la imprudencia. En el primer caso

se peca por atolondramiento, de modo que dejamos en el tintero algún elemento que es requisito indispensable para ejecutar una acción, como el alumno que no pone en su cartera todos los libros requeridos por las materias que debe estudiar esa mañana, o como el que al salir de viaje olvida meter en la maleta alguna prenda de vestir necesaria o algún documento imprescindible. En el segundo se peca por indecisión, porque se puede llegar a considerar conveniente un sin fin de cosas accesorias e irrelevantes. Algo parecido a lo que en lenguaje de la ciencia se llama "ruido blanco", es decir, se consideran como relevantes tan gran cantidad de elementos que al final no se sabe cuales son los determinantes para la ejecución de la acción.

Circunspección no sólo es tener abiertos los ojos a los factores dave y valorar en su justa medida las cosas *convenientes* para realizar una acción, sino también evitar aquellos asuntos que son *inconvenientes*: "y esto pertenece a la circunspección, el cuidado de los vicios contrarios, los cuales impiden principalmente la prudencia"¹⁹⁵. Por eso, ser circunspecto no es ser *curioso*, porque la curiosidad incita a fijarse en cosas irrelevantes cuando no perjudiciales, ni tampoco excesivamente *formal* o *reservado*, porque no se trata de realizar jugadas de ajedrez mentales con las circunstancias que nos rodean para que éstas no nos afecten o nos coman una pieza relevante de nuestro ataque en las acciones. Ser circunspecto no implica estar a la defensiva, es decir, como envuelto en un papel de celofán, sino abierto a la totalidad de lo real circundante, pero no ingenuamente, sino sopesadamente.

[Volver al índice](#)

8. La precaución

Por último, Tomás de Aquino considera como parte integral de la prudencia la *precaución*. La palabra que usa es "cautio", que significa *cautela*, *precaución*. Se trata de un cuidado debido, un estar en vela requerido para algo bueno. De ese estar serenamente en vilo Tomás de Aquino nos dice que "aquellas cosas sobre las que versa la prudencia son las contingentes operables, en las cuales, como lo verdadero puede mezclarse con lo falso, así lo malo con lo bueno, por la multiplicidad de formas en que se dan estas cosas operables, en las cuales a menudo las buenas son impedidas por las malas, y las malas tienen apariencias de bien. Y por esto la precaución es necesaria para la prudencia, de modo que se tomen las buenas que eviten las malas"¹⁹⁶.

Consecuentemente, la precaución es "parte" de la prudencia¹⁹⁷, o por lo menos, una *condición* de la misma: "la precaución es cierta condición de la prudencia, por la cual alguien evita los impedimentos en las acciones, y esta cautela la deben tener todos"¹⁹⁸. Si con la *circunspección* se han sopesado los bienes y se aprecia que alguno o algunos de ellos no lo es tanto, se requiere estar alerta, prevenido, contra ese o contra esos

tales, para poder prescindir de ellos, pues aceptarlos no sólo sería una imprudencia, sin también un vicio para la voluntad. Se requiere, por tanto, ser cautelosos para evitar lo que pueda impedir los actos de las virtudes¹⁹⁹, “y este impedimento lo quita la precaución”²⁰⁰.

La precaución sirve para evitar los males que la *razón* puede prever, no aquellos otros que acaecen por azar y son impredecibles²⁰¹, como los males pasivos que, provocados por causas naturales o por otros, pueden sucedernos, como enfermedades, robos, violencias, etc. De esos males que nos acontecen por casualidad, cuando sucedan, no quedará otra solución que remediarlos en la medida en que sea posible, o aceptarlos para educir de ellos mayores bienes, si es el caso de que no se pueden evitar. Pero ni todos ni la mayor parte de los males son así, y pertenece a nuestra prudencia evitarlos en la medida de lo posible.

La distinción entre la precaución y la providencia es sencilla, pues mientras la providencia o previsión busca el bien y evita el mal, la precaución evita los obstáculos extrínsecos al bien²⁰², esos asuntos circunstanciales que son impedimentos en orden a la ejecución de un buen proyecto.

En suma, y concluyendo este apartado referido a las “partes cuasi integrales” de la prudencia, se puede sintetizar lo expuesto hasta el momento declarando que “la memoria, la inteligencia y la providencia, y de modo semejante la precaución y la docilidad, y otras de este estilo, *no son virtudes diversas de la prudencia*, pero en cierto modo se comparan a ella como partes integrales, en cuanto que todas éstas se requieren para la perfección de la prudencia”²⁰³. Establecido esto, y expuesto de modo suficiente, pasemos al estudio de lo que Tomás de Aquino denomina “partes esenciales” de la prudencia, o también “subjetivas”, porque se refieren al sujeto o sujetos sobre los que recae la prudencia.

* * *

En resumen, de los ocho requisitos o “partes *cuasi* potenciales” de la prudencia que anota Tomás de Aquino, cada uno de ellos se puede reducir a los distintos hábitos de la razón práctica. Así:

1) La *memoria*, la *razón* y la *docilidad* se reducen al hábito de *eubulia*, o hábito de saber aconsejarse, al cual se opone la *precipitación*.

2) La *circunspección* y la *cautela* se reducen al hábito de *synesis* o sensatez, que permite saber juzgar lo práctico, al cual se opone la *inconsideración*.

3) El *intellectus*, la *solercia* y la *providencia*, se reducen al hábito de *prudencia* o saber imperar o mandar bien en lo práctico, al cual se opone la *inconstancia*.

VI. LA EXTENSIÓN SOCIAL DE LA PRUDENCIA

Además de la llamadas “partes potenciales” y de las “partes cuasi integrales” de la prudencia, Tomás de Aquino denomina “partes esenciales o subjetivas” de esta virtud, según sea el *sujeto* al que se aplique la prudencia. En este sentido, y siguiendo en parte a Aristóteles, acostumbra a diferenciar varios tipos de prudencia: a) La *prudencia económica*, cuando ésta se ordena al bien común de la casa o de la familia (“economía” deriva de *oikos*, que en griego significa *casa*). b) La *prudencia política*, cuando se ordena la prudencia al bien común de la *polis*, de la ciudad, comunidad, estado, etc.²⁰⁴. Estas partes son, según Tomás de Aquino, las cinco que siguen: 1) *personal*; 2) *familiar* (o *económica*); 3) *gubernativa*, (también llamada, *legislativa*, o incluso *real*); 4) *política* o *cívica*, y 5) *militar*.

¿Por qué éstas y no otras? La respuesta señala que: “las partes de la prudencia, tomadas propiamente, son la prudencia por la cual alguien se rige *a sí mismo*, y la prudencia por la cual alguien rige la *multitud*...: y así, la prudencia que rige a la multitud se divide en diversas especies según las diversas especies de multitud. Existe cierta multitud congregada en orden a algún negocio especial, como el ejército reunido para luchar: de la cual la prudencia que rige es la *militar*. Otra es la multitud reunida para toda la vida: como la multitud de una casa o familia, de la cual la prudencia que rige es la *económica*. Y la multitud de una ciudad o reino, de la cual es directiva en el príncipe la prudencia *real*, en los súbditos la prudencia *política* simplemente dicha”²⁰⁵.

Sin embargo, no parece que estas partes sean *exclusivas*, pues caben más tipos de uniones entre personas a las que también conviene dirigir o gobernar. Por ejemplo, *instituciones intermedias* tales como una *empresa* o una *universidad*, no se rigen ni se deben regir, por algún tipo de prudencia de las mencionadas. En ellas no rige, obviamente, la prudencia *personal*, pues estamos ante un grupo de personas aunadas en orden a la consecución de un fin peculiar. Pero tampoco están regentadas, como es claro, por un régimen *familiar*. ¿Acaso formarían parte de un régimen *gubernativo* o *real*? No parece, porque sin régimen de libertad y cierta autonomía respecto del Estado, país o nación, una universidad o una empresa no se gobiernan bien. ¿Tal vez subyacen al poder *cívico* o *político*? Cierta relación con él guardan sin duda, pero tampoco parece, y no conviene que se subsuman en aquél, porque la sociedad es la que se beneficia de una empresa o de una universidad, no la que constituye la empresa o la universidad. Y, por descontado, tampoco son encuadrables dentro de un procedimiento *militar*.

En cualquier caso, pasemos revista a los diversos tipos de prudencia “subjetiva” que menciona Tomás de Aquino.

1. Personal

La *prudencia personal* es aquél aspecto de esta virtud mediante el cuál alguien dirige e *impera* sus propios *actos*. No se trata de que uno gobierne el *ser* o la *persona* que uno es, puesto que nuestro núcleo personal no lo tenemos en nuestras manos, al menos, no en las manos de esta virtud. Tampoco disponemos por este tipo de prudencia *de* nuestra *esencia humana*, es decir, de que tengamos o no, por ejemplo, naturaleza masculina o femenina, inteligencia, voluntad, imaginación, memoria, cuerpo, etc. Todas esas facultades o disposiciones pertenecen a nuestra *esencia*, pero son un *disponer indisponible*, es decir, estamos llamados a disponer *según* ellas son, no a disponer *de* ellas a nuestro antojo. Son las facultades *por medio de las cuales disponemos*, no *de las que disponemos*.

Entonces, ¿sobre qué versa nuestra prudencia personal? No sobre nuestras *facultades*, sino sobre los *actos* de ellas; sobre nuestros propios *actos*. Somos dueños de nuestros actos, pero no de nosotros mismos. Nuestros actos pertenecen al *obrar*, no al *ser*, y como es sabido, *el obrar sigue al ser*. Nuestros actos redundan siempre en beneficio o perjuicio sobre nuestra *naturaleza humana*, y también sobre la *naturaleza del mundo*. Pero si la decisión sobre nuestros actos modela para bien o para mal nuestra *naturaleza*, sin embargo, el perfeccionamiento o deterioro de ésta no engrandece o reduce nuestro *acto de ser*. El desgaste e incluso la pérdida del mismo depende de cada quién, pero ello no se lo juega nadie a través de los actos que inciden sobre su naturaleza. Ese juego es libre, pero es previo y condición de posibilidad de las decisiones que redundan sobre nuestra naturaleza. Tampoco el crecer cada quién como la *persona* que es y está llamada a ser está en nuestras manos, porque nadie es un invento de sus obras.

La *prudencia personal* no es, pues, otra cosa que aquello según lo cual se ha caracterizado ya a la prudencia *simpliciter*, a saber, el *hábito* adquirido por reiteración de actos rectos, es decir, correctamente ejecutados, de *imperio*, *mandato* o *precepto*, actos propios de la razón práctica que versan, a la par, sobre *acciones humanas* y *obras externas*. Pero como de esto ya ha tratado más arriba, no conviene volver a incidir en ello.

2. Económica o familiar

La *prudencia familiar* es llamada también por Aristóteles y Tomás de Aquino *económica*. No obstante, nuestra mentalidad no coincide en esta denominación con la de los clásicos. En efecto, la *economía* actual es mucho más amplia que el asignar diversos recursos para llevar a cabo diversos proyectos familiares, pues tiende incluso a la globalización

mundial. Además, la *economía* moderna cuenta con el escollo, también presente entre los clásicos, de que sea usada con rectitud o proceda según la *corrupción*. En este segundo caso, evidentemente no se puede hablar de *prudencia* sino de *astucia*.

También se puede hablar de *corrupción* en la familia, y ésta lacra mundial, es también causa de la corrupción económica. ¿Por qué? Porque la persona es familia. Es decir, no se trata sólo de que *tenga* familia, que a pesar de ser verdad es poco. Se trata, más bien, de que una persona es familia. Es decir, de que una persona humana *es apertura personal a otra persona*, esto es, que si no existiese otra persona a quién abrirse personalmente, una persona sería la soledad pura, pero la soledad pura no es persona ninguna. En otros términos, sería la negación del ser de la persona. Ahora bien, esa entera apertura personal sólo cabe respecto de una persona que acepte enteramente el ofrecimiento personal, y esa aceptación de la persona humana sólo la puede llevar a cabo un Dios personal.

Pues bien, la corrupción familiar es el origen de la corrupción económica. En efecto, cuando no se es fiel personal y enteramente a una persona es porque se deja de comprender que una persona es la novedad y la riqueza más grande que existe en la realidad. Cuando no se percata alguien de ese tesoro, busca de ordinario riquezas menores, tales como las posesiones físicas, el dinero, el placer, la cultura, etc. Por eso no se puede sostener, como supuso especialmente Hegel, que la persona sea *parte* de la familia y ésta de la sociedad, en el sentido de que lo social es la base o fundamento de la familia, y ésta a su vez de las personas. Es decir, como si el Estado fuese lo importante, lo sustancial, mientras que la familia, y todavía más la persona como uno de los miembros de ésta, fuesen lo accidental. Es justamente al revés. Lo *social* es del orden de la *manifestación*, mientras que lo familiar y personal es del orden *nuclear*, pues pertenece a lo *radical* del corazón humano. Sin persona no hay familia, y sin ésta la sociedad es imposible.

De todos modos, hay que reseñar que el empeño de Tomás de Aquino en el presente apartado no es el de distinguir entre lo radical personal y lo manifestativo, sino que es el de distinguir la *prudencia familiar* como *media* entre la *personal* y la *política*, pero tal tipo de prudencia (como todas las demás) está planteada en el ámbito de la *manifestación*, no a nivel de *corazón* humano, porque la prudencia no es un radical humano sino una notable manifestación desde la esencia humana: "es manifiesto que la casa está a medio camino entre una persona singular y la ciudad o reino: y así como una persona singular es parte de la casa, así una casa es parte de la ciudad o reino. Y por ello, así como la prudencia comúnmente dicha, que es gobernante de uno, se distingue de la prudencia política, así es necesario que la económica se distinga de una y otra"²⁰⁶.

Si por *prudencia económica* se entiende exclusivamente la recta asignación de recursos para la consecución de objetivos buenos, entonces

parece claro que el bien de la comunidad es superior al bien de una familia, y éste al de una persona. Pero si la prudencia, como *virtud* que es, no se mide fundamentalmente por los *resultados* monetarios externos (pues eso sería mero *consecuencialismo*), sino por la perfección interna que adquiere quien actúa rectamente, esa riqueza interior es superior y de otro orden a los beneficios materiales adquiridos. De modo que puede ser superior la prudencia económica de una persona o familia que use con corrección de pocos recursos, que aquella otra de una gran sociedad de consumo que abuse de ellos.

[Volver al índice](#)

3. Gubernativa o regnativa

Tomás de Aquino la denomina "regnativa", porque –siguiendo a Aristóteles– afirma que "el reino es el mejor régimen entre otras formas de gobierno, como se dice en el VIII de la *Ética a Nicómaco*²⁰⁷. Y por ello, por el reino esta especie de la prudencia debía en mayor medida denominarse así. Y además, porque bajo la regnativa se comprenden todos los demás regímenes rectos, pero no los perversos, que se oponen a la virtud, de donde no pertenecen a la prudencia"²⁰⁸. Se llama también así por parte del Estagirita debido "al acto principal del rey, que es establecer leyes"²⁰⁹.

La justifica así: "la función propia de la prudencia es dirigir y mandar. Por lo tanto, donde se encuentra una razón especial de régimen y de orden en los actos humanos, ahí también se encuentra una razón especial de prudencia. Pero es manifiesto que en aquél que no sólo tiene que regirse a sí mismo, sino también a la comunidad perfecta de la ciudad o del reino, se encuentra una especial razón de régimen: pues un régimen es tanto más perfecto cuanto es más universal, se extiende a más cosas y persigue un fin más alto. Y por tanto, el rey, a quién pertenece regir la ciudad o reino, compete la prudencia según su especial y perfectísima razón. Y por esto, la "regnativa" se pone entre las especies de prudencia"²¹⁰.

Como es sabido, para la educación de los príncipes en orden a la adquisición de este tipo de prudencia, Tomás de Aquino escribió un breve y buen opúsculo que lleva por título *Sobre el régimen de los príncipes*²¹¹, de neto influjo aristotélico. Está dividido en dos libros. El primero consta de 16 capítulos y el segundo de 4. En el primero se estudia la conveniencia de que los hombres sean gobernados por una autoridad. Se investiga asimismo la pluralidad y la bondad o maldad de los regímenes, el verdadero fin que debe buscar el gobernante, y los vicios opuestos al gobierno. En el segundo se trata del modo concreto de instituir las diversas ciudades. Como era de esperar, este librito ha encontrado eco a lo largo de la historia del pensamiento, en la que también ha habido

diversos intentos de fundamentación política que no han olvidado la prudencia²¹².

La prudencia *gubernativa* es aquella perfección intrínseca que parece ser un incremento en intensidad respecto de la prudencia personal o familiar, porque no consiste sólo en dirigir de modo recto en orden al fin los propios actos de imperio o mandato que rigen las acciones y operaciones humanas que uno realiza, sino también el gobierno de las acciones y obras que *deben* ejercer los demás hombres de una comunidad política. Ahora bien, no todos los hombres son aptos para gobernar. Para empezar, no lo son aquellos que no gobiernan adecuadamente sus propios actos con rectitud. Pero la rectitud está intrínsecamente unida al logro y crecimiento perfectivo de las virtudes morales. Sin embargo, dado que éstas solamente crecen en la medida en que se refuerza la tendencia de la voluntad en orden a la consecución del fin último de la vida humana, que es la felicidad apropiada al anhelo irrestricto humano (no material, sensual, etc., por tanto), no podrán gobernar rectamente, quienes se dejan llevar tendencias menores.

Pero como la *prudencia gubernativa* no sólo implica la regulación de los propios actos en orden al fin, sino también la de los actos de los demás, requiere tener en cuenta a los demás, y por esto tal prudencia es elevada a *justicia*, "por ello la ejecución de la justicia, en cuanto que se ordena al bien común, que pertenece al oficio del rey, requiere la dirección de la prudencia. De donde estas dos virtudes son máximamente propias de del rey, a saber, la prudencia y la justicia"²¹³. De la justicia, que es virtud superior a la prudencia y que requiere de ésta, trataremos en otro lugar. De momento, al atender a la *prudencia gubernativa* tengamos en cuenta que no puede ser buen gobernante quién carece de rectitud en su actuación privada por carecer de la luz de la prudencia.

O expuesto negativamente: la corrupción política no es más que la manifestación pública de la corrupción privada, sencillamente porque toda virtud tiene una dimensión social, ya que la virtud es el crecimiento de la naturaleza humana, pero como la naturaleza del hombre es social de entrada, no caben, por tanto, actos de una virtud o de un vicio, que redunden sólo en beneficio o perjuicio de quien los realiza, sino que repercuten también en provecho o daño de los demás.

[Volver al índice](#)

4. Cívica o política

Tomás de Aquino a la *prudencia cívica* también la llama *prudencia política*. Bastaría con la prudencia *gubernativa* si los ciudadanos no fueran hombres libres. Pero no es el caso. La célebre sentencia aristotélica según la cual gobernar esclavos carece de interés, viene a ratificar este punto. En efecto, si la esclavitud no es abolida, dar órdenes o leyes a esclavos no

tiene sentido, porque el esclavo se limitará a ejecutar lo mandado evadiendo su responsabilidad en el caso y, por tanto, se hará imposible que incremente el bien común al sacar más partido de la orden recibida al cumplirla excediéndose en lo que se le pide, o corrigiendo la orden dada por su señor cuando sea menester²¹⁴.

Si los gobernados son libres, al aceptar libre y responsablemente en mayor o menor medida una ley justa se vuelven más o menos prudentes, y también más o menos justos. A la par, según tal respuesta libre a la ley, el gobernante deberá matizar o suprimir la ley dada si es que le asiste la prudencia. Si la ley es imprudente y es aceptada por los ciudadanos, éstos se vuelven imprudentes. Si repercute en perjuicio de los demás es injusta, y si es aceptada, los ciudadanos se vuelven injustos.

Todos los hombres, por altos gobernantes que sean, se pueden considerar como ejecutores de algún servicio. Además, los hombres que se pueden ver como súbditos, "son regidos por el precepto de otros, pero se mueven a sí mismos por el libre albedrío. Y por esto se requiere en ellos cierta rectitud en el gobierno, por la cual se dirijan a sí mismos para obedecer a los que gobiernan. Y a esto pertenece la especie de prudencia que se llama política"²¹⁵

La *prudencia gubernativa* se extiende a más, "es más universal" que la *prudencia política*, y se compara a ella "como el arte arquitectónica respecto de esa que se opera con la mano"²¹⁶. Es decir, así como los obreros están subordinados al arquitecto, la *prudencia política* lo está a la *gubernativa*. Pero no se olvide que mandar y obedecer son alternativos, de modo que, por ejemplo, ciertas dificultades prácticas y concretas en el proceso de construcción de un edificio obligan al arquitecto a redistribuir el trabajo, cambiar de materiales, e incluso a modificar los planos. Sólo el déspota no aprende de sus subordinados, pues no los considera interlocutores válidos. Pero quién pierde en ese trance es el mismo déspota, porque se niega a sí mismo a caer en la cuenta de que está tratando con personas, cuya riqueza como tales es irrestricta. Además, no atender al tesoro del núcleo personal de los demás es incapacitarse para abrirse al suyo propio. Por eso es verdad que para saber mandar se requiere saber obedecer. Y viceversa. Saber obedecer con responsabilidad es también intervenir en las tareas de gobierno y dirección.

[Volver al índice](#)

5. Militar

Lastimosamente la alternancia entre mandar y obedecer ni es ni ha sido tan fluida en los regímenes militares. También a Tomás de Aquino le asalta la duda de si la estrategia militar es un *arte* o pertenece a la *prudencia*. Desde luego que la cualidad de buen estratega es un arte, un saber hacer con ingenio de la razón, pero el uso de ese arte en la guerra

puede ser prudente o astuto. Sólo la primera puede llegar a ser justa. No la segunda. Sin la mirada vertida hacia el bien de las personas consideradas como *personas* la justicia se esfuma. ¿Cuándo una guerra es justa? Cuando se defiende a las personas de un ataque perpetrado contra ellas que busca más compensaciones materiales que el bien de las mismas personas.

“En aquellas cosas que son según la razón no sólo conviene que exista prudencia política, por la cual se disponga de esas cosas que pertenecen al bien común, sino también de la militar, por la cual se rechacen los ataques de los enemigos”²¹⁷. También la defensa y la guerra deben ser según la razón, y no sólo según la terquedad. Lo propio del militar también debe ser más la razón que la fortaleza, pues si carece de razón su fortaleza no será tal, al menos no será virtud. Consecuentemente, no mejorará intrínsecamente. Pero arriesgar la vida y jugársela sin que con ese acto ésta sea susceptible de crecimiento es suma tontería.

Es prudencia militar el exponerse a perder muchos efectivos bélicos en un conflicto sin arriesgar, o al menos exponiendo al mínimo, la vida de cualquier persona, porque cualquier persona vale más que el universo físico entero. Por eso, respecto de las guerras de puro desgaste en pérdidas humanas de sus ejércitos y de la población civil, tales como las que, por ejemplo, han manchado de sangre los campos europeos a lo largo de la Edad Moderna y Contemporánea, cabe cuestionar su prudencia, y desde luego, su justicia. Lo peor del caso es que, a pesar de las reiteradas y absurdas crueldades cometidas, la humanidad todavía ha aprendido demasiado poco.

La guerra parece la salida más rápida a un conflicto, pero no pocas veces esa actitud ordinariamente ayuna de *paciencia*, requisito indispensable para la *fortaleza*, y consecuentemente, para la *prudencia*, se trueca en injusticia. La cuestión de “¿hasta qué punto no se podrían haber arbitrado otros medios –fundamentalmente a largo plazo–, tanto de ayuda a los que sufren como coercitivos para los que atacan injustamente, antes de dar paso a la abierta lucha bélica?”, seguirá siendo siempre un interrogante que aflore en la conciencia de los que las desencadenan.

NOTAS

- ¹ “La virtud es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente”, *Ética a Nicómaco*, l. II, cap. 6 (BK 1107 a 1-3).
- ² Cfr. mi libro *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1995.
- ³ Sin embargo esta denominación debe ser bien entendida, o al menos matizada, porque en rigor, los hábitos son *actos*, y actos más intensos, más cognoscitivos por tanto, que los actos u operaciones de conocer. De modo que el calificativo de “potenciales”, en rigor, es inapropiado, aunque se entiende lo que TOMÁS DE AQUINO intenta plasmar, a saber, que los hábitos inferiores están en función de los superiores.
- ⁴ Cfr. especialmente mi escrito *Hábitos y virtudes (I-III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Nº 65, 66 y 67, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- ⁵ A la vertiente tomista que investigó los hábitos pertenecen los grandes comentadores, CAPREOLO, CAYETANO, SILVESTRE DE FERRARA, JUAN DE STO. TOMÁS, etc., los de la *Escolástica Renacentista Española*, BÁÑEZ, MEDINA, SOTO, etc., y posteriormente los encuadrados dentro del *neotomismo*, tales como PIEPER, RAMÍREZ, etc.
- ⁶ Sobre la investigación reciente de los hábitos intelectuales según TOMÁS DE AQUINO, cfr.: ABBÀ, G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tomaso d' Aquino*, Biblioteca di Science Religiose, S. C., Roma, CAS., 1983; ARNOU, R., *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître le vérité?: Réponse de Saint Thomas: La connaissance par habitus*, Roma, Presses de l'Université Gregorienne, 1970; ARRIGNINI, A., *L'abitudine*, Turin, 1937; CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU., 1978; CARL, M. Th., *The First Principles of Natural Law: A Study of the Moral Theories of Aristotle and Saint Thomas Aquinas*, Marquette University, 1989; CHEVALIER, J., *Habitude. Essai de métaphysique scientifique*, París, Tournai, 1929; DE LA NOI, P., *La prudencia en la formación moral a la luz de Santo Tomás*, Santiago de Chile, 1963; DE ROTON, P., *Les habitus, leur caractère spirituel*, París, Labergerie, 1934; GARCÍA LOPEZ, J., *El sistema de las virtudes humanas*, México, Editora de Revistas, 1986; GEACH, P., *Las virtudes*, Pamplona, Eunsa, 1993; GILSON, E., *El amor a la sabiduría*, Caracas, Ayse, 1974; GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, FCE., 1957, reimpresión 1986; HAYDEN, R.M., *Love and the First Principles of Saint Thomas Natural Law*, Tesis Doctoral, University of Saint Thomas 1988; HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, Eunsa, 1994; INAGAKI, B. R., *Habitus und natura in Aquinas, Studios in medieval philosophy*, The Catholic University of America Press, 1987; “The degrees of knowledge and habitus according to Thomas Aquinas”, en *Sprache und Erkenntnis in Mittelalter*, II, 403, 1066-73; “Metaphysics and habitus in Thomas Aquinas”, en *Studies in Medieval Thought*, 20, (1978), 181; ISAACS, D., *La educación de las virtudes humanas*,

Pamplona, Eunsa, 11^a ed., 1994; KLUBETANZ, G. P., *Habits and virtues: A Philosophical Analysis*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1965; LEHU, L. R. H., *La raison, règle de moralité*, París, 1930; LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, vols. I-IV, Louvain, 1942; *Morale fondamentale*, Tournai, 1954; LUMBRERAS, P., *De habitibus et virtutibus in communi*, Roma, 1950; MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1994; MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1998; OTADUY, J., *Las virtudes intelectuales en la formación de la inteligencia*, Tesis Doctoral, Roma, 1973; PERO SANZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad*, Pamplona, Eunsa, 1964; PEGUÉS, TH., *Commentaire Français littéral de la Somme Théologique*, vol. VII, *Les passions et les habitus*, Toulouse, Téqui, París, 1926; PIÁ, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Filosofía Española, Nº 2, 1997; PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 3^a, ed., 1988; POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vols. I-IV, Pamplona, Eunsa, 1984-96; *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993; *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, México, Universidad Panamericana, 1993 (2^a Madrid, Aedos, 1995); *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997; *La voluntad y sus actos* (I-II), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Nº50 y 60, Pamplona, Eunsa, 1998; RAIMBAUT, C., *Introduction a l' étude des vertus intellectuelles*, Contames, 1942; RAMÍREZ, S., *La prudencia*, Madrid, Palabra, 1978; RENARD, H., "The habits in the system of St. Thomas", en *Gregorianum*, XXIX (1948), 83-117; ROLAND GOSSELIN, *L' Habitude*, París, Beauchesme, 1920; SATOLLII, F., "De habitibus. Doctrina S. Thomae Aquinatis in I-II, qq. XLIX-LXX", *Summae Theologicae*; Romae, Typ. Propaganda Fidei, in 8^o; SELLÉS, J. F., *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997; *Hábitos y virtudes* (I-III), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Nº 65, 66 y 67, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998; URDANOZ, T., "Tratado de los hábitos y virtudes", en *Suma Teológica*, ed. bilingüe, Madrid, BAC., 1954.

⁷ Las voces registradas en el *Index Thomisticus* por lo que respecta a la *prudencia* son las siguientes:

a) Las palabras propias de *habitus* y *vitius*.

b) Los términos con que se nombra a los hábitos de la razón práctica previos a la prudencia, también llamados "partes potenciales" de ella: *eubulia*, *synesis-gnome* y *prudentia*. Y sus vicios opuestos: la *precipitatio*, la *inconsideratio* y la *inconstantia*.

c) Los vocablos que denominan las "partes integrales" de la prudencia: *memoria*, *intellectus*, *docilitas*, *solertia*, *ratio*, *providentia*, *circumspectio*, *cautio*. Y sus respectivos vicios contrarios: *oblivio*, *ignorantia*, *indocilitas*, *negligentia*, *irrationalitas*, *imprevisio*, *incircumspectio*, *incautio*.

d) Las palabras referidas a las "partes subjetivas" de la prudencia: *prudentia personalis*, *familiaris* o *economica*, *regnativa* o *gubernativa*, *civilis* o *socialis*, y *militaris*. Y también sus vicios opuestos: *imprudencia personalis*...

e) Otras palabras revisadas corresponden a vicios opuestos a la prudencia que guardan cierta semejanza con ella, tales como la *curiositas*, la *prudencia carnis* y la *astutia*, y los incluidos en esta última: *fraus*, *dolo*, etc.,

⁸ Junto a estos escritos, pero ya en un segundo plano, porque carece de referencias y aparato crítico, disponemos de la obra de PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, Madrid, Instituto de estudios Políticos, 1945.

⁹ *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 55, a. 1, ad 1.

¹⁰ De ARISTÓTELES, cfr.: *Ética a Nicómaco*, l. II, y l. VI, Madrid, Gredos, 1981. De los comentarios de TOMÁS DE AQUINO al Estagirita, cfr.: *In Ethicorum*, l. VI, lec. 3; l. VI, lec. 4; l. VI, lec. 6; l. VI, lec. 7; l. VI, lec. 10; l. VI, lec. 11. De otros autores Cfr.: AUREL, R., CL., *Prudence*, Ed. Les Belles Letres, París, 1972; BRIHAT, D., *Risque et prudence*, París, P.U.F., 1966; CABRAL, R., "Reflexoes sobre a prudencia. Aristoteles. S. Tomás", en *Actualidade Theologica*, 9 (1974), 483-490; DANDER, F., "Die Klugheit, ihr Wesen und ihre Bedeutung für den christlichen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin," en *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 7 (1932), 97-116; DEMAN, TH., *Somme Theologique. La prudence*, trad. française, notes et apendices, París, 1949; ESPARZA, M., *De virtutibus moralibus in communi*, pars III, De prudentia eiusque partibus, Roma, 1926, 475-694; GARRIGOU-LAGRANGE, R., "La prudence, sa place dans l'organisme des vertus", en *Revue Thomiste*, 31 (1926), 411-426; GERHARD, W. A., "The intellectual virtue of prudence", en *Thomist*, 8 (1945), 413-456; GRAF, TH., *De subiecto psychico virtutum cardinalium secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV*, Roma, 1934-1935; KOLSKI, H., *Über die Prudentia in der hl. Thomas von Aquin*, Würzburg, 1933; LEHU, L., *La raison règle de moralité d'après St. Thomas*, París, 1930; LOTTIN, O., "Les débuts du traité de la prudence au moyen âge", en *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain, 1949, vol. 3, t. 2, 255-280; LUMBRERAS, P., *De prudentia, Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae*, vol. 9, Madrid, 1952; "Conscientia recta venit prudentiae actus", en *Doctor Communis*, 8 (1955), 7-20; PFEIFFER, N., *Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin*, Freiburg, 1918; PIEPER, J., *Prudencia y templanza*, Madrid, Rialp, 1969; REDDING, J. F., *The virtue of prudence in the writings of St. Thomas Aquinas*, New York, Fordham University, Dissertation, 1950; SMITH, A. M. M., *The nature and role of prudence according to the philosophy of St. Thomas Aquinas*, Toronto, University of Toronto Disertation, 1944; TORRES, J., *Filosofía moral de príncipes*, l. 8, Burgos, 1602, 391-436; URDANOZ, T., *Suma Teológica. Tratado de las virtudes*, Madrid, B.A.C., 1956, 3-155; UTZ, F., *De conexione virtutum moralium inter se, secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Vechta, 1937; WAFFELAERT, J., *De virtutibus cardinalibus*, Brujas, 1889; WESTBERG, D., *Rigt practical reason: Aristotle, action, and prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994; WILLIAMS, C., *De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Roma, 1954; WITTMANN, M., *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München, 1933.

¹¹ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 5, q. 1, a. 1, co; d. 33, q. 2, a. 2, co; d. 41, q. 1, a. 2, co; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, a, ad 4; d. 23, q. 2, a. 1, b, co; d. 27, q. 2, a. 4, b, ad 1; d. 27, q. 2, a. 4, c, co; d. 33, q. 2, a. 4, d, co; d. 33, q. 2, a. 5, sc., 1; d. 33, q. 3, a. 1, d, co y ra; d. 35, q. 1, a. 3, b, sc 2; *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 1, a. 1, b, ra 3; d. 17, q. 3, a. 4, d, co; d. 49,

q. 3, a. 4, a, sc., 2; *Q.D. De Veritate*, q. 14, a. 6, co; q. 18, a. 7, co y ad 7; q. 24, a. 4, ad 9; d. 27, a. 5, ad 5; *Q.D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, ad 5; q. 1, a. 12, co; q. 1, a. 13, co; q. 5, a. 1, ad 3; *In libros De Anima*, l. III, lec. 4, n. 22; *In libros de Memoria et Reminiscentia*, lec. I, n. 1; *In Libros Post. Analiticorum*, l. I, lec. 44, n. 11; *In Libros Metaphysicorum*, l. I, lec. 1, n. 11; *Summa Contra Gentiles*, l. I, cap. 22, n. 1; l. I, cap. 93, n. 5; l. II, cap. 66, n. 3; l. III, cap. 35, n. 4; l. III, cap. 55, n. 5; *Summa Theologiae*, I ps, q. 22, a. 1, ad 3; I-II, q. 20, a. 3, ad 3; q. 57, a. 4, sc., y co; q. 58, a. 4, sc., co y ad; q. 58, a. 5, sc., y co; q. 61, a. 4, ad 3; II-II, q. 23, a. 4, ad 2; q. 33, a. 1, ad 2; q. 47, a. 3, sc., y ad 3; d. 47, a. 6, sc.; q. 47, a. 16, sc., y co; q. 49, a. 2, ad 1; q. 49, a. 3, co; q. 50, a. 2, sc.; q. 50, a. 3, sc., y ad 3; q. 53, a. 1, ad 1; q. 53, a. 6, co; q. 55, a. 3, ad 1; q. 153, a. 5, ad 1; q. 166, a. 2, ad 1; q. 181, a. 2, sc., y co; etc. , y aparte todos aquellos lugares en que comenta y sigue al filósofo aunque no lo cite expresamente.

- ¹² Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 4, ad 3.
- ¹³ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, a, co; *In Libros de Memoria et Reminiscentia*, lec. I, n. 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 61, a. 4, ad 1; II-II, q. 49, a. 2, sc.; II-II ps., q. 181, a. 2, co.
- ¹⁴ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 5, sc. 3 y co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 6, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 4, sc.; I-II, ps., q. 61, a. 4, ad 1; II-II, ps., q. 53, a. 6, sc.; II-II ps., q. 55, a. 3, ad 3.
- ¹⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 2, sc; q. 49, a. 3 sc; q. 49, a. 7 sc.
- ¹⁶ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 5, co.
- ¹⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 3, ad 1.
- ¹⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 54, a. 2, co.
- ¹⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 3 sc.
- ²⁰ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, b, ad 3.
- ²¹ Del *Antiguo Testamento*, las referencias al *Exodo*, cap. 23, se encuentran, como las demás, en la *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 16, co; al libro de los *Proverbios*, cap. 3, en II-II ps., q. 49, a. 3, co; al mismo libro en el cap.4, en II-II ps., q. 53, a. 4, sc; al cap. 21 del mismo libro, en II-II ps., q. 53, a. 1, sc; al *Eclesiástico*, cap. 6, en II-II ps., q. 49, a. 3, co; y en el cap. 20, en II-II ps., q. 54, a. 2, sc; a *El libro de la Sabiduría*, en su cap. 8, en I-II ps., q. 57, a. 5, sc y en II-II ps., q. 47, a. 5, sc. Del *Nuevo Testamento*, se refiere a la *Carta de Santiago*, cap. 3 en II-II ps., q. 55, a. 1, ad 3; al *Ev. de S. Mateo*, cap. 10, en I-II ps., q. 58, a. 4, ad 2; al *Ev. de S. Lucas*, cap. 16, en II-II ps., q. 55, a. 1, ad 3 y la *Carta a los Romanos*, cap. 8, en II-II ps., q. 55, a. 1, sc. Sobre este punto, cfr.: SPICQ, C., "La vertu de prudence dans l' Ancien Testament", en *Revue Biblique*, 42 (1933), 187-210.
- ²² ALEJANDRO DE HALES califica a este hábito de "magna virtus" en *Summa Theol.*, op cit. vol. III, 353 a.
- ²³ ALBERTO MAGNO alude a la prudencia desglosando de ella diversa notas: la prudencia dirige a las demás virtudes, cfr. *Super Etica*, op. cit. 78, 23; es media entre las virtudes intelectuales y las morales, cfr. op.cit. 394, 36; es con razón verdadera, cfr. op. cit. 436, 66; es un hábito existente en la razón,

- cfr. op. cit. 437, 62; es "*auriga virtutum*", cfr. op. cit. 437, 71; es virtud distinta de las morales, cfr. op. cit. 438, 37; es esencialmente virtud intelectual, pero su materia es moral, cfr. op. cit. 438, 61; ejerce respecto de lo moral el mismo papel que la sabiduría respecto de lo intelectual, cfr. op. cit. 457, 37; se diferencia de la ciencia y del intelecto, cfr. op. cit. 477, 18; perfecciona a la razón, cfr. op. cit. 492, 82; las virtudes morales lo son por la prudencia, cfr. op. cit. 506, 87; es más digna que las virtudes morales, cfr. op. cit. 507, 32; etc. Cfr. *De prudentia*, en *Opera Omnia*, ed. Coloniensis, t. 28, Münster, 1951, 217-258.
- ²⁴ SAN BUENAVENTURA expone que la prudencia es virtud intelectual, cfr. *Opera Omnia*, op. cit., vol. I, 705, 2; vol. III, 339 f. 3; 717 a; 720 a; 737 b; 776 b; que versa sobre las acciones intrínsecas, cfr. vol. III, 720 b; que dirige en lo elegible, cfr. vol. III, 781a; que es la que conoce en lo agible, cfr. vol. III, 720 a; 730 d 5; 720 b; que sigue los principios del derecho natural, cfr. vol. III, 777, 3; 776 b; que se define por el acto de la providencia, cfr. vol. III, 728 d 2; que fija el medio en las virtudes, cfr. vol. III, 715, 5; que perfecciona la potencia racional, cfr. vol. III, 713,1; 715, 5; 720, ab; que dirige el acto de las demás virtudes, cfr. vol. II, 562, 6; vol. III, 715, 5; 730 d, 5 y 6; que es "*auriga virtutum*", cfr. vol. 471 a; 730 d, 5; 731a IV; 481, 4, etc.
- ²⁵ Los autores clásicos en los que se puede encontrar un estudio muy elaborado respecto de estos hábitos son: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VI, y los comentarios de TOMÁS DE AQUINO a los pasajes aristotélicos de la *Ética*. En cuanto al estudio de los hábitos en TOMÁS DE AQUINO, cfr. HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, Eunsa, 1992; MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1998. En lo concerniente a la naturaleza de los hábitos intelectuales, cfr. mi artículo "Los hábitos intelectuales según POLO", en *Anuario Filosófico*, XXIX (1996), 2, 1017-1036, y mi escrito *Hábitos y virtudes*, II, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 66, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- ²⁶ El hábito de la inteligencia es el acto que nos permite conocer que conocemos, es decir, por el que conocemos nuestros actos de pensar. Una cosa es conocer el concepto de "silla", por ejemplo, y otra darnos cuenta de que estamos concibiendo (acto) el concepto universal "silla" (lo concebido). Este segundo acto cognoscitivo por el que conocemos el acto de concebir no es conocer silla ninguna, sino un conocer que conoce el acto mediante el cual conocemos la silla. Ese acto es un hábito. Los hábitos de la inteligencia son todos adquiridos (ej. el de ciencia), y pueden ser teóricos o prácticos. En la presente averiguación sólo nos ocuparemos de los prácticos, en especial, del más alto de ellos, la prudencia.
- ²⁷ Cfr. *In I Sententiarum*, d. 15, a. 4, a. 2, ad 3; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, b, ad 3; d. 27, q. 2, a. 3, ad 3; d. 35, q. 1, a. 3, b, sc. 2; *In IV Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 2, co; d. 49, q. 4, a. 5, co; *Q. D. De Veritate*, q. 6, a. 1, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 20; q. 5, a. 1, co; *In Ethicorum*, l. X, lec. 12, n. 4; *Summa Theologiae*, I, ps., q. 22, a. 1, ad 3; I ps., q. 23, a. 4, co; I-II ps., q. 20, a. 3, ad 2; I-II ps., q. 85, 3, co; i-II ps., q. 56, a. 2, ad 3; I-II ps., q. 56, a. 4, ad 4; I-II ps., q. 58, a. 3, ad 1; II-II

- ps., q. 24, a. 1, ad 2; II-II ps., q. 47, a. 1, co y 2 co; II-II ps., q. 47, a. 3, ad 3.
- ²⁸ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 4, d, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 6, co; q. 1, a. 7, co; q. 1, a. 13, co; *In Ethicorum*, l. I, lec. 1, n. 8; *In Physicorum*, l. VII, lec. 6, n. 6; *In Metaphysicorum*, l. I, lec. 1, n. 34; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 19, a. 3, ad 2.
- ²⁹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, b, ad 3; d. 27, q. 2, a. 4, b, co; d. 27, q. 2, a. 4, c, ad 2; *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 6, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 2, a. 5, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 61, a. 2, co y 3co; q. 66, a. 1, co; q. 74, a. 4, ad 2.
- ³⁰ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, b, ad 3; *Q. D. de Virtutibus*, q. 1, a. 6, co; *In Ethicorum*, l. I, lec. 20, n. 13; l. VI, lec. 3, n. 2; *In Metaphysicorum*, l. I, lec. 10, n. 8.
- ³¹ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 7, n. 6; cfr asimismo: *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 16, co.
- ³² Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 6, a. 1, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 13, co; q. 5, a. 1, ad 3; *In Ethicorum*, l. VII, lec. 3, n. 5; l. VII, lec. 10, n. 2; *In Posteriorum. Analyticorum*, l. I, lec. 44, n. 11; *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 35, n. 2; *Summa Theologiae*, I ps., q. 55, a. 3, ad 3; II-II ps., q. 181, a. 2, co.
- ³³ Cfr. O'NEILL, CH. J., "Is prudence Love?", en *Thomist*, 58 (1974), 119-139.
- ³⁴ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2, b, co.
- ³⁵ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 5, ad 3.
- ³⁶ "Como dice el Comentador en el l. VI de la *Ética*, la prudencia es media entre las morales y las intelectuales: pues es esencialmente intelectual, ya que es hábito cognoscitivo, y que perfecciona la razón; pero es moral en cuanto a la materia, en cuanto que es directiva de las virtudes morales, ya que es recta razón acerca de lo agible", *In III Sententiarum*, d. I, q. 1, a. 4, b, ad 3; "la prudencia se dice media entre las virtudes intelectuales y las morales en cuanto a esto, a que conviene en el sujeto con las virtudes intelectuales, pero en la materia conviene totalmente con las morales", *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 181, a. 2, ad 3. Cfr también: *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, b, ad 4.
- ³⁷ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, a, co; *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 6, c, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 6, co; *In Ethicorum*, q. 6, a. 7, nn. 14 y 18; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 5, co; II-II ps., q. 47, a. 3, sc.; II-II ps., q. 49, a. 3, co.
- ³⁸ Cfr. *In Libros de Anima*, l. III, lec. 4, n. 16; *In Metaphysicorum*, l. I, lec. 1, n. 34; *In Ethicorum*, l. VI, lec. 3, n. 9; *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 35, n. 3; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 5, ad 3; II-II ps., q. 4, a. 8, co; q. 49, a. 8, co.
- ³⁹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, a, co; *In Libros de Anima*, l. III, lec. 4, n. 16; *In Metaphysicorum*, l. I, lec. 1, n. 34; *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 35, n. 3; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 5, ad 3; q. 58, a. 5, co; II-II ps., q. 49, a. 3, co; q. 49, a. 8, co.

- ⁴⁰ Cfr. *Super ad Ephesios*, 1, 3.
- ⁴¹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, a, ad 4; d. 23, q. 1, a. 4, b, ad 3; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 6, ad 2; q. 5, a. 1, ad 3; *In Ethicorum*, l. VI, lec. 1, nn. 2 y 3; l. VI, lec. 3, n. 8; l. VI, lec. 11, nn. 9 y 10; l. VII, lec. 10, n. 1; *In Metaphysicorum*, l. I, lec. 1, n. 11; *In Libros de Memoria et Remimiscentia*, lec. 1, n. 1; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 3, a. 6, co; q. 56, a. 3, co; q. 57, a. 4, co; q. 57, a. 5, ad 1; q. 58, a. 2, ad 1; q. 58, a. 3, ad 1; q. 65, a. 1, co; II-II ps., q. 47, a. 11, ad 1; q. 49, a. 2, co; q. 55, a. 3, co; q. 181, a. 2, co; *Quodlibetum*, XII, 15, co.
- ⁴² Cfr. *In Libros De Anima*, l. III, lec. 4, n. 16.
- ⁴³ "Así pues, hay que intervenir. Sin ello la virtud de la prudencia está de más. El hombre puede intervenir muchas más veces de lo que puede pensar; su capacidad modificadora de procesos es mucho mayor de lo que se suele creer. A veces no se interviene por pura cobardía. Por ejemplo, cuando se permite la injusticia social o la corrupción política. Naturalmente ahí uno se puede jugar el pellejo; pero pensar: "yo voy tirando bien; casi todo es inevitable, ¿qué puedo hacer?" es pereza. La gente es perezosa y hay pueblos perezosos, o que lo han sido. Pero tampoco eso es inevitable: se puede corregir", POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, 2ª ed., Madrid, Aedos, 1996, 179.
- ⁴⁴ *Q. D. De Virtutibus*, q. 12, ad 23.
- ⁴⁵ *Summa Theologiae*, II-II p., q. 51, a. 2 co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 6.; *De Veritate*, q. 14, a. 6, co.
- ⁴⁶ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 1, q. 4, b, ad 4; *In Ethicorum*, l. X, lec. 12, n. 4; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 64, a. 3, co; q. 66, a. 2, co; q. 66, a. 3, ad 3.
- ⁴⁷ JUAN DE STO. TOMÁS glosa muy bien a modo de telegrama la intencionalidad específica del conocer con estas palabras: "*Intellectus ipse non intelligit nisi traendo res ad se, et intra se considerando, non extra se inspiciendo*", *Cursus Theologicus*, q. 27, d. XII, a. 5, ed. cit., vol. 4,94.
- ⁴⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 20, a. 3, ad 2; q. 57, a. 5, co; II-II ps., q. 33, a. 2, co; q. 47, a. 7, co; q. 49, a. 7, co; q. 54, a. 2, co; q. 55, a. 1, co.
- ⁴⁹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, b, ad 3; d. 23, q. 2, a. 4, b, sc. 2; d. 27, q. 2, a. 3, ad 3; d. 27, q. 2, a. 4, b, ad 1; d. 36, q. 1, a. 2, ad 2; *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 3, a. 1, c, ad 3; *In Ethicorum*, l. X, lec. 12, n. 1; *In Posteriorum Analyticorum*, l. I, lec. 44, n. 11; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 2, ad 1 y ad 4; q. 66, a. 3, ad 3 y ad 4; II-II ps., q. 53, a. 2, co; q. 119, a. 3, ad 3; *In Psalmos*, 48, 2.
- ⁵⁰ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, b, rc. 3; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 61, a. 4, co; q. 64, a. 3, co.
- ⁵¹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 4, b, ad 1; d. 36, q. 1, a. 2, ad 2; *In Ethicorum*, l. VI, lec. 10, n. 12.
- ⁵² Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 166, a. 2, ad 1.
- ⁵³ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 4, c, ad 1 y ad 2; *Q. D. De Veritate*, q. 27, a. 5, ad 5.

- ⁵⁴ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 1, b, co; d. 23, q. 3, a. 4, c, ad 3; d. 26, q. 2, a. 2, ad 3; d. 33, q. 3, a. 1, b, ad 3; *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 1, a. 1, b, ad 3; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 93, a. 1, ad 2; II-II ps., q. 53, a. 2, co.
- ⁵⁵ Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 2, a. 9, ad 8; *Q. D. De Virtutibus*, q. 5, a. 3, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 65, a. 4, ad 1; II-II ps., q. 23, a. 4, ad 1.
- ⁵⁶ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 2, d, co;
- ⁵⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 129, a. 3, ad 2.
- ⁵⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps, q. 64, a. 3, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 13.
- ⁵⁹ Para PIEPER, J., "la prudencia es causa, raíz, madre, medida, ejemplo, guía y razón formal de las virtudes morales; en todas las virtudes influye, sin excepción, suministrando a cada una el complemento que le permite el logro de su propia esencia; y todas participan de ella, alcanzando, merced a tal participación, el rango de virtud", *Prudencia y templanza*, Madrid, Rialp, 1969,47.
- ⁶⁰ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 1, e, ad 2; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 66, a. 2, co; *Summa Theologiae*, I-II, q. 73, a. 1, co; II-II ps., q. 129, a. 3, ad 2.
- ⁶¹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 6, co; I-II, q. 56, a. 4, ad 4. Cfr. MORISSET, B., "prudence et fin selon S. Thomas", en *Sciences Ecclesiastiques*, 15 (1963), 73-98.
- ⁶² "Es cierto –escribe PIEPER– que la primacía de la prudencia (sobre las virtudes morales) significa, ante todo, la necesidad de que el querer y el obrar sean conformes a la verdad; pero, en último término, no denota otra cosa que la conformidad del querer y el obrar a la realidad objetiva... La primacía de la prudencia sobre las restantes virtudes cardinales indica que la realización del bien presupone el conocimiento de la realidad", op. cit., 49-51.
- ⁶³ *Glossa ordon., ex Hieron. Comment., In Ez.*, l. I, c. 1, (PL MG, 25, 22 A-B). Cfr. al respecto TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 16 y 17, La sindéresis y la conciencia. Introducción, traducción y notas de GONZÁLEZ, A. M., Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Nº 61, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- ⁶⁴ "La prudencia es una, aunque dirija en diversas intenciones", *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 4, b, sc. 2.
- ⁶⁵ Cfr. *De Veritate*, q. 12, a. 5, ad 11; *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 4, a. 3, co; d. 27, q. 2, a. 3, ad 2.
- ⁶⁶ "Existen cuatro condiciones tomadas de la misma razón del acto de la virtud en general, como se dice en el l. II de la *Ética*. La primera es que alguien sepa", *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 3, a. 4, d, co.
- ⁶⁷ *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 3, ad 3. Cfr asimismo: d. 33, q. 2, a. 5, co; d. 36, q. 1, a. 4, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 5, a. 1, ad 11; q. 5, a. 3, co; *In Politicorum*, l. II, lec. 14, n. 11; l. III, lec. 3, n. 12; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 68, a. 7, co; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 23, a. 6, co; q. 124, a. 12, co; q. 136, a. 2, co; q. 141, a. 8, co; q. 157, a. 4, co; q. 166, a. 2, ad 1.

- ⁶⁸ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 5, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 5, a. 3, co; porque las rige y gobierna: *In Politicorum*, l. III, lec. 3, n. 12.
- ⁶⁹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 4, co. En cuanto a su objeto, cfr. también: *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 124, a. 12, co. En cuanto a la extensión de su objeto: II-II ps., q. 141, a. 8, co.
- ⁷⁰ *Q. D. De Virtutibus*, q. 5, a. 1, ad 11. Cfr. también *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 61, a. 1, ad 3; q. 61, a. 2, ad 1.
- ⁷¹ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 5 co.
- ⁷² "Sin la prudencia no puede existir ninguna virtud moral", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 93, a. 1, ad 2; cfr también: *In III Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 1, sc. 1, co, ad 1 y ad 3; *In Ethicorum*, l. IV, lec. 6, n. 6; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 65, a. 1, co, ad 1, ad 3 y ad 4; q. 65, a. 2, co; *Quodlibetum*, q. 12, a. 15, co; *Q. D. De Veritate*, q. 16, a. 6, co; 18.7.co; *In Ethicorum*, l. VI, lec.11, n. 1; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 4, co; q. 65, a. 4, co; II-II ps., q. 4, a. 5, co.
- ⁷³ "La prudencia procede a la elección y al consejo de esas cosas que son hacia el fin en virtud del fin; y por eso se dice que los fines de los otros son el principio de la prudencia. Pues estos fines preexisten esencialmente en la razón", *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 5, ad 6. "Es necesario que los fines de las virtudes morales preexistan en la razón... En la razón práctica preexisten algunos como principios naturalmente conocidos. Y de este estilo son los fines de las virtudes morales... Y ciertos existen en la razón práctica como conclusiones, y de este tipo son aquéllos que son hacia el fin, por los cuales llegamos a los mismos fines. Y de estos es la prudencia... La razón natural establece el fin en las morales, la cual se llama sindéresis... El fin no pertenece a las virtudes morales en cuanto que éstas establezcan el fin, sino porque tienden al fin establecido por la razón natural", *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, co, ad 1 y ad 3.
- ⁷⁴ "El hábito que perfecciona la razón en la consideración de aquellas cosas que se refieren al fin presupone la inclinación del apetito al fin", *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, 4, d, co.
- ⁷⁵ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 5, ad 6.
- ⁷⁶ *Summa Theologiae*, II-II, q. 181, a. 2, co.
- ⁷⁷ "Pues algún hábito del intelecto depende de la voluntad como de aquella de la que toma su principio: pues el fin en las acciones es el principio; y así es la prudencia", *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, co.
- ⁷⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 2, ad 3; q. 56, a. 3 co.
- ⁷⁹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 1 sc; *Summa Theologiae*, I ps., q. 22, a. 1, ad 3; I-II ps., q. 57, a. 4, co; q. 65, a. 1, co; q. 65, a. 2, co; *Quodlibetum*, XII, 15, co.
- ⁸⁰ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 10, n. 14 y ss; l. VI, lec. 11 entera.
- ⁸¹ Cfr. DEL CORTE, M., "La plus humaine des vertus. Court traité de la prudence", en *Itinéraires*, 180 (1974), 140-168; 181 (1974), 154-176; 182 (1974), 123-143; publicado como libro en *De la prudence*, París, Main, 1974; DE LA NOI, P., *La prudencia en la formación moral a la luz de Santo Tomás*, Santiago de

- Chile, Pont. Univ. Gregoriana, 1963; DINGJAN, F., "Het existentielle karakter van de prudentia by S. Thomas", en *Breregen van de Philosophie and Theologie*, 35, 1963.
- ⁸² Cfr. mis libros *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1995, cap. III; *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997, cap. 15.
- ⁸³ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 153, a. 5, co.
- ⁸⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 153, a. 5, co.
- ⁸⁵ *In IV Sententiarum*, d. 8, q. 2, d, ad 1; y en otro lugar: "La concepción del intelecto práctico, que es factiva de lo real, la concepción del intelecto especulativo nuestro, que se toma de las cosas... Y así como la concepción del intelecto práctico no presupone la realidad concebida, sino que la hace...", *Summa Theologiae*, III ps., q. 78, a. 5, co.
- ⁸⁶ "La razón es especulativa y práctica, y en una y en otra se considera la aprehensión de la verdad que pertenece a la invención", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 68, a. 4, co. Es evidente que si la aprehensión se da in utriusque, en la razón teórica y en la razón práctica, ésta debe poseer una doble modalidad.
- ⁸⁷ *Summa Theologiae*, I ps, q. 107, a. 1, ad 1.
- ⁸⁸ "Cierta virtud está ordenada a aconsejarse bien, a saber, la eubulia, de la cual el Filósofo trata en el libro VI de la *Ética*", *In III Sententiarum*, d. 35, q. 2, a. 4, a, sc. 2.
- ⁸⁹ *In Ethicorum*, l. VI, cap. 8, n. 18.
- ⁹⁰ Sobre el juicio práctico, cfr. GORCE, M. M., "Le jugement pratique", en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, XVII (1928), 5-37; SIMON, Y., "Introduction to the study of Practical Wisdom", en *The New Scholasticism*, 35 (1961), 1-40.
- ⁹¹ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 9, n. 6.
- ⁹² *Ib.*, n. 9.
- ⁹³ "Mandar aplicando (lo mandado) a la obra, que es lo propio de la prudencia...", *In III Sententiarum*, d. 35, q. 2, a. 4, b, ad 3; "Se dice que la prudencia es preceptiva", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 61, a. 3, co. Cfr. DEMAN, T., "Le precepte de la prudence chez S. Thomas d'Aquin", en *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale*, 20 (1953), 40-59; "Renseignements techniques au traité de la Prudence", en *Somme Théologique*, *Revue des Jeunes*, París, 1949, 459-478.
- ⁹⁴ POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, 194.
- ⁹⁵ "Se dice que la prudencia es preceptiva de la obra, no sólo consiliativa y judicativa", *In Ethicorum*, l. VII, q. 10, n. 3; "La prudencia no sólo es buena consiliativa, sino también buena judicativa y buena preceptiva", *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 5, ad 3; cfr. asimismo q. 65, a. 1, co.

- ⁹⁶ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, a, co; d. 33, q. 3, a. 1, d, co; *In Ethicorum*, l. VI, lec. 8, n. 1.
- ⁹⁷ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 9, n. 6. Cfr. también *Summa Theologiae*, I-II, q. 68, a. 7, co.
- ⁹⁸ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 9. Sostiene PIEPER que "si en la delieración conviene demorarse, la acción deliberada debe ser rápida", op. cit., 55.
- ⁹⁹ Cfr. *Comentarii in Librum Boetii De Divisione*, tr. 4, c. I, ed. P. DE LOE, O P., Bonn, 1913, 74-75. RAMÍREZ, S., comenta de modo sintético estas partes en las introducciones a cada una de las cuestiones pertinentes de la edición bilingüe latino-castellana de la *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., vol. VIII, 1956.
- ¹⁰⁰ *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 48, a. 1, co.
- ¹⁰¹ *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 48, a. 1, co.
- ¹⁰² *Ibidem*.
- ¹⁰³ *In Metaphysicorum*, l. 1, cap. 1, n 11. Y en otro lugar: "Debe saberse, por tanto, que Tulio pone la providencia como parte de la prudencia en el libro II de *La retórica de los antiguos*", *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1, co.
- ¹⁰⁴ "Boecio expone la providencia como visión de lejos", *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1, ad 4.
- ¹⁰⁵ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 48, a. 1, co.
- ¹⁰⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 48, a. 1, co.
- ¹⁰⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. 9, n. 3 (BK 1142 b 5)
- ¹⁰⁸ ARISTÓTELES, *Posteriores Analíticos*, l. I, cap. 34, n. 1 (BK 89 b 10).
- ¹⁰⁹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 48, a. un, co.
- ¹¹⁰ "La prudencia aplica el conocimiento universal a lo particular, propio de los sentidos, de donde muchas cosas que pertenecen a la parte sensitiva se requieren para la prudencia. Entre las cuales está la memoria", *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 1, ad 1.
- ¹¹¹ Mientras que los actos de los sentidos externos e internos, y también los de las facultades apetitivas (apetito concupiscible e irascible) son operaciones inmanentes, los movimientos, en cambio, no son actos, esto es, no son *praxis teleia*, como diría Aristóteles, sino procesos, es decir, *kinesis*.
- ¹¹² Y ello se alcanza por cuatro procedimientos: "Primero, que tome ciertas semejanzas convenientes de aquello que quiere recordar... Segundo, es necesario que el hombre ordene aquellas cosas que quiere memorizar, para pasar de modo fácil de un recuerdo a otro... Tercero, es necesario que el hombre ponga solicitud y adhiera su afecto a aquellas cosas que quiere recordar, ya que cuanto más queden impresas en el alma, más difícilmente desaparecerán... Cuarto, es necesario que meditemos frecuentemente aquellas cosas que queremos recordar", *Ibidem*, ad 2.
- ¹¹³ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 2, co.

- ¹¹⁴ “Aunque el intelecto y la razón no son potencias diversas, sin embargo toman su nombre de actos diversos: pues el nombre de intelecto se toma de la íntima penetración de la verdad; pero el nombre de razón de la inquisición y del discurso”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 5, ad 3.
- ¹¹⁵ *República*, 519 b. bb
- ¹¹⁶ “Si, pues, alcanzamos la verdad por medio de la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la inteligencia sin engañarnos nunca, y ello tanto en el orden de lo necesario como en el orden de lo posible, si de las tres facultades –la prudencia, la ciencia y la sabiduría– ninguna puede tener conocimiento de los primeros principios, resta que sea la inteligencia la que los pueda alcanzar”, *Ética a Nicómaco*, I. VI, c. 6 (BK. 1141 a).
- ¹¹⁷ *Ética a Nicómaco*, I. X, cap. 7 (BK 1177 a 17).
- ¹¹⁸ *In Ethicorum*, I. VI, cap. 5, n. 5. Y en otro lugar: “no hay en el hombre una potencia especial por la cual de un modo simple y absoluto y sin discurso obtenga el conocimiento de la verdad; sino que el conocimiento de esta verdad está en él por un cierto hábito natural que se llama intelecto de los principios”, *Q. D. De Veritate*, q. 15, a. 1, co.
- ¹¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I. VI, cap.2, n. 4 (BK 1143 b 2).
- ¹²⁰ “El intelecto que se pone como parte de la prudencia es cierta estimación recta de algún fin particular”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 2, ad 1.
- ¹²¹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 2, co.
- ¹²² “Es necesario que todo el proceso de la prudencia derive del intelecto”, *Ibidem*.
- ¹²³ *Ibidem*, ad 1.
- ¹²⁴ *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 47, a. 6, ad 3. Y en otra parte: “del mismo modo se relaciona la ley de nuestro intelecto a la prudencia como el principio indemostrable a la demostración”, *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1 ad 6.
- ¹²⁵ JUAN DE STO. TOMÁS, *Ars logica*, II P., q. XXV, a. IV, ed. Marietti, Turín, 1948, 773. No debe confundirse el silogismo con la demostración porque es su expresión lógica, al igual que no debe confundirse el concepto con los términos o con la definición, ni el juicio con la enunciación o proposición, pues unos son actos y otros la expresión lógica o lingüística de los mismos. No hay que confundir la abstracción total con la formal, la física clásica con la lógica. En la actualidad la misma macla afecta a la distinción entre los actos cognoscitivos y otra de sus manifestaciones: el lenguaje. TOMÁS DE AQUINO recordó la formulación aristotélica de la prioridad del pensamiento sobre el lenguaje: “según el Filósofo las palabras son signos del pensamiento, y el pensamiento es semejanza de la realidad. Y así es patente que las palabras se refieren a las realidades significadas, mediante la concepción del intelecto. Pues según que algo puede ser conocido por nuestro intelecto, así puede ser nombrado por nosotros”, *Summa Theologiae*, I ps., q. 13, a.1, co.
- ¹²⁶ Por ejemplo, cuando anota que “en las obras de la razón hay que considerar el mismo acto de la razón, que es inteligir y razonar, y algo constituido de este modo por el acto. Lo cual en la razón especulativa es sin duda en primer lugar la definición; en segundo, la enunciación; en tercer lugar, el silogismo o

la argumentación”, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1, ad 2. Las operaciones de la razón teórica no son la definición, la enunciación o el silogismo sino la inteligencia de lo indivisible, la operación del intelecto que compone y divide y el razonar como anota en otro lugar, cfr. *In Libros Perihermeneias*, l. I, n.1.

¹²⁷ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 3, , co.

¹²⁸ *Ibidem*, ad 2.

¹²⁹ *Ibidem*, ad 3.

¹³⁰ “De donde el Filósofo dice en el libro VI de la *Ética*: conviene atender a los expetos y a los prudentes en las opiniones y enunciaciones indemostrables no menos que en las demostrables, pues por su experiencia ven los principios”, *Ibidem*, co.

¹³¹ “Será éste, por tanto, el orden congruente del aprendizaje, que sin duda primero los niños sean instruidos en asuntos de lógica, ya que la lógica enseña todo el modo de la filosofía. En segundo lugar, en cambio, deben ser instruidos en las matemáticas, que no necesitan de la experiencia, ni trascienden la imaginación. En tercer lugar, sin embargo, en las naturales, las cuales, aunque no excedan el sentido y la imaginación, requieren con todo de la experiencia. En cuarto lugar, no obstante, en las morales, las cuales requieren tanto de la experiencia como tener el alma libre de las pasiones... En quinto lugar, en cambio, en las sapienciales y las divinas que trascienden la imaginación y requieren un intelecto capaz”, *In Ethicorum*, l. VI, lec. 7, n. 17.

¹³² “Como dice Isidoro en el libro de las *Etimologías* se toma solícito como ingenio rápido, a saber, en cuanto que alguien por cierta sagacidad de ánimo es veloz para proseguir en las cosas que deben realizarse... De donde dice el Filósofo en el libro VI de la *Ética* que sin duda conviene obrar lo aconsejado velozmente, pero aconsejarse lentamente. Y por esto es por lo que la solicitud pertenece propiamente a la prudencia. Y por esto dice Agustín en el libro *De las Costumbres*, cap. XXIX, que la guardia y la vigilancia diligentísima son propias de la prudencia”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 9, co. Y más adelante: “En contra está lo que dice Isidoro en las *Etimologías*, se dice solícito como ingenioso y rápido. Pero la solicitud pertenece a la prudencia, como se ha dicho más arriba. Por tanto, también la prudencia”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 4, sc. La referencia de SAN ISIDORO es de las *Etimologías*, l. X, ad litt.

¹³³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 48, a 1, ad 1.

¹³⁴ Posteriores Analíticos, l. 1, cap. 34, n. 1.

¹³⁵ Cfr. ANDRÓNICO PERIPATÉTICO, *De affectibus*.

¹³⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 49, a. 4, co.

¹³⁷ *In Posteriorum Analyticorum*, l. I, cap. 44, n. 12.

¹³⁸ *Ibidem*. En otro lugar señala que la solertia se da tanto en el descubrimiento de los medios en las cosas demostrables, como en las operables: “la solertia no solo se refiere al encuentro del medio en las demostrables, sino también

- en las operables, como cuando alguien viendo algunos amigos hechos conjetura que son enemigos”, *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 49, a. 4, ad 1.
- ¹³⁹ *Super Evangelium Matthaei*, cap. 16, ver. 1.
- ¹⁴⁰ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 8, n. 4.
- ¹⁴¹ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 8, n. 3.
- ¹⁴² *Ibidem*. La misma tesis mantiene en este otro pasaje: “la *eubulia*, que es buena consejera, no es la *eustoquia*, cuya gloria reside en la veloz consideración de lo que conviene. Sin embargo, alguien puede ser buen consejero, incluso si se aconseja de modo rápido (*diutius*) o tarde (*tardius*)... (La *solertia*, en cambio, se requiere) cuando de improvviso ocurre algo a realizar. Y así de modo conveniente se pone la *solertia* como parte de la prudencia”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 4, ad 2.
- ¹⁴³ *In Isaiam*, cap. 11/ 214.
- ¹⁴⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 3, co.
- ¹⁴⁵ PIEPER, J., op. cit.,55.
- ¹⁴⁶ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1 d, co.
- ¹⁴⁷ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 5, co.
- ¹⁴⁸ Cfr. *Q. D. De Virtutibus*, q. 5, a. 1, co
- ¹⁴⁹ “La providencia es la principal entre las partes de la prudencia”, *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 49, a. 6, ad 1.
- ¹⁵⁰ “Prudencia se toma de prever, como de su parte principal”, *Ibidem*.
- ¹⁵¹ *Summa Theologiae*, I ps., q. 23, a. 4, co. Por eso “la providencia se compara a lo previsto como la ciencia a lo sabido, y no como la ciencia al que sabe”, *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1, rc. 5.
- ¹⁵² *Q. D. De Veritate*, q. 6, a. 1, co.
- ¹⁵³ *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 75, n. 11. Cfr. asimismo: *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1, ad 1. Y en otro lugar: “la providencia no se dice propiamente de las cosas especulativas, sino sólo de las prácticas”, *Summa Theologiae* II-II ps., q. 49, a. 6, ad 2.
- ¹⁵⁴ “El efecto propio de la providencia parece ser el bien”, *In De Divinis Nominibus*, cap. 4, lc. 23.
- ¹⁵⁵ *Summa Theologiae*, I ps., q. 22, a. 1, ad 2. Y en otro pasaje: “la disposición y la providencia pertenecen esencialmente al conocer”, *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1, rc. 4.
- ¹⁵⁶ *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1, rc. 2.
- ¹⁵⁷ *Summa Theologiae*, II-II ps. q. 49, a. 6, co.
- ¹⁵⁸ *Summa Theologiae*, I ps. q. 22, a. 4, co. Y en otro lugar: *In I Sententiarum*, d. 40, q. 1, a. 2, co; “la *providentia* se toma en la comparación de aquellas cosas por las que las realidades miran al fin”, *In I Sententiarum*, d. 41, q. 1, a. 2, co; “la providencia es para comparar esas cosas que se promueven en orden al fin”, *In II Sententiarum*, d. 11, q. 1, a. 3, co; “la providencia importa dirección hacia el fin”, *In III Sententiarum*, d. 31, q. 1, a. 2, b, co;

“es propio de la providencia ordenar hacia el fin”, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 2, e, co; *In IV Sententiarum*, d. 19, q. 2, a. 2, a, ad 2; “a la providencia pertenece la dirección hacia el fin”, *Q. D. De Veritate*, q. 6, a. 1, co; “la providencia se dice orden universal hacia el fin”, *Ibidem*, q. 6, a. 1, co. “la providencia pertenece sólo al conocimiento de esas cosas que son hacia el fin, según que se ordenan al fin”, *Ibidem*, q. 5, a. 1, co; “la providencia dice orden al fin”, *Ibidem*, q. 5, a. 1, ad 9; *Ibidem*, q. 5, a. 2, co, *Ibidem*, q. 5, a. 5, co; *Ibidem*, q. 5, a. 1, ad 9; “es necesario que a la providencia pertenezcan tanto los fines como esas cosas que son hacia el fin”, *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 75, n. 10; “como es propio de la providencia ordenar todas las cosas hacia el fin”, *Ibidem*, l. III, cap. 74, n. 3; *Ibidem*, l. III, cap. 75, n. 10; “a la providencia pertenece ordenar las cosas hacia el fin”, *Summa Theologiae*, I ps., q. 23, a. 1, co; “de modo que algo se ordene al fin, y esto pertenece a la providencia”, *Ibidem*, II-II ps. q. 48, a. 1, co; “como a la providencia pertenece proyectar eso que es por sí conveniente al fin”, *Ibidem*, q. 49, a. 7, ad 3; “dirigiendo en orden al fin”, *Compendium Theologiae*, 1, 123; *Quodlibetum*, XII, 3, co.

¹⁵⁹ Una parte de la providencia divina es la predestinación. La providencia humana, en cambio, no es predestinante. La predestinación “importa la dirección de algo al fin... Esta preposición *prae*, que se añade, añade orden al futuro... La predestinación se coloca bajo la providencia como parte suya”, *Q. D. De Veritate*, q. 6, a. 1, co; “La predestinación es cierta parte de la providencia. La providencia, sin embargo, no está en las realidades previstas, sino que es cierta razón en el intelecto del previsor. Pero la ejecución de la providencia, que se llama gobierno, sin duda está pasivamente en las cosas gobernadas, pero activamente está en el gobernante”, *Summa Theologiae*, I ps, q. 23, a. 2, co.

¹⁶⁰ *Reportationes Inediae Leoninae*, n.2, cap. 6, vs. 9.

¹⁶¹ *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1, ad 1.

¹⁶² “*Providentia nihil aliud est quam ratio ordinis rerum*”, *Quodlibetum*, XII, 4, co.

¹⁶³ *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 78, n. 2. Cfr. también: *De rationibus fidei*, 7/252.

¹⁶⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 48, a. 2, ad 3; *Q.D. De Veritate*, q. 5, a. 4, ad 4.

¹⁶⁵ *Summa Theologiae*, I ps., q. 22, a. 3, co. En otro texto paralelo se lee: “para la providencia se requieren dos cosas: el orden, y la ejecución del orden. El primero de los cuales se realiza por la virtud cognoscitiva: de donde quienes son más perfectos de conocimiento se llaman ordenadores de los otros, pues es propio del sabio ordenar. Pero lo segundo se hace por la virtud operativa. Sin embargo, de modo contrario sucede en ambos casos: pues tanto más perfecta es la ordenación, cuando más desciende a las cosas mínimas... Pero se ejecutan las cosas mínimas por otras virtudes inferiores”, *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 77, n. 1. Cfr. también: *Ibidem*, l. III, cap. 78, n.2.

¹⁶⁶ Recuérdese que PLATÓN, en la *República*, reserva la labor de gobierno para los filósofos.

¹⁶⁷ “Es propio del sabio ordenar”, escribió ARISTÓTELES en el libro I de su *Metafísica*. Pero tal sabiduría es lo que también llama filosofía primera, la

ciencia que se busca o teología. Es decir, se trata del saber que permite el hábito de sabiduría, no el del hábito de prudencia.

- ¹⁶⁸ *In I Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 2, co. Un texto paralelo al citado en la nota precedente dice así: "en la providencia deben ser consideradas dos cosas: a saber, la disposición, y la ejecución de la disposición: en las cuales se encuentra en cierto modo diversa razón de perfección. Pues en la disposición la providencia es tanto más perfecta cuanto el providente más puede considerar y ordenar con su mente las cosas singulares: de donde todas las artes operativas tanto más perfectas resultan cuanto alguien puede pronosticar más las cosas singulares. Pero en cuanto a la ejecución la providencia es tanto más perfecta cuanto el providente mueve por muchos medios e instrumentos obrando más universalmente", *De Substantiis Separatis*, cap. 15/77.
- ¹⁶⁹ *Summa Theologiae*, I ps., q. 103, a. 4, sc. Texto paralelo al de *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 5, ex. Y en otros pasajes se dice: "*providentia est simul cum ars gubernationis rerum*", *In I Sententiarum*, d. 40, q. 1, a. 2, co; "*gubernatio est providentia effectus*", *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1, sc 7; "*ad providentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebus gubernatis servare, non autem eam minuire*", *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 71, n. 3; "*providentia, quae est ratio gubernationis*", *Summa Theologiae*, I ps., q. 103, a. 6, ad 1.
- ¹⁷⁰ "*Regere autem providentiae actus est*", *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 2, e, co.
- ¹⁷¹ *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 12, co.
- ¹⁷² *Summa Theologiae*, I ps., q. 103, a. 6, co.
- ¹⁷³ *In I Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 1, co.
- ¹⁷⁴ *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1, ad 9.
- ¹⁷⁵ "La providencia incluye la razón de disposición y añade. Y por esto, también se dice que se dispone por la providencia", *In I Sententiarum*, d. 40, q. 1, a. 2, co.
- ¹⁷⁶ "En cualquier disposición de la providencia la misma ordenación del efecto deriva de la forma del agente", *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 80, n. 4.
- ¹⁷⁷ *Summa Theologiae*, I ps., q. 22, a. 2, ad 3.
- ¹⁷⁸ *Q. D. De Veritate*, q. 6, a. 1 co. Y en otros pasajes: "*ad prudentia pertinet providentia debita futurorum*", *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 55, a. 7, ad 2; "*providentia est futurorum*", *Ibidem*, q. 10, a. 2, sc. 4; "*providentia est praevisio rerum fiendarum in futuro*", *In Psalmos*, 15, n. 6.
- ¹⁷⁹ *Summa Theologiae*, III ps., q. 11, a. 1, ad 3.
- ¹⁸⁰ *Q. D. De Veritate*, q. 6, a. 1, co.
- ¹⁸¹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 6, co.
- ¹⁸² *Q. D. De Veritate*, q. 8, a. 12, ad 5. Y en otra parte: "según Boecio se dice mejor providencia que praevidencia, ya que no ves todas las cosas como futuro, sino de lejos en presente con un golpe de vista intuitivo", *In I*

- Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 5, co; cfr. asimismo: *Q. D. De Veritate*, q. 2, a. 12, co.
- ¹⁸³ *Summa Theologiae*, I ps., q. 23, a. 3, co.
- ¹⁸⁴ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, d, co; *Summa Theologiae*, I ps., q. 22, a. 1, co; I-II ps., q. 56, a. 5, ad 3; II-II ps., q. 55, a. 7, ad 3.
- ¹⁸⁵ *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 2, rc. 4.
- ¹⁸⁶ “*Providentia... es in singularium*”, *Summa Theologiae*, I ps., q. 57, a. 2, co. Cfr. asimismo: *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 6, co; *In Job*, cap. 18/ 74; *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 76, n. 5; “*subiacent igitur providentiae non solum universalia, sed etiam singularia*”, *Ibidem*, l. III, cap. 75, n. 10.
- ¹⁸⁷ *Compendium Theologiae*, 1, 130. En otra parte escribe: “*tanto est providentia perfectior, quanto magis usque ad minima ordo providentiae potest produci*”, *Summa Contra Gentiles*, l. III, q. 94, n. 9.
- ¹⁸⁸ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, a, co 2. Cfr. también la respuesta a la 3ª objeción de ese artículo.
- ¹⁸⁹ *Ibidem*, d. 33, q. 3, a. 1, d, co.
- ¹⁹⁰ *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 5, ad 2.
- ¹⁹¹ *Summa Contra Gentiles*, l. III, q. 76, n. 7.
- ¹⁹² *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 48, a. un., ad 5.
- ¹⁹³ *Super Evangelium Matthaei*, cap. 6, lc. 9.
- ¹⁹⁴ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 7, co.
- ¹⁹⁵ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, b, co.
- ¹⁹⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 8, co.
- ¹⁹⁷ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, b, ad 3; *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 2, d, co;
- ¹⁹⁸ *Super ad Ephesios*, cap. 5, lc. 6.
- ¹⁹⁹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 8, ad 1.
- ²⁰⁰ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, b, co. Y añade que es propio de la “*cautio*”: “*ex virtutibus vitia virtutum speciem praeferebat discernere*”.
- ²⁰¹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 8, ad 3.
- ²⁰² Cfr. *Ibidem*, ad 2.
- ²⁰³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 6, ad 2.
- ²⁰⁴ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, d, co; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 11, co; q. 50, a. 2, co y ad 1; q. 50, a. 3, co, La prudencia política propiamente dicha es más importante que la prudencia económica y esa otra parte de la prudencia política llamada legispositiva, porque se extiende a más, *In Ethicorum*, l. VI, lec. 6, n. 7. En alguna ocasión la prudencia política se toma como sinónimo de prudencia, cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 66, a. 5, ad 1.
- ²⁰⁵ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 48, a. 1, co.

- ²⁰⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 3, co.
- ²⁰⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VIII, cap. 10, n. 2 (BK 1060 a 35).
- ²⁰⁸ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 1, ad 2.
- ²⁰⁹ *Ibidem*, ad 3.
- ²¹⁰ *Ibidem*, II-II, q. 50, a. 1, co.
- ²¹¹ Cfr. *De regno* (o *De regimine principum*), dedicado "ad regem Cypri", fechado en 1264. Si se tiene en cuenta que su primer escrito data de 1252 y sus últimos de 1273, el presente tratado es de época media. En castellano se pueden consultar de esta obra las siguientes ediciones: *El gobierno monárquico*, o sea, el libro *De Regimine Principum*, trad. y ed. de LEÓN CARBONERO Y SOL, Madrid, Excelsior, 1717; *Regimiento de príncipes, seguido de la gobernación de los judíos*, trad. y ed. de LUIS GETINO, Valencia, Real Convento de Predicadores, 1931, 1-249; *El gobierno de los príncipes*, trad. de ALFONSO ORDÓÑEZ Das, Buenos Aires, Editora Cultural, 1945; *Sobre el reino*, en "Opúsculos filosóficos genuinos", trad. de ANTONIO TOMÁS BALLÚS, Buenos Aires, Poblet, 1947, 527-802; *La monarquía (De regno)*, trad. y ed. de LAUREANO ROBLES Y ANGEL CHUECA, Madrid, Tecnos, 1989; *Escritos políticos*, Passerín, A., Caracas, I. E. Políticos, 1962; *El régimen político*, VICTORINO RODRIGUEZ, Madrid, Fuerza Nueva, 1978; *Tratado de la ley; Tratado de la justicia; Sobre el gobierno de los príncipes*, GONZÁLEZ, C. I., México, Porrúa, 1981.
- ²¹² Cfr. THOMASIIUS, CH., *De prudentia legislatoria*, Francfort, 1744; PALACIOS, L., *La prudencia política*, Madrid, 1945.
- ²¹³ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 1, ad 1.
- ²¹⁴ Un buen comentario a esa célebre sentencia aristotélica se encuentra en POLO, L., *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1998.
- ²¹⁵ *Ibidem*, q. 50, a. 2, co.
- ²¹⁶ *Ibidem*, ad 2.
- ²¹⁷ *Summa Theologiae*, II-II, q. 50, a. 4, co.