

JUAN FERNANDO SELLÉS

LA VIRTUD DE LA PRUDENCIA
SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 90: Juan Fernando Sellés, *La virtud de la prudencia según
Tomás de Aquino*

© 1999. Juan Fernando Sellés

Imagen de portada: Relieve sobre la Prudencia (Rosetón de Notre Dame de París)

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	9
I. FUENTES Y LUGARES CLAVE	17
1. Fuentes	17
2. Lugares clave	20
II. “RECTA RATIO AGIBILUM”	25
1. Breve descripción de hábito	25
2. Virtud de la razón práctica	28
III. “AURIGA Y GENITRIX VIRTUTUM”	35
1. “Auriga virtutum”	35
2. “Genitrix virtutum”	39
IV. LOS HÁBITOS PRÁCTICOS PREVIOS Y LA PRUDENCIA	43
1. Conceptual práctico	44
2. “Eubulia” o saber deliberar	45
3. “Synesis” o sensatez y “gnome” o saber sentenciar <i>ad casum</i>	47
4. Prudencia	48
V. LOS REQUISITOS DE LA PRUDENCIA	53
1. Memoria	55
2. Inteligencia	56
3. Docilidad	61
4. Solercia o sagacidad	63
5. Razón	66

6. Providencia	67
7. Circunspección	76
8. Precaución.....	77
VI. LA EXTENSIÓN SOCIAL DE LA PRUDENCIA	81
1. Personal.....	82
2. Económica o familiar	83
3. Gubernativa o regnativa.....	85
4. Cívica o política.....	87
5. Militar.....	89
VII. LOS VICIOS CONTRARIOS A LOS HÁBITOS PRÁCTICOS Y A LA PRUDENCIA	91
1. Breve descripción de vicio.....	91
2. Contra la “eubulia” o saber deliberar, la precipitación	96
3. Contra la “synesis” o sensatez, la inconsideración, y contra la “gnome” o saber sentenciar <i>ad casum</i> , la inflexibilidad.....	100
4. Contra la prudencia, la inconstancia	105
VIII. LOS VICIOS CONTRARIOS A LOS REQUISITOS DE LA PRUDENCIA	109
1. Contra la memoria, el olvido	110
2. Contra la inteligencia, la ignorancia.....	114
3. Contra la razón, la irracionalidad	132
4. Contra la solercia, solicitud o sagacidad, la negligencia	136
5. Contra la docilidad, la indocilidad	141
6. Contra la providencia, la imprevisión	143
7. Contra la circunspección, la incircunspección.	145
8. Contra la precaución, la falta de cautela	147
IX. LOS VICIOS CONTRARIOS A LA EXTENSIÓN SOCIAL DE LA PRUDENCIA	151
1. Imprudencia personal	151
2. Imprudencia familiar	153

3. Imprudencia gubernativa.....	156
4. Imprudencia social o política.....	159
5. Imprudencia militar	165
X. PRUDENCIAS APARENTES.....	169
1. Fin torcido y medios no aptos.....	169
2. La prudencia de la carne	171
3. La astucia, el engaño y el fraude	173
4. La ilícita solicitud por las cosas temporales y la pre- ocupación excesiva por el futuro	177
XI. EL CARÁCTER DIFERENCIAL DE LA PRUDENCIA	181
1. La prudencia y la cogitativa.....	181
2. La prudencia y los hábitos prácticos	184
3. La prudencia y los hábitos teóricos	185
4. La prudencia y la capacidad natural	186
5. La prudencia y los hábitos innatos.	187
XI. LA UNIFICACIÓN.....	191
1. Voluntad y sindéresis	191
2. Prudencia y sindéresis	193
3. Sindéresis e intelecto agente	194
4. Voluntad, prudencia, sindéresis y persona.....	196

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 <i>separador de referencias</i> 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 quien, en esa 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.

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*, I, II, cap. 6 (BK 1107 a 1-3).

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 cognosciti-

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.

vos que los superiores y están en función de aquéllos. 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.

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, N° 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'home a-t-il le pouvoir de connaître le vérité?: Réponse de Saint Thomas: La connaissance par habitus*, Roma, Presses de l' Université Grego-

rienne, 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 methaphysique 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*, *Studies 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; KLUBERTANZ, 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 litteral 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, N° 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, N° 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, N°50 y 60, Pamplona, 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; SATOLLIL, F., "De habitibus. Doctrina S. Thomae Aquinatis in I-II, qq. XLIX-LXX", *Summae Theologicae*; Romae, Typ. Propaganda Fidei, in 8°; SELLÉS, J. F., *Curso Breve de Teo-*

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 refe-

ría del Conocimiento, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997; *Hábitos y virtudes* (I-III), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, N° 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 *prudencia*. 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*.

rencias 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 estudio 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 los autores citados. “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

Y sus respectivos vicios contrarios: *oblivio, ignorantia, indocilitas, negligentia, irrationalitas, imprevisio, incircumspectio, incautio*.

d) Las palabras referidas a las “partes subjetivas” de la prudencia: *prudencia 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.

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*, 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, Decano de dicha Facultad, 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.

I

FUENTES Y LUGARES CLAVE

1. Fuentes

“*Nomen prudentiae sumitur a providendo*”¹. 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*², sino también a lo largo de toda su obra³.

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

² 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 Lettres, 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 eisque 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*

A la par, comparecen, aunque con menor frecuencia, multiplicidad de citas de autores que trataron desde la antigüedad este tema: Sócrates y Platón⁴, Andrónico, Tulio Cicerón⁵, Terencio, Valerio

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 Arsitoteles 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 Dissertation, 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; WAFELAERT, J., *De virtutibus cardinalibus*, Brujas, 1889; WESTBERG, D., *Right 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.

³ 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 Remiscentia*, 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.

⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 4, ad 3.

⁵ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, a, co; *In Libros de Memoria et Remisniscencia*, 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.

Máximo, San Gregorio⁶, San Ambrosio, San Jerónimo, Macrobio⁷, Antonio⁸, San Agustín⁹, el Pseudo Dionisio, San Isidoro¹⁰, Plotino¹¹, Averroes¹².

Junto a ello aparecen en la elaboración de este tema en los escritos tomistas un buen puñado de referencias a la *Sagrada Escritura*¹³. Es manifiesto que el estudio de la prudencia también quedó recogido en los escritos de sus inmediatos maestros Alejandro de Hales¹⁴ y San Alberto Magno¹⁵, y asimismo por alguno de sus más prestigiosos colegas como San Buenaventura¹⁶.

⁶ 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.

⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 2, sc; q. 49, a. 3 sc; q. 49, a. 7 sc.

⁸ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 5, co.

⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 3, ad 1.

¹⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 54, a. 2, co.

¹¹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 3 sc.

¹² Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, b, ad 3.

¹³ 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.

¹⁴ ALEJANDRO DE HALES califica a este hábito de "magna virtus" en *Summa Theol.*, op cit. vol. III, 353 a.

¹⁵ ALBERTO MAGNO alude a la prudencia desglosando sus diversas 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

2. Lugares clave

Aunque pasaremos revista a los pasajes relevantes del *intero 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 distinción 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.

morales, cfr. op. cit. 507, 32; etc. Cfr. *De prudentia*, en *Opera Omnia*, ed. Coloniensis, t. 28, Münster, 1951, 217-258.

¹⁶ 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.

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 solitud 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 cuasiintegrales 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 ebulia es virtud.
- a. 2. Si la ebulia 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 vicios 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 solícitud 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*. La investigación se centra en el 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 virtudes naturales y de las virtudes conectadas con 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.

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*¹, siendo ésta una 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”.

¹ Los autores clásicos en los que se puede encontrar un estudio muy elaborado respecto de estos hábitos son: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 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.

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 la 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 actos², es decir, conocer que conocemos. Asunto tan sencillo y claro como habitualmente olvidado.

² 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.

2. Virtud de la razón práctica

Para Tomás de Aquino, la prudencia es, en sentido estricto, *virtud* propia de la *razón*³ y no de la voluntad; de la *razón práctica*⁴ en concreto; una *cualidad*⁵ 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*⁶, 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”⁷. Atendamos a esta observación. Aunque sea una virtud cognoscitiva, lo que se conoce hace referencia a lo moral⁸, esto es, a algo propio en lo que intervine la voluntad con sus actos y sus virtudes⁹.

³ 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.

⁴ 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.

⁵ 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.

⁶ 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.

⁷ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 7, n. 6; cfr. asimismo: *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 16, co.

⁸ 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.

⁹ Cfr. O'NEILL, CH. J., “Is prudence Love?”, en *Thomist*, 58 (1974), 119-139.

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 nosotros”¹⁰ 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”¹¹.

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 siempre¹².

La materia moral tiene unas características peculiares según Tomás de Aquino: es *particular*¹³, puesto que las acciones de la voluntad versan sobre lo concreto; es *contingente*¹⁴, pues está abierta a la posibilidad de ser de un modo o de otro, es decir, no es

¹⁰ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2, b, co.

¹¹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 5, ad 3.

¹² “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. 1, 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.

¹³ 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.

¹⁴ 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.

necesaria; es *factible* –*agible*, dice él– *por nosotros*¹⁵, 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 tiempo¹⁶.

De lo expuesto se comprende el porqué se describe a la prudencia como *recta razón en lo agible*: “*recta ratio agibilium*”¹⁷, 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 factible¹⁸. 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

¹⁵ 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.

¹⁶ Cfr. *Super ad Ephesios*, 1, 3.

¹⁷ 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 Remiscentia*, 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.

¹⁸ Cfr. *In Libros De Anima*, l. III, lec. 4, n. 16.

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 cobardía¹⁹.

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.

¹⁹ “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.

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 prudente”²⁰. Para que haya virtudes morales, es imprescindible la formación previa de la prudencia. Sin ella las demás virtudes no lo son²¹.

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 razón²². 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*”²³, 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

²⁰ *Q. D. De Virtutibus*, q. 12, ad 23.

²¹ *Summa Theologiae*, II-II p., q. 51, a. 2 co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 6.; *De Veritate*, q. 14, a. 6, co.

²² 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.

²³ 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.

rectificando sus actos, no en tanto que éstos se ocupan del fin del hombre, sino en cuanto se ocupa de los medios conducentes al fin²⁴, en los que cabe verdad y error, y en uno y en otro, un más y un menos.

²⁴ 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.

III

“AURIGA Y GENITRIX VIRTUTUM”

1. “Auriga virtutum”

Como es conocido, Platón describió a la prudencia con ese título, tomando como modelo al auriga que sabe gobernar o dirigir a los caballos de un carruaje. 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 regula¹ todas las virtudes morales; que es indispensable para ellas su ayuda², pues las perfecciona³ y las completa⁴, de tal modo que se puede llamar la *forma* de las virtudes⁵. Todas ellas participan⁶ y dependen⁷ de la prudencia.

¹ 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.

² 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.

³ 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.

⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 166, a. 2, ad 1.

⁵ 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.

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”⁸ y “principio”⁹ o “medida”¹⁰ de las virtudes¹¹. Más aún, la misma unión o conexión entre las virtudes depende enteramente de la prudencia¹², 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”¹³. La voluntad ya está por naturaleza (*voluntas ut natura*) orientada al

⁶ 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.

⁷ 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.

⁸ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 2, d, co;

⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 129, a. 3, ad 2.

¹⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 64, a. 3, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 13.

¹¹ 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.

¹² 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.

¹³ *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.

fin, a la *felicidad*. Pero sin medios adecuados, el fin es inasequible para ella. De modo que a pesar de 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 alumbró 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.

Dicho de otra manera: la misión de la prudencia es la de “verdadar”, 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 determinadas¹⁴. Sin embargo, más importante que “verdadar” la bondad de las acciones y de las obras a realizar, y previo a ello, es “verdadar” 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*¹⁵. Lo que ésta garantiza es que el querer humano sea conforme a la verdad, pero no conforme a cualquier verdad, sino conforme 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

¹⁴ “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.

¹⁵ *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.

diversos asuntos, deja este hábito de ser uno¹⁶, 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 volitivos¹⁷. Indica asimismo *superioridad*, marcada por la *dependencia*, pues la primera condición indispensable para que exista virtud moral es que haya conocimiento¹⁸.

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”¹⁹.

Esta afirmación contundente, que recorre de punta a cabo 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 virtudes²⁰. Es superior por su *dignidad*, por su *objeto*, por su *intensidad*²¹. Y lo es, en fin, por su *sujeto*, puesto que “como la

¹⁶ “La prudencia es una, aunque dirija en diversas intenciones”, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 4, b, sc. 2.

¹⁷ 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.

¹⁸ “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.

¹⁹ *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.

²⁰ 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.

²¹ 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.

razón es más principal que las potencias que participan de la razón, así también la prudencia es más principal que otras virtudes”²².

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”²³, pues en cierto modo las engendra. Sin ella las virtudes morales no son tales²⁴.

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*²⁵, es decir, ese conocer de la *sindéresis*. Se requiere asimismo

²² *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.

²³ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 5 co.

²⁴ “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.

²⁵ “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 algunos existen en la razón práctica como conclusiones, y de este tipo

la inclinación natural de la voluntad al fin²⁶, 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*²⁷. Dado que este fin, común a las virtudes morales, es captado por la *sindéresis*, se dice de él que es el principio de la prudencia²⁸. En cuanto a lo segundo, a la inclinación volitiva al fin, la prudencia depende de ella²⁹, 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 él³⁰, y como esta inclinación se fortalece con la virtud moral, se dice que la virtud moral es requisito indispensable para la prudencia³¹.

Parece, por tanto, que nos hallamos ante una 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”³². 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 virtu-

son aquéllos que son hacia el fin, por los cuales llegamos a los mismos fines. Y de éstos 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.

²⁶ “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.

²⁷ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 5, ad 6.

²⁸ *Summa Theologiae*, II-II, q. 181, a. 2, co.

²⁹ “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.

³⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 2, ad 3; q. 56, a. 3 co.

³¹ 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.

³² *In Ethicorum*, l. VI, lec. 10, n. 14 y ss; l. VI, lec. 11 entera.

des sin prudencia ni ésta sin aquéllas, pero del mismo modo que en lo físico lo preponderante del *hilemorfismo* es la *forma*, aquí lo es la *prudencia*.

Sirve la analogía, pero en esta comparación hay más semejanza 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 virtudes³³.

³³ 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, Moin, 1974; DE LA NOI, P., *La prudencia en la formación moral a la luz de Santo Tomás*, Universidad Católica, Santiago de Chile, 1963; DINGJIAN, F., “Het existentielle karakter van de prudentia by S. Thomas”, en *Brerregen van de Philosophie and Theologie*, 35, 1963.

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 desarrollado por extenso en otros lugares¹. 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 solo 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 solo 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.

¹ 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.

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”².

Tomás de Aquino llama también al primer acto de la razón práctica, el *concepto o simple aprehensión práctica, simple inteligencia*³. “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”⁴. Hay una doble modalidad de aprehensión: la teórica y la práctica⁵. 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

² *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 153, a. 5, co.

³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 153, a. 5, co.

⁴ *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.

⁵ “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 utraque*, en la razón teórica y en la razón práctica, ésta debe poseer una doble modalidad.

“puede retener en el interior el concepto del entendimiento, u ordenarlo hacia lo externo”⁶.

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 Aristóteles⁷. A este hábito Tomás de Aquino le dedica un capítulo, el octavo, del *Comentario* al 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 *simpli-citer* por vías oportunas y en tiempo conveniente”⁸. Es cierta rectitud del acto del consejo, esto es, hace rectos o correctos 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 a rendir con rectitud 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.

⁶ *Summa Theologiae*, I ps, q. 107, a. 1, ad 1.

⁷ “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.

⁸ *In Ethicorum*, l. VI, cap. 8, n. 18.

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 prescindiera 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*. Difere 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*.

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

El hábito que perfecciona la razón práctica en orden al *juicio práctico*⁹ 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 *juzgar* 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*”¹⁰.

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* lleva consigo el recto juicio

⁹ 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.

¹⁰ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 9, n. 6.

acerca de la dirección de lo justo legal”¹¹. Esta última virtud no es otra cosa que el *recto juicio*, que es objeto de la *epiqueia*. La *syne-sis* 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 *syne-sis*.

4. Prudencia

Por último, el *hábito* que perfecciona la razón práctica en orden al *precepto, imperio* o *mandato* se denomina propiamente *prudencia*¹². 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

¹¹ *Ib.*, n. 9.

¹² “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 technicques au traité de la Prudence”, en *Somme Théologique*, Revue des Jeunes, París, 1949, 459-478.

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”¹³

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 prudencia¹⁴, y por qué se toman la eubulia y la synesis como *partes potenciales* de la prudencia¹⁵. 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”¹⁶.

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 objetos, 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

¹³ POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, 194.

¹⁴ “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.

¹⁵ 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.

¹⁶ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 9, n. 6. Cfr. también *Summa Theologiae*, I-II, q. 68, a. 7, co.

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 celeridad¹⁷.

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 cardinales¹⁸. 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.

¹⁷ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 9. Sostiene PIEPER que “si en la deliberación conviene demorarse, la acción deliberada debe ser rápida”, op. cit., 55.

¹⁸ 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.

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”¹⁹ de la prudencia. Pero éstas 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.

¹⁹ *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 48, a. 1, co.

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 esta virtud no puede ser tal, “como las paredes, el techo y los cimientos son partes de una casa”¹.

Según Tomás de Aquino tales integrantes son ocho. Las siguientes seis las tomó de Macrobio: *inteligencia, razón, docilidad, providencia, circunspección y precaución*². La *memoria*, la *inteligencia* y la *providencia*, señala que también las había propuesto Tulio como partes de la prudencia³. Y una de éstas, la *providencia*, también la ofrecía Boecio⁴. La *eustochia* y la *solercia* o *sagacidad*, las tomó de Aristóteles⁵. Además, este conjunto de condiciones es dividido en dos grupos: a) cinco de ellas pertenecen a la prudencia en cuanto que es *cognoscitiva*: memoria, razón, inteligencia, docilidad, y solercia o sagacidad, y b) tres en cuanto que es *preceptiva*: providencia o previsión, circunspección y precaución⁶.

¹ *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 48, a. 1, co.

² *Ibidem*.

³ *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.

⁴ “Boecio expone la providencia como visión de lejos”, *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1, ad 4.

⁵ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 48, a. 1, co.

⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 48, a. 1, co.

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. Marco Tulio Cicerón 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 clara 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. Esta 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 *solercia*, como se dice en el VI de la *Ética*⁷, que es una conjetura veloz acerca del medio, como se dice en I *Posteriores Analíticos*⁸. 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*”⁹. Atendamos a cada uno de estos rasgos.

⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, VI, cap. 9, n. 3 (BK 1142 b 5)

⁸ ARISTÓTELES, *Posteriores Analíticos*, I, I, cap. 34, n. 1 (BK 89 b 10).

⁹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 48, a. un, co.

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*¹⁰.

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.)¹¹. 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*¹². ¿Por

¹⁰ “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.

¹¹ 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*.

¹² 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 quedan impresas en el alma, más difícilmente desaparecerán... Cuarto, es necesario

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”¹³.

¿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

que meditemos frecuentemente aquellas cosas que queremos recordar”, *Ibidem*, ad 2.

¹³ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 2, co.

poco más adelante¹⁴, 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*)¹⁵, 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*)¹⁶. Éste, para el Estagirita es lo más divino que hay en nosotros (*zeiotatón*)¹⁷. 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”¹⁸. 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

¹⁴ “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; en cambio el nombre de razón de la inquisición y del discurso”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 5, ad 3.

¹⁵ *República*, 519 b. bb.

¹⁶ “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).

¹⁷ *Ética a Nicómaco*, I, X, cap. 7 (BK 1177 a 17).

¹⁸ *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.

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*¹⁹, 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 particular²⁰, 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”²¹?

Tal vez por la sencilla razón de que tal hábito es *imprescindible* para la prudencia²². 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

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I. VI, cap. 2, n. 4 (BK 1143 b 2).

²⁰ “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.

²¹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 2, co.

²² “Es necesario que todo el proceso de la prudencia derive del intelecto”, *Ibidem*.

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 prácticos”²³, 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”²⁴.

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,

²³ *Ibidem*, ad 1.

²⁴ *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.

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”²⁵. 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 embar-

²⁵ 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, q. 13, a.1, co.

go, alguna referencia a dicha distinción hay en la obra de Tomás de Aquino²⁶.

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”²⁷. ¿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 quien 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*²⁸, y esta segunda faceta es la que nos interesa destacar ahora de cara a la prudencia.

²⁶ 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.

²⁷ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 3, co.

²⁸ *Ibidem*, ad 2.

Todos requerimos de la docilidad adquirida²⁹. 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 y 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”³⁰. ¿A lo 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 estas disciplinas se pueden adquirir sin *experiencia* de la vida, pero les resulta más difícil saber de *ética*, porque carecen de suficiente *experiencia*³¹.

Tampoco conviene pedir consejo, como vulgarmente se dice, “sin ton ni son”, sino cuando conviene, es decir, en el momento

²⁹ *Ibidem*, ad 3.

³⁰ “De donde el Filósofo dice en el libro VI de la *Ética*: conviene atender a los expertos 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.

³¹ “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.

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 vendo pero para mí no tengo”, pues ese tal no es prudente.

4. La solercía 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 *solercía*. 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 abajo se anotan³², y también de Tulio, que la incluía bajo la inteligencia, como dice en otro lugar³³.

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

³² “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.

³³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 48, a 1, ad 1.

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*³⁴. Pero aquel filósofo que pone la *solertia* como parte de la prudencia³⁵, 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 conviene”³⁶.

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”³⁷. 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*”³⁸. Ahora bien, la prudencia versa sobre las *realidades terrenas*, en las que cabe *solertia*³⁹, 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 (*inventio*-

³⁴ *Posteriores Analíticos*, I, 1, cap. 34, n. 1.

³⁵ Cfr. ANDRÓNICO PERIPATÉTICO, *De affectibus*.

³⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 49, a. 4, co.

³⁷ *In Posteriorum Analyticorum*, I, 1, cap. 44, n. 12.

³⁸ *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 cosas demostrables, sino también en las cosas operables, como cuando alguien viendo algunos amigos ya hechos conjetura que son enemigos”, *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 49, a. 4, ad 1.

³⁹ *Super Evangelium Matthaei*, cap. 16, ver. 1.

nem) 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 fin⁴⁰. La *eustochia* es, siguiendo los textos tomistas, “una buena apreciación (*coniecturatio*) sin razón de indagación (*inquisitione*) y es veloz⁴¹. En cambio, la *eubulia* “es con indagación (*inquisitione*) de la razón y por otra parte no es veloz⁴²”.

La *solertia* versa sobre el *discernir*⁴³, pero no sobre lo presente o lo pasado, sino sobre el futuro inmediato: “in considerandis futuris eventibus⁴⁴. 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 inesperado⁴⁵”.

“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

⁴⁰ *In Ethicorum*, I. VI, lec. 8, n. 4.

⁴¹ *In Ethicorum*, I. VI, lec. 8, n. 3.

⁴² *Ibidem*. La misma tesis mantiene en este otro pasaje: “la *eubulia*, que es buena consejera, no es la *eustochia*, 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 improviso 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.

⁴³ *In Isaiam*, cap. 11/ 214.

⁴⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 3, co.

⁴⁵ PIEPER, J., op. cit., 55.

contingentes; pero la *eustochia* se da sólo en las operables, la cual es una buena conjetura de las contingentes”⁴⁶.

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”⁴⁷. 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 teórica⁴⁸, 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

⁴⁶ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1 d, co.

⁴⁷ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 5, co.

⁴⁸ Cfr. *Q. D. De Virtutibus*, q. 5, a. 1, co.

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.

6. La providencia

Ésta es la “parte”, según Tomás de Aquino, más importante de la prudencia⁴⁹, y de donde toma el nombre la misma prudencia⁵⁰; 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”⁵¹. 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 quien es parte”⁵². Y tampoco de cualquier razón, sino, como la prudencia, de la *razón prácti-*

⁴⁹ “La providencia es la principal entre las partes de la prudencia”, *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 49, a. 6, ad 1.

⁵⁰ “Prudencia se toma de prever, como de su parte principal”, *Ibidem*.

⁵¹ *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.

⁵² *Q. D. De Veritate*, q. 6, a. 1, co.

ca: “la providencia pertenece a la razón práctica”⁵³. 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 bien⁵⁴, 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”⁵⁵, 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”⁵⁶.

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

⁵³ *Summa Contra Gentiles*, I, 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.

⁵⁴ “El efecto propio de la providencia parece ser el bien”, *In De Divinis Nominibus*, cap. 4, lc. 23.

⁵⁵ *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.

⁵⁶ *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1, rc. 2.

sucedan en el presente. De donde la providencia es parte de la prudencia”⁵⁷. 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”⁵⁸. Ahora bien, como ordenar es propio de quien sabe, la providencia se debe predicar de los seres inteligentes. Hay, pues, una providencia que es divina⁵⁹ y otra angélica, de las que aquí no trataremos; y, en fin, existe otra humana, que ahora consideraremos, por la cual “el hombre por sus actos consigue su fin”⁶⁰.

⁵⁷ *Summa Theologiae*, II-II ps. q. 49, a. 6, co.

⁵⁸ *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*, l. 1, 123; *Quodlibetum*, XII, 3, co.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ *Reportationes Inediae Leoninae*, n.2, cap. 6, vs. 9.

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”⁶¹.

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”⁶². 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”⁶³. Es propio de la providencia ordenar las realidades, no destruirlas, sino salvarlas, como dice Dionisio en el IV *De Divinis Nominibus*⁶⁴. 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”⁶⁵.

De modo que Tomás de Aquino añade el *gobernar* al *ordenar* como requisitos indispensables de la *providencia* humana. Ahora

⁶¹ *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1, ad 1.

⁶² “*Providentia nihil aliud est quam ratio ordinis rerum*”, *Quodlibetum*, XII, 4, co.

⁶³ *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 78, n. 2. Cfr. también: *De rationibus fidei*, 7/252.

⁶⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 48, a. 2, ad 3; *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 4, ad 4.

⁶⁵ *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.

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 platónica⁶⁶, y también es verdad que la cita a Aristóteles puede inducir a confusión⁶⁷. 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”⁶⁸. En efecto, sólo se puede disponer de lo ordenado. El desorden resulta indisponible; lo caótico, ingobernable. Por tanto, “el gobierno pertenece a la prudencia”⁶⁹. Ahora bien, ¿cómo debe gobernar, o regir, que viene a ser lo mismo⁷⁰, 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”⁷¹. No consiste sólo en *saber* y *desear* hacer el bien,

⁶⁶ Recuérdese que PLATÓN, en la *República*, reserva la labor de gobierno para los filósofos.

⁶⁷ “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.

⁶⁸ *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.

⁶⁹ *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.

⁷⁰ “*Regere autem providentiae actus est*”, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 2, e, co.

⁷¹ *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 12, co.

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”⁷². 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 aquel 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 *próvido* se llama a quien pronostica bien de los cosas a realizar, y de aquellas cosas que las pueden impedir”⁷³.

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”⁷⁴. De modo que la providencia es más que el ordenar y el disponer, porque los incluye⁷⁵. Pero el orden que la providencia imbuje al proyecto depende de la forma

⁷² *Summa Theologiae*, I ps., q. 103, a. 6, co.

⁷³ *In I Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 1, co.

⁷⁴ *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 1, ad 9.

⁷⁵ “La providencia incluye la razón de disposición y añade algo más. Y por esto, también se dice que se dispone por la providencia”, *In I Sententiarum*, d. 40, q. 1, a. 2, co.

del agente⁷⁶. ¿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”⁷⁷. 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”⁷⁸. 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”⁷⁹. 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?

⁷⁶ “En cualquier disposición de la providencia la misma ordenación del efecto deriva de la forma del agente”, *Summa Contra Gentiles*, I, III, cap. 80, n. 4.

⁷⁷ *Summa Theologiae*, I ps., q. 22, a. 2, ad 3.

⁷⁸ *Q. D. De Veritate*, q. 6, a. 1 co. Y en otros pasajes: “*ad prudentiam 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.

⁷⁹ *Summa Theologiae*, III ps., q. 11, a. 1, ad 3.

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”⁸⁰. 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”⁸¹.

“Aquél 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”⁸². 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”⁸³.

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

⁸⁰ *Q. D. De Veritate*, q. 6, a. 1, co.

⁸¹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 6, co.

⁸² *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.

⁸³ *Summa Theologiae*, I ps., q. 23, a. 3, co.

cual se ordena tanto la memoria del pasado como la inteligencia del presente, y en eso consiste la prudencia, en prever el futuro⁸⁴.

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”⁸⁵. 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 concreto⁸⁶, “y tanto más perfecta es la providencia del gobernante, cuanto más desciende su conocimiento a las cosas singulares, ya que si algo de los singulares se subtrae al conocimiento del gobernante, la determinación del mismo singular huirá de su providencia”⁸⁷.

En suma, se responde afirmativamente a lo que se buscaba, a saber, que “la providencia es parte completiva y formal de la prudencia”⁸⁸, o también, “cuasi formal integral”⁸⁹. 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”⁹⁰, 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

⁸⁴ 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.

⁸⁵ *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 2, rc. 4.

⁸⁶ “*Providentia... est 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.

⁸⁷ *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.

⁸⁸ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, a, co 2. Cfr. también la respuesta a la 3ª objeción de ese artículo.

⁸⁹ *Ibidem*, d. 33, q. 3, a. 1, d, co.

⁹⁰ *Q. D. De Veritate*, q. 5, a. 5, ad 2.

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”⁹¹. En efecto, cuando alguien se preocupa de otro u otros, sin descuidar sus propios asuntos, decimos que anda *solicito*. Para Tomás de Aquino la *solicitud* también está incluida dentro de la providencia⁹², porque “la solicitud nombra la providencia con estudio”⁹³. La actitud de andar *solicito* es un cuidado diligente que centra la atención en las personas que con nosotros conviven y a quienes conviene orientar.

7. La circunspección

Tomás de Aquino pregunta también si la *circunspección* es “parte cuasi 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 los 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 aquellas cosas que son circunstanciales”⁹⁴.

“Circumspectio”, *mirada en torno*, del verbo “circumspicere”, *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

⁹¹ *Summa Contra Gentiles*, I, III, q. 76, n. 7.

⁹² *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 48, a. un., ad 5.

⁹³ *Super Evangelium Matthaei*, cap. 6, lc. 9.

⁹⁴ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 7, co.

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 cuáles son los determinantes para la ejecución de la acción.

Circunspección no sólo es tener abiertos los ojos a los factores clave 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”⁹⁵. 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.

8. La precaución

⁹⁵ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, b, co.

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”⁹⁶.

Consecuentemente, la precaución es “parte” de la prudencia⁹⁷, 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”⁹⁸. Si con la *circumspección* 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 virtudes⁹⁹, “y este impedimento lo quita la precaución”¹⁰⁰.

La precaución sirve para evitar los males que la *razón* puede prever, no aquellos otros que acaecen por azar y son impredecibles¹⁰¹, 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

⁹⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 8, co.

⁹⁷ *Cfr. In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, b, ad 3; *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 2, d, co;

⁹⁸ *Super ad Ephesios*, cap. 5, lc. 6.

⁹⁹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 8, ad 1.

¹⁰⁰ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, b, co. Y añade que es propio de la “cautio”: “*ex virtutibus vitia virtutum speciem praeferentia discernere*”.

¹⁰¹ *Cfr. Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 8, ad 3.

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 bien¹⁰², 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”¹⁰³. 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*.

¹⁰² Cfr. *Ibidem*, ad 2.

¹⁰³ *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 6, ad 2.

VI

LA EXTENSIÓN SOCIAL DE LA PRUDENCIA

Además de las llamadas “partes potenciales” y de las “partes cuasiintegrales” de la prudencia, Tomás de Aquino llama “partes esenciales o subjetivas” de esta virtud, en dependencia del *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.¹. 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

¹ 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.

directiva en el príncipe la prudencia *real*, en los súbditos la prudencia *política* simplemente dicha”².

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 formarán 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 aquel aspecto de esta virtud mediante el cual 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,

² *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 48, a. 1, co.

no a disponer *de* ellas a nuestro antojo. Son las facultades *por medio de las cuales diponemos, 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 la-cra 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 quien 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”³.

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.

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*⁴. 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”⁵. Se llama también así por parte del Estagirita debido “al acto principal del rey, que es establecer leyes”⁶.

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

³ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 3, co.

⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I. VIII, cap. 10, n. 2 (BK 1060 a 35).

⁵ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 1, ad 2.

⁶ *Ibidem*, ad 3.

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 quien 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”⁷.

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*⁸, 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 prudencia⁹.

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

⁷ *Ibidem*, II-II, q. 50, a. 1, co.

⁸ 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.

⁹ Cfr. THOMASIIUS, CH., *De prudentia legislativa*, Francfort, 1744; PALACIOS, L., *La prudencia política*, Madrid, 1945.

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 por 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 del rey, a saber, la prudencia y la justicia”¹⁰. 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 quien 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.

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

¹⁰ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 1, ad 1.

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 menester¹¹.

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”¹².

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”¹³. 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 quien pierde en ese trance es el mismo déspota, por-

¹¹ Un buen comentario a esa célebre sentencia aristotélica se encuentra en POLO, L., *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1998.

¹² *Ibidem*, q. 50, a. 2, co.

¹³ *Ibidem*, ad 2.

que 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.

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 astuta. 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”¹⁴. 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

¹⁴ *Summa Theologiae*, II-II, q. 50, a. 4, co.

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.

VII

LOS VICIOS CONTRARIOS A LOS HÁBITOS PREVIOS Y A LA PRUDENCIA

1. Breve descripción de vicio

¿Qué se entiende aquí por “vicio”? Tampoco lo que el uso ordinario actual de ese término significa, sino más bien, –como en el caso del “hábito”– lo que el uso filosófico clásico entendió por él cuando descubrió estas realidades.

En efecto, el *Diccionario de la Real Academia Española* describe el *vicio* como una “mala calidad, defecto o daño físico en las cosas”. También como “falta de rectitud o defecto moral en las acciones”. Otra acepción es la de “falsedad, yerro, engaño...” Asimismo, se entiende por vicio el “hábito de obrar mal”. De modo parecido al “hábito”, se lo asimila a la “costumbre”, e incluso se lo equipara al “gusto excesivo por algo”. Otras veces designa una educación con “licencia excesiva”, etc. Pues bien, ninguna de esas acepciones describe adecuadamente un vicio opuesto a un hábito de la inteligencia.

En efecto, no estamos ante una “mala calidad, defecto o daño físico en las cosas”, sencillamente porque no estamos ante nada físico. Así es, ni la inteligencia como *facultad*, ni sus *objetos*, *actos* y *hábitos* son realidad física alguna¹. Tampoco se trata, en rigor, de una “falta de rectitud o defecto moral en las acciones”, porque no estamos ante *acciones*, que son transitivas, sino ante un *acto inmanente*, que es superior a las operaciones inmanentes de la inteligencia, y no estamos ante acto ninguno de la voluntad, sino ante un acto especial de la inteligencia, que es un hábito. De ningún modo se puede confundir el vicio con una “falsedad, yerro o engaño”,

¹ Para una ampliación conceptual de dicha tesis, cfr. mi libro *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997.

porque todas estas denominaciones comportan conocimiento, puesto que *afirman* algo, aunque la afirmación sea falsa, errónea o mentirosa, mientras que el vicio referido a un hábito de la inteligencia denota precisamente ausencia de conocimiento.

No es el vicio tampoco un “hábito de obrar mal”, como si de una *práctica* perniciosa se tratase. No es así, porque el hábito no es del orden externo de las “obras”, sino del interno de la ausencia de perfección ínsita y debida en la naturaleza espiritual humana. No conviene asimilarlo de ninguna manera a las “costumbres”, por lo mismo, y porque una costumbre puede ser buena o mala, mientras que el vicio es siempre malo. Por lo demás, su descripción como “gusto excesivo por algo”, como cuando se dice, por ejemplo, que “tal manjar sabe de vicio”, es un abuso literario de la palabra. Por otra parte, aunque probablemente el vicio intelectual responda a una “educación en exceso licenciosa”, no es *conducta* ninguna, sino condición de posibilidad de ella.

El vicio no es algo que afecte exclusivamente al crecimiento de la *voluntad* según *virtud*, sino que también impide el desarrollo de la propia *inteligencia*. Por tanto, el vicio se debe predicar de ambas facultades: “se dice que la virtud y el vicio son hábitos de la mente y de la voluntad”². ¿En qué consiste esta imperfección? Tomás de Aquino responde que “en la inteligencia el vicio consiste en negar la verdad”³. Pero habría que añadir, que se trata de la propia *verdad del hábito*, de su propia luz cognoscitiva. De modo que el vicio oscurece la luz adquirida y permanente de la inteligencia. Como hay distintas verdades habituales que la inteligencia puede alcanzar según sus diversos usos, también habrá diversos vicios contra tales verdades. En cuanto a su *naturaleza*, el vicio, al igual que la virtud en la que inhiere, se encuadra, para Tomás de Aquino, en la *cualidad*⁴

En cualquier caso, algo en común tienen los vicios de la inteligencia con los de la voluntad para Tomás de Aquino, pues, según

² “*Virtus et vitium dicitur esse habitus mentis et voluntatis*”, *Q. D. De Malo*, q. 2, a. 2, ad 3.

³ *Q. D. De Malo*, q. 19, a. 1, co.

⁴ “Se dice que el vicio y la virtud son cualidad”, *In Metaphysicorum*, l. V, lec. 16, n. 13.

él, el vicio no sólo lesiona la *naturaleza humana*⁵, sino que también “es contrario a la naturaleza humana en cuanto que es animal *racional*”⁶. Aquí se subraya lo de *racional*, y se señala con ello que en ese ámbito se encuadra tanto la facultad de la *inteligencia* como la de la *voluntad o apetito racional*⁷.

⁵ “Se dice que la virtud es según la naturaleza y, por el contrario, se entiende que el vicio sea contra la naturaleza”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 71, a. 2, ad 1.

⁶ *Summa Theologiae*, II- II ps., q. 34, q. 5, co. “Sólo puede haber virtud o vicio en los actos que subyacen de algún modo a la razón”, *Summa Contra Gentiles*, I. IV, cap. 51, n. 9.

⁷ A la voluntad TOMÁS DE AQUINO la denomina con muchos giros que denotan su vinculación a la inteligencia. Así:

“*Voluntas rationis*”, cfr. *In I Sententiarum*, d. 48, q. 1, a. 2, co y ad 3; *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 4, ad 4; d. 17, q. 2, a. 1, co; d. 17, q. 2, a. 1, ad 4; d. 17, q. 1, a. 2, ad 1; d. 18, q. 2, a. 2, ad 2; d. 28, q. 1, a. 5, co; d. 39, q. 2, a. 2, co; *Q. D. De Spiritualibus Creaturis*, q. 11, ad 3; *Summa Theologiae*, III ps., q. 18, a. 2, ad 3; III, q. 18, a. 3, sc; etc.

“*Appetitus intellectivae partis*”, cfr. *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 18; *In Libros De Anima*, l. III, lec. 12, n. 7; etc.

“*Appetitus rationalis*”, cfr. *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 1, co; *In III Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, c, co; d. 17, q. 1, a. 3, d, co; d. 26, q. 1, a. 2, co y ra2; d. 26, q. 2, a. 2, ad1; d. 27, q. 2, a. 3, ad 1; *Q. D. De Veritate*, q. 22, a. 4, co; *Q. D. De Virtutibus*, q.1, a.5; q. 5, a. 4, ad 13; *Q. D. De Malo*, q. 16, a. 5, co; q. 3, a. 9, n. 4; *Q. D. De Potentia*, q. 3, a. 6, ad 5; *Compendium Theologiae*, I, 128; *In Ethicorum*, l. III, lec. 5, n. 6; l. III, lec. 5, n. 12; *In Libros de Sensu et Sensato*, l. I, lec. 12; *Summa Theologiae*, I-II ps., 6.pr.; 6.2.ra1; 8.1co; 56.5.ra1; 78.1co; 50.3.ra3; ST3. 29.2.ra1; 30.3co; 58.4.ra1; 58.12co; 125.3co; 162.3co; ST4. 19.2co; 85.4co; etc.

“*Appetitus intellectivus*”, cfr. 3SN. 26.1.5co; 27.2.3co; 4SN. 17.2.1a.ra1; 49.3.1a.co; SCG. 1.79.n9; 90.n3; SCG. 2.47.n2; SCG. 3 88.n4; ADL. g1.15b; QDV. 10.1.ra2; 10.1co; QDM. 3.9.ra12; 8.1.ra11; 11.1co; 12.1co; 12.1co; 12.2.ra1; 16.5co; 16.6.ra17; 16.11.ra4; QDA 2.5.ra10; OTS. 2/51; CTC. 2.5.n4; CAN. 2.5.n10; CMP. 12.7.n4; CIO. 14/324; REL. 1.6/289; ST1. 19.9co; 44.4.ra3; 59.4co; ST2. 4.2.ra2; 8.1co; 17.7co; 17.8co; 22.3co y ra3; 23.3.ra2; 24.2co; 26.1co; 29.1co; 31.4sc y ra3; 31.4co; 35.1.co; 46.4.ra1; 59.2co; 60.4co; ST3. 18.1co; 24.1.ra1; 27.2co; 58.4co; 175.2.ra2; etc.

“*Appetitus voluntatis rationalis*”, cfr. ST2. 109.3co; etc.

⁷ En cuanto a estos términos:

“*Mens desiderativa*”, cfr. ORP. 1.9/128; etc.

“*Potentia motiva*”, cfr. QDV. 6.1.ra12; etc.

“*Appetitus superior*”, cfr. QDV. 10.1co; 10.10.ra2; 15.3co; 25.2co; 25.1co; 25.1.ra6; 26.3.ra13; 26.10.ra10; QDM. 2.ra7; 4.ra5; 16.1.ra4; QDL. 4.11.2co; ST1. 81.3co; ST2.3 0.1.ra2; 34.1co; etc.

En sentido estricto, se entiende por un vicio contrario a un hábito de la inteligencia una *falta o déficit de conocimiento debido*, por lo demás, responsablemente adquirido: “el vicio es corruptivo de la virtud”⁸. “El vicio es algún uso de la razón, aunque desordenado”⁹. Tomás de Aquino también emplea la palabra en alguno de los sentidos del diccionario español arriba indicado, aunque la refiere con mayor frecuencia a las carencias de *virtud moral*, pero cuando la usa significando aquello que se opone a un hábito de la inteligencia entiende por ella una *ceguera indebida de la mente*. Hay un uso *teórico* de la razón, que culmina en el hábito de *ciencia*. El vicio a él opuesto es cierta *ignorancia*¹⁰. Hay también un uso *práctico* de la razón que culmina, como se ha visto, en la *prudencia*, cuyo vicio opuesto es la *inconstancia*.

Como es sabido, la correlación de las dos facultades espirituales humanas es notable. Por eso, también hay vicios en la razón que entorpecen la adquisición de virtudes en la voluntad: “los vicios, en cuanto que son contrarios al bien de la razón, contrarían a las virtudes”¹¹. Y a la inversa, hay vicios en la voluntad que entorpecen el desarrollo cognoscitivo de la inteligencia: “todos los vicios (de la

“*Facultas appetitiva*”, cfr. ST1. 59.1.ra2; ST2. 58.1co; etc.

“*Vis appetitiva*”, cfr. QDV. 26.3.ra11; QDM. 16.11.ra3; QDW. 4.2co; ST2. 33.3.ra2; ST3. 8.8.ra3; 20.2co; 34.6.ra1; 180.1.ra1 y ra3; etc.

“*Appetitiva virtus*”, cfr. ST2. 41.3co; 46.2co; 46.4.ra1; ST3. 34.6.ra1; etc.

“*Anima appetitiva*”, cfr. ST2. 53.1co; etc.

“*Affectiva superior*”, cfr. QDV. 24.4.ra9; etc.

“*Qualibet appetitu*”, cfr. QDV. 26.3.ra3; etc.

“*Appetitiva partis*”, cfr. ST2. 53.1co; 56.5sc; 57.1co; 58.2co;

⁸ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 162, a. 7, ad 3.

⁹ *Summa Theologiae*, II-II ps. q. 55, a. 8, ad 1. “El vicio y el pecado es contra el orden de la razón humana”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 71, a. 2, ad 4. “El uso indebido de la razón aparece máximamente en los vicios opuestos a la justicia”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 8, co.

¹⁰ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 15, pr.

¹¹ “Los vicios, en cuanto que van contra el bien de la razón, contrarían a las virtudes”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 68, a. 1, ad 2; “... y de este modo son los vicios que van contra los actos de la razón, pues cualquier acto de la razón se extiende a cualquier materia moral”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 54, a. 1, co.

voluntad) se oponen a la prudencia, como también todas las virtudes (de la voluntad) son dirigidas por la prudencia”¹².

Pero no sólo hay vicios de la voluntad que afectan a la *prudencia*, sino también a conocimientos superiores a ella: “puede haber algún vicio en el conocimiento de las verdades, según que el apetito se ordene indebidamente al conocimiento de la suma verdad, en la cual consiste la suma felicidad”¹³. Eso no afecta a la prudencia sino al *hábito de sabiduría*. Sin embargo, los vicios de la razón práctica guardan cierta proporcionalidad con los de la voluntad. Por ejemplo, “la falsa opinión es en las cosas inteligibles como el vicio de la virtud en las morales”¹⁴.

Desde luego que “hay que considerar los vicios opuestos a la verdad (aunque habría que decir más bien en este contexto la *veracidad*, porque todos esos vicios nacen de la *voluntad*). Y el primero, es la *mentira*; el segundo, la *simulación* o *hipocresía*; el tercero, la *jactancia* y su *vicio opuesto*”¹⁵. Pero también hay que notar que son precisamente aquellos vicios más opuestos a la virtud de la voluntad los que afectan, y mucho, a la inteligencia, en especial, en este uso práctico–prudencial que estamos tratando. Por eso, la *intemperancia* supone una especial torpeza para la razón práctica¹⁶, pero la *lujuria* aniquila la prudencia¹⁷.

Dado que son cuatro los *actos* propios de la razón práctica, a saber, la *simple inteligencia* o *concepto práctico*, el *consejo* o *deliberación práctica*, el *juicio práctico*, y el *precepto* o *imperio*, cuatro son también los *hábitos* de la razón práctica formados a base de reiterar los actos cognoscitivos precedentes. Sobre el primer acto se forma el *hábito conceptual práctico*, en el que aquí no nos detendremos. Con el segundo, el de *eubulia*. Con respecto al tercero, el de *synesis* y *gnome*. En cuanto al cuarto, en fin, el de *prudencia*.

¹² *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 119, a. 3, ad 3. Y más adelante: “Todas las virtudes son dirigidas por la prudencia”.

¹³ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 167, a. 1, ad 1.

¹⁴ *In II Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 4, co.

¹⁵ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 110, pr.

¹⁶ “Los vicios de la intemperancia tienen máxima torpeza”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 143, co; “aunque todos los vicios tienen cierta torpeza, la tienen especialmente los vicios de intemperancia”, *Ibidem*, q. 151, a. 4, ad 2.

¹⁷ “Los vicios opuestos a la prudencia máximamente nacen de la lujuria”, *Summa Theologiae*, 3, II-II ps., q. 153, a. 5, ad 1.

En rigor, pues, no cabe un sólo vicio si los hábitos de la razón práctica son plurales. De modo que a cada hábito se opone un vicio determinado. Sin embargo, respecto del primer hábito, el del *concepto práctico*, Tomás de Aquino no anota ningún vicio especial. Sí, en cambio, sobre los demás. Contra el *saber deliberar o aconsejarse (eubulia)*, la *precipitación*; contra la *sensatez (synesis)*, la *inconsideración o insensatez*; contra un hábito adjunto a la sensatez, el *saber sentenciar en casos especiales (gnome)*, la *crítica*, la *mala opinión*, o la *falta de sentenciar*; y, por último, contra la *prudencia*, la *inconstancia*.

A continuación se atenderá a cada uno de estos vicios capitales que afectan a la *prudencia* y, claro está, a cada uno de los hábitos prácticos previos a ella, a los que Tomás de Aquino llama “partes potenciales” de esta virtud. Además, a estos vicios pueden ser reducidas todas las demás carencias de conocimiento que se oponen a las diversas “partes” del hábito de la prudencia, tanto las que inciden sobre las “partes integrales” como las que perjudican a las “partes subjetivas”, también llamadas “esenciales”.

2. Contra la eubulia, o saber deliberar, la precipitación

Contra el acto primero de la razón práctica –aparte del *concepto práctico*–, que es el del *consejo* o *deliberación*, se opone, según Tomás de Aquino, la *precipitación*. Consiste ésta en la *falta de deliberación* necesaria. De ordinario a tal carencia la llamamos atolondramiento. En ella la voluntad no queda eximida de culpa, porque es ella quien zanja prematuramente la deliberación racional por motivos infundados, es decir, por ceder a caprichos o apetencias sensibles fáciles de satisfacer, o por soberbia.

La precipitación presenta en nuestra sociedad la forma de *activismo*. Como es notorio, esta turbulencia laboral e incluso en las formas de diversión, se ciñe más a los productos elaborados por las diversas actividades desempeñadas que a la calidad de las mismas acciones empleadas para elaborarlos. Se persiguen resultados, económicos, de placer, etc. El activismo es, pues, *pragmático*, pero también *consecuencialista*, pues tiende a medir el valor de las acciones por los resultados obtenidos con ellas, casi siempre en forma de dinero o bienestar.

“La precipitación –explica Tomás de Aquino– se dice de modo metafórico en los actos del alma, por semejanza con el movimiento corporal. Se dice que algo se precipita según el movimiento corporal cuando se precipita de lo superior a lo ínfimo, por el ímpetu de cierto movimiento propio o de otro que lo mueve, no avanzando ordenadamente por los grados. Sin embargo, lo más alto del alma es la misma razón. Lo ínfimo, la operación ejercida por el cuerpo. Los grados medios, por los que conviene descender ordenadamente, son la memoria de las cosas pretéritas, la inteligencia de las presentes, la solitud (*solertia*) en la consideración de los eventos futuros, el razonamiento que compara uno con otro, la docilidad, por la cual alguien descansa en la sentencia de los mayores: por los cuales desciende ordenadamente el que se aconseja rectamente. Pero si alguien es llevado a obrar por el ímpetu de la voluntad o de la pasión, tendrá precipitación. Por tanto, como el desorden del consejo pertenece a la imprudencia, es manifiesto que el vicio de la precipitación se contiene bajo la imprudencia”¹⁸. Desarrollemos los diversos implícitos de esta equilibrada exposición.

En primer lugar se nos advierte que se trata de un decaimiento del nivel racional. Quien obra atolondradamente no respeta la altura de su razón, sino que prescinde en buena medida de su servicio. Pero lo que de su razón aparta quien así obra es el *consejo* o *deliberación*: “la precipitación importa la sustracción del consejo”¹⁹. ¿Qué conlleva que uno se precipite en el consejo o deliberación racional –que según aconsejaba Aristóteles, debe ser largo–? Pues que “el hombre se inclina al *consentimiento* de la voluntad precipitadamente, sin esperar el juicio de la razón”²⁰.

Recordemos que el *consentimiento* o *consenso* es un acto de la voluntad que sigue al acto racional del *consejo*. Primero *assensus*, dice Tomás de Aquino; luego *consensus*. Consentir se dice de la

¹⁸ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 3, co.

¹⁹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 153, a. 5, co. Y en otro lugar: “la precipitación se opone manifiestamente al consejo, por el cual el hombre no procede a la acción antes de la deliberación”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 8, a. 6, ad 1.

²⁰ “El tercer acto es el juicio acerca de lo que se va a realizar; y esto se impide por la lujuria... y en cuanto a esto se pone la precipitación, a saber, mientras el hombre se inclina al consenso precipitadamente, sin esperar al juicio de la razón”, *Q. D. De Malo*, q. 15, a. 4, co.

voluntad, pero asentir del entendimiento²¹. El primer acto de la voluntad respecto de los medios²² es el *consenso*²³. El asentir voluntario al *consejo* deliberativo racional: “es la aplicación del movimiento apetitivo a la determinación del consejo, y por ello, como el consejo no es sino de esas cosas que miran al fin, el consenso, propiamente hablando, no es sino de esas cosas que miran al fin”²⁴. Sólo se consiente, por tanto, en lo que el consejo ha presentado²⁵, porque el consenso sigue a tal deliberación²⁶. Pues bien, la precipitación acelera inmotivadamente la deliberación cediendo con ligereza al consentimiento.

Sin embargo, si bien la precipitación debilita la luz de la *razón práctica* que permite deliberar, sopesar, no por ello sustrae la luz de la *sindéresis*²⁷. Precisamente por ello podemos darnos cuenta de que nuestra deliberación ha sido insuficiente, y consecuentemente, atropellada nuestra actuación. Y también por eso podemos rectificarlas ambas, pues razón *recta* es razón *correcta*, y obrar correctamente es saber corregir las actuaciones. Es una ganancia en racio-

²¹ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 2, a, ad 1. En el *De Veritate* es más conciso: “asentir propiamente pertenece al intelecto, ya que importa adhesión absoluta a eso a que se asiente; pero consentir es propiamente de la voluntad, ya que consentir es a la vez sentir con otro”, *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 1, co. La explicación terminológica del vocablo “*consensus*” está expuesta en *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 15, a. 1, co y dice así: “consentir importa la aplicación del sentido a algo... Y ya que el acto de la virtud apetitiva es cierta inclinación a la realidad misma, según cierta semejanza, la misma aplicación de la virtud apetitiva a la realidad, según que inhiere en ella, toma nombre de sentido como asumiendo cierta experiencia de la realidad en la que inhiere, en cuanto que se complace en ella”.

²² “Consentimos de esas cosas que son hacia el fin por el fin”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 15, a. 3, ad 1.

²³ Puede traducirse también por “consentimiento”. El consenso es acto de la voluntad. Cfr.: *In III Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 3, d, co; *In IV Sententiarum*, d. 30, q. 1, a. 1, sc 2 y co; *In IV Sententiarum*, d. 32, q. 1, a. 2, c, ad 2; *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 9, ad 12; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 15, a. 1, sc y co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 15, a. 2, ad 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 15, a. 4, ad 2; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 16, a. 4, ad 3.

²⁴ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 15, a. 3, co.

²⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 15, a. 2, sc.

²⁶ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 1, ad 4.

²⁷ “Y por esto no se dice que la *sindéresis* se precipite, sino la conciencia”, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 4, ad 3.

nalidad saber rectificar, corregirse, e incluso pedir perdón. Sólo los tercos son testarudos y no logran mejorar.

¿Cuáles son las partes integrales de la prudencia que protegen la *eubulia* o *buen consejo* y que se pasan por alto con la precipitación? En el texto arriba presentado se nos habla de “*memoria* de las cosas pretéritas, la *inteligencia* de las presentes, la *solicitud* (*soleritia*) en la consideración de los eventos futuros, el *razonamiento* que compara uno con otro, la *docilidad*, por la cual alguien descansa en la sentencia de los mayores”. De modo que el *olvido*, la *ignorancia culpable*, la *negligencia*, la *irracionalidad*, y la *indocilidad*, son la carcoma de la *eubulia*, unos parásitos que la dejan escualida y sin defensas.

Ahora bien, la virtud de la *eubulia* está en función de la virtud de la *prudencia*. Por ello, si el apresuramiento afecta a la razón práctica, y el culmen de ésta es la *prudencia*, la precipitación se considera como un vicio opuesto a la ella²⁸. Pero ¿por qué motivo se cede a la precipitación? Tomás de Aquino responde que la precipitación se da más por el *impulso de la voluntad* o de la *pasión* que impide el consejo de la razón, que por el desprecio del consejo o regla ajena por soberbia²⁹. Entre ambos motivos, el ímpetu de la voluntad y el influjo de la pasión, parece que la precipitación cede más a las pasiones que a las elecciones de la voluntad³⁰. Y ¿cuáles son las pasiones dominantes que siegan nuestra inquisición racional práctica? Para Tomás de Aquino son –por este orden– la *lujuria*³¹ y la *ira*³².

Por último, ya que estamos tratando de la *eubulia* o del *saber aconsejarse*, sirva de consejo, si la docilidad del lector lo acepta,

²⁸ “La precipitación quita la prudencia o providencia”, *In III Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 1, co; “la precipitación de la acción, que es vicio opuesto a la prudencia”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 127, a. 1, ad 2.

²⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 3, ad 2.

³⁰ “La precipitación, por la cual el hombre es llevado hacia aquellas cosas que se deben realizar más por el ímpetu de la pasión que por la elección, y contra ésta (la precipitación) está el consejo”, *In III Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 2, co. Cfr. también *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 4, ad 2.

³¹ “La lujuria causa la inconsideración y la precipitación”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 153, a. 5, ad 4.

³² “La ira tiene un movimiento repentino, de donde se actúa precipitadamente y sin consejo”, *Summa Theologiae*, II-II, q. 55, a. 8, ad 3.

esta distinción de Tomás de Aquino: no conviene confundir la precipitación impaciente con la diligencia: “la premura es doble, a saber la precipitación: y ésta es reprehensible; otra, la delicadeza y celeridad; y ésta es laudable. Pues como dice el Filósofo, conviene que todos los hombres se aconsejen largo tiempo, pero que obren lo aconsejado deprisa; por tanto, cuando la premura quita el consejo, entonces se precipita, y es viciosa..., pero la premura, que se da en la ejecución de las cosas aconsejadas, es virtuosa, y se alaba”³³.

Los *sentimientos sensibles* (pasiones, en lenguaje clásico) son buenos de cara a la *ejecución* de aquello que ha sido propuesto por la razón y que es recto, porque impulsan a obrar con presteza y agrado, pero no es oportuno tenerlos en cuenta de cara a la *deliberación* o *consejo*, porque tamizan y colorean con una capa de subjetividad sensible todo aquello que debemos dilucidar *objetivamente*. El que es excesivamente sentimental no tiene suficiente capacidad de discernimiento, cambia fácilmente de opinión, y deviene indeciso, dejando muchos compromisos sin ejecutar o asuntos sin resolver.

3. Contra la sensatez, la inconsideración o insensatez, y contra la *gnome* o saber sentenciar *ad casum*, la inflexibilidad o rigidez

Contra el segundo acto práctico de la razón, el *juicio práctico*, sobre el que se forma el hábito de *synesis*, se opone la falta de juicio práctico debido, es decir, recto. Si el hábito de *synesis* se forma a base de repetición de actos de juicio práctico que sean rectos, la ausencia de tal hábito se llama *inconsideración*.

Es propio del acto judicativo *considerar*. Considerar es *juzgar*, destacar. “La consideración conlleva el acto del intelecto que intuye la verdad de lo real. Así como la inquisición pertenece a la ra-

³³ El texto latino dice así: “*duplex est festinantia, scilicet praecipitationis: et haec est reprehensibilis; alia tenuitatis et celeritatis; et haec est laudabilis. Nam sicut dicit Philosophus, omnes homines oportet consiliari diu, operari autem consiliata festinanter; quando ergo festinantia tollit consilium, tunc praecipitat, et est vitiosa..., sed festinantia, quae est in executione consiliatorum, est virtuosa, et laudatur*”, *Super ad Hebraeos*, cap. 4, vs. 2/126-131.

zón, así el juicio pertenece al intelecto: de donde en las cosas especulativas la ciencia demostrativa se llama judicativa, en cuanto que se juzga de la verdad de las cosas investigadas por resolución a los primeros principios inteligibles. Y por ello, la consideración pertenece máximamente al juicio. De donde también el defecto en el recto juicio pertenece al vicio de la inconsideración: a saber, en cuanto que alguien juzgando rectamente falla por el hecho de que desprecia o niega atender aquellas cosas de las cuales procede el juicio recto³⁴.

Considerar es examinar atentamente, *juzgar*. Juzgar, suele decirse, es *atribuir*. Quien no enjuicia no evalúa, no precisa o aprecia lo que tiene *in mente*. La inconsideración es la actitud propia del desatento y desdeñoso, de quien relega, rechaza o posterga compromisos porque no se atreve a decir sí a sus proyectos mentales que ratifican la realidad o están llamados a realzarla. El que no afirma se vuelve irresoluto. Es el que carece de firmeza, tal vez por desgana o cansancio, para afirmar la realidad. “Toda consideración de aquellas cosas que se atienden en el consejo se ordena a juzgar rectamente: y por ello, la consideración se perfecciona en el juicio: De donde también la inconsideración se pone máximamente a la rectitud del juicio³⁵.”

El juzgar en lo práctico es bueno cuando conviene, aunque no siempre. Por ejemplo, cuando se trata de juzgar el interior de las personas por sus manifestaciones. Eso no sólo no se debe hacer, sino que tampoco se puede hacer, porque el juicio versa sobre lo práctico, contingente, sometido a nuestro poder, pero las personas no son así, ni están en nuestras manos. El juicio práctico es más difícil que acierte que el teórico, que se mueve en el ámbito de lo necesario, terreno propio de la *ciencia*. Por eso, “la inconsideración se toma aquí según una materia determinada, esto es, según las cosas humanas agibles: en las cuales deben ser atendidas muchas más cosas incluso que en las especulativas para juzgar rectamente; ya que las operaciones se dan en relación a las cosas singulares³⁶.”

La ausencia de *juicio recto* puede deberse, como se ha dicho, a la pereza, pero también al cansancio, a la enfermedad, etc. Por

³⁴ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 4, co.

³⁵ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 4, ad 2.

³⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 4, ad 3.

tanto puede ser o no culpable. En el primer caso, la inconsideración se debe a una especie de pereza mental o frivolidad que pacta con la superficialidad. Es la actitud del que está de vuelta, del que todo lo mide a la ligera y con el mismo rasero; de quien todo se lo toma a broma, o también demasiado en serio; una especie de infantilismo caprichoso que no valora lo real en su justa medida. En esas actitudes se nota, pues, una carencia de destacar aquello que vale la pena por encima de lo demás, en un momento y lugar determinados y del modo apropiado. Al no haber sabido sopesar bien previamente entre las diversas posibilidades a realizar, no se llega a una determinación. Al no haber medido suficientemente los pros y los contras de las acciones a llevar a cabo, se carece de fuerzas para decantarse por una opción entre otras posibles.

De esa culpa, obviamente, la *voluntad* no queda eximida³⁷, pues ésta ha devenido débil para *elegir*, y cede ante la atracción de las pasiones. Como es sabido, la *elección*, acto de la voluntad, sigue al *juicio práctico* de la razón. Por tanto, presupone un acto previo suyo: el *consentir*: “la elección añade sobre el consenso cierta relación respecto de eso de lo que se elige algo: y, por eso, después del consenso, la elección recae sobre ello”³⁸. Pero la flojera de la voluntad inhibe una elección decidida y recta, cediendo a la solicitud de los apetitos sensibles, especialmente los inferiores. Por eso, en el amor libidinoso se pone la inconsideración³⁹, o de otro modo: la lujuria causa no sólo la precipitación, como se ha dicho, sino también la inconsideración⁴⁰.

Tradujimos en su momento la *synesis* por *sensatez*. De modo que al que carece de este hábito y es *inconsiderado* también se le puede llamar propiamente *insensato*. Si *synesis* significa literalmente tener “buen sentido”, el que de ella carece le *falta el sentido*, o también decimos de él que *carece de tino*. No se trata, obviamente de la ausencia del sentido *sensible*, sino del “sentido” que es susceptible de desentrañar la *razón*, es decir, de la *verdad*: “insensato se dice propiamente al que carece de sentido. Pero el sentido

³⁷ “La razón de la inconsideración puede ser, sin duda, la voluntad intensamente vertida hacia su propio bien”, *Summa Contra Gentiles*, I. III, cap. 110, n. 2.

³⁸ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 15, a. 3, ad 3.

³⁹ Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 15, a. 4, co.

⁴⁰ “La lujuria causa la inconsideración y la precipitación”, *Summa Theologiae*, II-II, q. 153, a. 5, ad 4.

espiritual es el conocimiento de la verdad, por tanto, quien carece de verdad, se llama propiamente insensato”⁴¹.

Claramente no todos están dotados de uso de razón. Los niños pequeños, por ejemplo, no lo están. De modo que no puede llamárseles insensatos: “se dice que alguien es insensato, si en la edad perfecta carece de discreción, pero no en la edad pueril”⁴². Además, entre los que están dotados de uso de razón, no todos son igualmente sensatos. Lo son más aquellos quienes más aciertan en el examen de las acciones y operaciones concretas a realizar que puedan modificar la realidad mejorándola, añadiéndole perfección.

Si *insensato*, *asynético* o privado de sensatez, es sinónimo de *inconsiderado*, o privado de consideración o juicio, también lo es el *fatuo*⁴³, porque, según Tomás de Aquino, “el fatuo carece del sentido del juicio”⁴⁴. La fatuidad, no obstante, se distingue de la estulticia, porque es peor que ella, ya que implica privación del juicio, mientras que la estulticia conlleva sólo su embotamiento: “difiere la estulticia de la fatuidad... en que la estulticia conlleva la estupidez del corazón y la cerrazón del sentido; pero la fatuidad conlleva la completa privación del sentido espiritual. Y por ello, se opone convenientemente la estulticia a la sabiduría. Pues el sabio,... se dice por el sabor; ya que como el gusto es apto para el discernimiento de los sabores de los alimentos, así el sabio lo es para el discernimiento de las realidades y de las causas. De donde resulta claro que la estulticia se opone a la sabiduría como contrario; pero la fatuidad como pura negación”⁴⁵.

Otro sinónimo de *inconsiderado* es asimismo *vacuo*, porque “vacuo es lo mismo que *fatuo*”⁴⁶. Alguien es vacuo, vacío, cuando va creciendo en edad pero no en sensatez⁴⁷, y eso es monstruoso. Se trata de una especie de adolescencia arbitraria prolongada, una

⁴¹ *Super ad Galatas*, cap. 3, vs. 1/23. Y en otra parte: “Sensatos, esto es, hombres con buen sentido, como al contrario, quienes carecen de esta virtud se llaman sin sentido, esto es, insensatos”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 51, a. 3, co.

⁴² *In Metaphysicorum*, I. IX, cap. 6, n. 20.

⁴³ “Fatuo es lo mismo que insensato”, *Super ad Galatas*, cap. 3, vs. 1.

⁴⁴ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 46, a. 1, co.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ “*Vacuus est idem quod fatuus*”, *Super ad Thimoteum*, I, cap. 5, vs. 22.

⁴⁷ “Ya que el vacuo es el desarrollado en la edad del cuerpo pero no en la del alma”, *Sermón Puer Iesus*, n. 1, ps. 2/77.

frivolidad o superficialidad que a veces se prolonga durante muchas décadas..., en las cuales se sigue viviendo en función del placer sexual, de la falta de compromiso y responsabilidad, etc. Sí, la *sensatez* no es una perfección que se adquiriera necesariamente con el paso del tiempo, con la llegada de la edad madura o incluso con la de la ancianidad, pues “la prudencia se adquiere por el ejercicio; por tanto, cuando en la juventud no se ocupan en los bienes, en la senectud son imprudentes”⁴⁸.

Por lo demás, en el vicio de la *inconsideración* están incluidos los vicios opuestos a dos “partes integrales” de la prudencia: la *circunspección* y la *cautela*. De modo que la *falta de cautela* y la *incircunspección* se pueden reducir a la *inconsideración*. Quien no es precavido y quien no atiende a las circunstancias del lugar en el que se encuentra, yerra de ordinario en su modo de enjuiciar lo que acontece a su alrededor, no tiene la suficiente cintura para desenvolverse en ese ambiente, lo pasa mal, no se adapta, y tarde o temprano fracasa.

Por otra parte, si la *gnome* “importa cierta perspicacia en el juicio”⁴⁹, ¿cómo describir su defecto opuesto? Como la ausencia de perspicacia, es decir, el juzgar de igual modo todos los casos. Si la *gnome* facilita la *epiqueia*, que comporta ser clemente en algunos casos especiales donde no se debe aplicar la *justicia* común, lo que se oponga a la *gnome* debe ser disponer de un juicio ya fijado, una especie de falta de soltura judicativa que impide cambiar de parecer aunque cambien las circunstancias.

A ese defecto se le puede llamar *inflexibilidad* o *rigidez*. El que está encerrado en su propio criterio le falta discernimiento *ad casum*. Y por ello no puede avanzar en el conocimiento de los distintos casos. Este defecto contrario a la *gnome* se parece a la *crítica*. En efecto, la crítica gira siempre en el mismo nivel e impide avanzar a la inteligencia en conocimiento. Mata, por así decir, el anhelo de crecer en el saber al que está llamada la inteligencia.

⁴⁸ El texto original declara: “*prudentia enim acquiritur per exercituum; quando ergo in iuventute se in bonis non occupant, sunt in senectute imprudentes*”, *Super ad Titum*, cap. 2, lc. 1/97.

⁴⁹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 51, a. 4, ad 3.

4. Contra la prudencia, la inconstancia

Contra el tercer hábito práctico de la razón, que es la *prudencia*, y cuyo acto propio es el *precepto*, *imperio*, también llamado *mandato*, se opone la *inconstancia*. Un hombre inconstante es quien se despreocupa por flojera de llevar a cabo lo propuesto y lo decidido. Lo *propuesto* se debe al *juicio práctico* de la razón. Lo *decidido*, a la *elección* de la voluntad.

Es inconstante el que por abulia deja incumplidos sus propósitos; quien por pereza no pone las últimas piedras en sus tareas. De una persona así se dice que se abandona, que se lo come la desgana, que no hace lo que debe y que no está en lo que hace. Ese “no hacer lo que debe” son los propósitos incumplidos, los juicios prácticos no imperados. Ese “no estar en lo que hace” es la falta de luz cognoscitiva que sea *prescriptiva* del actuar, es decir, la ausencia de *imperio* o *precepto* que empuje a actuar de modo que la luz cognoscitiva de la prudencia *atraviase y dote de sentido* a las acciones y a lo obrado. En rigor, la ausencia de actividad práctica debida responde a una actitud de fondo, a un sentimiento negativo del espíritu, el *aburrimiento*.

“La inconstancia –enseña Tomás de Aquino– conlleva cierto abandono del buen propósito definido. El principio de este abandono, sin duda, está en la facultad apetitiva: pues nadie abandona el buen propósito previo a no ser por algo que le place desordenadamente. Pero este abandono no se consuma a no ser por defecto de la razón, que falla al repudiar eso que había aceptado rectamente: y puesto que puede resistir el impulso de la pasión, si no lo resiste, esto acaece por su debilidad, que no se mantiene firmemente en el bien concebido. Y por ello, la inconstancia, en cuanto a su consumación, pertenece al defecto de la razón. Así como toda rectitud de la razón práctica pertenece de algún modo a la prudencia, así todo defecto del mismo pertenece a la imprudencia. Y así como la *precipitación* es por defecto del *acto del consejo*, y la *inconsideración* del *acto del juicio*, así la *inconstancia* lo es del *acto del precepto*: de lo cual se dice, pues, que alguien es inconstante porque la razón falla mandando aquellas cosas que son aconsejadas y juzgadas”⁵⁰. Un texto sin desperdicio. Explicitémoslo.

⁵⁰ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 5, co.

Por una parte, está detectado el *principio* del abandono que lleva a no ser constantes en el bien: “la facultad apetitiva”⁵¹. Por otra parte, queda dirimido dónde radica la *consumación* de ese defecto iniciado en la voluntad: en “la razón”. Ya se ha dicho por qué se debilita la voluntad: por ceder a los ruegos de las *pasiones*.

En cuanto a las *pasiones*, como es conocido, éstas pueden ser de dos tipos, según sean propias del *apetito irascible* o del *concupiscible*. Por lo que se refiere al primero, por ejemplo, “la envidia y la ira, que son principio de disensiones, logran la inconstancia por parte de la facultad apetitiva, en la cual está el principio de la inconstancia”⁵². Por lo que respecta al segundo, “la primera inconstancia se causa por la lujuria, en cuanto que ablanda el corazón del hombre y lo vuelve afeminado”⁵³.

La inconstancia es una ligereza del alma (“*animi levitate*”⁵⁴), una superficialidad que delata falta de compromiso, la irresponsabilidad respecto de las propias actuaciones. El inconstante tal vez se haya formulado propósitos correctos y sinceros de cara a la actuación, asunto propio del hábito de *synesis* o *sensatez*, pero después se encoge y achica a la hora de ponerlos por obra. Es inconstante en la práctica de esos propósitos⁵⁵. Y esa inconstancia le vuelve *imprudente*. No es capaz de *imperar* sus actos. No tiene *dominio* sobre ellos y se deja llevar por la corriente. Pero la corriente sigue siempre el cauce más ancho, pendiente y fácil: el pasional.

Por el contrario, el que nada contra corriente, es decir, quien *impera* y gobierna sus actos es continente y constante: “la continencia y la perseverancia no parecen estar en la facultad apetitiva, sino sólo en la razón. Pues el continente sufre, sin duda, concupiscencias perversas, y el perseverante graves tristezas, que indican el defecto de la facultad apetitiva: pero la razón persiste firmemente, la del continente, sin duda, contra las concupiscencias, la del per-

⁵¹ “Pues radica en las voluntades de los hombres, en las cuales se da la máxima inconstancia”, *Summa Contra Gentiles*, I, III, cap. 31, n. 5.

⁵² *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 5, ad 2.

⁵³ El texto latino es como sigue: “*prima inconstantia ex luxuria causatur, inquantum emollit cor hominis et affeminatum redit*”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 153, a. 5, ad 2.

⁵⁴ *Contra Impugnantes*, 3, 3, co/72.

⁵⁵ *In Isaiam*, cap. 29/95.

severante contra las tristezas. De donde la continencia y la perseverancia parecen ser especies de la constancia que pertenece a la razón, a la cual pertenece también la inconstancia⁵⁶.

Pero peores que las pasiones del apetito irascible, son las del concupiscible. Por eso la *lujuria* no priva solo de la *buena conceptualización* o *hábito de la simple aprehensión práctica*, también llamada *simple inteligencia*, del *buen consejo*, y del *buen juicio*, como ya se ha indicado, sino que también suspende el *precepto* o *imperio* recto: “hay cuatro actos en el actuar: en primer lugar, la *simple inteligencia*, que aprehende algún fin como bien. Y este acto es impedido por la *lujuria*... y en cuanto a esto, se pone la *ceguera de la mente*. El segundo acto es el *consejo* de aquellas cosas que deben ser realizadas en virtud del fin. Y esto se impide por la concupiscencia de la *lujuria*... Y en cuanto a esto, se pone la *precipitación*. El tercer acto es el *juicio* acerca de lo que se va a realizar. Y esto también es impedido por la *lujuria*... Y cuanto a esto, se pone la *inconsideración*. El cuarto acto es el *precepto* de la razón acerca de lo que se realiza. Lo cual también es impedido por la *lujuria*, en cuanto que el hombre es impedido por el ímpetu de la concupiscencia para no ejecutar aquello que decidió que debía ser hecho⁵⁷.

El acto de la *simple inteligencia* se perfecciona por el hábito *conceptual práctico*. El acto del *consejo*, por el hábito de *eubulia*. El acto del *juicio práctico*, por el hábito de *synesis* y *gnome*, y el acto del *imperio* o *precepto* por el hábito de *prudencia*.

Por lo demás, si la *providencia*, a la que también llamábamos *previsión*, y la *solercia* o *sagacidad* eran las “partes integrales” más relevantes de la virtud de la prudencia, sus contrarios, la *imprevisión* y la *negligencia* serán, sin duda, los vicios más contrarios a la prudencia y los que se pueden reducir con mayor motivo a la *inconstancia*.

⁵⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 5, ad 3.

⁵⁷ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 153, a. 5, co.

VIII

LOS VICIOS CONTRARIOS A LOS REQUISITOS DE LA PRUDENCIA

Un hábito de la razón práctica puede ser llamado *virtud*: “aque-
llos hábitos que perfeccionan al entendimiento para conocer la
verdad, se llaman virtudes”¹, y ello es extensible tanto a los hábitos
especulativos como a los *prácticos*. La razón que da Tomás de
Aquino es que el bien es el fin de cada cosa, pero, en el caso de la
razón, ese bien es la *verdad*, “de ahí que el hábito que perfecciona
el entendimiento para conocer la verdad tanto en las cosas especu-
lativas como en las prácticas se llama virtud”². Lo propio de la

¹ Ello es así porque del bien –objeto de los actos de las virtudes– en el caso del
entender es el conocer la verdad: “*verum est bonum intellectus*”, *Q. D. De Veritate*,
q. 18, a. 6, co. Esta doctrina está tomada del libro VI de la *Ética a Nicómaco* de
ARISTÓTELES.

La palabra “*virtus*” tiene en TOMÁS DE AQUINO una marcada referencia a los
hábitos de la voluntad. Es cierto que la emplea para referirse con ella a los hábitos
cognoscitivos, pero no debemos pasar por alto este matiz: “Aquellos hábitos que
están en el intelecto práctico o especulativo según el primer modo se pueden
llamar virtudes de alguna manera, aunque no se llamen así según una razón per-
fecta. Pero los hábitos que están en el intelecto especulativo o práctico según que
el intelecto sigue a la voluntad, tienen verdadera razón de virtud, en cuanto que
por ellos el hombre logra no sólo ser capaz o saber actuar rectamente, sino que
también logra quererlo (*in quantum per eos homo efficitur non solum potens vel
sciens recte agere, sed volens*)”, *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, co. Cfr. también:
Summa Theologiae, I-II ps., q. 57, a. 1, co. Comenta al respecto ARNOU, R., que
“*des habitus intellectuels spéculatifs (habría que decir lo mismo de los prácticos)*
on peut donc assurer qu’ils sont tous les trois des vertus secundum quid, parce
qu’ils rendent l’homme capable de produire sa bonne action qui est la connais-
sance en acte de la vérité. Ils le sont ‘secundum quid’ seulement parce que, en
tant qu’habitus, ils sont seulement une disposition à bien agir, la bonne action
ell-même dépendant de la volonté”, L’homme a-t-il le pouvoir de connaître la
vérité? Réponse de saint Thomas: La connaissance par habitus, Rome, Preses de
l’Université Grégorienne, 1970, 94.

² *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 56, a. 3, ad 2.

virtud es hacer actos buenos, que en el caso del entender es conocer con verdad³.

La ausencia indebida del hábito, o su deficiencia culpable, se caracteriza con el nombre de *vicio*. Si se han distinguido entre tres partes de la prudencia, las *potenciales*, las *integrales*, y las *subjetivas* o *esenciales*, se podrán discernir vicios opuestos a cada una de esas partes. Sin embargo, Tomás de Aquino sólo expone ordenadamente en su estudio de la prudencia los vicios opuestos a las llamadas “partes potenciales”, que se han presentado en el capítulo precedente. A pesar de eso, también podemos rastrear a través del *Index Thomisticus* los vicios opuestos a las “partes integrales” y a las “partes subjetivas o esenciales”. En el presente capítulo se procede al estudio de las vicios que se oponen a las “partes integrales” o *requisitos* de la prudencia. En el próximo, se investigan los vicios opuestos a las “partes subjetivas”, a las que describimos como *la extensión social* de la prudencia.

Además si se ha sentado que las *partes potenciales* de la prudencia son las más importantes, puesto que, en rigor, se trata de diversas *virtudes* que preceden a la prudencia, y que son requisitos indispensables para que ésta se dé, todos los aspectos mencionados de las demás partes (sean *integrales* o *subjetivas*) se podrán encuadrar en las diversas virtudes “potenciales” de la prudencia. Consecuentemente también, todos los *vicios* que se oponen a las diversas facetas de las partes “integrales” de la prudencia se podrán reducir a vicios opuestos a cada una de las llamadas virtudes “potenciales” de ella. Demos un repaso a todos ellos.

1. Contra la memoria, el olvido

Si la memoria a la que se refiere Tomás de Aquino al tratar de la prudencia, según se anotó más arriba, es la *sensible*, consecuentemente el olvido pertenecerá también a ese ámbito. Pero como el

³ Cfr. *Summa Contra Gentiles*, I, I, cap. 61, n. 6. La verdad de la inteligencia sólo se puede conocer habitualmente. Sólo en tanto que el intelecto, por el hábito, conoce su acto y la proporción de su acto a la realidad, conoce la verdad y no antes. Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 9, co. En el acto hay verdad acerca de lo real, pero no está la verdad del acto. El acto verdadea pero no conoce su verdadear.

olvido es una privación de memoria, lógicamente, podrá ser total o parcial. Si es total uno no podrá recordar nada. Si es parcial, en cambio, algo excederá a la capacidad del recuerdo, pero algo permanecerá en ella⁴. Es sobre esta última faceta sobre la que se centrará nuestro esfuerzo por evocar más de lo que en el recuerdo aflora.

“El olvido concierne sólo a la cognición. Y por ello, por el olvido alguien puede perder el *arte* totalmente, y de modo semejante la *ciencia*, que consisten en la razón. Pero la *prudencia* no consiste en la sola razón, sino también en el apetito, ya que su acto principal es imperar, lo cual es aplicar la cognición tenida a lo que se debe apetecer y obrar. Y por ello, la prudencia no se pierde directamente por olvido, sino más bien por las pasiones, pues dice el Filósofo en el VI de la *Ética*, que lo deleitable y lo triste pervierten la estimación de la prudencia... Sin embargo, el olvido puede impedir la prudencia en cuanto procede a imperar a partir de alguna cognición, la cual puede desaparecer por el olvido”⁵. Explicitemos esta tesis.

Por una parte, según Tomás de Aquino, es claro que algunos hábitos de la inteligencia tales como la *ciencia* y el *arte* se pueden perder por olvido. Ambos son hábitos adquiridos de la razón, *teórico* el primero, *práctico* el segundo. El *hábito de ciencia* se puede perder por *olvido* y también por *error*⁶. Añádase que tal pérdida impide la relativa felicidad que puede alcanzar el hombre en esta

⁴ *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 2, c, ad 2.

⁵ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 16, co.

⁶ “*Scientiae corruptio est oblivio et deceptio*”, *Summa Theologiae*, I-II ps, q. 53, a. 1, sc, y 3 sc. Y en otro lugar: “*modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet, oblivionem, ex parte memorativae, et deceptioem, ex parte argumentationis falsae*”, *Summa Theologiae*, I ps., q. 89, a. 5, co. ¿Cómo se puede corromper el hábito de ciencia? La respuesta dice así: “existen ciertos hábitos que, aunque principalmente están en un sujeto incorruptible, sin embargo, de modo secundario están en un sujeto corruptible, como el hábito de la ciencia, el cual está sin duda principalmente en el intelecto posible, pero de modo secundario en las facultades aprehensivas sensitivas... Y por ello, por parte del intelecto posible, el hábito de ciencia no se puede corromper accidentalmente; sino sólo por parte de las potencias sensitivas inferiores”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 53, a. 1, co. Y en otro lugar: “por la unión del cuerpo se sufre olvido de aquellas cosas que antes se sabían, y se retarda de la contemplación de la pura verdad”, *Summa Contra Gentiles*, l. II, cap. 83, n. 16; cfr. asimismo: l. II, cap. 83, n. 25.

vida, “y esto es patente en la felicidad contemplativa, que se pierde por olvido, por ejemplo cuando se corrompe la ciencia por alguna enfermedad; o por algunas ocupaciones, las cuales separan totalmente a alguien de la contemplación”⁷.

Por su parte, el *hábito de arte* se puede perder por *olvido*, por el influjo de las *pasiones* o debido también al transcurso del *tiempo*⁸. Por el *olvido* se pueden perder el arte, es decir, por falta de práctica de lo aprendido prácticamente. También por los requerimientos de las *pasiones* se pierde el arte, pues la desidia evita la laboriosidad e inhibe la ejecución del trabajo. Asimismo, el paso del *tiempo* afecta radicalmente al arte, no porque el tiempo sea la causa principal del olvido, sino porque “el tiempo es la causa del olvido por accidente, en cuanto el movimiento, del cual (el tiempo) es medida, es causa del cambio”⁹.

Sin embargo, continúa Tomás de Aquino, para que el hábito práctico de la *prudencia* se pierda se requiere algo más que el olvido¹⁰, el error, el influjo de las pasiones, o el transcurso del tiempo: “la prudencia requiere la rectitud del apetito. Y su signo radica en que el hábito que está en la sola razón puede remitir por olvido, como el arte o la ciencia, a menos que sea hábito natural, como el intelecto¹¹. La prudencia no cede por olvido o por disolución; es abolido *cesando el apetito recto*, el cual hace que la razón se ejercite continuamente acerca de aquellas cosas que son propias de la prudencia, de tal manera que el olvido no puede sustraerla”¹².

La *prudencia* no se puede perder como la *ciencia*, porque “el olvido del conocimiento universal no corrompe aquello que es lo principal en la prudencia”, ya que “la prudencia consiste principalmente no en el conocimiento de lo universal, sino en la aplica-

⁷ *Summa Theologiae*, I-II, ps., q. 5, a. 4, co.

⁸ “Y así se pierde el arte que antes se tenía, o bien por olvido, o por la pasión, o por el tiempo”, *In Metaphysicorum*, l. IX, lec. 3, n. 5.

⁹ *In IV Sententiarum*, d. 50, q. 2, a. 2, a, ad 3.

¹⁰ “La prudencia, que no se pierde por olvido...”, *Summa Theologiae* I-II, q. 53, a. 1, co.

¹¹ En cuanto a la imposibilidad de perder el hábito natural de los primeros principios es declarada taxativamente así: “los primeros principios tanto especulativos como prácticos, no pueden corromperse por ningún olvido o error”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 53, a. 1, co.

¹² *In Ethicorum*, l. VI, lec. 4, n. 14.

ción a la obra”¹³. Tampoco se puede perder como el *arte*, pues –según Tomás de Aquino– éste no requiere la rectitud del apetito, mientras que la prudencia sí. “La prudencia no se quita directamente por olvido, sino más bien por las *pasiones*”¹⁴. ¿Por qué? Porque “como dice el Filósofo en VI *Ethicorum*¹⁵, el deleite corrompe máximamente la estimación de la prudencia: y fundamentalmente el placer venéreo, que absorbe toda el alma y la arrastra a la delectación sensible; pero la perfección de la prudencia, y de cualquier virtud intelectual, consiste en la separación de lo sensible”¹⁶.

Por eso estima Tomás de Aquino que todos los vicios contrarios a la prudencia tienen su origen en la *lujuria*. Ahora bien la *lujuria* es un vicio opuesto a una virtud de la *voluntad*: la *castidad*. Ello indica que las virtudes morales juegan un papel muy relevante en la formación de los hábitos intelectuales, al menos en los prácticos, y especialmente en la prudencia¹⁷. Y no sólo en los hábitos de la razón, sino también en los hábitos naturales superiores a la inteligencia, como es claro en el hábito de *sabiduría*. Añádase a ello que como el *amor* es la forma de todas las virtudes de la voluntad¹⁸, a más amor, más facilidad en la adquisición de los hábitos de la inteligencia, y más incremento asimismo en los naturales.

Obsérvese que la causa del olvido no está sólo de las pasiones, sino en la pérdida de la rectitud de la voluntad por ceder a ellas. Es la *voluntad* la que se *falsea* y corrompe. Y con ese falseamiento la prudencia no puede formar de modo recto el medio en las virtudes. Si el fin de la prudencia es establecer el medio en la virtud moral y “la virtud consiste principalmente en la inclinación del apetito, que no se quita por olvido”¹⁹, la prudencia sólo desaparece con la au-

¹³ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 16, ad 3.

¹⁴ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 16, co.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. 5, n. 6 (BK 1140 b13).

¹⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 6, co.

¹⁷ Cfr. WIDOW, J. A., “Las virtudes morales en la vida intelectual. La sabiduría como fin de la vida práctica, según Tomás de Aquino”, en *Philosophica*, 8 (1989), 9-31; WILLIAMS, M., “The relationships of the intellectual virtue of science and moral virtue”, en *The New Scholasticism*, 36 (1962), 475-505.

¹⁸ Cfr. WILLIAMS, C., *De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam S. Thomae Aquinatis, expositio syntetico-speculativa*, Romae, Desclée, 1954; YARZ, F. J., “Virtue and ordo in Aquinas”, en *The Modern Schoolman*, 47 (1970), 305-320.

¹⁹ *In Ethicorum*, l. 1, lec. 16, n. 4.

sencia de virtud moral, pero ésta no se pierde por olvido, pues no es propio de la voluntad el conocimiento o la ausencia de éste, sino por ceder a las inclinaciones de los apetitos inferiores a la voluntad, que son los sensibles.

Por último, ¿a cuál de los tres hábitos de la razón práctica se opone el *olvido* que contraría a la *memoria*? Tomás de Aquino sostiene que al primero, es decir, a la *eubulia*²⁰. En efecto, olvidarse de algunos medios resta posibilidades en la *deliberación* o *consejo*, de modo que el proyecto a realizar cuenta con menos posibilidades de éxito por no haber tenido en cuenta algunos factores, tal vez decisivos. De modo que seguramente la deliberación será precipitada.

2. Contra la inteligencia, la ignorancia

La ignorancia no es sólo un tema complicado por su amplitud de tratamiento en los textos del *corpus* tomista, sino también considerada en sí misma, ya que no es otra cosa que la *ausencia de conocimiento*, y lo que no es cognoscible, tampoco es tematizable. Sin embargo, Tomás de Aquino admite que cierto conocimiento indirecto de ella se puede tener: “aunque el que ignora no conozca aquello que ignora, sin embargo conoce o bien la misma ignorancia, o bien aquello por lo que no rechaza la ignorancia”²¹.

De la ignorancia Tomás de Aquino trata de modo similar a como estudia el *mal*, a saber, como *privación*. Así como el mal es privación de *bien* debido, así la ignorancia es privación de *conocimiento* debido. Si el mal afecta a la *voluntad* humana, la ignorancia al *conocimiento*. De modo que de igual manera que sólo distinguiendo los diversos tipos de *bien* existentes podemos conocer por privación o remoción de ellos los males, así sabemos de los diversos tipos de ignorancia tras saber los distintos modos de conocimiento que existen²².

²⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 2, co.

²¹ *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, ad 9.

²² “Diversos pecados expulsan diversas virtudes, como las ignorancias (expulsan) diversas ciencias”, *Q. D. De Veritate*, q. 27, a. 5, ad 8.

Sin embargo, y puntualizando un tanto la doctrina de Tomás de Aquino, de igual modo que en otro escrito se ha sostenido que el mal en rigor *no se puede conocer*, porque supone un falseamiento de la *voluntad*, y si es aceptado personalmente, implica también un falseamiento de la intimidad personal humana²³, conviene mantener ahora la tesis de que, en rigor, *tampoco la ignorancia es cognoscible*, porque es el falseamiento del conocer humano, no sólo el de la *inteligencia*, pues si es aceptada, falsea también el *corazón humano* visto éste como *conocer*, como *transparencia*. Es anegar la *claridad* nativa que existe en el *núcleo personal humano* o *intimidad*, como ya se ha defendido, por lo demás, en otro lugar²⁴. Por eso conviene decir que *la ignorancia es siempre el peor de los males*²⁵.

La ignorancia para Tomás de Aquino es uno de los cuatro posibles defectos del conocimiento: “cuatro parecen ser las cosas que pertenecen al defecto del conocimiento: a saber, la *nesciencia*, la *ignorancia*, el *error* y la *herejía*... La *nesciencia* importa simplemente carencia de ciencia... La *ignorancia* es cierta nesciencia, a saber, de aquellas cosas a las que el hombre está llamado por naturaleza a conocer y debe conocerlas. Pero el *error* añade sobre la ignorancia la aplicación de la mente a lo contrario de la verdad, pues al error pertenece aprobar las cosas falsas como verdaderas”²⁶.

²³ Cfr. mi trabajo *Hábitos y virtud*, vol. III, cap. 5, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 63 ss.

²⁴ Cfr. mi libro *La persona humana*, vol. III, tema 29, *La intimidad humana*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998.

²⁵ El fundador de la Universidad de Navarra, el Beato JOSEMARÍA ESCRIVÁ solía decir que *el peor de los males es siempre la ignorancia*. TOMÁS DE AQUINO escribe algo parecido: “se dice que el que ignora peca gravísimamente... De la gravedad del pecado que es la misma ignorancia de los beneficios de Dios, que es gravísima entre las especies de ingratitud, ya que a saber, el hombre no reconoce el beneficio”, *In II Sententiarum*, d. 22, q. 2, a. 2, ad 1.

²⁶ *Q. D. De Malo*, q. 8, a.1, ad 7. Y en otro pasaje: “difiere la ignorancia, la nesciencia y el error. Pues la ignorancia importa la simple negación de la ciencia. Pero la ignorancia, sin duda, alguna vez significa privación de ciencia; y entonces la ignorancia no es otra cosa que carecer de la ciencia que uno debe tener por naturaleza; pues esto es de cualquier razón de privación. Pero alguna vez la ignorancia es algo contrario a la ciencia, la cual se llama ignorancia de perversa disposición... Pues es un error aprobar las cosas falsas como verdaderas; de donde añade cierto acto sobre la ignorancia”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, co.

Dejando para el ámbito propio de la teología de la fe cristiana la *herejía*, en filosofía tenemos que tener en cuenta que la ignorancia de la que aquí trataremos se distingue de la *nesciencia* y del *error*. De la primera, porque la ignorancia versa sobre lo que tenemos *obligación* de saber, bien por *naturaleza*, bien por otro *deber*, mientras que la nesciencia no impone ninguna obligación²⁷. Del error se distingue la ignorancia, porque el primero consiste en un juicio positivo, aunque falso, de la razón²⁸, y la segunda no es algo positivo, sino más bien, la ausencia de un conocer que debería darse y no se da²⁹.

Ahora bien, esas cuatro deficiencias cognoscitivas pueden ampliarse. En efecto, si bien en términos generales suele entenderse la

²⁷ “No toda nesciencia se puede llamar ignorancia, sino solo la nesciencia de aquellas cosas respecto de las cuales uno puede saber por naturaleza y debe saberlas”, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, 4, 4; “la ignorancia difiere de la nesciencia en esto, que la nesciencia dice simple negación de la ciencia... Pero la ignorancia importa privación de la ciencia, a saber, mientras a alguien le falta la ciencia en aquellas cosas respecto de las que es apto por naturaleza para saberlas”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 76, a. 2, co.

²⁸ “La ignorancia pertenece a la remoción de la verdad. Pero el error, a la adhesión a la falsedad”, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, 4, 4; “existe una doble ignorancia (por el silogismo); de las cuales una es según negación, otra es según disposición. La ignorancia según negación se da sin duda cuando el hombre nada sabe en modo alguno de la realidad... Pero la ignorancia según disposición se da cuando alguien tiene, sin duda, cierta disposición para conocer, pero corrupta: a saber, mientras considera algo acerca de lo real pero de modo falso..., y esta ignorancia es lo mismo que el error”, *In Posteriorum Analyticorum*, 1, I, lc. 27, n. 2; “se dice de doble modo el que ignora: de uno, según la simple negación, cuando ni conoce la verdad ni impide el error. De otro modo, se dice que alguien ignora, según mala disposición; puesto que retiene el error contrario a la verdad”, *In Libros De Anima*, l. 2, lc. 11, n. 6; “el intelecto puede errar de doble modo: o porque carece del verdadero conocimiento, como por la ignorancia de la negación, o porque incurre en la opinión de lo falso”, *Super ad Titum*, 3.1/124.

²⁹ “La ignorancia, por su propia razón, no importa ningún acto de conocimiento”, *In IV Sententiarum*, d. 30, q. 1, a. 1, ad 1; “la ignorancia propiamente tomada suena a privación”, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 2, a. 5, ad 8; “el defecto del intelecto es la ignorancia”, *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 3, ad 12; “la ignorancia no es otra cosa que carecer de la ciencia que se debe tener por naturaleza: pues esto es de la razón de privación”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, co; “aunque la ignorancia prive de alguna perfección de la razón, no quita sin embargo la misma razón”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, ad 4; “la ignorancia alguna vez excluye la ciencia por la cual alguien sabe de modo simple que es malo eso que hace”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 78, a. 1, ad 1.

ignorancia como carencia de conocimiento debido, sin embargo, hay diversos niveles cognoscitivos, y a todos ellos puede afectar la ignorancia. También al más alto, esto es, al propio de la *sabiduría*³⁰. Éste es el conocimiento natural más elevado de que es capaz el hombre, el que deriva del *hábito nativo* superior, el de *sabiduría*. Asimismo cabe ignorancia en el ámbito de la *razón*. Pero ésta tiene dos usos, el *teórico* y el *práctico*. De modo que habrá que admitir dos tipos de ignorancia en la inteligencia: la *teórica* y la *práctica*³¹.

En cuanto al conocer habitual natural superior a la razón, el propio del *hábito de sabiduría*, si se tiene en cuenta que es propio de tal instancia cognoscitiva el saber acerca de la totalidad de lo real viéndose la persona en parte imbricada en esa amplitud omniabarcante de lo existente, cabe preguntar: ¿por qué cada quién se conoce tan poco a sí mismo en intimidad y ante la totalidad de lo real, también, por tanto, ante Dios? Tan poco nos conocemos que se puede asegurar que lo más difícil en esta vida parece ser el conocerse uno a sí mismo. Pero ¿por qué? Porque debe haber cierta ignorancia *esencial* que difumine la claridad del *hábito de sabiduría*. ¿Qué mayor ignorancia cabe que el desconocimiento personal del bien personal sumo, del amor personal más elevado, de Dios?

¿Y en el *intellectus principiorum* puede darse cierta ignorancia? Es decir, ¿cabe cierta carencia de luz debida en tal hábito *natural* que permite tematizar los primeros principios de la realidad? Seguramente. Si no, ¿por qué de ordinario no centramos suficientemente la atención en ellos?, ¿por qué a veces los logicizamos, esto es, los convertimos en principios meramente lógicos cuando son primeros principios reales? Difícil entenderlo, porque se debe seguramente a la ignorancia. Debe haber asimismo cierta falta de luz cognoscitiva en otro hábito natural, en la *sindéresis*, aunque ni en el hábito de sabiduría ni en el *intellectus principiorum* ni en la *sindéresis* se puede hablar de *ceguera* natural.

¿Cabe ignorancia en esas instancias cognoscitivas para Tomás de Aquino? Al tratar de lo que él entiende por “*intellectus*” como “parte integral” de la prudencia, se dijo que por tal se entiende, por una parte, el “*intellectus principiorum*”, es decir, del *hábito natural*

³⁰ Cfr. *Super ad Romanos*, cap. 2, lc. 1/325.

³¹ “La ignorancia no se quita totalmente a no ser por una y otra ciencia, a saber, la especulativa y la práctica”, *Summa Theologiae*, II-II, q. 9, a 3, sc.

de los primeros principios como requisito de la prudencia, y por otra, la misma *inteligencia*, en concreto, el *uso práctico* de ella, también como *condición* para que la prudencia se diese. La pregunta pertinente arriba formulada se puede concretar ahora de este modo: ¿se puede tomar la *ignorancia* también como vicio opuesto a tal “*intellectus*”? ¿a qué instancia cognoscitiva queda referida en tal caso la *ignorancia*?, es decir, ¿a qué “*intellectus*” afecta?

Para Tomás de Aquino no parece que la *ignorancia* que es contraria a la prudencia afecte tanto al “*intellectus principiorum*” o *hábito natural de los primeros principios* como a la *razón práctica*, porque aunque alguna vez admita que alguien puede tener el hábito de los principios falsos³², no es claro que por tal hábito se refiera al de los primeros principios o a principios *comunes* del obrar moral, y además, en otros lugares mantiene que contra el hábito de los primeros principios no se puede ir³³, pero sí en contra de la prudencia. En efecto, si por “*intellectus*” se entiende el hábito natural de los primeros principios *teóricos*, o de los *prácticos*, la *ignorancia* no los anega, porque los principios teóricos, que los tenemos –al igual que la *sindéresis*– como una dotación creatural, no se pierden u olvidan, no cabe en ellos la falsedad, porque no están abiertos a opuestos³⁴.

Además, sabemos que tenemos tales principios, con lo cual, no cabe la *ignorancia* respecto de su *existencia*, aunque tal vez quepa cierta oscuridad sobre el conocimiento del *tema* al que ese hábito innato se refiere. Del mismo modo, la rectitud de los *primeros principios prácticos* o *sindéresis* es perpetua³⁵, y por eso la volun-

³² Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, co.

³³ Se puede opinar, sostiene TOMÁS DE AQUINO, contra los primeros principios, aunque no mentalmente, sino contradecirlos con palabras, y esa “*ignorancia* o error se opone al conocimiento del intelecto”, *In Posteriorum Analyticorum*, l. I, lc. 27, n. 3.

³⁴ Cfr. *In I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 5, ad 3; *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 3, ad 2; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 3, b, sc 2; *In Ethicorum*, l. VI, lec. 4, n. 14; *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 12, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 2, a. 6, ad 13; *Summa Contra Gentiles*, l. I, cap. 61, n. 4; l. I, cap. 80, n. 4; *Summa Theologiae*, I ps., q. 62, a. 8, ad 2.

³⁵ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 3, ad 5.

tad no yerra cuando se encamina al fin³⁶. Por ello, “los fines de las virtudes morales preexisten en la razón, (tomando por “razón” la “sindéresis”) de tal modo que preexisten como ciertos principios evidentes conocidos naturalmente, y de este modo son los fines de las virtudes”³⁷.

En cambio, la ignorancia sí puede afectar a la *facultad de la inteligencia*³⁸, en concreto, a la *ciencia*³⁹ y a la *opinión*⁴⁰, es decir, tanto a la *razón teórica* como a la *razón práctica*. Por tanto, la ignorancia que se cierne sobre la *prudencia* debe restar conocimiento a la *razón práctica*. En efecto, si la *prudencia* es *sabiduría práctica*, no hay que confundirla con el *hábito de sabiduría*, que es superior a la inteligencia, ni con el “*intellectus principiorum*”, ni con la *sindéresis*, por la misma razón, ni tampoco con la ausencia del conocimiento debido en la *razón teórica*. Indaguemos, pues, acerca de la *ignorancia* que se opone a la *prudencia*, la que afecta a la *razón práctica*, a la *ciencia práctica*⁴¹.

La ignorancia contraria a la prudencia no puede ser la que afecte a los *hábitos intelectuales innatos*, porque éstos versan sobre el *fin*, mientras que la prudencia sobre *medios*. De modo que la igno-

³⁶ Cfr. *In I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 5, ad 3; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 3, b, sc 2; *Summa Contra Gentiles*, l. I, cap. 80, n. 4; *Summa Theologiae*, I ps., q. 62, a. 8, ad 2.

³⁷ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 6, co. Cfr. también: *Q. D. De Veritate*, q. 11, a. 1, co, donde de la inclinación de la voluntad dice que es cierta incoación de las virtudes.

³⁸ “La ignorancia está en el intelecto, en el cual también se puede imprimir la virtud creada, como el intelecto agente imprime las especies inteligibles en el entendimiento posible”, *Q. D. De Veritate*, q. 11, a. 1, ad 16.

³⁹ “Aunque no cualquier ignorancia de los principios propios excluya la ciencia, sin embargo, la ignorancia de los principios comunes quita la ciencia”, *Q. D. De Virtutibus*, q.2, a. 6, ad 1.

⁴⁰ “La ignorancia de la perversa disposición; por ejemplo, cuando el que tiene... el hábito de opiniones falsas, de las cuales se impide la ciencia de la verdad”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, co.

⁴¹ “Que la ciencia práctica sea directiva en las obras humanas (indica que) no solo por este tipo de ciencia somos conducidos al bien, sino que también revocamos los males; y así, la misma ciencia es prohibitiva de los males. Por consiguiente, la ignorancia que quita este tipo de ciencia, se dice rectamente que es la causa del pecado como lo que remueve lo que prohíbe... La ciencia práctica dirige en los actos morales, y por esto, la ignorancia de este tipo de ciencia según el modo predicho es la causa del pecado moral”, *Q. D. De Malo*, q.3, a. 6, co.

rancia imprudente será un desconocimiento indebido en torno a los *medios*⁴², aunque ello sea consecuencia de una *inclinación torcida de la voluntad respecto del fin*. Pero, antes de ceñirnos a la ignorancia de la prudencia, establezcamos una aclaración: a veces se toma la parte por el todo, porque tal parte es la más importante del todo. Así sucede con la *prudencia*. Se la suele tomar a veces como si se tratase de la *razón práctica* entera. Ahora bien, si la razón práctica puede ejercer varios *actos* jerárquicamente distintos, y también varios *hábitos* de distinto nivel, como se ha visto, ¿a cuál de los *actos* y de los *hábitos* de este uso de la razón acecha la *ignorancia* que se opone a la prudencia?

Si atendemos a los diversos actos de que es capaz la razón práctica, ¿la ignorancia de la elección puede afectar a la *simple aprehensión práctica*? No parece que la ignorancia afecte tanto a la *simple aprehensión teórica*, como a la *simple aprehensión práctica*. En efecto, en el primer acto no cabe más que *verdad*, aunque tal verdad no sea todavía explícitamente conocida. En la *simplex conceptio* se da siempre *verdad*, porque se representa por cierta asimilación la cosa inteligida⁴³. En la *concepción práctica*, en cambio, no se da verdad sino *verosimilitud*, y ésta puede ser mayor o menor, lo cual indica que se da, con más o menos luz, conocimiento, o si se quiere, con mayor o menor ignorancia. Pero seguramente donde más debe radicar la *ignorancia que es contraria a la prudencia* es en los demás actos de la razón práctica, en especial en el último, el *precepto* o *imperio*.

A Tomás de Aquino, que no prescinde de la *Revelación* para explicar las profundidades del corazón humano, le parece que debido al *pecado original*, debe de haber cierta *ignorancia* ínsita en las diversas instancias cognoscitivas humanas⁴⁴. Ciertamente tal

⁴² “Cualquiera que quiere algo, de modo necesario quiere aquellas cosas que se requieren para aquello, a menos que exista algún defecto por su parte, o por ignorancia, o porque se retira de la recta elección de aquello que es para el fin al que se tiende por alguna pasión”, *Summa Contra Gentiles*, l. I, cap. 83, n. 5.

⁴³ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 2, a. 1, co.

⁴⁴ “Se dice que la ignorancia, la malicia, y cosas de este estilo son cierta herida en la naturaleza consecuencia del pecado”, *Q. D. De Malo*, q. 2, a. 11, co/87. Y en otro pasaje de la misma obra añade: “bajo el pecado original se encuentran tanto la malicia como la ignorancia”, *Q. D. De Malo*, q. 4, a. 2, ad 10. Del mismo modo en la respuesta a la objeción 16 señala que la “ignorancia se contiene materialmente bajo el pecado original”. Cfr. también estos otros pasajes: “la ignorancia,

pecado no es un vicio de la *persona* en cuanto tal⁴⁵; por ello, la ignorancia no debe radicarse en el núcleo del corazón humano o en el *acto de ser personal*. Pero parece claro que cierta ignorancia puede afectar a la *esencia* humana, es decir, al conocimiento superior a la razón formado por los *hábitos innatos*. Y asimismo cierta ignorancia puede afectar también al conocer de la razón en sus diversas vertientes.

Además, a ambas dimensiones cognoscitivas, la *superior* a la razón y la *inferior*, afectan, sin duda, también los *pecados personales*⁴⁶, porque “el vicio de la persona puede redundar en la naturaleza”⁴⁷. Pero tales pecados personales no contrarían exclusivamente a la naturaleza, sino también a la *persona*: “el pecado original es un vicio de la naturaleza, pero el pecado actual es un vicio de la persona”⁴⁸, y consecuentemente, un vicio en el conocer *personal*, es decir, una ignorancia en el conocer a nivel de *ser*; un desconocimiento, por tanto, de la persona que se es y que se está llamada a ser.

Por lo que respecta al oscurecimiento de la luz de la *razón* debido a los pecados, tanto al original como a los actuales, cierta ignorancia debe de haber en la *razón*, tanto *teórica* como *práctica*, para conocer tanto los principios reales que no son primeros, las *causas*, como el fin de las acciones concretas humanas. Pues bien, lo que más se opone a la *prudencia* es esta última ignorancia, la ausencia de claridad en nuestras actuaciones.

con la que todos nacen, en cierto modo pertenece al pecado original” *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, ad 11; “pues la enfermedad, la ignorancia y la malicia, se siguen de la naturaleza corrompida por el pecado”, *In II Sententiarum*, d. 43, q. 1, a. 6, co; “la ignorancia se contiene entre los defectos materiales del pecado original”, *Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 3, ad 3; “la ignorancia está en nosotros debido al pecado original”, *In II Sententiarum*, d. 22, q. 2, a. 1, ad 2; cfr. asimismo: *In II Sententiarum*, d. 22, q. 2, a. 1, ad 3; *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, co; *Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 3, ad 3.

⁴⁵ “El pecado original, como no es un vicio de la persona en cuanto que es persona, sino accidentalmente, en cuanto que la persona tiene tal naturaleza”, *In II Sententiarum*, d. 30, q. 1, a. 2, ad 1.

⁴⁶ “Nada prohíbe que la ignorancia sea efecto de algún pecado, y causa de otro”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 6, ad 8.

⁴⁷ *In II Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2, ex/74.

⁴⁸ *Q. D. De Malo*, q. 5, a. 2, co.

Al centrar la atención en la ignorancia, lo primero a realizar es distinguir entre los diversos *tipos de ignorancia* que establece Tomás de Aquino. Lo segundo será ver en cuál de ellos se encuadra la ignorancia que es contraria a la *prudencia*. En un texto amplio del libro II del *Comentario a las Sentencias* se dice que la división de la ignorancia se puede tomar de un triple modo:

“*De un primer modo por parte del que sabe; ya que cierta cosa está en la potestad del que sabe, y ésta se dice ignorancia vencible, o afectada; sin embargo, cierta cosa no está en su potestad, y ésta se dice invencible. Pero el hecho de que la ignorancia esté en la potestad del que ignora acontece de doble modo: porque o bien está en la potestad del mismo que ignora, como el que ignora algún precepto que puede saber inmediatamente; o bien está en su potestad en cuanto a su causa, aunque no en sí; como es claro en la ignorancia del ebrio; ya que la ebriedad que es causa de la ignorancia, estuvo en su potestad, pero no la ignorancia consecuente, que impidió el uso de la razón*”.

“*De un segundo modo se toma la división de la ignorancia por parte de lo escible. Pues hay cierta ignorancia propia de lo que alguien tiene que saber, y ésta se llama según el Filósofo, ignorancia de lo universal, y según los expertos en derecho ignorancia del derecho... Pero hay cierta ignorancia propia de lo que alguien no tiene que saber, y ésta es la ciencia de las circunstancias particulares en acto, a la cual el Filósofo la llama ignorancia de lo particular, pero los juristas ignorancia del hecho*”.

“*La tercera división se toma del orden al acto, entendiendo por tal el acto de la voluntad*⁴⁹. Pues hay cierta ignorancia que es causa del acto, ya que si no ignorase, no lo haría; y entonces se habla de pecar por ignorancia; y su signo es la penitencia respecto del acto. Pero hay cierta ignorancia que no es causa del acto, sino que accidentalmente se refiere al acto; y según ésta, como dice el Filósofo en el III de la *Ética*, no se dice que se hace algo por ignorancia, sino ignorando⁵⁰; de donde no hay arrepentimiento en tal acto...

⁴⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 6, a. 8, co.

⁵⁰ Esta sentencia se puede explicitar con el siguiente texto: “de modo distinto parece ser el que alguien obre por ignorancia que aquel otro según el cual alguien obra ignorando. Pues alguna vez alguien obra ignorando, pero no por ignorancia. Como el ebrio o el airado, que no obra por ignorancia, sino por la ebriedad o por la ira. Y ninguno de los dos obra sabiendo, sino ignorando, ya que por la ebriedad

Pero hay cierta ignorancia que sigue en cierto modo al afecto del pecado, como cuando por la concupiscencia del pecado, que la voluntad no reprime, queda absorbido el juicio de la razón acerca de lo particular operable, según se dice en el VI de la *Ética*, que la delectación corrompe la estimación de la prudencia: y ésta es la ignorancia de la elección⁵¹. Vayamos por partes.

a) De los tres tipos de ignorancia que distingue Tomás de Aquino, en cuanto al *primero* se refiere, es decir, al que se toma por relación *al que sabe*, se distingue entre *ignorancia vencible o afectada* e *ignorancia invencible*. La primera puede ser culpable; la segunda, en cambio, no lo es nunca. De estas dos glosa lo siguiente: “Ciertas cosas son aquellas de las que, aunque alguien sea apto por naturaleza para saberlas, sin embargo, no tiene obligación de saberlas, como los teoremas de la geometría, y los contingentes particulares, a no ser que se dé el caso. Pero es manifiesto que cualquiera que desconozca tener o hacer eso que tiene que tener o hacer, peca con pecado de omisión. De donde por negligencia, la ignorancia de aquellas cosas que alguien tiene que saber, es pecado. Pero no es imputada la negligencia al hombre, si no sabe esas cosas que no puede saber. De donde la ignorancia de estas cosas se llama *invencible*, porque no se pueden superar con el estudio. Y por esto, tal ignorancia, como no es voluntaria, por el hecho de que no está en nuestra potestad repelerla, no es pecado. De lo cual queda claro que *ninguna ignorancia invencible es pecado*. Sin embargo, *la ignorancia vencible es pecado*, si es acerca de esas cosas que alguien tiene que saber; pero no si es acerca de las que no tiene que saber⁵².”

De modo que caben ignorancias *culpables*⁵³ o *inculpables*⁵⁴ si se toma en cuenta la persona que ignora, en especial, la *voluntariedad*

y la ira se causa la ignorancia, a la vez con tal operación. Y así la ignorancia es concomitante a la operación, y no como su causa”, *In Ethicorum*, I, III, lec. 3, n. 4.

⁵¹ *In II Sententiarum*, d. 22, q. 2, a. 2, co.

⁵² *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 76, a. 2, co.

⁵³ La ignorancia que procede de la negligencia es inexcusable: cfr. *In IV Sententiarum*, d. 9, q. 1, a. 3, b, ad 3; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 84, a. 4, ad 5; *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, ad 7.

⁵⁴ “La ignorancia tiene la propiedad de causar lo involuntario por la razón de que priva el conocimiento”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 6, a. 8, co.

de la persona referida a la ignorancia. Pero para que haya voluntariedad, se debe haber sabido qué es lo que no se debe ignorar, pues la voluntad sigue siempre al conocer. En cambio, si la ignorancia se pudiese tomar objetivamente, es decir, al margen de quien ignora y de su voluntad, se podría afirmar que ninguna ignorancia en sí misma tomada, tendría culpa, si no es en razón de algo anejo, bien sea precedente, bien consecuente; precedente como causa, a saber, la negligencia en el aprender; consecuente como efecto, esto es, algún acto desordenado, que sigue a la ignorancia⁵⁵.

b) En cuanto al *segundo* tipo de ignorancia, a saber, la tomada por relación a *lo que se puede saber*, se distingue entre *ignorancia universal* e *ignorancia particular*, también llamada esta última ignorancia de las *circunstancias contingentes*. Ni una ni otra están completamente eximidas de culpa, en especial la universal⁵⁶, aunque la referida a las circunstancias contingentes es más disculpable. Atendamos a este texto para explicar ambos tipos de ignorancia: “Debe saberse que la ciencia que dirige en los actos morales es doble... A saber, una de lo *universal* por la cual juzgamos que algún acto es deforme; y tal ciencia alguna vez exime de pecado a alguien, como alguien que considerando que la fornicación es pecado, se abstiene de la fornicación; y si por ignorancia se removiese tal ciencia, la ignorancia sería causa de la fornicación; y así se daría tal ignorancia, que no enteramente excusa de pecado, aunque alguna vez acontezca,... tal ignorancia es causa de pecado. Pero otra ciencia que dirige en los actos morales, y que puede eximir de pecado, es la *ciencia de los particulares*, a saber, las circunstancias del mismo acto... Pero acontece por la ciencia de alguna de las circunstancias, que según un modo alguien puede revocar el pecado de modo simple; de otro modo por la ciencia de las circunstan-

⁵⁵ “Este pecado (el que se comete por ignorancia) alguna vez consiste en el acto de la voluntad, y no en la misma ignorancia... Pues no toda ignorancia que es causa de pecado es pecado”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, ad 6.

⁵⁶ “Los ignorantes se hacen universalmente injustos para los demás, y malos para sí mismos. De lo cual es patente que por el hecho de que alguien obra ignorando, y no por ignorancia, no se causa lo involuntario. Ya que nadie es injusto y malo por eso que realiza de modo involuntario”, *In Ethicorum*, l. III, lec. 3, n. 4.

cias no se exime a alguien de pecado de modo simple, sino de tal género de pecado”⁵⁷.

c) El *tercer* tipo de ignorancia, la que se toma *por orden al acto* o *acción*, interesa aquí más porque es la que “corrompe la estimación de la prudencia”, impide el recto uso de la razón práctica, la que se llama *ignorancia de la elección*, y “según la cual todo (hombre) malo se llama ignorante”⁵⁸. Esta última sentencia, por lo

⁵⁷ *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 6, co. En otro lugar paralelo dice así: “Debe considerarse que la ignorancia puede ser de dos modos.

De un modo según que alguien ignora qué conviene hacer o evitar... Pero tal ignorancia no causa lo involuntario, ya que la ignorancia de este tipo no puede aparecerle a un hombre que tiene uso de razón a no ser por negligencia, ya que cualquiera tiene que dirigir la solicitud para saber lo que conviene hacer o evitar... Pero esto lo puede ignorar alguien de un doble modo. De algún modo en alguna cosa particular elegible... De otro modo en universal... De donde ninguna de las dos causa lo involuntario, y esto es por lo que aquella ignorancia que subyace en la elección, a saber, aquella por la cual alguien estima que esto que es malo para él debe ser hecho ahora, no es causa de lo involuntario, sino mas bien es causa de la malicia, esto es, del pecado. Y tampoco la ignorancia que es acerca de lo universal es causa de lo involuntario, ya que alguien es vituperado por este modo de ignorancia. Pero no se vitupera a alguien por lo involuntario.

Otra es, sin embargo, la ignorancia de las condiciones singulares... Y éstas son acerca de las cuales y en las cuales se da la operación humana, por justa ignorancia de las cuales alguien merece misericordia y perdón. Y es por eso por lo que aquél que ignora algo de ellas obra involuntariamente. De donde queda claro que la ignorancia de tales circunstancias no son otra cosa que ciertas condiciones singulares del acto humano, las cuales se pueden tomar bien como parte de las causas del acto, bien como parte del mismo acto”, *In Ethicorum*, l. III, lec. 3, nn. 6-9.

⁵⁸ *In II Sententiarum*, d. 22, q. 2, a. 2, co. Cfr. estos lugares en que se mantiene la misma tesis: “Y por esto todo malo es en cierto modo ignorante (...) en cuanto que yerra al elegir”, *In I Sententiarum*, d. 46, q. 1, a. 2, ad 2; *In II Sententiarum*, d. 5, q. 1, a. 1, co; “el intelecto o razón; y la ignorancia no de la especulación, sino de la elección, según la cual todo malo es ignorante”, *In II Sententiarum*, d. 7, q. 2, a. 1, ad 1; *In II Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 1, ad 7; *In II Sententiarum*, d. 43, q. 1, a. 1, ad 3; *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, ex/46; *In IV Sententiarum*, d. 18, q. 1, a. 2, a, ad 2; d. 38, q. 2, a. 1, ad 2; “se habla de la cerrazón del intelecto práctico, según la cual todo malo es ignorante, y no de la cerrazón del intelecto especulativo”, *In IV Sententiarum*, d. 18, q. 2, a. 5, c, ex; “todo pecado acontece por cierta ignorancia: de donde dice el Filósofo que todo malo es ignorante”; *Q. D. De Veritate*, q. 15, a. 3, ad 2; *Q. D. De Potentia*, q. 6, a. 6, ad 3; *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 8, co; *Summa Contra Gentiles*, l. 4, cap. 70, n. 4; “todo el que peca es ignorante”, *In Oracionem Dominicam*, 6/172; *Super Ad Galatas*, lec. 6, vs. 1/85; *Super Ad Colossenses*, lec. 2, vs. 3/41; “en todo pecado se corrompe la

demás de neto transfundo socrático⁵⁹, nos pone sobre la pista de cómo es la ignorancia que afecta a la prudencia. Intentemos explicitarla. Para no decaer en el deleite sensible la voluntad requiere de la *virtud*, pero para disponer de virtud requiere la voluntad, a su vez, de la ayuda de la *prudencia* de la razón⁶⁰.

Ahora bien, la ignorancia del tercer tipo, la que dice *orden al acto*, puede ser de tres modos: 1) la *ignorancia antecedente* a la acción, que es “causa del acto”, y ésta es la que excusa o disminuye la culpa, 2) la *ignorancia concomitante* a la acción, “la que se refiere accidentalmente al acto”, y ésta no causa lo involuntario, y 3) la *ignorancia consecuente*, “la que en cierto modo sigue al afecto del pecado”, es decir, la que sigue al deleite del acto que es malo, y ésta es siempre culpable⁶¹.

razón, según lo cual todo malo es ignorante”, *Super Ad Thesalonicenses I*, lec. 5, vs. 2/240; *Super Ad Hebraeos*, lec. 1, vs. 2/315.

⁵⁹ “La ignorancia no mira por sí a la voluntad... ‘pues nadie es justo o templado que no sea prudente’, como se dice en el libro VI de la *Ética*. Y atendiendo a esto Sócrates dijo que toda virtud era ciencia, y que todo vicio era ignorancia, como allí mismo se narra”, *In II Sententiarum*, d. 30, q. 1, a. 3, ad 5.

⁶⁰ “Existe otra ciencia que es directiva en la operación particular, a la cual la delectación corrompe causando la ignorancia de la elección; y esta ciencia hace mucho de cara a la virtud, de modo que sin ella no hay virtud; y ésta pertenece a la prudencia; ya que, como dice el Filósofo en el libro V de la *Ética*, la delectación corrompe la estimación de la prudencia”, *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 5, ad 1.

⁶¹ “La ignorancia se refiere al acto de la voluntad de un triple modo: de un modo *concomitantemente*, de otro modo *consecuentemente*, de un tercer modo *antecedentemente*.

Concomitantemente sin duda, cuando la ignorancia es de aquello que se realiza, aunque, si se supiese, de ningún modo se realizaría. Pues entonces la ignorancia no induce a querer que se haga esto, sino que ocurre que algo es a la vez hecho e ignorado... Y tal ignorancia no causa lo involuntario... sino que causa lo no voluntario, ya que no puede un acto ser querido si es ignorado.

Pero la ignorancia se refiere a la voluntad *de modo consecuente* en cuanto que la misma ignorancia es voluntaria. Y esto acontece de doble modo según los dos modos de voluntario arriba descritos. *De un modo*, ya que el acto de la voluntad se inclina a la ignorancia... y ésta se llama *ignorancia afectada*. *De otro modo* se dice que la ignorancia es voluntaria de eso respecto de lo que alguien puede y debe saber, y así pues, el no hacer y el no querer se dice voluntario... De este modo se dice la ignorancia, o bien cuando alguien no considera en acto lo que puede y debe considerar, que es la *ignorancia de la mala elección*, proveniente bien de la pasión o del hábito, o cuando alguien no se preocupa de adquirir la

“La ignorancia que se opone a la prudencia, es la *ignorancia de la elección*, según la cual todo (hombre) malo es ignorante, lo cual proviene del hecho de que el *juicio* de la razón es interrumpido por la inclinación del apetito: y esto no excusa de pecado, sino que lo constituye”⁶². Si la *elección* es acto de la voluntad, en la ignorancia que ciega a la prudencia la voluntad no queda eximida de culpa. Pero la *elección* sigue al *juicio práctico*, de modo que si tal juicio de la razón práctica está ya impedido por el deleite, es porque tal placer ya se ha dado de modo previo a tal juicio práctico de la razón y a la consecuente elección de la voluntad. Pero previo al juicio práctico se da el acto de la voluntad que es el *consentir* a tal delectación.

De modo que la causa de la ausencia de conocimiento práctico pertinente es debido a la corrupción previa de la voluntad: “este desorden del intelecto procede de la voluntad depravada... La irracionalidad y la demencia, el furor y la concupiscencia conllevan una voluntad desviada del recto juicio del intelecto o de la razón; y la ignorancia no de lo especulativo, sino de la elección”⁶³.

noticia que debe tener... pero como esta misma ignorancia es voluntaria de alguno de estos modos, no puede causar de modo simple lo involuntario. Pues causa lo involuntario accidentalmente, en cuanto que precede al movimiento de la voluntad para realizar algo, aunque no se tuviese la ciencia presente.

Pero *de modo antecedente* la ignorancia se refiere a la voluntad, cuando no es voluntaria y es, sin embargo, causa de querer lo que de otro modo el hombre no querría... Y tal ignorancia causa de modo simple lo involuntario”, *Summa Theologiae* I-II ps., q. 6, a. 8, co.

⁶² *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 6, ad 3. Y en otro texto: “aquel error que está en la razón, según el cual se considera que el bien no es bien, es según la ignorancia de la elección, y esta ignorancia no causa lo involuntario, ya que la voluntad es causa en cierto modo de este tipo de ignorancia en tanto que no refrena las pasiones, las cuales absorben la razón en la estimación, la retención de las cuales está en el poder de la voluntad, y por esto el pecado se imputa rectamente a la voluntad”, *In II Sententiarum*, d. 39, q. 1, a. 1, ad 4.

⁶³ *In II Sententiarum*, d. 7, q. 2, a. 1, ad 1. Y en otra parte: “aquel error del que procede todo pecado, es el error de la elección, en cuanto que elige lo que no debe elegirse, según el cual todo hombre malo es ignorante, como se dice por el Filósofo en el libro III de la *Ética*. Este error presupone el desorden en la parte apetitiva. Pues por esto que el apetito sensible es afectado por un objeto deleitable, y su apetito superior no lo rechaza, queda impedida la razón de modo que eso que tiene habitualmente no lo conduce hacia la elección. Y así queda claro que este error en verdad no precede al pecado, sino que lo sigue”, *Q. D. De Veritate*, q. 18, a. 6, ad 1.

Dos cosas a resaltar del anterior texto: a) la *voluntad* es la causa del déficit en el *juicio práctico* de la razón que cede a la ignorancia, y b) la ignorancia que corrompe la estimación de la prudencia versa sobre lo *particular elegible*, no sobre lo universal.

En cuanto a lo primero, a saber, que “la ignorancia de la razón sigue a la inclinación del *apetito*”⁶⁴, indica que tal ignorancia es querida, esto es, *voluntaria*⁶⁵, y que procede de una voluntad *torcida*⁶⁶. Pero si es ignorancia voluntaria, también es *culpable*⁶⁷. Si no fuera voluntaria estaría eximida de culpa⁶⁸. Pero como no lo está, es responsable. La doctrina cristiana llama a tal culpa *pecado*⁶⁹. Por ello, “cualquier pecado consiste en la voluntad... De donde tampoco se dice que la ignorancia no sea pecado puesto que la raíz del pecado reside en la voluntad del que ignora”⁷⁰.

A su vez, si la ignorancia es voluntaria, lo puede ser de dos modos: *directa* o *indirecta*. La primera, la *ignorancia voluntaria directa*, es aquella que desprecia o relega el *juicio* de la razón práctica (*conciencia* lo llaman otros) y cede al ímpetu de la pasión. La se-

⁶⁴ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 56, a. 3, ad 1.

⁶⁵ “De modo consecuente se refiere la ignorancia a la voluntad, en cuanto que la misma ignorancia es voluntaria”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 6, a. 8, co.

⁶⁶ “De donde su ignorancia más procede del desorden de la voluntad que es causa del desorden de la voluntad”, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, cap. 4, lec. 22/286.

⁶⁷ “Puesto que lo que se causa de modo voluntario, se considera voluntario en moral, en tanto la misma ignorancia es voluntaria en cuanto que se deja llevar por eso que causa lo no voluntario, y consiguientemente, por esto que excusa el pecado”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 8, co/83.

⁶⁸ “La ignorancia que es en verdad involuntaria, no es pecado... La ignorancia tiene el que sea pecado en virtud de la negligencia precedente, que no es otra cosa que no aplicar el alma a saber aquellas cosas que alguien debe saber”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, ad 7.

⁶⁹ “La ignorancia no tiene de por sí razón de pecado moral, sino sólo en razón de la negligencia precedente o del efecto consiguiente”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 2, ad 2.

⁷⁰ *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, ad 5. “Todo pecado está en la voluntad, incluso el de ignorancia”, *In II Sententiarum*, d. 22, q. 2, a. 2, ad 1. “La ignorancia de todo lo que es pecado esta en el intelecto como en su sujeto, y en la voluntad como en la causa”, *In II Sententiarum*, d. 22, q. 2, a. 2, ad 3. Acerca de que tal ignorancia “est peccatum”, cfr. asimismo: *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 76, a. 2, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 76, a. 3, co. *In Ethicorum*, l. III, cap. 11, n. 11.

gunda, la *ignorancia voluntaria indirecta*, se da cuando alguien descuida el estudio para conocer aquello que debe⁷¹.

En cuanto a lo segundo, a saber, que esta ignorancia versa sobre lo *particular elegible*, cabe preguntar ¿por qué la ignorancia no puede versar sobre lo universal? La respuesta dice así: “porque lo universal no es voluntario. Pues no puede el acto de la voluntad versar sobre eso que es profundamente ignorado, ya que el objeto de la voluntad es el bien conocido”⁷². “Se dice que la ignorancia es de la *elección*, no porque la misma elección sea ciencia, sino porque se ignora que debe ser elegido”⁷³. Por ello “cualquiera que peca, es seducido por la ignorancia de la elección en lo particular elegible”⁷⁴.

Ahora bien, ¿qué es de lo particular elegible que elige la voluntad consumando en la razón práctica la ignorancia contraria a la prudencia? Si se ha dicho que la voluntad es la que elige, y que si elige mal es porque decae de su altura al dejarse seducir por los *apetitos sensibles*, lo particular elegible es el bien propio al que estos apetitos tienden. Estos bienes pueden ser dobles: los propios del *apetito irascible* y los propios del *apetito concupiscible*. A estos apetitos también se les suele llamar *pasiones*. Y, como es

⁷¹ “Se dice que la ignorancia es voluntaria indirectamente en cuanto que no aplica el estudio para conocer, y ésta es la ignorancia de la negligencia”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 8, co. “Se dice ignorancia voluntaria de eso que puede saber y debe así, pues no obrar y no querer se llama voluntario... Así pues, de este modo se llama ignorancia, o bien cuando alguien no considera en acto lo que puede y debe considerar, que es la ignorancia de la mala elección, proveniente o de la pasión o del hábito, o bien cuando alguien no se preocupa de adquirir el conocimiento que debe tener”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 6, a. 8, co.

⁷² *In Ethicorum*, l. III, lec. 3, n. 2.

⁷³ “Se dice que la ignorancia es de la elección, no porque la misma elección sea ciencia, sino porque se ignora qué debe ser elegido”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 13, a. 1, ad 3.

⁷⁴ *Super Ad Thimoteum I*, lec. 2, vs. 3/104. Y en otro texto: “de este modo el error por el cual se opina que es bueno lo que no es bueno, es según la ignorancia de la elección, por la que se ignora en lo particular lo que se sabe en lo universal. Pues aquél que sabe en universal que el adulterio es malo, juzga en lo particular que es bueno adular ahora, en cuanto que su voluntad prefiere el bien deleitable al bien honesto, al cual se opone el mal adjunto de la delectación. Y por esto dice el Filósofo en el libro II de la *Ética* que el que peca sin duda ignora, pero no por ignorancia. De donde no se excusa, ni total ni parcialmente”, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, cap. 4. Lec. 22/278.

sabido, cuando uno se deja llevar por ellos, obra contra su naturaleza y su recta razón, y es culpable de ello: “no son dignas de venia aquellas cosas en las que algunos pecan, no por causa de la ignorancia, sino que pecan ignorando por la pasión, que no es natural ni humana, esto es, regulada por la razón; pues en esos tales la pasión causa la ignorancia y el pecado”⁷⁵.

En cuanto a los bienes del *apetito irascible*, es claro que la ira, por ejemplo, hace algunas veces “perder la cabeza”. También el miedo al dolor, etc. Por lo que se refiere a los *bienes particulares del apetito concupiscible*, cabe indicar que caben grados de ignorancia según esté más o menos arraigada la costumbre viciosa que cede a los deleites placenteros: “la ignorancia tanto del incontinente como la del intemperado proviene de eso que el apetito está inclinado a algo, bien por la *pasión*, como en el *incontinente*, o por el *hábito* (“hábito” aquí significa costumbre), como en el *intemperado*. Pero mayor es la ignorancia que se causa de esto en el intemperado que en el incontinente. *De un modo*, en cuanto a la *duración*. Ya que en el incontinente aquella ignorancia dura sólo mientras dura la pasión,... Sin embargo, la ignorancia del intemperado dura asiduamente, por la permanencia del hábito, de donde se asimila a la tisis, o a cualquier enfermedad continua, como dice el Filósofo en el VII de la *Ética*. *De otro modo*, es mayor la ignorancia del intemperado, en cuanto a *eso que ignora*. Pues la ignorancia del incontinente se toma en cuanto a algo particular elegible, a saber, en cuanto estima esto que debe ser elegido ahora, pero el intemperado tiene ignorancia sobre el mismo fin, a saber, en cuanto juzga que esto es bueno, de modo que sigue desenfrenadamente las concupiscencias, de donde el Filósofo en el VII de la *Ética* dice

⁷⁵ *In Ethicorum*, l. V, lec. 13, n. 15. Otros textos similares dicen así: “sucede pues que teniendo alguien la ciencia universal en acto, en lo particular, en lo cual se da la obra, no tiene la ciencia sino en hábito ligado por la concupiscencia, o por otra pasión, de modo que el juicio de la razón en lo particular operable no puede ser informado según la ciencia universal. Y así sucede que la razón yerra en la elección; y por tal error de la elección todo hombre malo es ignorante, por mucho que tenga ciencia en lo universal. Y también por este modo la razón se deja arrastrar al pecado en cuanto que está ligada por la concupiscencia”, *Q. D. De Veritate*, q. 15, a. 3, ad 6. “Sucede que alguien puede errar de doble manera en las acciones: de un modo por ignorancia... De otro modo algunos yerran por las pasiones, por las cuales la razón queda atada a las cosas particulares de modo que no aplique el conocimiento universal a las cosas a realizar”, *In Job*, lc. 12/388.

que el incontinente es mejor que el intemperado, ya que se salva en este principio óptimo, a saber, en la recta estimación del fin⁷⁶.

En el fondo, ¿por qué se oscurece culpablemente la luz de la razón cuando la voluntad se deja llevar por los apetitos? La respuesta de Tomás de Aquino es ésta: por *pereza* o *flojera*⁷⁷. Puede que la respuesta no parezca tan académica, pero concuerda bien con la experiencia de la gente y el testimonio de los moralistas. Desde luego que otros vicios como la soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula y envidia son más inicuos que la pereza y desde luego están presentes en nuestras vidas, pero también son más infrecuentes. Se tiende en demasía a lo fácil, a lo que no cuesta esfuerzo.

Y planteando el problema de modo optimista, ¿cómo se corrige la ignorancia de la elección que consume la imprudencia? “Por el acto de la admonición que es el imperio⁷⁸. No podía ser de otro modo si el imperio o mandato es el acto propio sobre el que se refiere la virtud de la prudencia. De modo que la pereza, la flojera, la desgana, se combaten a fuerza de imperio, de mando, de dominio sobre los actos.

En último término preguntemos: ¿a cuál de los hábitos de la razón práctica es contraria la *ignorancia* que afecta al “*intellectus*”? La respuesta tomista señala que es el tercero y más importante, la *prudencia* propiamente dicha⁷⁹. Así debe de ser, porque la ignorancia que impide la penetración del “*intellectus*” provoca la deficiencia en el *imperio* o *mandato* de las acciones a realizar, y consecuentemente, favorece la *inconstancia* en seguir prescribiendo órdenes de cara a la consecución del proyecto práctico.

⁷⁶ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 156, a. 3, ad 1. Y en otra parte escribe: “en ese que peca por hábito y por elección, tal ignorancia es simplemente afectada; de donde no se disminuye el pecado. Pero la ignorancia del que peca por pasión es voluntaria accidentalmente... y disminuye el pecado; pues esto es pecar por debilidad, por lo cual disminuye el pecado”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 8, ad 5.

⁷⁷ “La ignorancia y el error se reducen a la acedia”, *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 1, ad 8; “todos los pecados que provienen por ignorancia se pueden reducir a la acedia”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 84, a. 4, ad 5; “la acedia es la tristeza respecto del bien espiritual... Entristecerse del bien divino, del cual se goza la caridad, pertenece a un vicio especial, que se llama acedia”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 35, a. 2, co.

⁷⁸ *In II Sententiarum*, d. 19, q. 2, a. 1, ad 1.

⁷⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 2, co.

3. Contra la razón, irracionalidad

Todo hombre posee *razón* o inteligencia, porque esta facultad es una dotación creatural otorgada a la *naturaleza* humana. Sin embargo, no todo hombre puede activar esa potencia, aunque sí la mayoría. Por otra parte, entre los que la activan, no todos la activan por igual, sino unos más, otros menos. Además, como se ha dicho, la inteligencia se puede activar en orden a dos usos: el *teórico* y el *práctico*. Los diversos niveles del primero se activan con un sólo acto y de una vez para siempre. Es decir, se adquiere un *hábito* con un solo *acto* y, por así decir, al 100%. En el uso *práctico*, en cambio, la inteligencia se activa a base de repetición de actos y paulatinamente, esto es, nunca llega a activarse definitivamente.

Es en este segundo ámbito en el que no sólo se puede crecer, sino también menguar, e incluso perder la perfección adquirida: el *hábito*. El hombre es racional, suele decirse, pero también se dice, y con verdad, que con frecuencia “se pierde la razón”. Tal pérdida se da frecuentemente en el uso *práctico* de la razón, en especial en los hábitos que estamos ahora considerando y en el culminar de ellos, que es la *prudencia*. El hombre no cae en la irracionalidad porque carezca de razón, sino porque no opera *según* ella, sino porque intenta usar *de* ella como se le antoja.

El hombre es *racional*, pero no todo en él lo es. Ni lo es lo inferior del hombre, que no es racional, ni tampoco lo superior de él, que es más que racional, a saber, intelectual o sapiencial. Pero en líneas generales escribe Tomás de Aquino que “dos son las partes del alma: una que es la razón y otra que es irracional”⁸⁰. Bien mirado, eso es un modo de hablar, porque, en rigor, el alma carece de “partes”, aunque se puede decir que en ella se dan variadas *dualidades* según la división *acto-potencia*. En lo que respecta al tema que nos ocupa, “la prudencia es propia de la parte racional, pero la templanza la fortaleza y otras de este estilo son virtudes propias de la parte irracional”⁸¹.

⁸⁰ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 1, n. 6.

⁸¹ *In Politicorum*, l. I, lec. 10, n. 8.

En el hombre se llaman *irracionales* a aquellas funciones o potencias que actúan sin estar bajo control consciente de la razón, como, por ejemplo, las vegetativas. De este estilo son para Tomás de Aquino los apetitos *concupiscible* e *irascible*, en los que, según él, tenemos cierta comunidad con los animales: “la concupiscencia y la ira se encuentran comúnmente en los hombres y en los animales irracionales”⁸². Sin embargo, a mi modo de ver, tales *apetitos*, y también los *sentidos* a los que ellos siguen, no presentan en el hombre un carácter *común* con los animales sino más bien diferencial respecto de ellos, y no sólo de grado, sino *esencial*, como se ha expuesto en otro lugar⁸³.

Para Tomás de Aquino “es irracional, o bien lo que es contrario a la razón, o lo que por naturaleza debería tener razón y no la tiene”⁸⁴. Obviamente, no es que las funciones, potencias o facultades sensibles se opongan por naturaleza a la razón, pero tampoco se trata de que posean razón. Ahora bien, en el sentido que aquí interesa, se llama irracional a lo que *debe tener razón y no la tiene*, y también, a *lo que se opone a la razón*, aunque no *según* su naturaleza sino haciendo uso desordenado *de* ella.

Las potencias irracionales, como las vegetativas, por ejemplo, parecen tener una ventaja sobre la inteligencia, a saber, que no están abiertas a opuestos, sino sólo a su bien propio⁸⁵. En cambio, la inteligencia parece contar con una aparente desventaja natural, pues está abierta a opuestos, a lo verdadero y a lo falso. No obstante, esta aparente desventaja es una gran prerrogativa de la inteligencia, porque mientras las facultades irracionales siempre actúan *del mismo modo* y no pueden actuar de otro, es decir, no pueden cambiar y, por tanto, no logran crecer en perfección, la inteligencia sí puede actuar *de otro modo* al que inicialmente actúa, esto es, puede crecer en perfección en la medida en que se abre cada vez más a la verdad. En contraposición, decrece cuando se aferra al error.

⁸² *In Ethicorum*, l. III, lec. 5, n. 7.

⁸³ Cfr. mi libro *La persona humana*, vol. II, *Naturaleza y esencia humanas*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998.

⁸⁴ *In Libros De Anima*, l. III, lec. 14, n. 6.

⁸⁵ *In Metaphysicorum*, l. IX, lec. 2, n. 4; l. IX, lec. 9, n. 2; l. IX, lec. 4, n. 3; l. IX, lec. 2, n. 8.

De manera que la inteligencia en su uso *práctico* está diseñada para actuar bien, para estar *bien dispuesta* y alcanzar su verdad propia⁸⁶. Entonces, ¿por qué nos comportamos algunas veces de modo irracional? Porque *disponemos mal de* tal uso de la inteligencia. ¿Cuándo se dispone mal? Cuando nos dejamos llevar por las facultades humanas que son irracionales, los apetitos sensibles, haciendo caso omiso de la razón práctica⁸⁷. ¿Cuáles son esos apetitos? “Las partes irracionales del alma se dividen en desiderativa e irascitiva”⁸⁸. Cuando el hombre se deja llevar por ellas, peca, y “por el pecado decae de la dignidad propia de la razón y obrando contra la razón se compara a los seres irracionales”⁸⁹.

Y bien, ¿cómo es que decae la razón práctica por la seducción de los apetitos inferiores si ésta es superior a ellos y no sólo puede sino que está llamada a dirigirlos, gobernarlos? Seguramente por el influjo que la razón práctica recibe de la *voluntad*. ¿Es que la razón es menos pujante que la voluntad? No, pero la voluntad nunca actúa sola, sino respaldada en todo su querer por la *persona* que quiere, y tal persona sí que es superior a su razón. “Frecuentemente la voluntad humana es irracional e injusta”⁹⁰. Es el uso que de su voluntad realiza la *persona* según el cual el querer voluntario permanece al margen de las *leyes* de la razón o en contra de ellas. No se trata en modo alguno de no obedecer a las leyes positivas coherentes con la naturaleza humana, aunque ello también es un síntoma de barbarie⁹¹, sino de no seguir las *normas* de la propia razón, esto es, el *imperio*, *precepto* o *mandato* de la *prudencia*.

La *razón práctica* es relegada por la *voluntad*, pero ésta provoca esa confusión porque ya no es recta, y no lo es porque la *persona* ha dejado torcer su voluntad. La voluntad se tuerce, como ya se ha indicado, cuando en vez de tender a su fin último, que es la felici-

⁸⁶ “En la operación del intelecto bien dispuesto no aparece nada irracional y diverso para sí”, *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 106, n. 5.

⁸⁷ Cfr. *Q. D. De Virtutibus*, q 1, a. 4, sc. 1; *Q. D. De Anima*, q. 11, ad 15; *In Ethicorum*, l. III, lec. 19, n. 3. *In Libros De Anima*, l. III, lec. 14, n. 8.

⁸⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 5, sc.

⁸⁹ *In Job*, cp. 40/ 231.

⁹⁰ *In Politicorum*, l. II, lec. 15, n. 9.

⁹¹ “De donde se declara la barbarie de modo conveniente por este signo, que los hombres, o no usan de las leyes, o las usan de modo irracional”, *In Politicorum*, l. I, lec. 1, n. 15.

dad de acuerdo con su naturaleza, se inclina al fin de los apetitos sensibles. Por ello, “la irracionalidad y la amencia, el furor y la concupiscencia conllevan una voluntad torcida del recto juicio del intelecto”⁹².

Dirimir acerca de los comportamientos irracionales tal vez fuera más fácil en la época y en el ambiente en los que escribía Tomás de Aquino, pues indica que “aquel que es vituperado vive según la pasión. Pues sigue las pasiones irracionales del alma”⁹³. Hoy día, en cambio, resolver qué sea un comportamiento racional o irracional no puede delegarse al hecho de que tal comportamiento sea alabado o vituperado, porque no pocas veces se alaba lo pasional y se vitupera lo razonable. ¿A qué instancia acudir para zanjar esta consideración? A ningún juez externo ni a ningún muestreo de la opinión pública, sino al propio *hábito* de la razón, porque es éste el que juzga acerca de los *actos* de conocer, que son intencionales respecto de las conductas externas, y dirimen cuándo un acto de conocer es con más o menos luz, sentido, que otro, y correlativamente, cuándo una acción externa está más imbuida de sentido o privada de él que otra.

Unos se vuelven irracionales por vivir en función de sus sentidos, a los que la Edad Media tilda de “bárbaros habitantes en los límites del mundo (civilizado)”⁹⁴, o también de “brutos”⁹⁵, pero otros se vuelven irracionales por alguna enfermedad, y también por manías⁹⁶. También por eso es pertinente no confundir un *hábito* de la razón con una *costumbre* muy arraigada o con una *manía*, pues mientras que el primero permite conocer más de lo que antes de adquirirlo se conocía, las costumbres y las manías no añaden necesariamente conocimiento, sino que muchas veces lo estancan, e incluso, privan de él.

En suma, “perder la cabeza” o “la razón” por causa de una voluntad depravada, es decir, desviada de su último fin, implica que, si la clave de la *naturaleza* humana (que no de la *persona*) es la

⁹² *In II Sententiarum*, d. 7, q. 2, ad 1.

⁹³ *In Ethicorum*, l. IX, lec. 9, n. 8.

⁹⁴ *In Ethicorum*, l. IX, lec. 5, n. 15.

⁹⁵ “Por alguna mala costumbre... proviene... que los hombres se vuelvan incluso casi brutales”, *In Politicorum*, l. I, lec. 1, n. 15.

⁹⁶ Cfr. *In Ethicorum*, l. VII, lec. 5, n. 15.

racionalidad, “el hombre no puede convenir con la irracionalidad... a no ser que desista de ser hombre”⁹⁷. Pero ¿se puede querer dejar de ser hombre siéndolo? Sí, porque la *persona* humana es más que su *naturaleza* humana, y debido a su libertad personal, puede incrementar su naturaleza irrestrictamente por medio de los *hábitos* y de la *virtud*, o puede también ir contra ella hasta el punto de renegar de ella.

Una última cuestión es advertir a cuál de los tres *hábitos* prácticos de la razón se opone la *irracionalidad* que sofoca la *razón*. Tomás de Aquino sostiene que es al primero, a la *eubulia*⁹⁸. ¿Por qué? Porque lo propio de la razón es claramente el *razonar*. Pero así como lo distintivo de la *razón teórica* es el *raciocinio*, lo que hace las veces de la argumentación racional en la *razón práctica* es la *deliberación*, puesto que es cierta búsqueda, una “*inquisitio*”⁹⁹ o “*quaestio*”¹⁰⁰ de las cosas agibles que no es *demonstrativa*¹⁰¹.

4. Contra la solercia, solicitud o sagacidad, la negligencia

Tomás de Aquino tiene muy en cuenta el vicio opuesto a la solercia, la *negligencia*, porque trata de ella con más extensión y detenimiento que de las demás vicios opuestos a la prudencia. “La negligencia comporta falta de solicitud debida”¹⁰². La solicitud, según se dijo, es sinónimo de *diligencia* o prontitud, pues cuando más diligentes nos encontramos respecto de algo, con más rapidez

⁹⁷ *Summa Contra Gentiles*, l. I, cap. 39, n. 3.

⁹⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 2, co.

⁹⁹ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 17, a. 3, ad 2; q. 24, a. 3, ad 4; *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 9, ad 3; q. 3, a. 6, co; q. 16, a. 4, co; *In Ethicorum*, q. 3, a. 8, n. 1; q. 4, a. 7 y 10; q. 6, a. 1, n. 10; q. 6, a. 4, n. 4; q. 6, a. 8, n. 2; q. 6, a. 9, n. 5; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 14, a. 1, ad 1; q. 14, a. 3, co; q. 14, a. 4, co y ad 2; q. 14, a. 5, co; q. 14, a. 6, sc, co, y ad 1, 2 y 3; q. 57, a. 6, co; q. 91, a. 4, ad 4; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 5, co; q. 51, a. 1, co; q. 51, a. 4, ad 2; q. 52, a. 1, co y ad 1.

¹⁰⁰ Cfr. *In I Sententiarum* d. 5, q. 3, a. 1, ex ; *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, b, ad 2; *Summa Contra Gentiles*, l. I, cap. 93, n. 10; *In Ethicorum*, l. III, lc. 8; l. VI, lc. 7, n. 22; l. VI, lc. 8, n. 2; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 14, a. 2, co; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 8, co.

¹⁰¹ *Q. D. De Malo*, q. 6, co/145.

¹⁰² *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 54, a. 1, co.

y preocupación centramos nuestra atención en ello, y con más celeridad y viveza intentamos llevarlo a cabo. De modo semejante, se puede decir ahora que la negligencia es sinónimo de *desidia*, *pasividad* y *tardanza*.

“La negligencia se opone directamente a la solícitud. Pero la solícitud pertenece a la razón, y la rectitud de la solícitud a la prudencia. De donde, opuestamente, la negligencia pertenece a la imprudencia. Y esto aparece claro por el mismo nombre. Ya que como dice Isidoro, en el libro de las *Etimologías*¹⁰³, el negligente se dice como el que no elige (*nec eligens*). Pero la recta elección de esas cosas que son hacia el fin pertenece a la prudencia. De donde la negligencia pertenece a la imprudencia”¹⁰⁴.

Separándose de la tradición precedente¹⁰⁵, Tomás de Aquino sostiene que la *elección* es un acto de la *voluntad*¹⁰⁶ que versa sobre *medios*, no sobre el *fin último*¹⁰⁷, pero es un acto de la voluntad que

¹⁰³ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, l. 10, ad litt. N (PL MG 82, 387).

¹⁰⁴ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 54, a. 2, co.

¹⁰⁵ Para ARISTÓTELES la elección era un acto de la razón y de la voluntad: “pues dice el Filósofo que la elección o es intelecto apetitivo o apetito intelectual”, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 3, co. Para GREGORIO NISENO también: “de donde Gregorio Niseno dice que la elección ni es apetito según sí misma, ni solo consejo, sino algo compuesto de estos”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 13, a. 1, co. Para SAN ALBERTO MAGNO pertenece a una potencia distinta de la razón y de la voluntad: al *libre albedrío*. Cfr. *Super Etica*, 154, 53.

¹⁰⁶ “La elección pertenece a la voluntad”, *In Ethicorum*, l. III, lec. 6, n. 4. “La elección tiene en sí algo de la voluntad, y algo de la razón... Es acto de la voluntad en orden a la razón. Que sea directamente acto de la voluntad es patente en virtud de dos razones: en primer lugar por razón de su *objeto*: ya que el objeto propio de la elección es eso que es hacia el bien, lo cual pertenece a la razón de bien, que es objeto de la voluntad; pues el bien se dice del fin, ya sea como honesto o como deleitable y de lo que es al fin, como lo útil. En segundo lugar, por razón de su mismo *acto*, pues la elección es la última aceptación que alguien toma para seguir; lo cual no es propio de la razón, sino de la voluntad (...) Sin embargo, la elección no es acto de la voluntad absolutamente, sino en orden a la razón puesto que en la elección aparece algo que es propio de la razón, a saber comparar uno y otro, o presentar”, *Q. D. D. Veritate*, q. 22, a. 15, co.

¹⁰⁷ “La elección... no es del fin último, respecto del cual cada quien está determinado por naturaleza, sino sólo respecto de esas cosas que miran al fin”, *In I Sententiarum*, d. 41, q. 1, a. 1, co; “la elección es sólo de esas cosas que son hacia el fin”, “la elección, como no es de fin, sino de esas cosas que son hacia el fin, como queda dicho (aa. 3), no es del bien perfecto, que es la felicidad, sino de otros bienes particulares”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 13, a. 6, co; “no es del mismo

presupone un acto previo de la razón, el *juicio práctico*¹⁰⁸, y que está en función de otro acto de la razón práctica –y esto es lo que ahora más importa–, que es el *precepto* o *imperio*¹⁰⁹.

Si la elección se subordina al *precepto* o *imperio*, acto propio de la *prudencia*, y “la negligencia consiste en el defecto de un acto interior, al cual pertenece también la elección”¹¹⁰, cabe concluir que “la negligencia es acerca del acto de *imperio*, al cual pertenece también la solicitud”¹¹¹. Al ser precedida la negligencia por el acto de elección de la voluntad, “la negligencia proviene de cierta flojera de voluntad, por la cual acontece que la razón no es solicitada para que impere aquellas cosas que debe, o del modo en que debe”¹¹².

La debilidad de la voluntad, en rigor, la falta de virtud, que se manifiesta en la elección, proviene de cierta *acidia*. Pero como la elección está en función del *imperio* o *mandato*, si ésta es débil, el imperio no ayudará a la formación de la prudencia sino a la negligencia. Por ello cabe decir también que “la misma negligencia... proviene de la *acidia*”¹¹³. La *acidia* es una especie de *pereza* que anega el alma y nos lleva a no ser previsores, lúcidos, sagaces, y no sólo nos vuelve negligentes, sino también inconstantes¹¹⁴.

fin”, *In Ethicorum*, l. III, lec. 5, n. 15; “de donde el fin, en cuanto que es de este estilo, no cae bajo la elección”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 13, a. 3, co.

¹⁰⁸ “La conclusión del silogismo que se realiza en las cosas operables pertenece a la razón y se llama sentencia o juicio, al cual sigue la elección”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 13, a. 1, ad 2. Cfr. asimismo: *Q. D. De Veritate*, q. 22, a. 15, ad 2; *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, c, ad 2; *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 1, ad 2; q. 26, a. 7, ad 3; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 13, a. 1, ad 2; q. 13, a. 3, co; q. 14, a. 1, co; q. 14, a. 4, ad 1; III ps., q. 18, a. 4, ad 2.

¹⁰⁹ “La elección importa el precepto de la razón en esas cosas que se deben proseguir”, *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 3, co; “no todo acto de la voluntad precede a este acto de la razón que es el imperio, sino que lo precede alguno, a saber, la elección”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 17, a. 3, ad 1.

¹¹⁰ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 54, a. 2, ad 1.

¹¹¹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 54, a. 2, ad 3.

¹¹² *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 54, a. 3, co.

¹¹³ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 20, a. 4, ad 3. Cfr. asimismo: I-II ps., q. 84, a. 4, ad 5.

¹¹⁴ “Tanto la improvidencia como el defecto de la inteligencia y de la solercia pertenecen a la negligencia e inconstancia”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 2, co.

Si bien la anemia o abulia de la voluntad es un gran mal, y un impedimento de primer orden para la adquisición de la prudencia, no es, sin embargo, el peor de los males, el cual es siempre la *ignorancia*, si ésta es *culpable*, y lo es cuando “proviene de la negligencia”¹¹⁵. Otras veces no lo es, como cuando el error se causa de modo involuntario, o se causa debido a que alguien no puede conocer algo¹¹⁶. Pero es culpable cuando hay *negligencia*, “que no es otra cosa que no aplicar el alma a saber aquellas cosas que deben ser sabidas por alguien”¹¹⁷. Ahora bien, para aplicar el “alma” (la inteligencia, y también la voluntad) a lo que debe saberse (y también quererse), se requiere de un impulso proveniente de una instancia cognoscitiva (que sea también volitiva) superior, la *sindéresis*, que mueva tanto a la inteligencia como a la voluntad a conocer lo que se debe y a quererlo.

La ignorancia negligente en aquello que debe saberse se debe a la falta de *estudio* debido: “la ignorancia es directamente voluntaria, a la cual se dirige el acto de la voluntad, o indirectamente, por negligencia, por el hecho de que alguien no quiere saber aquello que debe saber”¹¹⁸. La voluntaria *directa* es culpable¹¹⁹. Pero cabe también negligencia voluntaria *indirecta*: “se dice voluntaria indirectamente porque no ciñe el estudio para conocer; y ésta es la

¹¹⁵ “La ignorancia que puede ser causa del pecado proviene de la negligencia”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 84, a. 4, ad 5; “tal negligencia hace que la misma ignorancia sea voluntaria y pecado”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 76, a. 3, co.

¹¹⁶ “Si es el error el que causa lo involuntario, proveniente de la ignorancia de alguna circunstancia sin ninguna negligencia...”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 19, a. 6, co; “no se imputa al hombre la negligencia si desconoce esas cosas que no puede saber”, *Ibidem*, q. 76, a. 2, co; “no parece pertenecer a la negligencia el que alguien no aplique el alma a conocer aquellas cosas que debe conocer de modo simple o según todo el tiempo”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 8, co.

¹¹⁷ “La ignorancia tiene el ser pecado en virtud de la negligencia precedente, que no es otra cosa que no aplicar el alma a saber esas cosas que debe saber”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, ad 7; “el pecado de ignorancia no consiste en la sola privación de ciencia, sino en ella a la par que su causa precedente, que es la negligencia en aprender”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, ad 11; cfr. asimismo: *In II Sententiarum*, d. 22, q. 2, a. 1, co; “si alguien desconoce por negligencia no se le excusa de culpa”, *Quodlibetum*, 1, 9, 3, co.

¹¹⁸ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 19, a. 6, co. Cfr. también: *Ibidem*, q. 76, a. 2, co.

¹¹⁹ “La misma negligencia de saber, o la inconsideración, es pecado”, *Summa Theologiae*, I-II, q. 76, a. 2, ad 3.

ignorancia de la negligencia”¹²⁰. También ésta es culpable. Obviamente, si no se sabe aquello que se debe, directa o indirectamente, tampoco se podrá poner por obra. Por eso la negligencia no sólo se manifiesta en el *saber*, sino también en el *obrar*¹²¹, si bien la primera manifestación es la origen de la segunda.

La negligencia puede ser un defecto frecuente, pero no es nuevo, pues según Tomás de Aquino, estuvo muy presente también entre los antiguos, por eso cuenta, con el humor flemático que le caracteriza, que “las mismas opiniones están reiteradas en los hombres, después que descuidaron por negligencia el estudio, no sólo dos o tres veces, sino infinitas”¹²². Pecar contra la rectitud de la razón práctica es posible de dos modos, uno por exceso y otro por defecto. Al primero lo llama *curiosidad*, al segundo *negligencia*¹²³. Por último, sería conveniente recordar una advertencia de Tomás de Aquino: “el que es negligente en lo pequeño, fácilmente es negligente en lo grande”¹²⁴.

¿Qué evita la negligencia? Para Tomás de Aquino el *temor*: “el temor hace evitar la negligencia, no sólo porque la negligencia se oponga directamente al temor, sino en cuanto el temor excita al hombre a los actos de la razón”¹²⁵. ¿Por qué el temor y no el *amor*? Porque “el amor causa seguridad, la cual alguna vez engendra negligencia, pero, el que teme, está siempre solícito”¹²⁶. Ahora bien, ello no es siempre así, y no se debe convertir en regla de actuación, sino sólo “quandoque”, *alguna vez*. ¿Cuándo? Cuando el amor no es perfecto. “La seguridad no causa negligencia, a no ser en cuanto disminuye la estima de lo arduo, en lo cual disminu-

¹²⁰ “Se dice voluntaria indirectamente ya que no aplica el estudio para conocer, y ésta es la ignorancia de la negligencia”, *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 8, co.

¹²¹ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 35, q.1, a.3, co; *Super Evangelium Matthaei*, cap.25, vs. 1.

¹²² *In Libros Meteorologicorum*, l. 1, lec. 3, n. 5.

¹²³ “Si se salta alguna regla de la razón habrá pecado de curiosidad; pero si se queda por debajo habrá pecado de negligencia”, *Q. D. De Malo*, q. 8, a. 2, co.

¹²⁴ “*Qui parva negligit, de facili magna negligit*”, *Super ad Thimoteum*, I, cap. 3, vs. 2.

¹²⁵ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 54, a. 2, ad 4.

¹²⁶ *Super ad Corintios*, II, cap. 7, vs. 1. Cfr. también: *Q. D. De Veritate*, q. 6, a. 5, co.

ye también la razón de esperanza”¹²⁷. Pero la esperanza está en función del amor. Por ello, cuando hay amor de verdad, ya no se temen los inconvenientes, por arduos que sean, y uno anda solícito en las cosas de quien ama.

Para terminar, ¿a qué *hábito* de la razón práctica se opone la *negligencia* que ciega a la *solercia*? La respuesta indica que al tercero y principal: la *prudencia*¹²⁸. ¿Por qué? Porque mira al *futuro*, al fin de la acción, teniendo en cuenta “esas cosas que son hacia el fin”. Además, el que anda solícito no es *inconstante*, vicio opuesto directamente a la prudencia.

5. Contra la docilidad, la indocilidad

“Indócil” significa que a alguien no se le puede enseñar según la enseñanza humana¹²⁹. Es indócil el que no acepta el consejo oportuno de los demás; quien se apega a su propia opinión, se obstina en ella, no da el brazo a torcer y acaba en la terquedad. Pero la terquedad es sinónima de testarudez, es decir, de falta de conocimiento.

La docilidad no conlleva una sumisión irracional a lo que no se entiende, sino una *obediencia inteligente*, que intenta penetrar en lo que la realidad ofrece a nuestra mirada o al consejo que se nos ofrece oportunamente. Para ser dócil uno debe ser dúctil, maleable, esto es, no empeñarse en sus propios pareceres, puntos de vista, o gustos, que tal vez por falta de información, pueden ser erróneos. Además, aunque uno sepa que posee la razón, si quiere evitarse disgustos, debe tener la suficiente flexibilidad para tomar otra decisión si varían las circunstancias.

La docilidad es seguramente una manifestación en la inteligencia práctica del *corazón* humano. El que tiene un corazón dócil, una intimidad humilde, caza al vuelo los mandatos y sugerencias

¹²⁷ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 40, a. 8, ad 1.

¹²⁸ “La negligencia se opone a la prudencia”, *Summa Theologiae*, II-II ps, q. 54, a. 2, sc; “la negligencia pertenece a la imprudencia”, *Ibidem*, co.

¹²⁹ “Indócil, esto es, el que no puede aprender del magisterio humano”, *In Dionysii De Divinis Nominibus*, cp. 2, lc. 4/ 238.

de otras personas, y especialmente las de Dios: “el corazón indócil no penetra en las advertencias divinas”¹³⁰.

Obviamente, la docilidad va muy bien en el campo del *conocimiento práctico* humano, no en el del *teórico*, pues en el primero, como decía Aristóteles, cuatro ojos ven más que dos. Por ejemplo, respecto de la calidad de un anillo es mejor tener en cuenta la opinión de más gente, especialmente la de los expertos o joyeros que saben acerca de los quilates del oro o de la autenticidad de las piedras preciosas. Pero en la *teoría* las cosas son de otro modo. En ella, dos ojos, como por ejemplo los del Estagirita, pueden descubrir muchas más verdades y más profundas que multitudes de ojos de corta mirada.

Indócil es sinónimo de *indómito*. Tomás de Aquino suele repetir una cita de la *Sagrada Escritura* en la que se lee que “el caballo indómito se vuelve rudo, y el hijo remiso inconsiderado”¹³¹, “precipitado”, cabría decir también. El adjetivo “indómito” aunque es propio atribuírselo a los caballos y pollinos todavía no montados o domados, o también a las fieras, se emplea para designar a la gente que es terca, incorregible, ingobernable¹³². La gente es rebelde cuando tiene un corazón duro como la piedra¹³³. Tener el corazón duro indica falta de conocimiento acerca de lo nuclear, tanto de sí como de la trascendencia, y claramente eso se trasluce en la corteidad de miras en el conocimiento práctico.

Pero esa situación puede ser rectificable, si se quiere rectificar, porque, en el fondo, el responsable de ella es cada *persona*; o si no

¹³⁰ *Catena Aurea in Lucam*, cap. 8, lc. 2/101. Y en otro comentario dice que “la semilla, o la palabra de Dios, que se siembra en la piedra, esto es, en un corazón duro e indómito, no puede fructificar porque es mucha su dureza, y poco el deseo celeste. De donde por excesiva dureza no tiene en sí raíz”, *Catena Aurea in Matthaeum*, cap. 13, lc. 3/40.

¹³¹ “De donde dice el *Ecclesiastico*, cap. XXX, vs. 8, que el caballo indómito se vuelve duro, y el hijo remiso sale precipitado. Así ocurre también con la concupiscencia, si se satisface, toma mayor fortaleza”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 142, a. 2, co; *In Isaiam*, cap. 26/92; *In Hieremiam*, cap. 8, lc. 3/45; *Super ad Hebraeos*, cap 12, lc. 2/120; *Super ad Titum*, cap. 1, lc. 2/145.

¹³² “Eran gentes indómitas y feroces, a saber, las que se simbolizaban por el potro”, *Catena Aurea in Matthaeum*, cap. 21, lc. 1/322. “Nuestra nación es una fiera indómita”, *Catena Aurea in Marcum*, cap. 7, lc. 4/116.

¹³³ “Se llama piedra al corazón duro e indómito”, *Catena Aurea in Lucam*, cap. 8, lc. 2/110.

se quiere rectificar *motu proprio*, se impone la rectificación desde fuera. La rectificación de esa situación, por tanto, puede llevarse a cabo de dos maneras: a) a través de *buenas conversaciones*¹³⁴, si es que acaban siendo atendidas, o b) en caso de que se quiera permanecer en la obstinación, a través del *castigo*¹³⁵.

En cuanto al *hábito* de la *razón práctica* al que se opone directamente la *indocilidad* es, según Tomás de Aquino, el primero, es decir, el de *eubulia* o saber aconsejarse¹³⁶. Si el que es dócil acepta el consejo de quien tiene saber práctico al respecto y autoridad para darlo, el indócil es renuente a la aceptación de las sugerencias, avisos o recomendaciones que se le ofrecen.

6. Contra la providencia, la imprevisión

Hay realidades que son *imprevisibles* para el hombre, aunque no obviamente para Dios¹³⁷. Y unas de ellas son *necesarias*, como la llegada de la muerte¹³⁸ o la del fin del mundo¹³⁹; otras, en cambio, *contingentes*, como el que a uno le toque la lotería, si es que juega. La providencia o previsión se refiere, como dijimos, a las acciones *contingentes*, pero no a todas, como sucede en los casos de los juegos de azar, sino sólo a aquéllas que subyacen bajo nuestro poder. La imprevisión o improvidencia será, por consiguiente, la falta de prever de modo suficiente los acciones que vamos a realizar, y también sus resultados.

¹³⁴ “Considera cómo la buena conversación del que enseña para predecir garantiza la virtud, de modo que dome incluso los corazones indómitos”, *Catena Aurea in Mattheum*, cap. 21, lc. 5/123.

¹³⁵ “Jeremías (XXX, 18), me castigó, y soy instruido como un jovencuelo indómito”, *Super ad Hebraeos*, cap. 12, lc. 2/79.

¹³⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 2, co.

¹³⁷ *In Dionysii De Divinis Nominibus*, 4, 23/16.

¹³⁸ “Dios quiso que la última hora fuese desconocida para nosotros por esta razón, para que mientras no podamos preverla, nos preparemos a ella sin intermisión”, *Catena Aurea in Lucam*, 12, 10/224. Cfr. también: *Ibidem*, cap. 21. Lc. 8/62. *Catena Aurea in Mattheum*, cap. 24, lc. 12/81.

¹³⁹ *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 5, rc. 1.

Son ejemplos de imprevisión el ceder a una excesiva credulidad por falta de cuidado en nuestra fe¹⁴⁰, el no prever los riesgos de un viaje difícil¹⁴¹, el cifrar el bien de la vida sólo en el alimento corpóreo¹⁴², etc. En suma, en no prever el futuro que se puede esperar de nuestras acciones. De ello somos responsables, porque está en nuestra mano anticiparse en la medida de lo posible a los acontecimientos.

Si la prudencia se toma, decíamos, de la palabra “providendo”, *prever*, ver antes, la improvidencia será una falta de conocimiento debido respecto del *futuro*. La prudencia mira especialmente hacia el futuro, y para ello tiene en cuenta el pasado mediante la *memoria*, y el presente, por medio de la *inteligencia*. Pero pone al servicio de la comprensión del futuro tanto la memoria del pasado como la penetración del presente. Sin embargo, no se trata de una comprensión teórica acerca de qué sea el futuro, sino práctica, en torno a cómo se puede dar en el clavo, esto es, que la acción logre su fin.

Sin futuro *histórico* la *libertad práctica* humana carece de sentido, pues es ésta la que abre posibilidades de actuación que se realizarán en el futuro. De la misma manera, sin futuro *posthistórico* la *libertad del núcleo personal* humano no tiene alcance. El hombre es un ser de proyectos, tanto en la historia, como fuera de ella, porque él mismo es un *proyecto* como hombre. El tiempo va muy bien a quienes lo aprovechan para crecer como hombres. La prudencia es el aprovechamiento del tiempo para el crecimiento de una vertiente de la naturaleza humana: la de la *inteligencia* que mira a lo *práctico*.

¿Por qué a lo práctico y no a lo teórico? Porque sobre el futuro no cabe verdad, sino *verosimilitud*, probabilidad; y en ello sí tiene interés el decidir. Pero este hecho no suprime que existan decisiones más o menos acertadas y otras erróneas.

La virtud de la prudencia, que es una *perfección intrínseca*, es también *un modo de abrir el futuro*. Con esta virtud *se gana tiempo*, porque comporta facilidad a la hora de actuar, pero también porque merced a ella, el hombre crece como hombre. Si se crece *se vive más*, se tiene *más vida*, porque el crecimiento es lo más propio

¹⁴⁰ *Ibidem*, cap. 9, lc. 12/97.

¹⁴¹ *Ibidem*, cap. 10, lc. 9/67.

¹⁴² *Ibidem*, cap. 12, lc. 5/109.

de la vida. Además, si se crece como tal, el futuro tiene sentido y se espera mayor perfeccionamiento. Abrir el futuro es abrir la *esperanza*. Ahora bien, sin crecimiento ¿qué se puede esperar? Solamente resultados externos, pero ¿con ellos se garantiza la mejoría humana? Obviamente no.

La *imprevisión* afecta directamente, según Tomás de Aquino, al tercer *hábito* de la *razón práctica*, el propio de la *prudencia*¹⁴³. Ello es así porque la providencia mira al *futuro*, respecto del cual de dan los actos del *imperio* o *precepto*, mientras que la improvidencia cierra su mirada a él. Por lo demás, quien no es precavido es *inconstante* a la hora de llevar a cabo sus propósitos y decisiones, y como ya se ha dicho, la *inconstancia* es el vicio contrario a la prudencia.

7. Contra la circunspección, la incircunspección

La *incircunspección*, es una falta de *consideración*¹⁴⁴, no atender suficientemente a aquello que nos rodea, el estar tan obcecados en un tema que no reparamos en lo que nos circunda. Es una deficiencia, pues, en el comparar las *circunstancias* de la acción con el *fin* de la misma, o de las circunstancias entre sí.

Es inconsiderada, por ejemplo, una petición que no debe hacerse¹⁴⁵, y a la inversa, un ofrecimiento no debido. Lo son también, pongamos por caso, esos impedimentos que restan crecimiento en el conocimiento de las labores del propio oficio¹⁴⁶, etc. Ordinariamente se llama *desconsiderada* a la persona que no es cortés, que actúa con cierto desaire o incorrección en el trato con los demás. Y ello puede ser debido incluso a una exigencia mal entendida, o a una reciedumbre que peca de estoica. En cualquier caso, el significado del término conlleva, pues, cierta carga de valoración negativa.

¹⁴³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 2, co.

¹⁴⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 7, ag. 1, 2 y 3.

¹⁴⁵ *Catena Aurea in Matthaicum*, cp. 20, lc. 3/116.

¹⁴⁶ *Super ad Thimoteum*, I, cap. 5, lc. 3/244.

Sin embargo, la *incircumspección* se refiere más a las *circunstancias* de la acción que a las *personas*, y denota cierto desinterés por las realidades menudas que nos circunscriben. Desinteresarnos por ello, comporta el descuido, la falta de “cura” (sorge) diría Heidegger, por aquello que forma parte del “plexo” de lo interesante. De ese modo muchas realidades ya no nos interesan, pierden sentido, y las escindimos de las demás. Pero como su sentido es un *co-sentido*, esto es, está entramado con el de las demás, también las otras pierden sentido.

Las circunstancias son *medios*, y éstos no guardan sólo una relación al *fin*, sino también un *respecto entre sí*. No tenerlo en cuenta puede acarrear el mal uso de los medios y el consiguiente estropeo de los mismos. Para que ello no ocurra debemos atender a las circunstancias en las que se desarrolla la acción humana.

El obcecarse sólo por algo de tal manera que ello impide el interés por lo demás, es voluntario y responsable. Ya sabemos que la voluntad se tuerce por ceder a los reclamos de los apetitos sensibles. Por ello, la falta de consideración la pone Tomás de Aquino como una de las ocho “hijas de la lujuria”: “la lujuria es la máxima entre las delectaciones corporales... Y son ocho sus hijas: a saber, la ceguera de la mente, la *inconsideración*, la inconstancia, la precipitación, el amor de sí, el odio a Dios, el afecto al presente siglo, y la desesperación del futuro, como queda claro por Gregorio en XXXI de las *Morales*”¹⁴⁷.

Pero la *inconsideración* de los medios circundantes también se debe a la obsesión por algo; una especie de obstinación no ponderada que en el fondo es un fruto de la soberbia. En efecto, la arrogancia ofusca y obnubila, inhibe la humildad y la capacidad de admirarse por lo que está en nuestro entorno.

La *incircumspección* se opone al segundo *hábito* de la *razón práctica*, el de la *synesis* o *sensatez*¹⁴⁸. Si lo propio de éste hábito es el saber sentenciar rectamente en los diversos asuntos prácticos, la falta de atención al ámbito de los medios que nos rodean, impide que los podamos juzgar. El no tener la mirada abierta a ellos nos desliza hacia la *inconsideración*, y ésta es el vicio opuesto a la *synesis* o *sensatez*.

¹⁴⁷ *Q. D. De Malo*, q. 115, a. 4, co.

¹⁴⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 2, co.

8. Contra la precaución, la falta de cautela

Es contrario a la precaución o cautela que requiere la prudencia la falta de precaución o falta de cautela. “Aquellas cosas sobre las que versa la prudencia –se había escrito más arriba– 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”¹⁴⁹.

Tomás de Aquino tiene bien grabado en la memoria el consejo del apóstol “mirad cómo andáis con cautela”¹⁵⁰, y recuerda asimismo varios consejos de San Gregorio al respecto: uno de ellos enseña que “incautamente son humildes los que mintiéndose a sí se dejan seducir”¹⁵¹; otro añade que “así como las palabras incautas arrastran al error, así el silencio confuso de quienes podrían instruir abandona enteramente en el error”¹⁵². Obrar incautamente es obrar fatuamente, es decir, con falta de destacar de modo suficiente un medio requerido entre los demás para llevar a cabo lo que se va a realizar, o de destacar convenientemente un obstáculo entre otros porque es más opuesto que los demás a aquello que rectamente se proyecta.

La *cautela* indica, pues, tanto la búsqueda del bien como el evitar los obstáculos o males que pueden oponerse a una acción prudente. La *falta de cautela*, por tanto, puede derivarse tanto de despreciar los bienes mediales con los que la acción debe contar, como los males que a ella se enfrentan. De las dos posibilidades, tal vez

¹⁴⁹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 49, a. 8, co.

¹⁵⁰ *Efesios*, 5, 15.

¹⁵¹ “*Incaute sunt humiles qui se mentiendo illaqueant*”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 113, a. 1, ad 3.

¹⁵² “*Unde Gregorius in II Pastoral., sicut incauta locutio in errorem pertrait, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant in errore derelinquit*”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 10, a. 7, co. Cfr. asimismo *Quodlibetum*, V, 12, 2, co.

sea peor la segunda, pues intentar evitar errores de modo incauto supone caer en errores contrarios¹⁵³. La falta de *deliberación* supone, como se dijo, carencia de *consejo* propio respecto de los diversos bienes, pero también indica carencia de consejo ajeno autorizado, muchas veces porque no se sabe escuchar: “aunque todos tengan oído corporal, no es verdadero oír, si incautamente oyen”¹⁵⁴. Se oye incautamente cuando quien oye no hace suyo el consejo, es decir, no lo destaca de otras posibles alternativas. Pero *destacar* es propio del *juicio práctico*, el cual es iluminado y rectificado por el hábito de *synesis* o *sensatez*.

Claramente, esta falta de precaución afecta también a la *voluntad*, pues es notorio que *elegir* incautamente un mal camino conlleva estar abierto al asalto de ladrones y bandidos¹⁵⁵. Recuérdese que *elegir* es de la voluntad. Y también por ello, esa acción es responsable, es decir, culpable, del mal que de ella se siga. Por ejemplo, “cualquiera que mira incautamente al exterior, cae ordinariamente en el deleite del pecado, y obligado por los deseos, comienza a querer lo que no quería”¹⁵⁶. Otro ejemplo sería el de negar la fidelidad debida a un amigo cuando incautamente se la ha prometido¹⁵⁷. O el de un administrador poco espabilado, pues tanto si un incauto es fiel como si un “prudente” es infiel desaparecen los bienes de la casa¹⁵⁸.

La *falta de cautela* o falta de precaución se opone, según Tomás de Aquino, al segundo *hábito* de la *razón práctica*, el de *synesis* o *sensatez*¹⁵⁹. Es así porque impide, como se ha dicho, *destacar* un obstáculo como más peligroso que los demás, o un bien medial como mejor que los otros de los que se dispone para llevar a cabo

¹⁵³ *De rationibus fidei*, 9/6.

¹⁵⁴ “*Quavis omnes habeant huiusmodi corporalem auditum, sed non est vere audire, si audiatur incaute*”, *Catena Aurea in Lucam*, cap. 8, lc. 7/123.

¹⁵⁵ *Catena Aurea in Lucam*, cap. 10, lc. 9/67-71.

¹⁵⁶ “*Quisquis vero incaute exterius respicit, plerumque in delectationem peccati cadit, atque obligatus desiderii, incipit velle quod noluit*”, *Catena Aurea in Matthaeum*, cap. 5, lc.16/64.

¹⁵⁷ “*Negavit Petrus quia promisit incaute*”, *Catena Aurea in Lucam*, cap. 22, lc. 14/82.

¹⁵⁸ *Catena Aurea in Lucam*, cap. 20, lc. 5/3.

¹⁵⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q, 53, a. 2, co.

una acción. Además, la *falta de cautela* pertenece a la *inconsideración*, la cual es un vicio directamente opuesto a la sensatez.

* * *

En resumen, los ocho *vicios* opuestos a los ocho *requisitos* o “partes cuasi integrales” de la prudencia se pueden reducir a distintos *vicios* opuestos directamente a cada uno de los *hábitos* de la razón práctica, de igual modo que cada uno de esos *requisitos* se puede reducir a un *hábito* práctico, a saber:

- 1) El *olvido*, la *irracionalidad* y la *indocilidad* se reducen a la *precipitación*, que se opone al hábito de *eubulia*.
- 2) La *incircunspección* y la *falta de cautela* se reducen a la *inconsideración* que se opone al hábito de *synesis* o *sensatez*.
- 3) La *ignorancia*, la *negligencia* y la *imprevisión* se reducen a la *inconstancia*, que se opone al hábito de la *prudencia*.

VIII

LOS VICIOS CONTRARIOS A LA EXTENSIÓN SOCIAL DE LA PRUDENCIA

1. Imprudencia personal

La *imprudencia personal* es una deficiencia en la *razón práctica* que repercute en el mismo que es imprudente. Es una falta de conocimiento debido que permanece en la inteligencia práctica de quien es imprudente. Según Tomás de Aquino, ésta puede ser de dos tipos: la *privativa* y la *contraria*.

a) “La *imprudencia privativa* se dice en cuanto que alguien carece de la prudencia que le es debida por *naturaleza* y que *debe tener*”¹. A la cuestión pertinente sobre *¿cuáles son esas cosas que uno puede saber?* La respuesta es, como vemos, doble: las que puede saber por *naturaleza*² y las que debe saber por su estado, condición, cargo, oficio, etc³.

Respecto de aquellas cosas acerca de las cuales uno *es apto* para conocerlas por *naturaleza*, cabe preguntar cuáles son. La respuesta no puede ser sino “todas”, puesto que el alma humana, según sentenciaba Aristóteles, *es en cierto modo todas las cosas*, es decir, está abierta a conocerlas todas. Sin embargo, a pesar de esa omnimoda apertura, el hombre no las conoce ni las acaba de conocer todas. Además, las conoce hasta cierto punto y, sobre todo, debe conocerlas según el modo propio del conocer humano.

La segunda cuestión, mucho más comprometedora, se puede formular así: *¿y cuáles son las cosas que uno debe saber*, es decir,

¹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 1, co. Y añade: “y según esto la imprudencia es pecado en razón de la negligencia, por la cual alguien no aplica el estudio para alcanzar la prudencia”.

² *Ibidem*.

³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 76, q. 2, co.

las que todos *tienen obligación* de saber? La contestación dice: “no todos tienen obligación de saber lo mismo, ya que algunos deben saber más cosas que otros; de donde hay alguna ignorancia que es pecado para uno que no lo es para otro: pues *la ignorancia de esas cosas que pertenecen a las buenas costumbres y a la fe es pecado para cada uno*: pero para alguien constituido en un oficio *es también pecado la ignorancia de esas cosas que pertenecen a su oficio*. Y no es extraordinario, si esto mismo que es carecer de ciencia, es pecado para el que puede y debe tenerla; como también carecer de algo corporal pertinente para el oficio es pecado”⁴.

Respecto de la anterior tesis se podría preguntar también lo siguiente: ¿qué pertenece a la verdad de la fe?, ¿qué a las buenas costumbres?, y ¿qué al propio cargo u oficio? Responder a lo primero daría lugar a un largo *excursus*, máxime cuando algunos hoy en día no admiten que el hombre es un ser intrínsecamente religioso *por naturaleza*, y que esté, por tanto, abierto a la fe *por naturaleza*. Como es sabido, la fe es un *don sobrenatural* otorgado por Dios al que Él quiere. Pero Dios no la da a quien no la quiere aceptar. Pero ello no es óbice para que la quiera otorgar a todos y que todos sean aptos por naturaleza para aceptarla.

En cuanto a las “buenas costumbres”, conviene añadir algún matiz, aunque sólo sea para que, so capa de “dignidad”, no se entiendan hoy por “buenas costumbres” actuaciones que no pasan de viciosas. Por eso, recuerda Tomás de Aquino que “*debe saberse cualquier cosa de las que sean dirigidas por los propios actos*”⁵. Uno es dueño de sus actos, y por tanto, también responsable. Debe saber, por tanto, el modo de actuar propio de cada facultad o potencia de la naturaleza humana, y debe actuar *según* ellas son, no usando *de* ellas. ¿Cómo saber si se usa a favor o en contra de tales facultades? Cuando éstas decrecen en su capacidad de actuar (conocer, querer, etc.) o se estropean es señal clara de que se usa mal. Cuando crecen en su capacidad de actuar, bien.

⁴ *In II Sententiarum*, d. 22, q. 2, a.1, co. Y en otra parte señala lo mismo: “de donde todos tienen obligación de saber aquellas cosas que pertenecen a la fe, y los preceptos del derecho universal, sin embargo, algunos deben saber aquellas cosas que miran a su estado u oficio”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 76, q. 2, co. Cfr. también: *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, co.

⁵ *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7, co.

Por lo que se refiere a lo que se debe saber en el propio “cargo u oficio”, el elenco también sería interminable, pero no por ello deja de ser bastante claro lo que cada cual debe saber según su cargo, posición que ocupa u oficio que desempeña. Por ejemplo, un padre es responsable de la educación, y la calidad de la misma, que ofrece a sus hijos; un directivo es responsable de las decisiones que toma para la empresa debido a su posición; un trabajador debe saber las competencias de su oficio: el médico unas, el profesor otras, el campesino otras distintas, etc.

b) “La imprudencia contraria se toma según que la razón se mueve de modo contrario a la prudencia. Por ejemplo, si la recta razón de la prudencia obra aconsejando, el imprudente desprecia el consejo: y así respecto de los demás requisitos que en el acto prudente se deben observar”⁶.

No sólo se es imprudente cuando se actúa en contra del *consejo* o *deliberación* por *precipitación*. También se obra imprudentemente cuando se va contra el *juicio práctico* por *inconsideración*. Y se obra asimismo imprudentemente cuando se actúa en contra del *precepto*, *imperio* o *mandato* por *inconstancia*. En cualquiera de estos casos se cae en el vicio, pues si “la prudencia es una virtud especial. Por tanto, la imprudencia es un vicio especial”⁷.

2. Imprudencia familiar

La prudencia familiar (*económica*) y la social (*política*) requieren necesariamente de la prudencia en los propios asuntos⁸ (*perso-*

⁶ *Ibidem*. Y añade: “y de este modo la imprudencia es pecado según la razón propia de la prudencia. No puede suceder que el hombre obre contra la prudencia a no ser que se aparte de las reglas por las cuales se rectifica la razón de la prudencia”.

⁷ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 2, sc. Otros textos paralelos son: “la imprudencia es pecado según la razón propia de la prudencia”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 1, co; “la imprudencia es pecado en razón de la negligencia”, *Ibidem*; “la imprudencia según su propia razón importa vicio moral”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 53, a. 2, ad 2.

⁸ “Y no es suficiente la política o la económica sin la prudencia en los propios asuntos”, *In Ethicorum*, I. VI, lc. 7, n.13.

nal), pues el que es imprudente a solas, ¿acaso no lo será también en compañía? En efecto, si la prudencia es una perfección intrínseca de la razón, el que carece de ella, carece tanto si está solo como acompañado.

A la prudencia familiar Tomás de Aquino la denomina, como es sabido, “oeconomica”⁹. “Oeconomia” significa en latín orden, y “oeconomicus” ordenado. Sin embargo, deriva de le griego “oikos” que significa casa. ¿Qué relación guarda la economía con la casa? El arte posesiva es para Tomás de Aquino cierta parte de la economía, y “la posesión es cierta parte de la casa”¹⁰. La prudencia económica o familiar será, pues, esta cualidad que permita gobernar bien las *cosas* de la casa, no a las *personas*, puesto que éstas no son *medios*. Versa “acerca de esas cosas que pertenecen al bien común de la casa o de la familia”¹¹.

Se consideran miembros de la familia hoy en día no sólo el matrimonio que la forma, sino también los hijos, los abuelos, etc., y en mayor o menor grado otros parientes, e incluso las personas del servicio doméstico. A la familia de la época de Aristóteles pertenecían los *esclavos*, y a la medieval, los *siervos*. También era parte de la prudencia familiar, por tanto, administrar los bienes que tienen que ver con ellos¹².

Los recursos se toman de la naturaleza¹³, por eso “la económica es propiamente sobre esas cosas que son según la naturaleza, como aquello que pertenece al alimento”¹⁴, al vestido, etc. El acarrear recursos para la familia es lícito en la medida que se cubren las necesidades de la vida familiar, es decir, según que “son ordenados a la suficiencia de la vida doméstica”¹⁵. Por tanto, el fin de la administración familiar no es convertir a ésta en un banco, como pudo suceder, por ejemplo, con la familia de los Medicis, pues “es

⁹ *In Politicorum*, I, I, lc. 2, n. 8.

¹⁰ *In Politicorum*, I, I, lc. 2, n. 10.

¹¹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 11, sc y co.

¹² Cfr. *Contra Impugnantes*, 2, 2 co/196.

¹³ *In Politicorum*, I, I, lc. 8, n. 10, 12 y 13.

¹⁴ *In Politicorum*, I, I, lc. 8, n. 8.

¹⁵ *In Ethicorum*, I, VIII, lc. 12, n. 21; Cfr. asimismo: *In Politicorum*, I, I, lc. 8, n. 6.

necesario que haya un término a las riquezas en la económica”¹⁶, ya que “las riquezas no son el fin de la económica, sino instrumentos”¹⁷. Por ello, el adquirir y multiplicar los bienes es subordinado respecto del orden familiar: “la pecuniativa es parte y sirve a la económica”¹⁸. ¿Y cuál es, entonces, el fin de la económica? “El fin último de la económica es vivir enteramente bien según el trato doméstico”¹⁹.

Gobernar la casa conlleva, pues, no sólo acarrear recursos (“pecunia”, “divitiae”), sino también *distribuirlos*, por lo que a tal faceta de la prudencia se la llama *dispensativa*²⁰: “el buen gobierno no consiste sólo en la adquisición de riquezas, ya que éstas no son el fin de la economía, sino instrumentos; sino que su fin es la vida recta”²¹. Lo propio de la prudencia familiar no es enriquecerse, sino gobernar bien las riquezas, usar bien de ellas²², y ello en orden a mejorar la *rectitud* de la vida de sus miembros.

Lo familiar es para Tomás de Aquino el término medio entre un hombre y la ciudad²³. El hombre se rige por la prudencia personal, la familia por la prudencia económica, y la ciudad por estatutos civiles²⁴. Por eso no es bueno que una familia se rija por reglas fijas o normas escritas. Si ello ocurre, señal de que falta amor, porque el único vínculo posible de cohesión familiar es el *amor personal*²⁵. Además, no es igualmente conveniente que manden unos u otros

¹⁶ *In Politicorum*, l. I, lc. 8, n. 3.

¹⁷ *In Ethicorum*, l. I, lc. 1, n. 15. En otros textos paralelos se dice: “pues la fortuna y todas las riquezas son ciertos instrumentos de la económica”, *In Politicorum*, l. I, lc. 6, n. 4; “las riquezas se comparan a la económica no como fin último, sino como instrumentos”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 3, ad 1.

¹⁸ *In Politicorum*, l. I, lc. 8, n. 9. Cfr. también: *Ibidem*, l. I, lc. 6, n. 2.

¹⁹ “*Finis autem ultimus oeconomicae est totum bene vivere secundum domesticam conversationem*”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 3, ad 1.

²⁰ *In Politicorum*, l. I, lc. 2, n. 2. Y en otro texto sintetiza que la “la pecuniativa no es lo mismo que la económica, ya que a la pecuniativa pertenece adquirir riquezas, pero a la económica pertenece usar de ellas”, *In Politicorum*, l. I, lc. 6, n. 4.

²¹ *Super I ad Thimoteum*, cap. 3, lc. 2/23.

²² *In Politicorum*, l. I, lc. 8, n. 4; *Ibidem*, l. I, lc. 8, n. 2.

²³ *In Ethicorum*, l. VI, lc. 7, n. 2.

²⁴ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 4, a, ad 3.

²⁵ Cfr. mi libro *La persona humana*, col. III, *Núcleo personal y manifestaciones*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1999, tema 27.

en la familia: “no toda (prudencia económica) parece ser monarquía, sino sólo cuando el padre rige la casa; cuando el varón y la esposa gobiernan, es aristocracia; cuando son los hermanos de la casa, se da la timocracia o la política”²⁶.

Si las uniones fundamentales de la familia son dos, a saber, la de los esposos entre sí y la de los padres e hijos²⁷, es imprudente quien no atiende a los *medios* que permiten ambas uniones. Es imprudente en la familia, en consecuencia, el que no la gobierna según la naturaleza de ésta, sino *despóticamente*²⁸, y correlativamente, el que no obedece con obediencia inteligente, sino servilmente, que sería lo propio del régimen de los *siervos* o *esclavos*. Es imprudente también el que toma como *fin* de la familia las riquezas; el que no usa de las riquezas como medios para mejorar la *rectitud* de los miembros de la familia; el que pone impedimentos materiales para no vivir todo lo bien que se pueda el *trato* doméstico; etc.

3. Imprudencia gubernativa

A la prudencia con la que alguien debe gobernar las cosas propias del reino, o también de la ciudad²⁹, Tomás de Aquino la denomina “gubernativa”, “regnativa” o “regitiva”, “monarchia”, etc., y se puede traducir –simplificando– por *gubernativa*. “El nombre de reino está tomado de reinar; pero reinar es el acto propio de la providencia”³⁰, y como se ha visto, la *providencia* es el término de donde se toma la palabra prudencia. Por lo demás, sabido es que tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino el reino es el óptimo régimen político entre los demás³¹. Conviene, pues, que el

²⁶ *In Politicorum*, l. I, lc. 5, n. 2.

²⁷ *Ibidem*, l. I, lc. 10, n. 1 ss.

²⁸ *In Politicorum*, l. I, lc. 5, n. 2.

²⁹ *In Politicorum*, l. I, lc. 2, n. 8.

³⁰ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 2, e, co. Cfr. también: *In Dionysii De Divinis Nominibus*, 12/98.

³¹ “El reinado, entre otras políticas, es el régimen óptimo, como se dice en el libro VIII de la *Ética*”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 1, ad 2. Cfr. también:

político, esto es, el rector de la *polis*, sea prudente, y por consiguiente buen hombre³².

Actualmente en occidente no pocas veces se sospecha de la *monarquía*. Sin embargo es comúnmente aceptado que cada ciudad, e incluso pueblo, debe tener al frente una cabeza visible responsable de la gestión administrativa, a la que solemos denominar *alcalde*. Para Aristóteles cada ciudad es un reino, y para Tomás de Aquino también puede serlo, aunque admita también que un reino puede estar formado por muchas ciudades. Ello significa que lo que ha cambiado sustancialmente en la historia han sido los nombres, no las realidades, pues lo que antes se llamaba *rey* y *ministros* u *oficiales* del rey, ahora se pueden traducir muy bien por *alcalde* y *concejales*.

Realizada esta precisión terminológica, le parece a Tomás de Aquino que ésta es la forma más perfecta de prudencia porque la *extensión* de su gobierno es mayor³³. Como en toda labor de dirección lo primero a considerar es el *fin*³⁴, debe saberse que su fin propio es *aunar el bien común de toda la multitud*³⁵; bien cuya clave reside en la *paz*³⁶; “paz del reino que consiste en la *justicia*”³⁷. *Aunar* en orden al fin significa que el gobernante debe custodiar la *unidad* del reino³⁸, ciudad, etc. Para dirigir en orden al bien común de la sociedad primero deberá saber en qué consiste tal *bien común*. En segundo lugar, para dirigir en orden a él, se servirá de *leyes*³⁹, y deber suyo será también velar y defender esas leyes y castigar a los rebeldes⁴⁰. El gobierno es como el arte arquitectónica comparada con aquel otro arte mediante el cual los obreros trabajan

I-II ps., q. 105, a. 1, ad 2; *De Regimine Principum*, l. I, lc. 4; *Summa Contra Gentiles*, l. I, cap. 42, n. 17.

³² *In Politicorum*, l. III, lc. 3, n. 5.

³³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 1, co, y a. 2, ad 1.

³⁴ Cfr. *In Dionysii De Divinis Nominibus*, 12/99.

³⁵ Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, d, co. Cfr también: *In Dionysii De Divinis Nominibus*, 12/257.

³⁶ Cfr. *Q. D. De Malo*, q. 1, a. 1, co/32.

³⁷ *Super I ad Thimoteum*, cap. 6, lc. 4/148.

³⁸ Cfr. *Super I ad Thimoteum*, cap. 6, lc. 4/146.

³⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 1, ad 3.

⁴⁰ Cfr. *Super ad Romanos*, cap. 9, lc. 3/353.

con sus propias manos⁴¹. Por ello, el rey, o el que gobierna, puede remover de su cargo a oficiales singulares de la ciudad⁴², porque “como la potestad regia es una, incluye todas las potestades que por diversos oficios se distribuyen bajo el dominio del reino”⁴³.

“La óptima ordenación del príncipe se da en alguna ciudad o reino, en la que uno está al frente según la *virtud* que preside a todos”⁴⁴. Si la clave de la ética es la *virtud*⁴⁵, y el único vínculo suficiente de cohesión social es la *ética*⁴⁶, no otros como el dinero, el poder, la cultura, la posesión de bienes, la educación, las instituciones intermedias, la fama, la violencia o las guerras, etc., quien tiene que ser ejemplar en la *virtud* es el que está al frente del gobierno de la comunidad política: “el reino importa la perfección tanto en el presidente, como en el súbdito; pero en el presidente como en el principio de la perfección, porque impone su rectitud a los demás. Pero en el súbdito, como en el que recibe la perfección de otro”⁴⁷. En caso contrario, en vez de aunar sembrará la discordia, las disputas, las escisiones.

La imprudencia gubernativa o “reinativa” se manifiesta de modos diversos. El más importante será, sin duda, *ignorar* aquello que pertenece a la propia ciencia del gobierno⁴⁸. No todos sirven para gobernar, aunque lo deseen. Y entre éstos están los que carecen de la propia ciencia de gobierno; por ejemplo, los que desconocen la índole del *bien común* y lo confunden con la suma de bienes individuales materiales o se dedican a favorecer su propio bien sin tener en cuenta que “el bien propio no puede darse sin el bien común de la familia, de la ciudad o del reino”⁴⁹. Otro error de gobierno consiste en ser parcial, es decir, en no tener en cuenta que su

⁴¹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 2, ad 3.

⁴² Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 82, a. 4, co.

⁴³ *Compendium Theologiae*, 1, 22/28.

⁴⁴ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 105, a. 1, co.

⁴⁵ Cfr. mi libro *La persona humana*, col. III, *Núcleo personal y manifestaciones*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1999, tema 24.

⁴⁶ *Ibidem*, tema 27. Cfr. asimismo: POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996.

⁴⁷ *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 2, e, ad 3.

⁴⁸ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, b, ad 2.

⁴⁹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 10, ad 2.

potestad está al servicio del *bien común de la multitud*. Es decir, el favorecer más a uno u otro grupo sin necesidad objetiva.

Otros errores serán, por tanto, el de no defender la *unidad* del reino, o de la ciudad, etc., castigando debidamente a los sediciosos⁵⁰, o en no defender y velar por sus propias *leyes* justas. Un defecto frecuente estriba también en intentar perpetuar el mandato, sin darse cuenta que “todo reino y potestad que tiene inicio, tiene ocaso”⁵¹. Otro, no menos usual, es el de aprovecharse del poder para incrementar las propias riquezas, la *corrupción*, sin tener en cuenta que ese comportamiento es propio de *tiranos*, y que estos ladrones tienen la obligación de restituir lo robado⁵².

En el mundo occidental actual no se repara suficientemente en que “la transgresión o corrupción del reino se llama tirano”⁵³, y lo propio de éste es que “todo lo que existe en el reino lo convierte en su utilidad”⁵⁴. Por lo demás, “por la gran potestad que se concede al rey, fácilmente el reino degenera en tiranía, a no ser que haya virtud perfecta en aquél a quien se le concede la potestad”⁵⁵. Otro error es el de no castigar debidamente a los rebeldes y pactar con la impunidad de muchos por demora judicial, o por debilidad; o en no remover de su cargo por causa debida a quien se debe, etc.

4. Imprudencia social o política

Sabido es que Aristóteles tuvo en mucha consideración a la *política*, a la que pone como la más importante entre las ciencias prácticas. Ahora bien, las ciencias prácticas, y con ellas la política, son inferiores a las teóricas. Esa tesis es seguida por Tomás de Aquino: “se dice que la política es la principalísima, no simple-

⁵⁰ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 42, a. 2, co.

⁵¹ *In Psalmos*, 17, n. 5/64.

⁵² *De Duobus Praeceptis Charitatis*, 9/82.

⁵³ *In Ethicorum*, l. 8, lc. 10, n. 4. Cfr. asimismo de esa obra: n. 6; y de *In Politicorum*, l. III, lc. 6, n. 4.

⁵⁴ *Sermón* n° 13: *Ecce Rex tuus venit*, cap. 2/143.

⁵⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 105, a. 1, ad 2.

mente, sino en el género de las ciencias activas⁵⁶, pero no es lo más importante del hombre “porque el hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser (secundum se totum)”⁵⁷. La política versa sobre las cosas humanas⁵⁸ sometidas bajo nuestro poder, no sobre las divinas, ni sobre nuestro ser, etc. Confiar en ella más de la cuenta es ceder a la persuasión propia de los sofistas⁵⁹. La política es, pues, la reunión de varias familias en una ciudad o estado.

“La reunión (de hombres) es doble: una económica, como la familia; y otra política, como la ciudad o el reino”⁶⁰. Ahora bien, no es lo mismo la *política* que la *prudencia política*. “La política es parte de la prudencia: de donde es necesario que el político, esto es, el rector de la *polis*, sea prudente”⁶¹. Ello es así, porque la prudencia añade a la política la *recta* disposición de la ciudad⁶², y esa recta disposición estriba, en primer lugar, en la consecución del

⁵⁶ *In Ethicorum*, l. I, lc. 2, n. 13. Cfr. también: *In Politicorum*, pr. n. 7. “Activas” es sinónimo de “prácticas”, por eso el papel de arquitectónica propio de la política lo ostenta exclusivamente ante las ciencias prácticas, cfr. *In Ethicorum*, l. I, lc. 2, n. 10.

⁵⁷ *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 21, a. 4, ad 3.

⁵⁸ Cfr. *In Ethicorum*, l. VI, lc. 6, n. 6.

⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, l. X, lc. 16, n. 9.

⁶⁰ *In III Sententiarum*, d. 29, q. 1, a. 6, co; cfr. asimismo: *In IV Sententiarum*, d. 20, q. 1, a. 4, a, co; d. 37, q. 2, a. 1, ad 4.

⁶¹ *In Politicorum*, l. III, d. 3, n. 5. Cfr. también: *In Ethicorum*, l. VI, lc. 10, n. 8. En un texto declara la semejanza y diferencia entre prudencia y política: “la prudencia no difiere de la prudencia y de la política según la sustancia del hábito, sino sólo según la razón”, *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, d, ad 3. Y en otro da la razón de ello: “la política y la prudencia son el mismo hábito según la sustancia, ya que una y otra son recta razón de lo agible acerca de bienes y males humanos, pero difieren según la razón. Pues la prudencia es la recta razón acerca de lo agible en torno a los bienes o males de un solo hombre, esto es, de sí mismo. En cambio, la política, es acerca de los bienes o males de toda la multitud civil. De lo cual resulta claro que así se refiere la política a la prudencia como la justicia legal a la virtud”, *In Ethicorum*, l. VI, lc. 7, n.2.

⁶² *In Ethicorum*, l. VI, lc. 7, n. 13.

*bien común*⁶³. Por ello, “la prudencia referida al bien común se llama política”⁶⁴.

Por otra parte, la diferencia de estas dos reuniones humanas (la familiar y la política) estriba en “que la económica es cierta monarquía, esto es, un principado; pues toda casa se rige por uno que es el *paterfamilias*; pero la política es el principado de los hijos e iguales”⁶⁵. También, “los que están en la asociación familiar se comunican entre sí en actos privados; pero los que pertenecen a la asociación de la ciudad, se comunican entre sí en actos públicos. Además, los que pertenecen a la asociación de la casa, son regidos por uno al que se llama *paterfamilias*; pero los que están en la asociación de la ciudad se rigen por el rey. Pues así está el *paterfamilias* en la casa como el rey en el reino”⁶⁶. Se distinguen para Tomás de Aquino, además, *jerárquicamente*, pues “es necesario que la prudencia política sea más principal que la económica”⁶⁷.

El vínculo de unión familiar es el *amor*; el de la sociedad es la *ética*. Habrá, por tanto, prudencia familiar cuando se dirijan todas las cosas de la casa en orden a incrementar el *amor personal* entre los miembros de la familia. A su vez, habrá prudencia política o social en una comunidad cuando se dirijan todos los asuntos en orden a incrementar la *virtud* de sus ciudadanos⁶⁸, pues no hay ciudadano bueno que no sea hombre bueno⁶⁹, aunque “no es lo mismo simplemente ser buen hombre y ser buen ciudadano según cualquier régimen político”⁷⁰.

Para Tomás de Aquino, la prudencia política es superior a la económica, pero inferior a la gubernativa o regnativa: “la pruden-

⁶³ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, d. co. “La prudencia referida al bien común se llama política”, *Summa Theologiae*, II-II, ps., q. 47, a. 10, ad 1.

⁶⁴ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 10, ad 1. “La política es cierta prudencia por la cual el hombre es dirigido en esas cosas que miran a otro; de donde se llama prudencia completa”, *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 1, d. ad 3.

⁶⁵ *In Politicorum*, l. I, lc. 5, n. 2.

⁶⁶ *Super ad Ephesios*, cap. 2, lc. 6/ 35 ss.

⁶⁷ “Conviene que la prudencia política sea más principal que la económica”, *In Ethicorum*, l. VI, lc. 7, n. 7.

⁶⁸ “En el régimen óptimo conviene que cualquier ciudadano tenga virtud de buen ciudadano”, *In Politicorum*, l. III, lc. 3, n. 3.

⁶⁹ *In Ethicorum*, l. V, lc. 3, n. 14.

⁷⁰ *Ibidem*, l. V, lc. 2, n. 2.

cia de los súbditos, que es menos perfecta que la prudencia regnativa, retiene para sí el nombre común, de modo que se llama política⁷¹. Su distinción de la prudencia personal es que mientras que por ésta cada hombre se dirige hacia su propio bien, por la política se rige en orden al bien común⁷². La rectitud de la política es, por tanto, prudencial cuando se busca la utilidad común⁷³. La obra común que deben perseguir los ciudadanos es la salud de la comunidad, la cual consiste en el *orden* de la política⁷⁴.

Sólo la *virtud* de los ciudadanos puede garantizar el *orden* público. La virtud conlleva orden material, de infraestructuras, educativo, de salud, organizativo, legislativo, etc. De modo que donde hay carencia de orden público se debe sospechar que campea a sus anchas la imprudencia política: “porque la política no es otra cosa que el orden de los habitantes en la ciudad”⁷⁵.

Los ciudadanos, salvo los que se comportan como *hombres-masa*, no son como los rebaños de animales que obedecen irracionalmente a sus amos. “Los súbditos son regidos por el precepto de otros, pero moviéndose ellos según su libre albedrío. Por tanto se requiere en ellos cierta rectitud de régimen por la cual ellos mismos se dirijan para obedecer a los que dirigen”⁷⁶. No deben obedecer, sin embargo, en todo, sino en aquellas cosas que pertenecen a la ciudad o estado: “es propio de los súbditos obedecer al rey en esas cosas que pertenecen al gobierno del reino”⁷⁷.

“La prudencia política tiene dos especies: una que es *legispositiva*, que pertenece a los príncipes; otra que retiene el nombre común de *política*, que es acerca de las cosas singulares. De este modo, tratar de los asuntos singulares pertenece también a los súbditos. Por tanto, la prudencia no sólo es de los príncipes, sino también de

⁷¹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 2, ad 2.

⁷² Cfr. *Ibidem*, ad 3.

⁷³ Cfr. *In Politicorum*, I, III, lc. 6, n. 2.

⁷⁴ *In Politicorum*, I, III, lc. 3, n. 2.

⁷⁵ *In Politicorum*, I, III, lc. 1, n. 2. “la política no es otra cosa que la ordenación de la ciudad a todos los jefes que están en la ciudad”, *Ibidem*, I, 3, lc. 5, n. 2; “la política no es otra cosa que la *politeuma*, que significa el orden de los que dominan en la ciudad”, *Ibidem*, I, III, lc. 6, n. 2.

⁷⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 2, co.

⁷⁷ *Quodlibeta*, II, 5, 1, co.

los súbditos⁷⁸. La *legispositiva* es parte de la prudencia⁷⁹, y la parte más importante porque pertenece a los que gobiernan y dirigen⁸⁰. “Otra parte de la política se designa con el nombre común de *política*, a saber, la que consiste en los singulares operables⁸¹. Sin embargo, aunque la política, tanto legispositiva como ejecutiva sean prudencia, no obstante máximamente parece ser prudencia la que es acerca de uno sólo, a saber, acerca de sí mismo⁸²”.

Del mismo modo que el fundamento de la prudencia económica es el *trato doméstico*, “la amistad política tiene como fundamento la comunicación en las obras honestas de las cuales algunos conversan simultáneamente⁸³. Esta amistad política es lo mismo que la *concordia*⁸⁴. Pero ¿de qué conversan? “En la amistad política el objeto es el bien de la ciudad⁸⁵. ¿Y para qué conversan de eso? “la voluntad humana es acerca del fin de la vida humana, al cual se ordena toda conversación política⁸⁶”.

En consecuencia con lo visto, la *imprudencia social o política* es un vicio que no se posee por naturaleza, esto es, no se hereda, sino que se adquiere por *costumbre*⁸⁷, es decir, no con un único acto y súbitamente⁸⁸, sino a base de repetición de ellos, y se pierde de ese mismo modo, a saber, a base de omitir actos viciosos o de ejercer actos de virtud contrarios al vicio.

⁷⁸ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 12, sc.

⁷⁹ “La legispositiva es cierta parte de la prudencia política. Pues la legispositiva es cierta arte arquitectónica de la política”, *In Ethicorum*, l. X, lc. 16, nn.2 y 11. Cfr. asimismo: *In Ethicorum*, l. VI, lc.7, n.7; *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 4, f, ad 4; *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 2, d, co.

⁸⁰ La legispositiva pertenece a los príncipes. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 12, sc.

⁸¹ *In Ethicorum*, l. VI, lc. 7, n. 3.

⁸² *In Ethicorum*, l. VI, lc. 7, n. 5.

⁸³ *In III Sententiarum*, d. 29, q. 1, a. 6, ad 1. “De donde aquellos que no usan de conversación política, parece que no están muy de acuerdo”, *Summa Contra Gentes*, l. I, cap. 92, n. 7.

⁸⁴ Cfr. *In Ethicorum*, l. IX, lc. 12, n. 12.

⁸⁵ *Q. D. De Virtutibus*, q. 2, a. 7, co.

⁸⁶ *In Politicorum*, l. II, lc. 1, n. 2.

⁸⁷ Cfr. *Summa Contra Gentes*, l. III, cap. 85, n. 8.

⁸⁸ *In II Sententiarum*, d. 41, q. 2, a. 1, ad 2.

Tal defecto se manifiesta, por ejemplo, en la *falta de paz*, de estabilidad social y de orden: “el signo de que su política está bien ordenada es que el pueblo permanece quieto en tal ordenación”⁸⁹. Otro signo claro de imprudencia política se aprecia cuando las decisiones que toma el pueblo siguen más los ímpetus de su *voluntad* que los dictados de su *razón*⁹⁰. Pero como la voluntad impetuosa se deja llevar por el atractivo de las *pasiones*, “las pasiones políticas degeneran las virtudes”⁹¹, y sin virtud se quiebra el orden social.

Otra manifestación de imprudencia política es pensar que el vínculo de unión social es el amor en vez de la ética. Se cae entonces a una *filantropía* sin alma, porque uno no puede amar a todos, puesto que a la mayoría ni siquiera conoce. Otro error es dejarse gobernar por el estado *paternalista*, es decir, comportarse como rebaño que no responde con responsabilidad a las leyes de los gobernantes. Otro, no menos irresponsable, es el de dejarse llevar por las opiniones de los agitadores sociales, los sofistas contemporáneos.

Otra imprudencia política es aún la del *pasotismo* respecto de los problemas sociales o de sus conciudadanos: pobreza, marginación, leyes permisivas en moral, corrupciones económicas, costumbres licenciosas en torno a la defensa de la vida (instrumentación genética, aborto, eutanasia...), del matrimonio (divorcio, poligamia...). Otro error es el del *desarraigo*, propio del que no tiene amor a la tierra, a su pueblo, ciudad o patria (chica o grande); el que le falta esa piedad hacia sus antepasados que no es otra cosa que carencia de filiación, etc. O el error opuesto, es decir, el de quien considera que las raíces son más importantes que el destino, y se transforma en un separatista que pretende escindirse del resto de comunidades políticas y no tener nada que ver con ellas. Es el problema de los *nacionalismos*.

Otro error es el de quien no es fuerte para denunciar los delitos y corrupciones sociales (violencias, negocios sucios, etc). Todo

⁸⁹ *In Politicorum*, l. II, lc. 16, n. 1.

⁹⁰ *In Politicorum*, l. II, lc. 7, n. 6.

⁹¹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 61, a. 5, ad 2. Seguramente por ello “el joven no es oyente conveniente de la política”, *In Ethicorum*, l. I, lc. 3, n. 7; y también porque “aquellos que desean saber algo de política, parece que les es necesaria la experiencia de la vida política”, *In Ethicorum*, l. X, n. 16, n. 8.

ello son imprudencias sociales o políticas. Por otra parte, me parece equivocado pensar que la prudencia política es superior a la económica o familiar, puesto que la familia es el fundamento de la sociedad, y porque mal llevará a cabo los asuntos de gobierno civil quien no sabe llevar adelante los de su propia casa.

5. Imprudencia militar

“El arte política está sobre la militar”⁹², y el bien civil sobre el del ejército⁹³, porque si bien el ejercicio militar se extiende a todo lo establecido en la comunidad, esto es, al *bien común*, ya que “el negocio militar se ordena a la custodia de todo el bien común”⁹⁴, sin embargo aunque se refiera a *todo* el bien común, *sólo* se ocupa de su *custodia*, no de su confección ni de su incremento virtuoso. Es algo así como la medicina para recuperar o defender la salud⁹⁵, no como la vida sana y ordenada, el alimento, el descanso, el deporte, el sueño, etc., para adquirirla y aumentarla. Por tanto, el fin del arte militar es obedecer al legislador⁹⁶, es decir, al poder civil⁹⁷.

Pero no se trata sólo de un *arte*, que lo debe ser⁹⁸, esto es, de un arte que se aprende por el ejercicio⁹⁹, o incluso de una *ciencia*, sino ante todo de una *prudencia* que afecta a los profesionales del ejército: “en los asuntos de guerra es máximamente necesaria alguna

⁹² *In Metaphysicorum*, l. VI, lc. 3, n. 15.

⁹³ Cfr. *Summa Theologiae*, I ps., q. 5, co.

⁹⁴ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 4, ad 2. Cfr. también: *Q. D. De Virtutibus*, q. 5, a. 4, ad 4. “El ejercicio militar pertenece máximamente a la conservación de la comunidad, y por eso la militar se pone en mayor medida que otras como la de los negocios y del estilo”, *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, d, ad 4.

⁹⁵ Cfr. *In Politicorum*, l. I, lc. 8, n. 7.

⁹⁶ Cfr. *In Politicorum*, l. II, lc. 13, n. 8.

⁹⁷ “El fin de las potencias inferiores o de los hábitos se ordena al fin de las superiores, como el fin del militar al fin civil”, *In III Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 4, c, co/36; “el poder civil considera el último fin de la vida humana; en cambio, el militar considera la victoria, que es previa a este fin”, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 1, ad 5. Cfr. asimismo: *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 2 co/10; *Summa Contra Gentiles*, l. II, cap. 42, n. 5.

⁹⁸ *Ibidem*, q. 50, a. 4, ad 1.

⁹⁹ *In Psalmos*, 17, n. 20/18.

especie de prudencia que se llama militar¹⁰⁰. Si lo distintivo de la prudencia es la *providencia*, el militar es “el que prevé en orden al bien civil”¹⁰¹. Ello forma parte del *carácter* militar, que no sólo acompaña en tiempos de paz o de guerra, sino también conseguida la victoria¹⁰².

Esta *prudencia* se divide en dos partes según sea las personas a las que implique: la propia de los generales o jefes, y la propia de los soldados¹⁰³. La prudencia militar concierne sobre todo a los cargos dirigentes militares. Por eso, por ejemplo, “pertenece al oficio del buen general que sea cauto contra las insidias de sus militares”¹⁰⁴, y la *cautela*, como vimos, es parte integrante de la prudencia. También que congregue convenientemente al ejército para el combate¹⁰⁵.

En menor medida afecta a los demás militares: “De parte de la milicia se requieren dos cosas, a saber, que luche contra los adversarios de la república, y que esté sujeta a aquéllos que debe estar sujeta”¹⁰⁶. En cuanto a lo primero, puede ayudar a algunas personas particulares o a todos¹⁰⁷. Pero si falta esta virtud en los militares, sean mandos o soldados, éstos “vagan, y mientras disfrutan de las delicias, llevan una vida muelle, y sus cuerpos se vuelven débiles e ineptos para las labores militares”¹⁰⁸; y con sus cuerpos, también, y fundamentalmente, sus “cabezas”, es decir, sus espíritus.

En consecuencia, no es imprudencia sino ingenuidad pensar que no hará falta defender el bien común por medios militares, porque no todos los hombres son virtuosos ni saben ni quieren serlo. Es, en

¹⁰⁰ *Ibidem*, q. 50, a. 4, sc.

¹⁰¹ *Q. D. De Virtutibus*, q. 5, a. 4, ad 2.

¹⁰² *Summa Theologiae*, III ps., q. 63, a. 5, ad 3.

¹⁰³ *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, d, co. “la militar se puede dividir en directiva, que compete al general del ejército, y militar simplemente”, *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 1, d, co/77.

¹⁰⁴ *Sermón n° 2, Attendite a falsis*, cap. 2/2.

¹⁰⁵ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 48, co.

¹⁰⁶ *Super I ad Thimoteum*, cap. 1, lc. 4/198. “La militar, por la cual se repelen los ataques del enemigo”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 50, a. 4, co.

¹⁰⁷ “El oficio militar se puede ordenar a socorrer a los prójimos, no sólo en cuanto a personas privadas, sino también en cuanto a la protección de toda la república”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 188, a. 3, co.

¹⁰⁸ *De Regimine Principum*, l. 2, cap. 3/75.

cambio, imprudencia militar no defender el bien común de ciertas personas o de un pueblo o nación cuando es atropellado injustamente por un agresor. Es imprudencia no custodiar y ocultar debidamente los documentos militares de modo que puedan llegar a manos de los enemigos¹⁰⁹. Es imprudencia militar ceder a la vida muelle, no ejercitarse físicamente y no aprender la ciencia militar, la estrategia, la tecnología, etc.

¹⁰⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 40, a. 3, co.

X

PRUDENCIAS APARENTES

1. Fin torcido y medios no aptos

También existen *vicios* contrarios a la prudencia, no porque éstos sean manifiestamente opuestos a ella, sino porque en cierto modo son *parecidos* a ella, es decir, guardan cierta *semejanza* con ella, pero no son virtud, porque son defectuosos.

La virtud de la prudencia para ser tal debe presuponer: a) que el *fin* que se busca sea bueno, es decir, que lleve al último fin de la vida humana, b) que los *medios* por los cuales se busca el fin sean buenos, y c) que los *actos* cognoscitivos que versan sobre los medios (consejo, juicio y precepto) sean rectos, esto es, según hábito intelectual (o virtud).

Por tanto, el defecto de la prudencia se puede dar por estos motivos: a) cuando el *fin no es bueno*, b) cuando los *medios no son buenos*, y c) cuando los *actos racionales no son rectos*, es decir, cuando el consejo, el juicio, o el imperio que versan sobre los medios son defectuosos.

En el largo pasaje que sigue Tomás de Aquino aborda la 1ª y la 3ª posibilidad, esto es, cuando el *fin es malo* y cuando *los actos de la razón práctica son defectuosos*, y ambas las contrapone a la verdadera prudencia al final del fragmento:

“La prudencia se dice de un triple modo. Pues existe cierta prudencia falsa, o que se dice por semejanza. Así como es prudente quien dispone bien esas cosas que deben hacerse por algún fin bueno, aquél que por un fin malo dispone alguna cosa congruente con aquel fin tiene falsa prudencia, en cuanto que aquello que se toma como fin no es verdadero bien, sino según semejanza, como se dice que alguien es buen ladrón. Del mismo modo se puede llamar por semejanza ladrón prudente el que por caminos convenientes llega a robar. Y de este estilo es la prudencia, de la cual el

Apóstol dice, en *Romanos VIII*, que la prudencia de la carne es la muerte, a saber, porque pone el fin último en el deleite de la carne”.

“La segunda prudencia es sin duda verdadera, ya que llega por vías aptas al fin verdaderamente bueno; pero es imperfecta, por doble razón. *De un modo*, porque aquel bien que toma como fin no es el fin común de toda la vida humana, sino el fin de algún negocio especial, como por ejemplo, cuando alguien llega por vías aptas a negociar o a navegar se llama negociante prudente o prudente navegante. *De otro modo*, porque falla en el acto principal de la prudencia, por ejemplo, cuando alguien se aconseja bien y juzga bien también de esas cosas que pertenecen a la vida entera, pero no manda eficazmente”.

“La tercera prudencia es la verdadera y perfecta, porque se aconseja, juzga, y manda rectamente en orden al buen fin de toda la vida. Y solamente ésta se llama prudencia *simpliciter*”¹.

De la prudencia *simpliciter* se trató más arriba. En cambio, en los capítulos anteriores se han estudiado los vicios que son opuestos a determinados *actos* de la prudencia.

Queda, por tanto, estudiar esos vicios que se oponen a la prudencia no en cuanto al *acto*, sino en cuanto al *fin* y a los *medios* (esto es, en cuanto a la *materia*, en terminología tomista) sobre la que el fin y los actos versan. De este modo tenemos, según Tomás de Aquino, dos tipos de vicios: a) o bien la llamada *prudencia de la carne*, cuando el *fin* al que se refieren los medios no es verdaderamente bueno sino aparente, y b) la *astucia*, el *engaño*, el *fraude*, la *ilícita solicitud por las cosas temporales* y la *excesiva preocupación por el futuro* cuando los *medios* encaminados al fin no son verdaderos caminos sino simulados o aparentes². Abordemos su investigación.

¹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 13, co.

² Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 3, co; II-II, q. 111, a. 3, ad 2.

2. La prudencia de la carne

La denominación “prudencia de la carne” está tomada del lenguaje teológico, en abierta oposición a la llamada “prudencia del espíritu”, como es claro en el siguiente comentario tomista a la *Sagrada Escritura*: “La prudencia es la recta razón acerca de lo *agible*, como dice el Filósofo en el VI de la *Ética a Nicómaco*. Pero la recta razón de lo *agible* presupone una cosa y hace tres. Presupone, en efecto, el *fin*, que es como el principio de las cosas *agibles*... Pero la recta razón acerca de lo *agible* hace tres cosas. Primero, pues, se *aconseja* rectamente; en segundo lugar, *juzga* rectamente de las cosas aconsejadas; en tercer lugar, recta y constantemente *manda* lo que se ha aconsejado. Así pues, para la prudencia de la carne se requiere que alguien presuponga por fin el deleite de la carne y que se aconseje, juzgue y mande esas cosas que convienen a este fin. De donde tal prudencia es muerte, esto es, la causa de la muerte eterna... En cambio, la prudencia del espíritu es vida y paz. Según lo predicho se llama prudencia del espíritu cuando alguien, presupuesto el buen fin espiritual, se aconseja, juzga y manda las cosas que convenientemente se ordenan a este fin. De donde tal prudencia es vida, esto es, causa de la vida de la gracia y de la gloria... Y es paz, esto es, causa de la paz, pues la paz se causa por el Espíritu Santo”³.

En este sentido, es claro que “la prudencia de la carne es enemiga de Dios... porque inclina al hombre contra la ley de Dios... Según esto algún pecador odia a Dios, porque el precepto de la ley divina es contrario a su voluntad, como el adúltero odia a Dios, en cuanto que odia este precepto: no adulterarás... Los que están en la carne, esto es, los que siguen las concupiscencias de la carne por la prudencia de la carne, mientras que están así, no pueden agradar a Dios”⁴. El texto es fuerte, sobre todo para nuestra sociedad, pero no por ello deja de ser claro y experiencialmente verdadero.

³ *Super ad Romanos*, cap. 8, lc. 1/397ss. Cfr. también: *Super I ad Corintios*, cap. 1, lc. 3/229 ss; *Super II ad Corintios*, cap. 1, lc. 4/69 ss.

⁴ *Ibidem*, cap. 8, lc. 2/28 ss.

La *prudencia de la carne* está en estrecha vinculación con el deleite sensible, porque toma a éste como a su fin último⁵. Se opone de tal modo a la prudencia racional hasta el punto de cegarla u obnubilarla, “de donde se dice en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* que la delectación corrompe la estimación de la prudencia”⁶. En cambio, cuando se da la virtud de la prudencia, ésta se presenta acompañada de un deleite racional al que se le denomina “felicidad activa”⁷, que si bien es distinta e inferior a la “felicidad contemplativa”, en que consiste la última felicidad humana⁸, es superior y más acorde con la naturaleza humana que la sensible.

“La prudencia de la carne es, pues, cierto vicio”⁹. El *vicio* consiste en que “alguien tiene los bienes carnales como fin último de su vida”¹⁰. El desorden es bastante llamativo, porque no se trata de un uso desordenado de los bienes que son medios, sino de que algunos de ellos, los relacionados con el placer sensible, y en especial el sexual, se convierte en *fin*. Pero si eso ocurre, entonces ni se ve ni se puede buscar el último fin de la vida humana, fin que ni consiste ni puede consistir en los bienes del cuerpo, puesto que éstos son variables, sometidos a pérdidas, y respecto de los cuales el hombre no sólo no satura su deseo de felicidad, sino que si los persigue con ahínco cae en el estragamiento, se vuelve estólido y aburrido, y a la postre, ni siquiera es capaz de gozar de esos bienes. En fin, un negocio destinado matemáticamente no sólo a la quiebra, sino también a la ruina.

La causa de la insensatez estriba en no reparar en que el cuerpo es para la persona y no ésta para el cuerpo y sus deseos desordena-

⁵ “La prudencia de la carne es la muerte, ya que, a saber, pone el fin último en la delectación de la carne”, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 13, co.

⁶ *In II Sententiarum*, d. 5, q. 1, a. 1, co. Cfr. asimismo: *In III Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 1, co; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 4, a. sc. 2; *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 125, n. 5; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 34, a. 1, ad 1; II-II ps., q. 53, a. 6, co.

⁷ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 2, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 5, ad 8; *In Ethicorum*, l. X, lec. 12, n. 1; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 181, a. 2, sc; En *In II Sententiarum*, d. 41, q. 1, a. 2, co, la llama “felicidad civil”.

⁸ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 2, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 5, ad 8; *In Ethicorum*, l. VI, lec. 10, nn. 10 y 11; *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 44, n. 5; l. III, cap. 35 entero; l. III, cap. 37, n. 1.

⁹ *Super ad Romanos*, cap. 8, lc. 2/79.

¹⁰ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 1, co.

dos. Tomás de Aquino sostiene que “si el bien de la carne se constituye como fin último, habrá desordenada e ilícita dilección”¹¹. Sin embargo, más que de *dilección* o *amor* habría que hablar de *deseo*, y ello porque los deseos nunca son *amores*, ya que el *amor personal* nace del *corazón*, no de los apetitos corporales.

3. La astucia, el engaño y el fraude

La *astucia*, en cambio, no busca el deleite sensible, sino el salirse siempre con la suya mediante el ardid o la cuquería. Busca, pues, que las cosas sucedan siempre de modo favorable a los dictados del *yo*. En el fondo persigue la afirmación del propio *yo*. Es, pues, una manifestación de *soberbia*.

La astucia también es *circumspectiva*, es decir, el astuto tiene la mirada bien abierta alrededor de donde se mueve¹² y tiene asimismo la capacidad de encararse con lo imprevisible¹³, *pero no mide los medios según ellos son, es decir, respetando su naturaleza y su orden entre sí, sino que los mira de modo torcido*: “en cuanto alguien para conseguir un fin, bueno o malo, usa no de verdaderos caminos, sino de simulados y aparentes: y esto pertenece al pecado de astucia”¹⁴. Su intención, por tanto, es mala. El astuto carece de *simplicidad*, y por ello se complica y enrarece. Diríamos de él que juega al ajedrez mentalmente pensando en las acciones y obras a realizar, y también usa ese modo de jugar en las palabras y en sus actos. Compañeros suyos son, por ello, la doblez, la simulación, el disimulo, la apariencia, etc. Se torna, pues, *hipócrita*.

¹¹ *Ibidem*, ad 2.

¹² Cfr. *Summa Theologiae*, II-II p., q. 56, a. 2, co.

¹³ Según POLO, L., “la solertia es la capacidad de hacerse cargo de lo inesperado... de no desconcertarse con lo nuevo, de no echarse atrás con el riesgo. El futuro no es el lugar del miedo, sino de lo nuevo, y por lo tanto, de la contextualización renovada, de la reorganización”, *Hacia un mundo más humano*, pro manuscrito, 23.

¹⁴ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 3, co.

“La ejecución de la astucia propiamente se lleva a cabo por el engaño en las palabras, y por el fraude en los hechos”¹⁵. Si “el engaño es cierta ejecución de la astucia, y según esto pertenece a la astucia”¹⁶, hay que intentar esclarecer en qué consiste el engaño, cuál es su raíz y cuál su manifestación más clara.

En cuanto a lo primero, el engaño es propio de quien “intenta una cosa y simula otra”¹⁷. En cuanto a su raíz, y sus manifestaciones, “el engaño se concibe en el corazón, pero se nota en las palabras y en los hechos”¹⁸. Por lo que al *corazón* respecta, es éste el origen del mal: “el engaño está en el corazón”¹⁹. Pero al ser el mal inherente al corazón humano, se dice que “el engaño es malicia oculta”²⁰. Y si ello es así, sólo Dios que sondea el corazón humano podrá conocerlo²¹. De modo que el engaño, como el mal, es incognoscible para el hombre, es decir, no es un tema propio para el conocimiento humano.

El hombre no está hecho para el mal y la mentira. El engaño respecto de la intimidad humana, es decir, el que se cierne sobre el propio *corazón* o la *persona* que se es y se está llamada a ser, rompe la *simplicidad* nativa personal, pues la simplicidad es sin engaño²². Para Tomás de Aquino se es capaz de ese autoengaño a partir de que se dispone de *debido uso de razón*²³. No dice “uso de ra-

¹⁵ “La ejecución de la astucia se realiza propiamente por el engaño en las palabras, por el fraude en los hechos”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 111, a. 3, ad 2. Y en otro pasaje: “por algunas vías ilícitas e incongruentes para el fin propuesto, lo cual pertenece a la astucia, la cual se ejerce por el fraude y el dolo”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 69, a. 2, co.

¹⁶ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 4, co.

¹⁷ *Super ad Ephesios*, cap. 4, lc. 5/55.

¹⁸ *In Psalmos*, 11, n. 3/9.

¹⁹ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 4, ad 2.

²⁰ *In Psalmos*, 11, n. 3/13.

²¹ “Como el dolo consiste principalmente en la intención del corazón, sólo puede juzgar acerca del dolo aquél a quien le está presente la intención del corazón, a saber, Dios”, *In Job*, cap. 31/87.

²² Cfr. *Super ad Colossenses*, cap. 3, lc. 4/98.

²³ “De los niños que todavía no tienen debido uso de razón, por el que son capaces de dolo, el cual lo tienen los niños, frecuentemente, alrededor de los 14 años, pero las niñas alrededor de los 12, que se llaman años de la pubertad”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 189, a. 5, co. Cfr. asimismo: *Contra Doctrina Retrahentium*, cap. 12/170-229.

zón”, porque ese lo tienen muchos niños, sino “debido” uso de razón, que pone para los varones alrededor de los 14 años y para las mujeres alrededor de los 12.

En cuanto a las manifestaciones del engaño, la principal estriba en la que se revela en las palabras: “el engañoso es el que habla con engaño”²⁴; “el engaño se atribuye máximamente a la palabra”²⁵. La astucia se manifiesta especialmente pues, aunque no sólo, en la primera *praxis*, que es el *lenguaje*²⁶. Se trata del *engaño*²⁷, de la *mentira*, y a veces también de la *calumnia*²⁸. Pero el engaño, fruto de la astucia, no es sólo lingüístico. Alcanza también a las *acciones* productivas. En efecto, en la ejecución de las acciones el fruto corrupto de la astucia es el *fraude*²⁹, la *corrupción*, diríamos hoy³⁰.

El *engaño* o actuación dolosa, sostiene Tomás de Aquino, se puede cometer contra *cosas* o contra *personas*. En el primer caso aparece el *fraude*; en el segundo, la *traición*³¹. En cuanto al primero, ¿en qué consiste el *fraude*? Así “como el engaño consiste en la

²⁴ In *Psalmos*, 5, 3/40. Cfr. también: *Ibidem*, 13, 3/28.

²⁵ “*Dolus maxime attribuitur locutioni*”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 4, ad 2. Cfr.

²⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II p., q. 55, a. 4, ad 2. Respecto de que el lenguaje sea la primera *praxis*, cfr. mi libro *La persona humana*, vol. III, *Núcleo personal y manifestaciones*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1999, tema n° 24.

²⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II p., q. 55, a. 4, co, y 5, co.

²⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II p., q. 56, a. 2, ad 3. Y en otra parte señala que el “el falso testimonio es cierta especie de mentira”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 118, a. 8, ad 3.

²⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II p., q. 55, a. 5 co; II-II p., q. 111, a. 3, ad 2.

³⁰ Con un ejemplo: el problema del *subdesarrollo* en los países que lo padecen no es un problema de ineptitud o inhabilidad, de falta de riquezas naturales, de carencia de infraestructura o de medios de comunicación, etc., sino de *mentir* en exceso. Cuando se miente demasiado, eso lleva a que nadie se fíe de nadie, y consecuentemente, ello acarrea que el *bien común* (el que se construye con el trabajo en común), no comparezca. Por eso el peor enemigo de una organización, de una institución intermedia, de un estado, etc. que se precien, es la *corrupción*.

³¹ “Si el dolo empuja a la obra, así, en cuanto a la realidad, habrá fraude, pero en cuanto a las personas, traición”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 118, a. 8, co. Cfr. también: *Q. D. De Malo*, q. 13, a. 3, co/56. Por eso puede perjudicar a las personas: “el dolo y el fraude se ordenan principalmente a engañar, y algunas veces de modo secundario a perjudicar”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 111, a. 3, ad 2.

ejecución de la astucia, así también el fraude: pero parece que se distinguen en que el engaño pertenece universalmente a la ejecución de la astucia, ya se haga por palabras o por hechos; en cambio, el fraude pertenece más propiamente a la ejecución de la astucia según que se hace por hechos³². ¿Por qué es eso así? Porque si el engaño se sirve máximamente del *lenguaje*, al ser éste la primera *praxis*, la que dirige y posibilita las demás, cualquier lesión en ella conlleva el deterioro de las demás actividades. En efecto, cualquier trabajo requiere del lenguaje para llevarse a cabo. Inversamente, también cualquier chapuza, requiere de la mentira lingüística, porque se pactó realizar algo que no se estaba dispuesto a ejecutar de acuerdo con lo pactado.

El *fraude* también nace de la *astucia*, porque “por la astucia se piensa en diversos fraudes”³³. Y como el engaño, también el fraude es manifestación de la *doblez de corazón*³⁴. Pero no es una manifestación directa de ella, sino a través del *engaño*, por eso el fraude se ordena en primer lugar al engaño³⁵. Ambas manifestaciones de la astucia, el engaño y el fraude, tienen, pues, la fuerza de la mentira³⁶. Lo característico del fraude es que en él se procede *ocultamente*³⁷, es decir, de modo contrario a la violencia, que actúa a las claras, aunque de este modo sea más difícil de conseguir lo que uno se propone.

Una especificación material clara del fraude es el *hurto*³⁸; por eso señala Tomás de Aquino que este vicio nace de la *avaricia*³⁹, y

³² *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 5, co.

³³ *In Politicorum*, I, I, lc. 1, n. 33.

³⁴ “Así como la astucia se refiere a la prudencia, así el dolo y el fraude a la simplicidad”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 111, a. 3, ad 2.

³⁵ “El fraude se ordena a engañar”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 5, sc.

³⁶ “El fraude y el dolo tienen la fuerza de la mentira”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 69, a. 2, co.

³⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 61, a. 3, co; *In Psalmos*, 34, 5/20.

³⁸ “El hurto es cierta especie de fraude, de donde se incluye bajo el fraude”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 118, a. 8, ad 3.

³⁹ “El fraude se asigna como hijo de la avaricia, pero también puede originarse de la lujuria o de otro vicio, aunque se origine más frecuentemente de la avaricia”, *In II Sententiarum*, d. 43, q. 1, a. 5, co. “como la avaricia causa el fraude, ya que el hombre comete fraude para lucrar riqueza... como el engaño, que es el fin del fraude, se ordena a congrega riquezas, que es el fin de la avaricia”, *Q. D. De Malo*, q. 8, a.1, co. “Según Gregorio, el fraude es hijo de la avaricia, y por esto, el

por eso se da especialmente en las transacciones de compra-venta⁴⁰, en la *especulación*, diríamos hoy en día. El remedio contra este vicio no es otro que la rectitud en el obrar, es decir, la verdad de la razón práctica *atravesando* las obras y garantizando el nacimiento de la justicia⁴¹.

4. La ilícita solicitud por las cosas temporales y la preocupación excesiva por el futuro

Solicitud, como se indicó, es sinónimo de *solercia*. El vicio opuesto a la solercia por defecto, como se estudió, es la *negligencia*. Pero por exceso, caben asimismo vicios opuestos a una sana solicitud. Ceder a una preocupación no debida, es caer en alguno de estos defectos: el de cuidar en exceso de los bienes temporales, y el de estar intranquilos ante el futuro.

“La solicitud por las cosas temporales puede ser ilícita de un triple modo. *De un modo*, por parte de eso de lo que estamos solícitos: a saber, si queremos las cosas temporales como a fines... *De otro modo*, la solicitud por las cosas temporales puede ser ilícita por el estudio superfluo que se pone en procurar lo temporal, en cuanto que retrae al hombre de las espirituales, en las cuales debe preocuparse principalmente... *De un tercer modo*, por parte del superfluo temor: a saber, cuando alguien teme que le falten las cosas necesarias, haciendo lo que debe”⁴².

“Solicitud” significa *cuidado*. “Ilícita” expresa que esa solicitud es un afán, preocupación o interés desmedido. En rigor, sin medida la solicitud no es virtud, sino un “vicio” opuesto a la prudencia. Pues bien, ese andar inquieto, con prisas, ese desvelarse y perder la

que desprecia perfectamente las cosas temporales ya no se preocupa de la infidelidad”, *Super Evangelium Matthaei* cap. 1, lc. 3/265. Cfr. asimismo: *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 8, sc.

⁴⁰ “Principalmente suele ejercerse el fraude y el dolo en la compra y la venta”, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 56, a. 2, ad 2.

⁴¹ “Por la verdad, la justicia de las obras buenas, o la rectitud, que excluyen el fraude”, *Super I ad Corintios*, cap. 5, lc. 2/248.

⁴² *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 6, co.

paz por las cosas puede ser debido, según Tomás de Aquino, a tres factores:

a) A causa de tomar los bienes materiales, las posesiones físicas, el trabajo, los negocios, el placer, etc., como *fin en sí*. Si despojamos a esos bienes de su condición de *medio*, los estropeamos, porque su propia índole es *servir para*. En efecto, todos los medios están correlacionados entre sí. Si convertimos un medio en fin, separamos a ese medio de los demás, rompemos sus remitencias al conjunto de los medios; le privamos de su *servir para*, lo desnaturalizamos. Ya no vale ni como medio. Pero si los bienes materiales no son sino medios, ¿qué bienes son fin? Aquellos a los que los bienes materiales se ordenan: los espirituales⁴³. Los bienes temporales, ante todo, son *bienes*. Son medios, pero son bienes mediales. Los medios deben ser tratados de acuerdo con su naturaleza. Desde luego que los medios no carecen de importancia, pues sin ellos no se puede alcanzar el fin. Atropellarlos o despreciarlos es poner en juego la felicidad humana. Sin embargo son medios en orden al fin, no fines.

b) A causa del interés excesivo, *estudio* dice Tomás de Aquino, que ponemos para allegar recursos, acarrear méritos, etc. El fondo de esta observación tomista es de plena actualidad: “otro vicio existe en las cosas del mundo, a saber, la superflua solicitud. Pues algunos son los que hoy andan solícitos por las cosas temporales que terminarán en esta vida: y los que esto tienen, nunca descansan”⁴⁴. Por lo demás, el “estudio” con que se ocupan de tales cosas no es virtuoso sino vicioso. No responde a la virtud de la *studiositas*, sino a la *curiositas*.

La *curiositas* también es *circumspectiva*⁴⁵ respecto de los medios, bien tales medios sean verdades intelectivas o bien verdades

⁴³ “Y por ello se concluye que nuestra solicitud debe ser principalmente por los bienes espirituales, esperando que los temporales también se nos proveerán conforme a nuestra necesidad, si hacemos lo que debemos”, *Ibidem*.

⁴⁴ “*Aliud vitium est in rebus mundi, scilicet superflua sollicitudo. Nam aliqui sunt qui hodie sollicitantur de rebus temporalibus quae erunt usque ad unum annum: et qui hoc habent, nunquam quiescunt*”, *In Orationem Dominicam*, a. 4/129.

⁴⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 162, a. 4, ad 4.

de lo sensible⁴⁶, pero la curiosidad no los mira en orden a conseguir el último fin de la vida humana, sino bien a la *vanidad*⁴⁷, bien “a esas cosas que pertenecen a la carne”⁴⁸, pues la curiosidad inflama el deseo⁴⁹. Es sumamente contraria a la prudencia, pues si la clave de ésta, como se vio, es la *constancia*, “la curiosidad siempre requiere buscar cosas nuevas, y no quiere insistir”⁵⁰. Se caracteriza por el deseo de aprender cosas superfluas⁵¹, inoportunas para la mente⁵², que no encaminan a la felicidad. La curiosidad impide centrar la atención en lo verdaderamente importante, en lo *necesario*⁵³. ¿Cómo hacer frente a este defecto? Tomás de Aquino responde que por el *estudio moderado*⁵⁴.

c) Por el temor excesivo a perder en el futuro lo que se tiene (salud, belleza, bienes económicos, trabajo, prestigio, posición social, etc.), y ello a pesar de poner los medios razonables para que no se pierdan los bienes de que se dispone.

La *preocupación excesiva por el futuro*, también puede revestir otra forma de temor. Ya no se trata del temor a perder lo que se tiene, sino también el temor a no lograr lo que se piensa alcanzar; el desasosiego, desconfianza, o falta de suficiente esperanza para alcanzar los recursos suficientes de cara a pasar una vida elegantemente sobria: “pertenece a la prudencia la debida previsión de las cosas del futuro. Pero sería desordenada la previsión o solicitud por las cosas del futuro si algunas cosas temporales... se buscaran como fines; o si se buscaran cosas superfluas más allá de la necesidad de la vida presente; o si preocupase el tiempo en el que se dará la

⁴⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 167, a. 1 y 2.

⁴⁷ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 4, ad 5; *Super ad Ephesios*, cap. 1, lc. 4/104.

⁴⁸ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 166, a. 1, ad 2. Cfr también: *Contra Impugnantes*, 3, 4, ad 6; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 142, a. 2 ad 2; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 167, a. 2, sc. y ad 1; *Q. D. De Malo*, q. 14, a. 3, ad 4; *In III Sententiarum*, d. 40, q. 1, a. 1, ad 4.

⁴⁹ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 5, a. 3, a, ad 1.

⁵⁰ *Super II ad Thimoteum*, cap. 3, lc. 2/107.

⁵¹ Cfr. *Contra Impugnantes*, 3, 4, ad 6/2.

⁵² Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps. q. 35, a. 4 ad 3.

⁵³ Cfr. *In Psalmos*, 30, n. 12/56.

⁵⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 160, a. 2 co; q. 166, a. 2, sc.

solicitud”⁵⁵. Ocuparse en la consecución de bienes temporales de cara al futuro, pues, no es algo malo, sino muy bueno si se realiza rectamente, es decir, prudentemente, o sea, sin perder la paz, buscando lo necesario para la vida y no lo superfluo y, sobre todo, buscando, de modo que la búsqueda de esos bienes materiales no impida buscar los espirituales, en especial a Dios⁵⁶.

Lo contrario a la sana solicitud por el futuro no sólo no es usar de modo recto la razón, es decir, no pensar prudentemente, sino que lleva también a caer en la *avaricia*, que es uno de los vicios más opuestos a la *justicia*⁵⁷, y de la que nacen una reata de vicios: “Gregorio pone en el XXIX de *Las Morales* siete hijas (de la avaricia) que son la traición, el fraude, la falacia, el perjurio, la inquietud, la violencia, y contra la misericordia la dureza”⁵⁸.

⁵⁵ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 7, ad 2.

⁵⁶ *Ibidem*, ad 3.

⁵⁷ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 55, a. 8, co.

⁵⁸ “*Ponit Gregorius in XXIX Moraliū, septem filias quae sunt proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiae, et contra misericordia obduratio*”, *Q. D. De Malo*, q. 13, a. 3, co.

XI

EL CARÁCTER DIFERENCIAL DE LA PRUDENCIA

Hasta ahora se han investigado las diversas facetas de la prudencia, por así decir, *por dentro*, atendiendo a sus actos, a sus hábitos, a sus requisitos, y a los vicios que de un modo u otro a ella se oponen. Falta, sin embargo, un estudio de la prudencia *desde fuera*, es decir, una comparación de ella con otras dimensiones humanas, superiores o inferiores a ella, propias de la inteligencia o de otras facultades, hábitos, capacidades, etc., con las que está unida. La prudencia es una perfección intrínseca de la razón práctica, pero ésta no es ni la única excelencia de esa dimensión de la inteligencia, ni, por supuesto, de otros usos de esa facultad. Tampoco es superior a otros hábitos cognoscitivos que son nativos en el hombre o a alguna otra dimensión cognoscitiva.

En efecto, la razón práctica, según Tomás de Aquino, también se perfecciona según el *hábito de arte*. Éste y el de prudencia versan, según él, sobre lo particular. Pero no tienen el monopolio en ese ámbito. Junto a ellos el hombre dispone de otra facultad, la cogitativa, que ejerce un juicio de valor sobre lo singular. Ésta potencia es el sentido interno superior con soporte orgánico. De modo que conviene comparar y distinguir la prudencia con el hábito de arte y con la cogitativa. Además, la inteligencia también se perfecciona en su uso teórico mediante hábitos. De modo que conviene discernir la prudencia de aquéllos.

Por otra parte, además de la prudencia, que es virtud *adquirida*, existe en el hombre, según Tomás de Aquino, una *capacidad natural* para distinguir entre verdades y bienes singulares que no debe confundirse con la prudencia. A ello se añade que, superiores a la prudencia, existen una serie de *instancias naturales*, tanto *cognoscitivas* como *volitivas*, que entran en correlación con ella. Las *cognoscitivas* son la *sindéresis*, el *hábito de sabiduría* y la *persona* como *núcleo del saber*, esto es, como *ser cognoscente (intelecto*

agente como esse hominis). Las *volitivas* superiores a la prudencia son la *voluntad*, también la *sindéresis* y, en último término, también la *persona como núcleo del querer*, o sea, como *amor personal*.

Pues bien, en los dos restantes capítulos se intenta comparar, distinguir y unificar la prudencia con esas otras instancias inferiores y superiores.

1. La prudencia y la cogitativa

En primer lugar, y siguiendo los textos tomistas, conviene distinguir la prudencia de la llamada *razón particular o cogitativa* (hoy suele llamarse *proyectiva*). Esta potencia es una facultad sensible, es decir, con soporte orgánico, cuyo cometido es formar planes, proyectos concretos de futuro valorándolos como buenos. Esta potencia cognoscitiva es uno de los sentidos internos que también versa sobre lo contingente y particular, como la prudencia, pero a diferencia de ella, está dotada de soporte sensible. La prudencia carece de él ya que tiene por sujeto la razón.

La relación que entre ambas guardan estriba en que es la prudencia quien puede mandar o dirigir la cogitativa, no al revés: “por la prudencia se perfecciona la razón particular en orden a estimar con rectitud las intenciones singulares de las cosas operables”¹. En este caso, siguiendo una comparación tomista, se puede decir que es la prudencia la que ejerce el papel de varón, mientras que la cogitativa realiza el de mujer.

En efecto, la cogitativa obedece a la razón y sigue su movimiento². O con las palabras de Tomás de Aquino: “la mente se mezcla con realidades singulares accidentalmente, en cuanto que continúa las potencias sensitivas, que versan sobre lo particular, lo cual sucede de doble modo. De un modo, en cuanto el movimiento de la parte sensitiva termina en la mente, como ocurre en el movimiento que es de las cosas al alma, y así la mente conoce el singular por

¹ *In Ethicorum*, I. VI, lec. 7, n. 21.

² Cfr. *Q. D. De Anima*, I. III, cap. 10, n.18. Cfr. asimismo: *Summa Theologiae*, I ps., q. 82, a. 3, co.

cierta reflexión... De otro modo, según que el movimiento que es del alma a las cosas comienza en el alma, y procede hacia la parte sensitiva, en cuanto que la mente sigue las potencias inferiores. Y así, se mezcla con los singulares mediante la *razón particular*, que es cierta potencia de la parte sensitiva que compone y divide las intenciones individuales, la cual con otro nombre se llama *cogitativa*³.

Un texto paralelo dice así: “para que el intelecto práctico pueda disponer de los singulares, como se dice en el libro III *De Anima*, necesita de la *razón particular*, mediante la cual la opinión, que es universal (y que está en el intelecto), se aplica a la obra particular”⁴. Es decir, no cumple su fin la razón práctica, y recuérdese que la última palabra de ésta es la *prudencia*, si no media la cogitativa: “la sentencia universal que la mente (razón práctica, se entiende) tiene acerca de las cosas operables no es posible aplicarla al acto particular a no ser por alguna potencia media que aprehende lo singular”⁵, y ésta es la *cogitativa*.

Como la cogitativa es la superior de las facultades cognoscitivas sensibles, hace de puente entre la razón y las demás. Pero como los apetitos sensibles siguen siempre al conocer sensible, la cogitativa también media entre la razón y los apetitos sensitivos⁶. Pero a su vez, como la voluntad sigue a la razón, y la cogitativa subyace a la razón, “el uso de la potencia cogitativa subyace a la voluntad”⁷.

La cogitativa se refiere a todo lo real concreto en su temporalidad desde el punto de vista del *valor*. Por eso, debido a la vinculación de la razón con la cogitativa, se comprende que la razón práctica tenga una *aprehensión práctica*, porque si la razón “toma de las potencias aprehensivas de modo necesario (*ex necessitate*)”⁸, cuando aprehende de la cogitativa, toma las realidades físicas como bienes. Aprehensión práctica que es el acto básico sobre el que la

³ *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 5, co.

⁴ *In IV Sententiarum*, d. 50, q. 1, a. 3, rc 3. Cfr. también: *Q. D. De Anima*, q. 9, ra 6; *In Ethicorum*, l. VI, cap. 2, n. 9; *Summa Theologiae*, I ps., q. 86, a. 1, ra 2; I-II ps., q. 10, a. 3, ra 3; II-II, q. 20. A. 2 co.

⁵ *In IV Sententiarum*, d. 50, q. 1, a. 3, rc 3.

⁶ Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 5, ra 4.

⁷ *Summa Theologiae*, I ps., q. 111, a. 2, ra 2.

⁸ *Summa Theologiae*, I ps., q. 115, a. 4 co.

razón actuará para poder pasar a la deliberación, al juicio práctico y al imperio. Actos estos sobre los que dirimen los hábitos correspondientes que culminan con la *prudencia*.

2. La prudencia y los hábitos prácticos

Tomás de Aquino también se detiene a distinguir la prudencia de los demás hábitos adquiridos en la razón. Ya hemos hecho hincapié en los hábitos prácticos previos a la prudencia: la *eubulia*, la *synesis* y la *gnome*. Resta aludir a la afinidad y distinción entre la prudencia y el *hábito de arte*.

Para Tomás de Aquino, por lo que se refiere al conocimiento práctico, la prudencia conviene más, obviamente, con el *hábito de arte* que con los hábitos especulativos, y ello por dos motivos: por el *sujeto*, la razón práctica, y por la *materia*, lo operable por nosotros. En efecto, ambas perfecciones son propias del uso práctico de la razón y se refieren a lo contingente⁹. La prudencia se distingue, según él, del *arte*. ¿Por qué? La razón que da es que “puesto que la *actio* y la *factio* se diferencian entre sí, es necesario que el arte sea directiva del hacer y no de la acción, de la cual es directiva la prudencia”¹⁰.

Tanto el arte como la prudencia versan sobre las cosas contingentes, pero Tomás de Aquino expone que “el arte incide sobre las cosas que son *factibles*, que se constituyen en una materia exterior y, en cambio, la prudencia apunta a las cosas *agibles*, a saber, a las que se constituyen y redundan en el mismo que obra”¹¹. Como una rectificadora, dirige, las cosas externas perfeccionándolas en sí mismas se denomina *recta ratio factibilium*; mientras que la otra, por rectificar las acciones humanas, se llama *recta ratio agibilium*¹². Para el arte no se requiere, por tanto, que el que obra obre bien en cuanto a los actos, sino que realice bien la obra externa.

⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 4, ad 2.

¹⁰ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 3, n. 17; l. VI, lec. 4, n. 5.

¹¹ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 5, co. Cfr también: *In Metaphysicorum*, l. I, lec. 1, n. 34; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 123, a. 7, co.

¹² Cfr. *In Metaphysicorum*, l. I, lec. 1, n. 34; *In Post. Analyticorum*, l. I, lec. 44, n. 11; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 4, co; q. 57, a. 5, co y ad 1.

Según Tomás de Aquino, el hábito de arte no es necesario para vivir una vida buena, sino sólo para hacer cosas bien hechas. Por el contrario, la prudencia es necesaria para vivir bien¹³. El arte capacita sólo la facultad, la razón, para hacer objetos buenos. En cambio, la prudencia no sólo capacita la facultad, sino también el uso de ella, de sus actos¹⁴. La razón de ello estriba en el contacto que mantiene la prudencia con la *voluntad*, pues la *rectitud* de la voluntad es esencial a ella, pero no al arte¹⁵. En este sentido cabe decir que el hábito de arte funciona más al modo de los hábitos especulativos que la prudencia¹⁶.

3. La prudencia y los hábitos teóricos

Por lo que respecta a los *hábitos especulativos*, “la prudencia se diversifica de las virtudes intelectuales según la diversidad material de sus objetos, pues la sabiduría, la ciencia y el intelecto versan sobre las cosas necesarias... pero la prudencia sobre lo contingente”¹⁷. Esas forman parte, por eso mismo, de la razón teórica, mientras que la prudencia, de la razón práctica.

La *ciencia* versa sobre lo *universal*, mientras que la prudencia sobre lo *singular*¹⁸. Derivado de eso, la ciencia opera por *demonstración* y no puede operar sobre lo que puede ser de otro modo, mientras que la prudencia procede *aconsejando* y el consejo está abierto a lo plural, no determinado por los principios¹⁹. Pese a la necesidad y universalidad que dotan a la materia de la ciencia de mayor nobleza que a la de la prudencia, no obstante “la ciencia de las cosas operables, pertenecientes a la prudencia es más natural al hombre que la ciencia de las especulables. De ahí que se encuentren hombres naturalmente prudentes, no en cambio sabios por

¹³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 5, co y ad 1.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*, a. 4, co.

¹⁵ Cfr. *In Ethicorum*, l. VI, lec. 4, nn. 12 y 13; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 57, a. 4, co.

¹⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 4, ad 2.

¹⁷ *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 5, co.

¹⁸ Cfr. *In Ethicorum*, l. VI, lec. 7, n. 19.

¹⁹ Cfr. *In Ethicorum*, l. VI, lec. 4, n. 4.

naturaleza, como se dice en el libro VI de la *Ética*. Y por esto también la prudencia no se les olvida a los hombres tan fácilmente como la ciencia²⁰, dada la *inclinación natural* a ella y la constante repetición de actos con que esta virtud se perfecciona. Además, el hábito teórico de *ciencia* no nos acompaña en todas las facetas de nuestra vida, y la prudencia, en cambio, en todas. En este sentido es más estable, permanente. Pero también por eso, es vital, y a distinción de las ciencias teóricas, incomunicable²¹.

4. La prudencia y la capacidad natural

Para Tomás de Aquino parece existir, pues, una *inclinación natural* en algunos hombres hacia la prudencia. También para Aristóteles en algunos hombres parece darse un *buen tino* natural (*eufuia*) y una *agudeza mental* natural (*agjunoia*) que no son adquiridos. Unos hombres parecen por naturaleza más *sagaces* que otros; tienen, diríamos hoy, más chispa, esto es, más perspicacia. Sin embargo lo *natural* no puede ser del orden prudencial, porque la prudencia, y los demás hábitos prácticos de la razón son *adquiridos*.

Existe, sin duda alguna, una inclinación natural a atinar en lo práctico que es más bien de orden superior. Se trata del hábito natural de la *syndéresis*, del que Aristóteles no trató, y del que Tomás de Aquino podría haber sacado más partido. Ahora bien, además de la *syndéresis*, Tomás de Aquino indica que existe una inclinación natural dotada de penetración y discernimiento, a la que llama *dinótica*. La *dinótica* (de *dinosco*, discernir) vendría a traducirse como sagacidad, capacidad de discernimiento, perspicacia o agudeza de ingenio. La describe como “el ingenio o cierta industria, que es tal que por ella el hombre puede obrar en esas cosas que se ordenan a la intención que el hombre presupone, sea buena o mala, y que por esas cosas que obra puede salir, esto es, conse-

²⁰ *Q. D. De Veritate*, q. 18, a. 7, ad 7. Cfr. asimismo: *In II Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2, co; *In Ethicorum*, l. VI, lec. 5, n. 4; *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 4, co; II-II ps., q. 47, a. 6, co; II-II ps., q. 49, a. 2, co.

²¹ Cfr. O'NEILL, CH. J., “La prudencia, sabiduría incomunicable”, en *Ensayos sobre el Tomismo*, Madrid, Morata, 1920. “Prudence, the incommunicable Wisdom”, en *Essays in Thomism*, New York, Brenan, 1942, 187-204.

guir, el fin”²². Si la intención es buena este ingenio será laudable, pero si es mala será despreciable, y el que obra así obra según la *astucia*. Dado que la *dinótica* está abierta al bien y al mal no debe reducirse a la astucia, puesto que ésta se refiere sólo al mal²³.

Por tanto, la *dinótica* es común al obrar bien o prudentemente y al obrar mal o según astucia, y por ello mismo, *no es virtud*, ya que ésta es siempre un hábito determinado *ad unum*, a lo recto, a lo bueno. Sin embargo, aunque la prudencia no es la *dinótica*, no puede existir sin ella²⁴. Un torpe no puede ser prudente como tampoco un inhábil o incapaz puede crecer en su hábito de arte. Para hacernos cargo un poco más del ser de la *dinótica* atendamos a esta última comparación: “así como en la parte del alma opinativa son dos las especies de principios operativos, a saber, la *dinótica* y la prudencia, así también en la parte apetitiva, que pertenece a las costumbres, hay dos especies, a saber, la virtud natural y la moral, que es principal”²⁵. En consecuencia, ser espabilado, estar más despierto para lo práctico, o ser “*dinos*”, es de ámbito más natural, psicológico, si se quiere. En cambio, nadie nace prudente sino que el prudente se hace. Y precisamente por estar abierta a ambos extremos, se puede colegir que no debe confundirse con la *sindéresis*, la cual, en sentido estricto, impele sólo al bien.

5. La prudencia y los hábitos innatos

Se distingue también la prudencia del *hábito natural de los primeros principios*, porque la prudencia no versa sobre los principios que son primeros, sino que los supone y, por tanto, deriva del hábito de aquéllos²⁶. Además, el intelecto no inquiere sobre los

²² *In Ethicorum*, l. VI, lec. 10, n. 16. Esta doctrina y denominación está tomada de ARISTÓTELES, y queda ya recogida en sus primeros escritos: “es inherente al hombre cierta inclinación natural hacia el acto de prudencia, la cual se llama virtud natural, y es llamada *dinótica* por el Filósofo, a la cual nosotros podemos llamar *industria*”, *In III Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 1, co.

²³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 13, ad 3.

²⁴ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 10, n. 17.

²⁵ *In Ethicorum*, l. VI, lec. 11, n. 6.

²⁶ Cfr. *In Ethicorum*, l. VI, lec. 5, n. 4; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 58, a. 4, co; II-II ps., q. 47, a. 6, co; II-II ps., q. 49, a. 2, co.

primeros principios porque son obvios y los percibe inmediatamente con claridad, mientras que la prudencia es inquisitiva²⁷. Pero, con todo, guardan cierta relación, pues así como “el intelecto lo es de ciertos términos o extremos... la prudencia, lo es de otros extremos, a saber, los que conviene tomar como principio en las cosas agibles”²⁸.

Se diferencia la prudencia por otra parte del hábito de *sabiduría* en que “la prudencia es cierta sabiduría, pero no es la sabiduría universal... La sabiduría es como el varón de la prudencia. Se dice sabio *simpliciter*, al que le es propio ordenar en todas las cosas; pero se dice sabio *secundum quid*, al que le es propio ordenar en esas cosas en las que es sabio... Es sabio *simpliciter*, por tanto, aquél que conoce el fin, o el que obra por el fin universal, a saber, Dios..., pues la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas, como dice Agustín en el libro IV *De Trinitate*. Sin embargo, la prudencia es la providencia de las cosas particulares, a saber, cuando alguien ordena sus obras”²⁹.

En los capítulos 6, 9, 10 y 11 de su comentario al libro VI de la *Ética a Nicómaco*³⁰, Tomás de Aquino esboza muchos rasgos distintivos entre uno y otro hábito cognoscitivo. En esos pasajes se dice que la sabiduría es de esas cosas que *en sí y absolutamente* son tales (de los primeros entes), y que es *una* respecto de todas las cosas. En cambio, la prudencia se refiere no a las cosas que son en sí, sino en su relación a algo, y como se refiere a muchas cosas humanas se pueden desglosar en ella partes diferentes. Además, la sabiduría es más excelente que la prudencia en razón de su *objeto*, porque la prudencia sería lo más excelente en el caso de que el hombre fuera lo más eminente de la realidad, pero dado que por encima de él está Dios y las sustancias separadas, de las que se ocupa la sabiduría, hay que mantener la superioridad jerárquica de ésta sobre la prudencia³¹.

²⁷ Cfr. *In Ethicorum*, l. VI, lec. 7, n. 22.

²⁸ Cfr. *In Ethicorum*, l. VI, lec. 7, n. 20.

²⁹ *Super Ad Ephesios*, 5, 6. Cfr también: *In Psalmos*, 48, 2.

³⁰ Cfr. *In Ethicorum*, l. VI, lec. 6, nn. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 y 11; l. VI, lec. 9, n. 22; l. VI, lec. 10, n. 8; l. VI, lec. 11, n. 16; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 66, a. 5, ad 1.

³¹ Cfr. *In Ethicorum*, l. VI, lec. 6, n. 6; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 2, ad 1. Lo que sí hace la prudencia respecto de la sabiduría es lo siguiente: “imperá

Queda afirmado que la sabiduría versa sobre lo necesario, sobre lo que no puede ser de otro modo que como es. En cambio, la prudencia se ciñe a lo contingente, en lo cual cabe el consejo. Versa sobre lo operable, en lo cual uno no puede quedarse en lo universal, porque acerca de lo universal no cabe acción alguna, sino en lo singular, lo útil. De todos modos hay un cierto parecido entre ambos hábitos si se establece la relación entre ellos, pues del mismo modo que la prudencia es principal entre las cosas agibles, así, la sabiduría, es la principal en las especulativas; y del mismo modo que la prudencia consigue la felicidad activa, la sabiduría consigue la contemplativa.

sobre esas cosas que se ordenan a la sabiduría, a saber cómo los hombres deben acercarse a ella. De donde, en esto, la prudencia o la política es sierva de la sabiduría: introduce a ella preparando su camino”, *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 66, a. 5, ad 1. Por tanto, si se dice sabio al prudente en las cosas humanas, no dedebe entenderse que tiene sabiduría “simpliciter”.

XII

LA UNIFICACIÓN

Hasta el momento tenemos muchos factores descritos en torno a la *prudencia*, esto es, muchas piezas sueltas o cabos sin atar. Por una parte la *sindéresis*; por otra la *voluntad*, sus actos y sus virtudes; por otra los *actos y hábitos* de la *razón práctica*, en especial el hábito de la *prudencia* y su propio acto, el precepto o imperio; por otra, los *medios* sobre los que dirime la prudencia que deben ordenarse al fin de la voluntad. Por otro lado, también, el *fin* último de la voluntad, que no lo pone ella sino que se encuentra tendiendo a él por naturaleza. ¿Cómo conjugar toda esa gama de realidades? Procedamos por partes.

1. Voluntad y sindéresis

Son tesis propias de la filosofía medieval las siguientes: a) que la voluntad es una *potencia pasiva* en estado de naturaleza (*voluntas ut natura*); b) que, por ser su *intención de alteridad*, la voluntad está orientada o tendiendo naturalmente al *fin último* felicitario; c) que la voluntad es activada en orden a la consecución del fin último felicitario por una instancia superior a ella, a la cual se llama *sindéresis*; d) que para la consecución de ese fin último la voluntad tiene que adaptarse a unos *medios* que le propone la *inteligencia* según el *uso práctico* de esta última.

Se admite, pues, la existencia de una instancia superior a la voluntad que la activa, contando en su recorrido también, con la colaboración de la inteligencia. Tal instancia es la *sindéresis*. Se admite también que tal principio activo de la voluntad permanece *en acto de antemano*, o de otro modo la voluntad, que es una *potencia pasiva* por naturaleza, no se activaría jamás.

¿Qué cabe añadir a esas valiosas tesis? Que si la *sindéresis* está de entrada perfectamente adaptada a la voluntad en su estado de naturaleza (*voluntas ut natura*) y si ésta se encuentra tendiendo al fin (la felicidad), se puede admitir que quien marca el norte, la estrella polar o fin de la voluntad es la *sindéresis*. ¿Por qué? Porque evidentemente la voluntad ni conoce ni puede conocer, pues lo propio suyo es querer. Pero para poder cumplir ese cometido la *sindéresis* requiere al menos de tres misiones: a) *conocer el fin*; b) *conocer a la voluntad*, por así decir por dentro, para poderla orientar al fin, y c) conocer de tal manera a la voluntad, tanto en su estado de naturaleza (*voluntas ut natura*) como en su estado activado (*voluntas ut ratio*), de modo que la *mueva* a adaptarse al fin. Es decir, que sea un conocimiento más *prescriptivo* que el de la prudencia.

En cualquiera de esos tres menesteres la *sindéresis* es respecto de la voluntad ante todo “conocer”. De modo que es tarea propia de la *sindéresis* conocer la *verdad* de la voluntad. La voluntad, como toda realidad puede ser conocida, y el conocimiento debe ser según verdad. De manera que la voluntad tiene su propia verdad que debe conocer la *sindéresis*. Pero si la *sindéresis* activa progresivamente a la voluntad, lo propio de tal activación progresiva será *incrementar la verdad de la voluntad*. De modo que si la voluntad no crece en verdad, como cuando toma como fin los bienes de los apetitos sensibles que no son sino medios, entonces la voluntad se *falsea* por dentro, o si se quiere, como voluntad. Entonces la *sindéresis no puede* conocerla.

¿Pero es que acaso la *sindéresis quiere* conocer la verdad de la voluntad cuando ésta se falsea? Si la *sindéresis* es la raíz de la activación de la voluntad, también es la responsable de su falta de activación, es decir de su falseamiento. Por otra parte, también hay que admitir que la *sindéresis* es una instancia cognoscitiva sujeta a la *persona* humana. De modo que quien dirige a la voluntad en último término es la *persona*, aunque en esa dirección use de un instrumento tan capaz como la *sindéresis*. Por ello, a fin de cuentas, quien es culpable del falseamiento adquirido en la voluntad, que no puede iluminar la luz de la *sindéresis*, es la *persona* humana. La persona humana es la responsable, entre otras cosas, de sus obras *ad intra*, es decir, de las que quedan en la propia naturaleza huma-

na (en este caso en la *voluntad*), falseándola o incrementando su verdad.

2. Prudencia y sindéresis

A mi juicio, se ha pensado relativamente poco en la *sindéresis*. No es tampoco mucho lo que se ha investigado en torno a su *nexo con la voluntad*, pero menos aún acerca de su vinculación con la *prudencia*.

La *razón práctica* (al igual que la teórica) parte de cero en su conocer, pero no se activa a sí misma para conocer (como tampoco la teórica). Es más, cuando conoce, jamás actúa sola, porque de ser así, nunca podríamos notar cuándo la razón es o no *recta* y no podríamos corregirla. Pero juzgar acerca de la rectitud de una instancia cognoscitiva implica conocerla desde otra superior. Esa superior debe de ser su origen, su permanente fuente de abastecimiento, y también la que marca su fin. Si eso es así, la activación y el acompañamiento de la razón práctica debe correr a cargo de una *instancia cognoscitiva superior* que esté, ya de entrada, en *acto*.

La filosofía moderna y contemporánea, como es sabido, no admite ningún principio cognoscitivo humano intrínseco por encima de la *razón*, y menos, que sea activo desde el comienzo. La aceptación de esta tesis le lleva a la incógnita irresoluble de cómo dar razón de la activación de la inteligencia. Determinados *racionalistas* postularon la hipótesis de las *ideas innatas*, pero ¿cómo conocer la existencia de objetos conocidos sin acto de conocer? Algunos *empiristas* apelaron a la *experiencia*, pero ¿cómo sacar el conocimiento racional del sensible? Ciertos *idealistas* opinaron que el conocer nace espontáneamente del *sujeto* (espontaneidad trascendental de las categorías, dirá Kant), mientras que otros alienaron el conocer humano en el del Absoluto. A los materialistas, sensistas, bastantes pragmatistas, varios conductistas, etc., también les ha caracterizado una visión reductiva del conocer humano.

En cambio, la filosofía griega y medieval admite, como también es conocido, por encima de la razón una instancia cognoscitiva en *acto*, a la que llama *entendimiento agente*, y propone, además, que esta instancia debe ser acto respecto de la facultad o potencia de la

razón. Acepta también la existencia de una serie de *hábitos cognoscitivos nativos*, es decir, *innatos*, que se encuadran dentro de la potencia racional. Acoge, asimismo, la tesis de que estos hábitos, que son distintos de los de la inteligencia porque no son adquiridos, son lo más noble de la potencia intelectual, porque están ya en *acto*. Tal filosofía, sin embargo, no logra solucionar acabadamente la contradicción que en esa tesis se formula, pues *un principio cognoscitivo nativamente en acto no puede darse o inherir en una potencia* que, al decir de Aristóteles, es al comienzo como una *tabula rasa*.

Por tanto, la activación de la prudencia tiene que deberse a un principio superior, no potencial, que sea activo respecto de ella. Ahora bien, un principio cognoscitivo superior a una potencia puede ser o bien un *hábito innato* o bien un *acto* superior a cualquier hábito nativo. ¿De cuál de las dos posibilidades se trata? De un hábito natural. “La sindéresis mueve a la prudencia”¹. ¿Por qué? Porque si la sindéresis mueve a la voluntad atrayéndola a su fin, y el fin de la prudencia es presentar los medios a la voluntad para que ésta alcance dicho fin, conviene que sea el mismo principio activo el que conozca y mueva ambas instancias y logre la compatibilidad entre ellas.

3. Sindéresis e intelecto agente

Por otra parte, la sindéresis no es el único hábito natural, porque el fin del hombre no es *obrar*. Por tanto requiere de algún otro hábito innato que permita *conocer el ser*, y por encima de aquél requiere de otro que le permita *conocer su ser*. El hábito innato que da razón de toda operación, actividad y obra es la sindéresis. El que conoce el ser, el de los primeros principios. El que permite conocer “su ser”, el de sabiduría.

De modo que si tales *hábitos cognoscitivos innatos* son actos desde el comienzo, puesto que “toda forma y *acto* puede llamarse *hábito*”², nada impide que inhieran en un *principio cognoscitivo en*

¹ “Synderesis movet prudentiam”, *Summa Theologicae*, II-II ps, q. 47, a. 6, ad 3.

² *Summa Contra Gentiles*, I, II, cap. 78, n. 7.

acto, que siguiendo la tesis de la filosofía clásica se puede identificar con el *intelecto agente*. Así entendidos, tanto los hábitos innatos como el entendimiento agente, serán instancias cognoscitivas superiores a la *inteligencia*, y tendrán que ver con la activación de ésta. Estos niveles cognoscitivos superiores son, en terminología clásica, el hábito de la *sindéresis*, el *hábito natural de los primeros principios* y el *hábito de sabiduría*. Todos ellos son hábitos inherentes al *núcleo del conocer humano*, el *entendimiento agente* o *conocer en acto*. Tales hábitos nativos son como el *instrumento* (la “habilitas”, los llama Tomás de Aquino) del entendimiento agente.

Pero “instrumentos” ¿para qué? Para abrirse a la totalidad de lo real. Lo real es, no obstante, de distinto nivel de acto en cada caso. Por una parte está la realidad externa que es inferior a nuestro *acto* de conocer: *la esencia del universo físico*. Por otra, está la realidad externa que es superior a nuestro *acto* de conocer: *el acto de ser del universo físico*. Otra es nuestra realidad interna que es activa, cognoscitiva de la esencia del universo: *la razón*. Además de ella debe existir otra realidad cognoscitiva interna mediante la cual captamos nuestro precedente conocer racional. ¿Cuál es? La propuesta es que se trata de la *sindéresis*. Otra realidad cognoscitiva interna mediante la cual captamos el acto de ser del universo físico es el llamado por la filosofía medieval “*intellectus principiorum*”.

Pero también debe haber una realidad cognoscitiva que nos permita conocer tanto a la *sindéresis* como al “*intellectus*”, sin que por el hecho de ser conocidos ellos pierdan de vista sus propios temas: es el *hábito de sabiduría*, por medio del cual nos sabemos inmersos nosotros mismos ante la totalidad de lo real. Queda todavía un conocer en acto que es raíz de las precedentes instancias cognoscitivas, inabarcable, incapaz de conocerse enteramente a sí mismo, y que clama por su propio conocimiento: el *intelecto agente*, el cual no puede ser conocido sino desde un conocimiento superior a él que sea su creador: Dios.

Pues bien, si la apertura de la persona a sus potencias (inteligencia y voluntad) corre a cargo de la *sindéresis*, sin embargo, la *sindéresis* no obra autónomamente sino que su luz es derivada, ya que inhiere en el *intelecto agente*. Por ello afirma Tomás de Aquino

no que “los primeros principios ‘in agendis’ se conciben por la luz del intelecto agente”³.

4. Voluntad, prudencia, sindéresis y persona

La virtud más propia de la *voluntad* es la *justicia*. La virtud más alta de la *razón práctica* es la *prudencia*. ¿Cuál de las dos es más virtud? Aunque se haya sostenido que la prudencia sea *auriga* y *genitrix virtutum*, a mi modo de ver la respuesta es clara si se alude a la *persona*. La prudencia dirime sobre *medios* “que están en el mundo... La política o prudencia, que son acerca de las cosas humanas”⁴, no versan sobre fines. Por tanto, la prudencia no puede juzgar a las personas, puesto que éstas no son ningún medio. La prudencia versa sobre asuntos humanos, personales, teniendo en cuenta sus actividades, sus circunstancias, etc., pero no puede juzgar sobre personas.

La justicia, en cambio, tiene en cuenta a las *personas*, que no son medios, sino *fines*. Una visión de la justicia legalista, con empacho de *positivismo jurídico*, se centra más en los *asuntos* de las personas que en las *personas* de quienes son esos asuntos, y a la postre, no es justicia como virtud. De modo que pegarse a “lo justo” (objeto) en vez de buscar justicia (virtud), si por ello se entienden asuntos, leyes, etc., no es ser justo. Así pues, el positivismo jurídico, si acaso, se parecerá más a la prudencia que a la justicia. No es extraño, pues, que con frecuencia se trueque hasta el nombre de “derecho” por el de “jurisprudencia”.

Obviamente no se puede ser justo si no se es prudente, pero la justicia no se reduce a la prudencia sino que es más. ¿Por qué?, ¿tal vez porque es una virtud de la *voluntad* mientras que la prudencia lo es de la *inteligencia*? No, porque la *voluntad* también puede dirigirse a asuntos que son inferiores a los que recomienda dirigirse la prudencia. No es a causa de la potencia (*sujeto*, diría Tomás de Aquino) por lo que la justicia es más noble que la prudencia, sino

³ *Q. D. De Spiritualibus Creaturis*, q. un., a. 10, ad 9; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 8, co; *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 62, a. 3, co.

⁴ *In Ethicorum*, l. VI, lc. 6, n. 3.

que lo es *por quedar referida a las personas* (por su objeto, diría él).

Por otra parte, tanto la prudencia como la justicia son *hábitos* o *virtudes*, una de la razón, otra de la voluntad, pero ni son la *persona* ni lo pueden ser: “el hábito no puede ser principio de la persona subsistente sino que sigue al ser”⁵. Los *hábitos* y la *virtud* siguen al *ser*. Si los hábitos siguen al ser, ello indica que son inexplicables sin el *acto de ser*. Ahora bien, si tanto los hábitos como la virtud son la activación de las potencias espirituales humanas, la *persona* de la que son manifestación actuosa en tales facultades no puede ser sino *acto*. La persona es, pues, el *acto de ser* humano. De modo que conociendo la índole de acto de los hábitos y de la virtud, se accede a sospechar la desbordante actuosidad del *núcleo personal*. Además, si los hábitos son *conocer* y la virtud es *querer*, la persona debe ser sobreabundancia de *conocer* y *amor* en acto.

A través de la activación de la *inteligencia* según *hábitos* adquiridos sospechamos la existencia de un principio cognoscitivo previo y superior a ella al que se llama *entendimiento agente*. A través de la activación de la *voluntad* según *virtud* adquirida nos percatamos de un principio amante previo y superior a ella, al que algunos autores de la tradición filosófica han llamado *corazón*. Ahora conviene establecer la conversión entre *conocer* y *ser*, por una parte, y entre *conocer* y *amar*, por otra.

En cuanto a lo primero, la comparación conversiva es tomista: “el entender se compara al intelecto como el ser a la esencia”⁶. El entender en acto es el *intelecto agente*. La potencia cognoscitiva es la *inteligencia*. El *acto de ser* es la persona humana. La *esencia* es su naturaleza potencial. En cuanto a lo segundo, el amar en acto es el corazón o amor personal humano, la potencia amante, la voluntad. A tanto ser, tanto conocer y tanto amor. La conversión a lo

⁵ *In II Sententiarum*, d. 2, q. 2, a. 2, ad 2.

⁶ “*Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam*”, *Summa Contra Gentiles*, I, I, cap. 45, n. 2. Cfr. también: *Summa Theologiae*, I ps., q. 14, a. 4, co; I ps., q. 34, a. 1, ad 2. Así se puede entender la fórmula de CAYETANO que dice: “*intelligere nihil aliud est quam quoddam esse*”, *In III De Anima*, c. 5. POLO comenta al respecto que “el acto que corresponde al conocer es el acto de ser. Esto es clave en TOMÁS DE AQUINO y también en sus comentaristas clásicos. El conocimiento en acto no se asimila a la sustancia sino al ser”, *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol I, Pamplona, 2ª ed., Eunsa, 1987, 233.

simple debe radicarse en la persona, no en sus potencias, pues en éstas hay que admitir la *dualidad*, pues no son lo mismo la inteligencia que la voluntad.

Por último, si estas facultades dependen de la persona, ¿de quién depende ésta? Si la persona se convierte con el *intelecto agente*⁷ y, por tanto, se puede hablar de ella desde el punto de vista cognoscitivo como *conocer a nivel de ser*, y si también la persona se convierte con el *amor personal* y, por tanto, se puede hablar de ella desde el punto de vista volitivo como *amor a nivel de ser*, Tomás de Aquino responde a la precedente pregunta señalando que la luz del intelecto agente es natural, no constituida por el propio sujeto, sino don creatural divino, esto es “impreso en nosotros inmediatamente por Dios”⁸. A lo que se puede añadir que el amor personal, no constituido por el propio sujeto, sino ofrecido gratuitamente por Dios, ha sido impreso en nosotros inmediatamente por el Amor divino.

Pero como el *acto de ser* humano es *simple*, tanto el *conocer como ser* como el *amor como ser* no son sino el *acto de ser simple* que cada persona *es* y *será*, es decir, está llamada a ser.

⁷ “Resta, pues, que el intelecto agente sea uno con el hombre según el ser substancial”, *Summa Contra Gentiles*, l. III, cap. 42, n. 7.

⁸ *Q. D. De Spiritualibus Creaturis*, q. un., a. 10, co. Las razones que corroboran esto se encuentran también en: *Q. D. De Anima*, q. un., a. 5, co y ad 6 y 9; *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 4, co y ad 5.