

Alcance y límites de la prudencia como virtud intelectual

Miguel Ángel Belmonte

*La perfección cristiana sólo tiene un límite:
el de no tener límite¹*

En la cuestión 57 de la *Prima Secundae*, cuestión dedicada a los hábitos intelectuales, Santo Tomás comienza demostrando la naturaleza virtuosa de los mismos (art. 1). Después presenta los hábitos intelectuales especulativos —*sabiduría, ciencia y entendimiento*— (art. 2) y el hábito intelectual práctico del *arte* (art. 3). Los otros tres artículos que componen esta cuestión los dedica el Aquinate a la *prudencia*. En concreto, comienza por distinguirla del arte, *recta ratio factibilium*, donde importa la perfección de la obra exterior realizada —*factio est actus transiens in exteriorem materiam*— mientras que la prudencia se ocupa de la *praxis*, donde el acto permanece en el propio agente —*agere autem est actus permanens in ipso agente*— (art. 4). Es en el artículo quinto, dedicado ya en exclusiva a la prudencia, donde afirma que la prudencia es virtud máximamente necesaria para la vida humana mientras que el artículo sexto y último de esta cuestión lo dedica Santo Tomás a las partes potenciales —*eubulia, synesis, gnome*— a las que dedicará también la cuestión 51 de la *Secunda Secundae*, en medio del tratado sobre la prudencia que se extiende desde la cuestión 48 a la 56.

Por sí solo, el espacio otorgado por Santo Tomás a la prudencia en el contexto del análisis de las virtudes intelectuales es ya indicativo de la trascendencia e importancia de esta virtud. El cuerpo del mencionado artículo quinto, al preguntarse acerca de la necesidad de la prudencia, co-

Artículo recibido el día 3 de septiembre de 2014 y aceptado para su publicación el día 7 de marzo de 2015.

¹ GREGORIO DE NISA, *De vita Mosis*, citado en *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2028.

mienza afirmando que “*prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam*”. La razón es que deliberar acerca de los medios que conducen al fin y elegirlos convenientemente requiere de un hábito de la razón, no basta para ello con la rectitud del alma en su dimensión apetitiva. A la misma conclusión, pero partiendo del contraste con el modo en que apetecen sus fines los animales, había llegado el Aquinate en la cuestión disputada *De virtutibus*, donde se plantea si puede haber una virtud cuyo sujeto sea el entendimiento práctico. El hombre, a diferencia de los animales, necesita una virtud que perfeccione la razón práctica. Dado que por el mero apetito natural el hombre no se determina a sí mismo ante la amplia pluralidad de maneras de obrar, mientras que, por ejemplo, todas las golondrinas hacen igual sus nidos y las arañas sus telarañas². Además, se puede afirmar que, secundariamente, la virtud de la prudencia perfecciona a la cogitativa:

Prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum³.

² “Oportet autem ut appetitus animalis vel rationalis inclinatur in suum appetibile ex aliqua apprehensione praeexistente; inclinatio enim in finem absque praeexistente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut grave inclinatur ad medium. Sed quia aliquod bonum apprehensum oportet esse obiectum appetitus animalis et rationalis; ubi ergo istud bonum uniformiter se habet, potest esse inclinatio naturalis in appetitu, et iudicium naturale in vi cognitiva, sicut accidit in brutis. Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatem principii activi quod ad pauca se extendit; est in omnibus unius speciei bonum uniformiter se habens. Unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, et per vim cognitivam naturale iudicium habent de illo proprio bono uniformiter se habente. Et ex hoc naturali iudicio et naturali appetitu provenit quod omnis hirundo uniformiter facit nidum, et quod omnis aranea uniformiter facit telam; et sic est in omnibus aliis brutis considerare. Homo autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animae, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni, nec naturale iudicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur et perficiatur”. (TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de virtutibus*, cuestión 1, artículo 6).

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-IIae, 47, 3, ad 3. Cf. H. MUSZALSKI, “Cogitativa y Prudentia Iuris. La cogitativa como sujeto secundario de la prudencia”.

De entre las numerosas objeciones desarrolladas y respondidas en el *De virtutibus*, Santo Tomás recoge las dos primeras en el mencionado artículo de la *Summa* e incorpora una tercera. Veamos cuáles son.

Podría objetarse que, una vez elegidos los medios y alcanzados los fines rectos, siendo alguien ya justo, valiente y templado, no haría más falta la prudencia. Pero *prudential bonum attenditur in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere* a diferencia de lo que ocurre en el arte. Para el hombre vivir bien no se reduce a obrar bien, aunque lo incluye, sino que presupone un bien entitativo y moral en el sujeto de las acciones. En *De virtutibus* sostiene que

ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus, prout sint nunc agenda: quod quidem iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudentia manente, homo non peccat; unde ipsa non parum sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat⁴.

Podría también objetarse que, para elegir siguiendo una buena deliberación, no es imprescindible que uno mismo sea quien delibere sino que puede dejarse guiar por la deliberación de los más sabios. Externamente la acción resultante sería idéntica. Sin embargo, un agente tal estaría obrando bien sólo accidentalmente. En la razón perfecta de virtud se incluye que sea la propia razón la que indaga e impera y el apetito siga a la propia razón. Además, tal como el Aquinate insinúa en el *De virtutibus* (ad 2) al comentar la definición agustiniana de virtud como *bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*, siempre acaba por llegar un momento en que uno ha de deliberar sólo y vencer una tentación en tales circunstancias que los consejos del sabio recibidos en otros momentos serían insuficientes por sí solos⁵.

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de virtutibus*, cuestión 1, artículo 6, ad 1.

⁵ “Dicendum, quod ista definitio complectitur definitionem virtutis, etiam si ultima particula omittatur; et convenit omni virtuti humanae. Sicut enim dictum est, virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum; actus autem perfectus est finis potentiae vel operantis; unde virtus facit et potentiam bonam et operantem, ut prius dictum est. Et ideo in definitione virtutis aliquid ponitur quod pertinet ad perfectionem actus, et aliquid quod pertinet ad perfectionem potentiae vel operantis. Ad perfectionem autem actus duo requiruntur. Requiritur autem quod actus sit rectus, et quod habitus non possit esse principium contrarii actus. Illud enim quod est principium boni et mali actus, non potest esse, quantum est de se, principium perfectum boni actus; quia habi-

Por último, podría objetarse que el ámbito de las realidades humanas es tan amplio, contingente e inabarcable para nuestra mente, que resulta imposible la adquisición de un hábito intelectual al respecto que siempre sepa qué es lo verdadero y qué es lo falso. En esta objeción no se trata de restarle importancia a la prudencia sino de negar su posibilidad debido, precisamente, a su “pretensión”. Santo Tomás responde a esta objeción aclarando de qué modo se relaciona el entendimiento práctico con el ámbito de lo contingente. No lo hace a la manera del entendimiento especulativo con las cosas necesarias sino por la conformidad con el apetito recto. Aunque aquí no lo cita, podría tener en mente el texto de *Ética a Nicómaco* VI, 2 1139 a 29-30: “el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto (τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ)”. Al comienzo de la *Secunda Secundae*, en el tratado sobre la fe, indica Santo Tomás que “virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum: potest enim aliquis secundum iustitiam aut temperantiam agere aliquam falsam opinionem habens de eo circa quod agit”⁶. Tal como comenta Thomas Deman: “la prudencia nunca alcanza la infalibilidad de las virtudes intelectuales especulativas; pero fuera de la infalibilidad queda todavía mucho espacio para muchos juicios objetivamente verdaderos”⁷.

La prudencia es una virtud intelectual práctica, indispensable para la vida humana, que no sólo nos brinda la posibilidad de elegir acertadamente sino que nos hace efectivamente elegir acertadamente. Como *prudentia manente, homo non peccat*, resulta además que la prudencia hace *bueno* al

tus est perfectio potentiae. Oportet ergo quod ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali; propter quod philosophus dicit in VI Ethic., quod opinio, quae potest esse vera et falsa, non est virtus; sed scientia, quae non est nisi de vero. Primum designatur in hoc quod dicitur, *qua recte vivitur*: secundum, in hoc quod dicitur, *qua nemo male utitur*. Ad hoc vero quod virtus facit subiectum bonum, tria sunt ibi consideranda. Subiectum ipsum: et hoc determinatur cum dicitur *mentis*; quia virtus humana non potest esse nisi in eo quod est hominis in quantum est homo. Perfectio vero intellectus designatur in hoc quod dicitur *bona*; quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem. Modus autem inhaerendi designatur in hoc quod dicitur *qualitas*; quia virtus non inest per modum passionis, sed per modum habitus; ut supra dictum est. Haec autem omnia conveniunt tam virtuti morali quam intellectuali, quam theologicae, quam acquisitae, quam infusae. Hoc vero quod Augustinus addit *quam in nobis sine nobis Deus operatur*, convenit solum virtuti infusae”. (TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de virtutibus*, cuestión 1, artículo 2, in c.).

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 1, art. 3, ad 1.

⁷ T. DEMAN, *La prudencia. Notas doctrinales tomistas*, 112.

hombre en sentido *fuerte*. No es simplemente que le adorne con una habilidad adquirida especial más o menos relevante, es que “sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus” cosa que no se puede decir de las otras virtudes intelectuales adquiridas (sabiduría, ciencia y arte) sino sólo del *intellectus* o hábito natural de los primeros principios⁸. Esta íntima conexión de la prudencia con la dimensión apetitiva y, por tanto, con las virtudes morales propiamente dichas, hace que sea la única virtud intelectual que es virtud *simpliciter*, en el sentido de que hace buena a la persona que la posee: “et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur”⁹.

Efectivamente, la prudencia es habitualmente incluida en el listado de las llamadas virtudes cardinales, listado que Santo Tomás recoge e integra sin mayor problema en su esquema general de las virtudes. Concretamente es en la cuestión 61 de la *Prima Secundae* donde ofrece el Aquinate una justificación sucinta de su adhesión a la que se había convertido en tetrada tradicional reforzada por la autoridad de Cicerón, San Ambrosio, San Agustín o San Gregorio. Aunque testigo aún más elocuente de la adhesión de Santo Tomás a la tetrada de las virtudes cardinales es la organización de la *Secunda Secundae* en su conjunto. En el primer artículo de la cuestión 61 de la *Prima Secundae*, se pone el acento en que cuando hablamos de *virtud* nos referimos, *simpliciter*, a *virtud humana*. Y esta se ha de entender, sobre todo, como rectificadora del apetito. Por eso las virtudes intelectuales, comparadas con las morales, son sólo virtudes *secundum quid*. Pero esto no afecta a la prudencia, que la tradición coloca encabezando la lista de las virtudes cardinales:

Et ideo virtutes quae continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiusmodi autem sunt virtutes morales; et inter intellectuales, sola prudentia, quae etiam quodammodo moralis est, secundum materiam, ut ex supradictis patet. Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illae quae dicuntur principales, seu cardinales¹⁰.

⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, 58, art. 4, in c.

⁹ *Ibidem* II-II, q. 47, art. 4 in c.

¹⁰ *Ibidem*, I-II, q. 61, art. 1. Teófilo Urdanoz, en un comentario introductorio a la cuestión que nos ocupa advierte que “cuando aquí habla Santo Tomás de la virtud perfecta, *virtus simpliciter*, la entiende en el orden natural y como contrapuesta a la *virtus secundum quid*, o hábitos puramente intelectuales. Más tarde, y por relación a la virtud sobrenatural

El lugar que ocupa la prudencia en las virtudes cardinales es, además, perfectamente coherente con el protagonismo que le otorga Santo Tomás al tratar la cuestión de la conexión de las virtudes entre sí, en la cuestión 65 de la *Prima Secundae*. Tanto las virtudes llamadas naturales, como las virtudes puramente especulativas, como algunas virtudes morales *secundum aliquem eminentem statum* —la magnificencia o la magnanimidad— resultan insuficientes para proporcionar al edificio de las virtudes un armazón consistente. Una y otra vez vuelve Santo Tomás sobre la prudencia como virtud necesaria para conectar las virtudes entre sí en todas las respuestas a las objeciones del artículo primero de dicha cuestión. Incluso al introducir la necesidad de la caridad para la posesión de la virtud perfecta en armonía con el fin último sobrenatural, reafirma Santo Tomás la necesidad de la prudencia, en este caso de la prudencia como virtud infusa, para hacer como de intermediaria entre la caridad y las virtudes adquiridas¹¹. Y es que “*cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales*”¹², incluida la prudencia infusa sobrenatural:

Acquired prudence is not sufficient to direct the creature in respect of the ultimate end which is given by charity. A corollary is that acquired prudence *also* requires infused prudence, since infused prudence is included within charity, along with the other cardinal virtues, as Thomas reminds us in article 3 of question 65¹³.

Habiendo señalado las razones por las que la virtud de la prudencia merece el calificativo de *maxime necessaria ad vitam humanam*, hemos comprobado el tremendo *alcance* de esta virtud, su trascendencia en el dinamismo de la vida moral y su rol clave en la conexión de las diferentes partes que componen ese dinamismo.

Veamos ahora, sin embargo, lo que podríamos considerar *límites* de la virtud de la prudencia.

En primer lugar, conviene advertir que la frase *prudencia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam* no ha de entenderse en el sentido de que cua-

y al bien divino, esta virtud moral natural será llamada imperfecta y *secundum quid*, y sólo la infinita será virtud perfecta y *simpliciter*”. (T. URDANOZ, 1954, tomo V, 174).

¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 65, art. 2.

¹² *Ibidem*, I-II, q. 65, art. 3.

¹³ R. C. MINER, “Non-Aristotelian Prudence in the ‘Prima Secundae’”. (Considerations on “Questions 56-57” of Thomas Aquinas” “*Summa Theologiae*”), 420.

lesquiera otras virtudes sean *menos* necesarias que la prudencia para la vida humana¹⁴. Precisamente la autoridad utilizada en el *sed contra* es un texto del libro de la *Sabiduría* en que se coloca la prudencia junto a otras virtudes: *sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus* (Sb 8, 7). Se trata de un texto que se suele poner como ejemplo de la presencia en el Antiguo Testamento de las cuatro virtudes cardinales, señaladas como frutos de la Sabiduría que “enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza: lo más provechoso para el hombre en la vida”¹⁵.

Y es que la prudencia requiere, como ya hemos apuntado, de la rectitud del apetito. Y si nos referimos al fin último sobrenatural del hombre, todas las virtudes cardinales han de estar, a su vez, informadas por la virtud teológica de la caridad¹⁶.

Así está claro que para ser prudente en el orden imperfecto de esta vida terrena no basta con la prudencia misma sino que hacen falta las virtudes morales. Del mismo modo que no basta con acertar con lo justo, lo templado y lo valiente en cada circunstancia sino que hace falta que esos aciertos provengan de una razón práctica verdaderamente rectificadora por la virtud de la prudencia, puede afirmarse también que para ser prudente no basta con haber rectificado la razón práctica sino tener también los apetitos dirigidos al fin correspondiente.

Del mismo modo, la prudencia en el orden hacia la consecución del fin último sobrenatural requiere de la caridad y del resto de virtudes sobrena-

¹⁴ Las traducciones al castellano de la BAC pueden mover a error de interpretación de este texto. Tanto Urdanoz en la edición de 1954 como Rodríguez en 1989 vierten “La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana” (TOMÁS DE AQUINO, 1947-1960) y (TOMÁS DE AQUINO, 1989-2002).

¹⁵ Así traduce MALILLOS en (1976) *Biblia de Jerusalén*.

¹⁶ “El hombre tiene necesidad de ser templado, justo, valiente... y esto precisamente porque su amor hacia Dios ha de ser verdadero. Pero los actos de estas virtudes son formalmente distintos del amor. Estas virtudes no pueden existir sin la prudencia porque ella les asigna su ‘justo medio’ y la prudencia tiene necesidad para esta regulación de las intenciones rectas de todas las demás virtudes morales. Pero la prudencia no razona solo al servicio de las intenciones virtuosas sino, todavía más, al servicio del amor de caridad hacia Dios para hacerlo efectivo en todo acto de modo que Él sea amado sobre todas las cosas. La prudencia establece en cada ocasión qué se requiere para salvar este amor a Dios. Por lo tanto, la caridad no puede existir sin la prudencia y ésta no puede alcanzar su objetivo sin las virtudes morales. No solo es necesaria la virtud que dispone bien en orden al fin (caridad), sino también las virtudes que disponen bien respecto de los medios (virtudes morales). Y todas se encuentran conexas en la única prudencia al servicio de la caridad sin la cual no tendrían sentido, ya que en la caridad todas las virtudes alcanzan su fin definitivo” J. M. CONDERANA CERRILLO “Bienaventuranza y virtud en la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*”, 183.

turales infusas, incluyendo la misma prudencia infusa¹⁷. Estas virtudes infusas (prudencia infusa, justicia infusa, fortaleza infusa y templanza infusa) desempeñan el mismo papel respecto a las virtudes teológicas (fe, esperanza y caridad) como el que desempeñan los principios naturales respecto a las virtudes morales adquiridas¹⁸.

Hemos destacado antes ya que la prudencia es la única virtud intelectual que hace al hombre bueno en sentido estricto, cosa que no ocurre con el arte, por supuesto, pero tampoco con la ciencia ni siquiera con la sabiduría. Y, sin embargo, también es cierto que la prudencia requiere de la sabiduría, puesto que está subordinada a ella. Para sostener esta tesis Santo Tomás se apoya simultáneamente en la autoridad de Aristóteles y en la de San Pablo:

Cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam; impossibile est quod prudentia sit maior virtus quam sapientia, nisi, ut dicitur in VI Ethic., *maximum eorum quae sunt in mundo, esset homo*. Unde dicendum est, sicut in eodem libro dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiae, sed potius e converso, quia *spiritualis iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur*, ut dicitur I ad Cor. II. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quae considerat sapientia, sed imperat de his quae ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire. Unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiae, introducit enim ad eam, praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem¹⁹.

¹⁷ Podría parecer una incongruencia que en el caso de las virtudes adquiridas sea una virtud intelectual la que informa a las virtudes morales mientras que en el caso de las virtudes teológicas sea una virtud cuyo sujeto es la voluntad la que informe a la fe, cuyo sujeto es la inteligencia. Pero no hay incongruencia sino todo lo contrario. La razón estriba en que, cuando el hombre tiene por objeto algo inferior a él, es mejor conocerlo que amarlo. Pero cuando tiene por objeto algo superior a él, como en el caso de las virtudes teológicas, es mejor amarlo que conocerlo. Cf. por ejemplo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 66, art. 6, ad. 1.

¹⁸ “Oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quae ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, ut supra dictum est. Loco quorum naturalium principiorum, conferuntur nobis a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 63, art. 3, in c.).

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 66, art. 5, ad 1.

Queda claro que la prudencia es “ministra” de la sabiduría pero al modo humilde de un “conserje” que abre la puerta a un rey.

Además, la virtud de la prudencia requiere del hábito natural de los primeros principios del obrar. Al respecto, Santo Tomás incorpora el término *sindéresis*, cuya génesis y consolidación resultan un tanto controvertidas o polémicas. Pero más allá del término en sí, la idea de que la razón práctica —y necesita partir— en el razonamiento moral de unos primeros principios inmutables conocidos de modo natural es una afirmación repetida a menudo por el Aquinate. Y que tal hábito sea distinto de la prudencia misma no tiene por qué ir en detrimento de la prudencia misma²⁰.

La convicción de que existe una luz del entendimiento práctico, por tanto una luz para la vida moral, que no llega nunca a extinguirse del todo y que por sí misma resulta infalible, acabó cristalizando en el pensamiento de Santo Tomás, muy probablemente bajo el poderoso influjo de San Alberto Magno, superando las lagunas o ambigüedades del *corpus* aristotélico²¹.

²⁰ En dirección opuesta, Gauthier llamó la atención de todos los especialistas cuando afirmó que el verdadero causante del moderno olvido de la prudencia aristotélica había sido el propio Santo Tomás al limitar su alcance al ámbito de los medios, restringiendo la consideración intelectual de los fines a la *sindéresis* (R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF, *Introduction a l'Éthique à Nicomaque*). Al respecto es interesante la refutación de Gauthier en R. MCINERNEY, *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, cap. 7, 161-177 así como las observaciones de Miner: “The reciprocal dependence of prudence and the moral virtues echoes rather than opposes Aristotle. Some commentators have located a contrast at a slightly different point. While Aristotle associates prudence with knowledge of both means and end, these interpreters claim, Thomas unambiguously restricts prudence to the selection of means. The end is grasped by *synderesis* rather than prudence, as Gauthier emphasizes, citing article 6 of question 47 of the *Secunda secundae*. The text of the *Prima secundae*, however, complicates this simple contrast between Thomas and Aristotle, and it is not self-evident that the *Secunda secundae* is to be preferred to the *Prima secundae* on this point.” R. C. MINER, “Non-Aristotelian Prudence in the ‘Prima Secundae’. (Considerations on ‘Questions 56-57’ of Thomas Aquinas’ ‘Summa Theologiae’),” 407. Efectivamente, dice TOMÁS DE AQUINO en I-II, q. 66, art. 3, ad 3: “prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quae sunt ad finem, sed etiam in praestituendo finem” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*)

²¹ “Moral failure can never be attributed to *synderesis*, the soul’s innate ability to recognize universal principles, but rather to conscience, which may fail to comprehend the relevance of the universal principle to a particular action (...) Even if they were not entirely successful in their attempts to reconcile the two views of morality, their intense interest in the Ethics of Aristotle led them to a deeper understanding of the nature and limits of human reasoning” A. CELANO (2012) “The relation of prudence and *synderesis* to happiness in the medieval commentaries on Aristotle’s Ethics”, 154. Según este autor, que se apoya en Lottin, *synderesis* es una palabra usada por primera vez por San Jerónimo en su glosa al libro de *Ezequiel* tras malinterpretar el término

Como la *sindéresis* por sí sola no juzga acerca de lo particular en materia moral, se necesita la aplicación prudencial de lo universal a lo particular. *Applicatio* prudencial en Santo Tomás se puede entender en dos sentidos. Por un lado, en el sentido de la puesta por obra de unos principios universales a una situación singular:

Laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in *applicatione ad opus*, quod est finis practicae rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiae, quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus. Unde ibidem philosophus subdit quod prudentia non est solum cum ratione, sicut ars, habet enim, ut dictum est, *applicationem ad opus*, quod fit per voluntatem²².

En este primer sentido, se pone el acento en la culminación práctica del proceso deliberativo. Por otro lado, *applicatio* lo entiende Santo Tomás como adaptación de los principios universales a las circunstancias particulares poniéndose el acento en la necesidad de conocimientos que están por encima de dichas circunstancias particulares:

Ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet *et id quod applicandum est et id cui applicandum est*. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo *necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia*, circa quae sunt operationes²³.

Si nos fijamos en el primer sentido de la *applicatio*, entramos de lleno en el que puede considerarse *límite último* de la prudencia como virtud intelectual. Este límite último no es otro que la *percepción* misma del singular moral. Para intentar iluminar este punto, es conveniente traer a colación un texto de la *Ética a Nicómaco* y el comentario que sobre él realiza el Aquinate. Concretamente se trata del final del capítulo octavo del libro sexto, don-

griego *syneisis* y dándole el significado de una capacidad para reconocer los principios morales universales.

²² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 47, art. 1, ad 3.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, art. 3, in c. Cf. Th. DEMAN, *La prudencia. Notas doctrinales tomistas*, 67.

de Aristóteles distingue la prudencia (φρόνησις) de la ciencia (ἐπιστήμη) y del intelecto (νοῦς):

Que la prudencia no es ciencia, es evidente. En efecto, se refiere a *lo más particular*, como se ha dicho, porque lo práctico es de esa naturaleza. Se opone, por tanto, al intelecto, ya que el *intelecto* tiene por objeto *los [principios o] límites* de los cuales no hay razonamiento, y la prudencia se refiere *al [otro] extremo, a lo más particular*, de lo cual no hay ciencia, sino *percepción sensible*, no la de las propiedades, sino una semejante a aquélla por la cual vemos que este objeto *particular* es un triángulo; en efecto, *también aquí hay un límite*. Pero la última mencionada es más bien percepción que prudencia; esta es de otra especie²⁴.

Santo Tomás comenta este densísimo texto diciendo que la prudencia “es también de lo extremo, es decir, de lo particular operable, que es preciso tomar como principio en el obrar” —*haec autem, scilicet prudentia, est extremi, scilicet singularis operabilis, quod oportet accipere ut principium in agendis*—. Este *extremo* es captado por “un sentido interior, por el cual percibimos lo imaginable” —*sensu interiori, quo percipimus imaginabilia*—. “A este sentido interior pertenece en mayor medida la prudencia, por la cual se perfecciona la razón particular para una recta estimación de las *intenciones particulares* de lo operable” —*Et ad istum sensum, idest interiorum, magis pertinet prudentia, per quam perficitur ratio particularis ad recte aestimandum de singularibus intentionibus operabilium*²⁵.

Llegamos así a la conclusión de que la prudencia manifiesta una sabiduría práctica que presupone o parte de unos principios, de unos ὄρωι u *horizonte*, “principios o límites de los cuales no hay razonamiento” y se extiende hasta ser capaz de alcanzar lo último, el límite en el sentido de ἐσχάτον, lo particular, aquello ante lo cual no cabe más que el obrar mismo —τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον— porque, como dice Aristóteles, “también aquí hay un límite” en el sentido de “hemos de parar” (στήσεται)²⁶.

²⁴ “Ὅτι δ’ ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὡς περ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον· ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νόῳ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ’ αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ’ οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἐσχάτον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κακῆι. Ἀλλ’ αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ’ ἄλλο εἶδος ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1142 a 24-31.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum* liber 6, lectio 7, nn. 20, 21.

²⁶ “Yet *phronesis* cannot be understood merely as ‘propositional knowledge about the right thing to do in specific instances.’ This phrase does not capture what *phronesis* does

El alcance de la prudencia es precisamente su límite. Eric Voegelin captó esta idea al afirmar:

There is, thus, an existential tension that cannot be resolved theoretically but only in the practice of the man who experiences it. Mediation between its poles is not an easy task. We know Solon's complaint on the occasion of his reform: "It's very hard to recognize the invisible measure of right judgment; and yet this measure alone contains the right limits [*peirata*] of all things" (Solon 4, 17) It is very easy to lose this invisible, divine measure, and then its place will be taken by a legislator's arbitrariness pursuing his special interest. In order to deal somewhat adequately with this task, man needs an existential power, a special quality, if his action is to mediate between the poles of the tension. This power Aristotle calls *phronesis*²⁷.

Miguel Ángel Belmonte
Universitat Abat Oliba CEU
 belmonte@uao.es

Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES (1985). *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe, introducción y notas de J. MARÍAS y traducción de M. ARAUJO y J. MARÍAS, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

BLOOM, A. (1988). *The Closing of the American Mind*, Londres: Penguin Books.

Catecismo de la Iglesia Católica (1992). Madrid: Asociación de Editores del Catecismo.

because it relies on a subject-object dichotomy between the knower and what is known. For Aristotle, *phronesis* is not a speculative virtue because it does not theoretically contemplate right action as a subject might contemplate a knowable object. Rather, *phronesis* produces an act done. Thus in its central manifestation practical wisdom is the capacity of doing a particular right act. Aristotle says that *phronesis* regards the last concrete thing, for the *praktikon*, the thing done, is the *eschaton*, or the last thing." T. W. SMITH, *Revealing Ethics. Aristotle's Dialectical Pedagogy*, 159.

²⁷ E. VOEGELIN, *Anamnesis*, 62. "Professors of Greek forget or are unaware that Thomas Aquinas, who did not know Greek, was a better interpreter of Aristotle than any of them have proved to be, not only because he was smarter but because he took Aristotle more seriously" (A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*, 376).

CELANO, A. (2012). The relation of prudence and synderesis to happiness in the medieval commentaries on Aristotle's Ethics. En MILLER J. (ed.) (2012). *The Reception of Aristotle's Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

CONDERANA CERRILLO, J. M. (2012). Bienaventuranza y virtud en la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*. *Helmantica* 63, 189, 153-186.

DEMAN, TH. (2012). *La prudencia. Notas doctrinales tomistas*, Madrid: Gaudete.

GAUTHIER, R. A. - JOLIF, J. Y. (1958). *Introduction a l'Éthique à Nicomaque*, vol. I, Paris: Béatrice-Nauwelaerts.

MCINERNEY, R. (1992). *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, Washington DC: The Catholic University of America Press.

MINER, R. C. (2000). Non-Aristotelian Prudence in the *Prima Secundae*. (Considerations on "Questions 56-57" of Thomas Aquinas "Summa Theologiae"), *The Thomist* 64, 3, 401-422.

MUSZALSKI, H. (2013). Cogitativa y Prudentia Iuris. La cogitativa como sujeto secundario de la prudencia [en línea], *Prudentia Iuris* 75, 165-179. <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/cogitativa-prudentia-iuris-muszalski.pdf>> [Fecha de consulta: 15 de mayo de 2014].

SMITH, T. W. (2001). *Revaluing Ethics. Aristotle's Dialectical Pedagogy*, Nueva York: State University of New York Press.

TOMÁS DE AQUINO (1947-1960). *Summa Theologiae*, edición bilingüe, 16 vols., Madrid: B.A.C.

— (1989-2002). *Suma de Teología*, 5 vols., Madrid: B.A.C.

— (2000). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Trad. de A. MALLEA. Pamplona: Eunsa.

— (2000 ss.) *Opera Omnia*. En E. ALARCÓN (Coord.), *Corpus Thomisticum* <<http://www.corpusthomisticum.org/>> [Fecha de consulta: 15 de mayo de 2014].

URDANOZ, T. (1954). Introducciones al tratado de los hábitos y las virtudes. En TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, edición bilingüe, tomo V, Madrid: BAC.

VOEGELIN, E. (1990). *Anamnesis*, Missouri: University of Missouri Press.