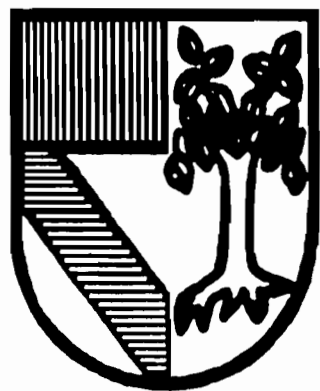


308913
21
24.

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA
INCORPORADA A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



**NOCION DE PRUDENCIA EN EL LIBRO VI
DE LA ETICA A NICOMACO**

T E S I N A

PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIADA EN FILOSOFIA

ISABEL MINAKATA CHAMBON

DIRECTORA DE TESINA :

DRA. TATIANA AGUILAR ALVAREZ-BAY

MEXICO, D. F. 1997

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**"La verdadera prudencia es la
que permanece atenta a las
insinuaciones de Dios..."
(B. Josemaría Escrivá)**

A todas aquellas personas que de manera directa o indirecta -Dios lo sabe- han colaborado en la realización de este trabajo...

A mis padres, que -aunque acostumbrada a que estén lejos- siempre los he tenido muy cerca con su cariño y su apoyo incondicional...

A mis tres hermanos -a quienes quiero y admiro profundamente- que tuvieron la gran suerte de tener sólo una hermana...

A mis profesores, que tuvieron la prudencia de enseñarme Filosofía...

A mis amigas, que han conservado siempre la esperanza de que prudentemente me titule...

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
I. PRESUPUESTOS DE LA NOCIÓN DE HÁBITO.....	7
1. Sentidos del hábito en Aristóteles.....	7
2. El hábito como resultado de la praxis.....	10
3. El hábito según el acto y la potencia.....	15
II. CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA VIRTUD.....	18
III. LA PRUDENCIA.....	24
1. Virtud ética-dianoética.....	24
2. Aspectos cognoscitivos de la virtud de la prudencia.....	25
a) La razón práctica.....	25
b) Método de la razón práctica.....	28
c) Razón práctica y conocimiento del universal.....	32
d) Razón práctica y conocimiento del singular.....	34
e) Aplicación del universal al singular.....	36
3. Aspecto moral de la virtud de la prudencia.....	37
a) Objeto propio de la prudencia.....	38
b) Recta razón práctica y razón natural.....	40
c) La prudencia es norma del acto electivo.....	41
d) No hay prudencia sin virtud moral.....	44
e) No hay virtud moral sin prudencia.....	49
CONCLUSIONES.....	51

INTRODUCCIÓN

En nuestros días, las tendencias de la teoría de la ciencia han pasado del planteamiento moderno al postmoderno. Si bien la modernidad sostuvo como modelo paradigmático de conocimiento a la ciencia, el planteamiento postmoderno da un giro, fija su atención de un modo más intenso en el conocimiento práctico y fáctico. De ahí que proliferen el interés por el diálogo, la tolerancia, la retórica, el discurso político, las expresiones artísticas, lo mítico.

El hombre postmoderno se sacude los esquemas rígidos del racionalismo y se acomoda en coordenadas mucho más flexibles, en las que tiene cabida lo contingente. Para la dirección de la vida humana, ya no son suficientes las reglas abstractas y frías de la razón, es absolutamente necesario contar -parafraseando a Pascal- con las razones del corazón.

Se nos presenta un vasto campo para la acción filosófica. La experiencia muestra que las tendencias culturales del hombre se van a los extremos. Si bien el planteamiento racionalista desgarró la riqueza emocional y afectiva del hombre, el peligro que nos pone delante esta nueva tendencia es el de lastimar la razón. Es preciso pues, intentar un equilibrio, apostar por una armonía en el despliegue de las capacidades humanas.

Si una de las actitudes en boga es el interés por las ciencias prácticas como son la política y la ética, resulta especialmente interesante abordar temas que tengan que ver con ellas. Los temas que se debaten en torno al conocimiento ético son complejos y no pretendemos resolver cuanto a ellos atañe. No obstante, hemos escogido como objeto central de esta investigación el estudio de una virtud cuyo papel en la vida moral y, por lo tanto, en los planteamientos éticos, es insustituible: la virtud de la prudencia.

Para el estudio de este hábito nos hemos basado fundamentalmente en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y, más concretamente, en el libro sexto de esta obra. Para el esclarecimiento de las cuestiones acudimos a los Comentarios hechos por Tomás de Aquino. En algunos aspectos concretos del tema, como el que se refiere al método de la razón práctica, nos apoyamos en el estudio que el Aquinate hace sobre la virtud de la prudencia en la *Suma Teológica*.

Dividimos la investigación en tres apartados. En el primero de ellos, consideramos oportuno abordar la cuestión del hábito, puesto que la prudencia es precisamente un hábito. El estudio de la realidad del hábito desde su perspectiva metafísica y psicológica que nos ayudan a comprender el alcance perfectivo de la virtud en la facultad a la que inhiere. Subdividimos este apartado en el estudio del hábito como resultado de la praxis, para subrayar su carácter inmanente y su conformidad con el acto propio de la facultad a la cual perfecciona; y el estudio del hábito desde la perspectiva del acto y la potencia, para señalar que el hábito se comporta como acto respecto a la facultad, y como potencia respecto a la operación.

En el segundo apartado, situamos la virtud de la prudencia en el contexto ético o moral que es precisamente en el que la trata Aristóteles. Para ello presentamos el planteamiento aristotélico general de la virtud. Se destacan tres notas principales. En primer lugar, la conformidad de la virtud con el fin del hombre: las virtudes son cualidades que perfeccionan accidentalmente la naturaleza teleológica o finalística del hombre y, por lo tanto, lo más propio de la virtud es reforzar en el hombre la tendencia al fin. En segundo lugar, el carácter libre de la virtud: para que la haya, es necesario que el hombre sepa lo que quiere, quiera lo que hace y actúe en conformidad con ello y establemente. En tercer lugar, que permite elegir bien habitualmente, nota esencial de la virtud moral según el estagirita. Es en este tercer punto donde el planteamiento aristotélico conecta las virtudes morales con la virtud de la prudencia.

Una vez desarrollados estos presupuestos, dedicamos el tercer apartado del trabajo al estudio directo de la virtud de la prudencia. En el orden del planteamiento nos hemos apoyado en el carácter dual de esta perfección, destacando por una parte los aspectos cognoscitivos y, por otra, su condición de virtud moral.

Después de señalar brevemente que la función de la prudencia se lleva a cabo como fruto de una compleja labor en la que intervienen la razón y las pasiones, dedicamos la segunda parte de este apartado al estudio de los aspectos del conocimiento. En primer lugar, afirmamos que la razón tiene un comportamiento análogo según sea el aspecto del ser que contemple: cuando mira hacia lo necesario procede según el orden especulativo o teórico y, cuando mira hacia lo contingente, es decir, hacia aquello que puede ser de distintas maneras, se comporta según el orden práctico. No obstante estos diversos órdenes del conocimiento, afirmamos que es la misma facultad la que conoce lo necesario y lo contingente y que se da una cierta continuidad entre ambas vertientes de la razón aunque sus funciones estén claramente diferenciadas.

A la prudencia corresponde perfeccionar la vertiente práctica: asiste a la facultad en su función de conocer lo verdadero como medida del obrar.

La razón práctica y la razón especulativa tienen un método claramente diferenciado. En ambos casos se da un proceso discursivo a través del cual se va profundizando gradualmente en la verdad; sin embargo, el razonamiento práctico tiene como característica propia el que debe concluir en algo ineditamente operable y, por lo tanto, la premisa menor y la conclusión del silogismo deben ser siempre particulares.

Otro elemento que especifica al método de la razón práctica es la intervención de los apetitos en el proceso: las pasiones pueden perturbar o reforzar positivamente los juicios prácticos que se refieren a la actuación. De ahí que, la conclusión del silogismo práctico represente simultáneamente en el sujeto un incremento cognoscitivo y un refuerzo en su orientación al fin.

La premisa mayor del silogismo práctico es de carácter universal, la constituyen los primeros principios prácticos, presentes en la inteligencia a modo de hábito. Es el punto de partida del razonamiento moral y establece el fin a todas las operaciones. Este hábito, es llamado *sindéresis* y rige a la prudencia, como el hábito de los primeros principios especulativos rige a la ciencia.

Como la virtud de la prudencia incluye la consideración racional de los principios universales y su aplicación a la obra, es necesario que conozca la verdad del ente en su universalidad y en su singularidad existencial. Dedicamos dos espacios a tratar -someramente- sobre estos aspectos.

Con respecto al conocimiento del singular, apuntamos que es un conocimiento necesario porque la prudencia se refiere a las acciones "por cumplir" en su particularidad y concreción. Corresponde a la cogitativa -llamada por Santo Tomás "razón particular"- lograr la continuación de la actividad del intelecto en la actividad de los sentidos para permitir el encuentro entre la experiencia sensible y la comprensión racional. La fuerza cogitativa permite conocer el singular en relación al universal, sin embargo es la razón práctica la que hace la valoración moral de los hechos concretos.

Los aspectos morales de la virtud los tratamos en la tercera parte de este apartado. En primer lugar decimos que el objeto propio de la virtud es la determinación de los medios en relación al fin de la vida humana. A través de la prudencia es dirigida la elección de los medios convenientes en relación al fin.

De aquí su estrecha relación con el acto de elegir, propio de la voluntad libre, en el que intervienen también los apetitos sensibles al reforzar o dificultar la recta elección.

En segundo lugar, insistimos en la relación que se da entre la razón práctica y la razón natural o *sindéresis*. Desde del punto de vista del conocimiento, los primeros principios prácticos son punto de partida del discurso prudencial; en el ámbito de la acción, la razón natural presenta el fin y dictamina obrar siempre conforme a ella. Mientras que la voluntad se ordena naturalmente al fin, los apetitos sensibles requieren de la ordenación llevada a cabo por las virtudes morales, cuyo fin es adecuar la tendencia del apetito con la recta razón. Así pues, mientras que las virtudes morales rectifican la intención del fin en los apetitos, la prudencia hace recta la elección de los medios.

Como consecuencia, afirmamos que la prudencia es la norma del acto electivo en las virtudes. Esto quiere decir que presenta a los apetitos, como fruto de un proceso deliberativo, lo inmediatamente operable, aquello que se puede elegir en orden al fin.

Por último dedicamos dos espacios a tratar lo que Aristóteles apunta como un doble condicional: la prudencia se da si y solo si hay virtud moral y, a su vez, la virtud moral se da si y solo si hay prudencia.

El orden en los apetitos sensibles es un presupuesto para que la prudencia pueda realizar su acto acabadamente, puesto que asegura el juicio recto respecto al fin último de la vida humana y garantiza el acabamiento o cumplimiento de la verdad práctica en la obra. Simultáneamente, para que el acto de virtud se de acabadamente, es necesario que la razón delibere, juzgue y ordene aquello que en cada caso concreto se orienta al fin propuesto, y en última instancia, al fin del hombre.

APARTADO I: PRESUPUESTOS DE LA NOCIÓN DE HÁBITO

1. Sentidos del hábito en Aristóteles

La noción aristotélica del hábito no puede plantearse fuera del marco de la metafísica y la psicología de este autor. Se inserta dentro de las realidades concernientes a la metafísica en tanto que es una de las *categorias*¹ (cualidad) e implica relación con la *sustancia*; y, en tanto que es una realidad que se comporta como *acto* con respecto a la *facultad* y como *potencia* con respecto a la *operación*².

En el orden de la psicología aristotélica, la noción de hábito es la plasmación de las operaciones vitales más elevadas y señala esa capacidad que tiene lo vivo para recibir otras formas a las cuales se ordena. En el hábito, por decirlo de otra manera, se registra el cumplimiento de la actividad vital.

Se trata pues de una noción análoga, que se dice de diversos modos y se dice en parte significando lo mismo y en parte significando algo distinto. Aristóteles menciona, por lo menos tres sentidos distintos del hábito³:

a) El sentido categorial, según el cual el hábito es entendido como "*cierto acto entre lo que tiene y es tenido, como cierta acción y movimiento*"⁴. En este sentido, el hábito se aplica haciendo referencia a la corporalidad humana, y entonces hablamos del vestido. No obstante, aunque esa es la referencia típica,

¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid 1970, V, 20, 1022b

² Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, Int. trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, Madrid 1978, II-1, 412a 22.

³ Cfr. GÓMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible*, EUNSA, Pamplona 1989, pp 293-295. En lo que sigue se utiliza la clasificación propuesta por este autor.

⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 20, 1022b 4-5

el accidente "hábito" tiene una mayor riqueza ontológica, que se extiende tanto a la ornamentación del cuerpo, como a la vivienda⁵.

b) EL sentido subcategorial⁶, según el cual, Aristóteles en el libro V de la *Metafísica* dice de el hábito que es "*una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, y lo está bien por sí mismo o en orden a otro*"⁷. Entiende por disposición, cierto orden en aquello que tiene partes⁸ y puede darse según el lugar, la especie o la potencia. Pone como ejemplo de disposición la salud y dice que es un cierto hábito⁹ porque ordena rectamente las partes del cuerpo. En el caso de los hábitos operativos, afirmamos que lo que se da es un ordenamiento de las potencias entre ellas y respecto al fin. Aristóteles considera que todo hábito es una disposición¹⁰.

Este sentido del hábito se considera "subcategorial" porque es una de las cuatro especies en las que se subdivide el accidente cualidad¹¹. Propiamente hablando, es la primera especie de este accidente: el hábito es cualidad que ordena accidentalmente a la sustancia respecto a su misma naturaleza¹².

⁵ Cfr. GOMEZ CABRANES, L., *o.c.*, p.294.

⁶ Las categorías son los géneros supremos del ser y, por esto, son irreductibles entre sí. La primera distinción que se establece en los llamados predicamentos es la que se da entre el ser en sí y el ser en otro; el ser en sí, o sea la forma sustancial, da el ser absolutamente, mientras que las formas accidentales sólo en cierta medida. De ahí la prioridad absoluta de la sustancia frente a los accidentes. Cfr. MIER Y TERÁN, R., *Estatuto ontológico de las facultades en la teleología del viviente en Tomás de Aquino*, Tesis Doctoral, Pamplona 1990, p.95.

⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 10-12

⁸ *Ibid* V, 19, 1022b 1-3

⁹ Cfr. *Ibid* V, 1022b 12.

¹⁰ ARISTOTLE'S, *Categories*, Translated with Notes and Glossary by J L Ackrill, Clarendon Aristotle series, General Editor J L Ackrill, C 8, 9a 10.

¹¹ *Ibid*, C 8, 8b 26.

¹² Las cualidades se clasifican según el modo de disponer accidentalmente a la sustancia. Respecto a la naturaleza misma **hábito y disposición**; respecto a la operación que es acción: **potencia e impotencia**; respecto a la operación como alteración sensible ó como pasión: **pasión y cualidad pasible**; respecto de la cantidad: **forma y figura**. Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ed BAC, Madrid 1956, I-II, q.49, a.2 (En adelante se citará S.Th)

c) EL sentido postcategorial¹³, según el cual el hábito se dice por relación a cualquier objeto poseído y, entonces, conviene a diversos géneros¹⁴. El hecho de que este sentido del hábito convenga a varias categorías le hace ser una noción análoga. En este sentido el hábito ya no se restringe al modo en que el cuerpo tiene el vestido, o el sujeto tiene cierta cualidad, sino que se extiende al modo de tener una potencia su acto. Cabe decir entonces, que hay tantos modos de haber como modos de potencialidad¹⁵.

En este tercer sentido podemos hablar del hábito según la operación y la facultad, que son acto y potencia respectivamente. Aunque lo veremos más adelante, cabe mencionar que el hábito se comporta como potencia respecto a la operación y como acto con respecto a la facultad¹⁶. No obstante, no ha de entenderse la actualidad del hábito como se entiende la operación misma, sino justamente en el sentido que lo sugiere el hábito postcategorial: como algo adquirido, como algo "habido" ó "tenido" por la facultad, que queda en ella configurándola intrínsecamente.

Según este esquema, la virtud de la prudencia se clasifica -como veremos más adelante- tanto como hábito en el sentido subcategorial como postcategorial. Es hábito en sentido subcategorial porque supone un ordenamiento en la potencia que perfecciona; y, a su vez, es hábito en sentido postcategorial ya que decimos con exactitud que, la facultad operativa -la razón en su función práctica- cuando ha sido cualificada por esta virtud "tiene" el hábito de la prudencia.

¹³ "El hecho de que en las Categorías, al haber se incluya entre los postpredicamentos, conduca a admitir un tercer sentido del hábito que sería el 'haber postcategorial' ", GOMEZ CABRANES, L. O.S., p.294.

¹⁴ Cfr. S.Th., I-II, q.49, a.1., c.

¹⁵ Cfr. GOMEZ CABRANES, L., O.S., p.295.

¹⁶ Cfr. S.Th., I-II, q.47, a.3, ad 1.

2. El hábito como resultado de la praxis

Vamos a detenernos un poco más en el sentido subcategorial del hábito, que, como se ha señalado anteriormente, es entendido como *"disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, y lo está bien por sí mismo o en orden a otro"*¹⁷.

Si bien Aristóteles sostiene que en toda la realidad contingente hay movimiento, señala diversos tipos de movimientos según la naturaleza de cada ente. Así, habla de movimiento kinético en los seres inertes, entendido como aquel en el que siempre hay corrupción. Para llegar a ser otro es necesario anular lo que ya se es, de ahí que a este tipo de movimiento se le considere imperfecto.

En toda la realidad inerte se puede observar este tipo de movimiento. Los entes se mueven con movimiento kinético, sufren alteraciones o cambios corruptores en los que se da la privación de un contrario en función de la nueva disposición que se adquiere¹⁸. Por mencionar algún ejemplo de este tipo de movimiento fijémonos en las alteraciones geológicas, como son las erosiones, las erupciones y los cambios climatológicos. Todos ellos fenómenos del mundo físico en los que se da dicha transformación material.

A diferencia de este movimiento, en la actividad de lo viviente hay un tipo de movimiento que Aristóteles llama praxis. Es el movimiento característico de lo vivo, es un movimiento conservador, en el que el cambio no implica corrupción de lo que ya es para pasar a ser otro, como sería el caso del movimiento kinético. La praxis no es un movimiento corruptor. En la praxis se conserva lo que ya es y se da un crecimiento que va del sujeto hacia sí mismo. La praxis es el

¹⁷ Vid. *infra*, p. 8.

¹⁸ Cfr. MIER Y TERÁN, R., op. cit., p. 240.

movimiento en el que se da el fin. Es una actualización de algo que está en potencia, pero que está ya en el viviente; de ahí que se le considere como acto de lo perfecto. A este respecto, resulta ilustrativo el comentario de Riera Matute:

"Vivir alude intrínsecamente a la perfección, puesto que desde un punto de vista final vivir es perfeccionarse; cuando el viviente ejerce formalmente el principio mismo de su vivir como operación; logra con ella una redundancia perfecta. La vida es, por tanto, lo contrario a la mera inercia, no sólo en el orden del principio, sino también en el orden del fin: el fin vital implica autoperfeccionamiento para el viviente"¹⁹. Este autoperfeccionamiento del viviente es el resultado de las actividad práctica o de la actividad inmanente. Ahora bien, no toda actividad vital es igualmente inmanente sino que se dan diversos grados de inmanencia o autoperfección en las operaciones.

El grado de inmanencia depende del grado de posesión del fin en el viviente. Mientras más fin es el viviente para sí mismo, mayor será el grado de automoción hasta llegar a identificarse. Por eso cuando no hay distinción posible entre el viviente y el fin entonces se da la absoluta automoción o total actividad²⁰.

Los seres intelectuales son capaces de moverse hacia los fines que ellos mismos se proponen en virtud de su inteligencia. Por este motivo son los que con mayor perfección se mueven a sí mismos y en los que la actividad práctica redunda de un modo más perfecto²¹.

En la misma actividad humana, Aristóteles distingue las operaciones por el grado de inmanencia, de modo que, aunque toda operación revierte de alguna

¹⁹ RIERA MATUTE, A., La articulación del conocimiento sensible, EUNSA, Pamplona 1970, p 39.

²⁰ Dios es el Ser máximamente inmanente cuya actividad mira exclusivamente hacia sí mismo. Es el Ser máximamente perfecto, en el que el ser y la operación se identifican totalmente. Cfr. MIER Y TERÁN, R., o.c., p 33

²¹ Cfr. ibid., pp. 116-127.

forma sobre la facultad, el modo en que lo hace y el grado en que "queda" en ella varía según la facultad de que se trate. Según Aristóteles las actividades con mayor grado de inmanencia son aquellas que derivan de la facultad específicamente humana, es decir, aquellas que proceden de la razón: la teoría, la praxis y la técnica²².

Por su parte, Tomás de Aquino sostiene esta misma tesis, afirma que en la medida en que las facultades participan de la razón, poseen un mayor grado de perfectibilidad, siendo la inteligencia tan intrínsecamente perfectible que basta un sólo acto para engendrar el hábito científico²³.

La actividad más inmanente de todas es la teoría, entendida como actividad de la razón que conoce y en el mismo acto de conocer se "hace uno" con la cosa conocida. Dentro de esta actividad teórica Aristóteles sitúa la actividad de la ciencia, la sabiduría y el entendimiento²⁴.

A esta actividad teórica, le sigue -en grado de inmanencia- la actividad práctica, entendida como actividad del hábito prudencial, en la cual el sujeto conoce para ordenar sus propias acciones. La prudencia -dice el Estagirita- es *"una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre" (...)* Se distingue del arte porque en esta actividad *"el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción (praxis) no puede serlo: la buena actuación misma es un fin"*²⁵. Mientras que en la producción artística o técnica la obra externa es el fin que se busca directamente, a tal grado que si no hay producción, propiamente hablando no hay arte, en la acción prudencial el

²² Cfr. ASPE ARMELLA, V., *El concepto de técnica, arte y producción en la Filosofía de Aristóteles*, FCE, México 1993, p. 25

²³ Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 51, a. 3, c.

²⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías, Instituto de estudios políticos, Madrid 1970, VI-3-6.

²⁵ *Ibid.*, VI-5, 1140b 5.

mismo acto de ordenar las propias acciones ya es fin y, por lo tanto, perfección para el sujeto.

El tercer grado de inmanencia compete a la *póiesis*, entendida como actividad de la *techné*, por la cual, como acabamos de señalar, el sujeto conoce para producir algo fuera de sí mismo: *"Como producción y acción son cosas distintas, la técnica o arte tiene que referirse a la producción, no a la acción (...) El arte o técnica es una disposición productiva acompañada de razón verdadora"*²⁶. Aunque el producto de la técnica "queda" fuera del sujeto, Aristóteles considera que existe una disposición perfectiva, un hábito propio para este tipo de actividad: *"Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción o actuación, y una cosa es la producción y otra la acción (...) de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción"*²⁷.

Como se ve, el Estagirita habla de diversos hábitos que cualifican a las facultades en sus actividades específicamente distintas; hace una división genérica según se trate de hábitos que perfeccionan la parte racional del alma o aquella que participa de la razón: *"También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia: pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, así la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, la liberalidad y la templanza, éticas"*²⁸. Hasta ahora nos hemos limitado a decir algo sobre los hábitos intelectuales o virtudes dianoéticas -como las llama Aristóteles-, puesto que nos interesaba señalar aquellas actividades en las que se da un mayor grado de inmanencia. No obstante, como se verá más adelante, en los actos de los

²⁶ *Ibid.*, VI-4, 1140a 15-20

²⁷ *Ibid.*, VI-4, 1140a 1-5. De especial interés resulta la consideración que hace Virginia Aspe en la introducción al libro que hemos citado. Nos referimos concretamente al planteamiento sobre la dimensión práctica de la actividad artística o poética, según la cual, toda actividad productiva del hombre manifiesta algo interior. Según Aristóteles -dice Aspe- la actividad de la *techné* implica un crecimiento en lo producido, externo al hombre pero, a la vez, perfecciona a quien lo ejercita, implica cierta inmanencia. Cfr. ASPE ARMELLA, V., *o.c.*, pp. 17-18.

²⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I-13, 1103a 1-5

apetitos, también se pone de manifiesto la inmanencia en tanto que plasmación de la actividad racional en la misma tendencia, de esta manera la inclinación natural de los apetitos va siendo dirigida por la razón.

En la teoría aristotélica, el desarrollo de la vida da lugar al crecimiento de los hábitos. En este sentido, afirmamos que no hay acciones indiferentes para el hombre; el ejercicio o la actividad propia de las facultades es la causa formadora de los hábitos operativos: *"los hombres mismos han sido causantes de su modo de ser por la dejadez con que han vivido, y lo mismo de ser injustos o licenciosos, los primeros obrando mal, los segundos pasando el tiempo en beber y en cosas semejantes, pues son las respectivas conductas las que hacen a los hombres de tal o cual índole (...) Desconocer que el practicar unas cosas u otras es lo que produce los hábitos es, pues, propio de un perfecto insensato"*²⁹.

Si bien es verdad que en la formación de los hábitos podemos hablar de una cierta necesidad por el carácter inmanente de la acción misma que, como hemos afirmado repetidas veces, revierte sobre la facultad cualificándola, sin embargo, una característica de esta actividad *práxica* o inmanente en los apetitos es la libertad con que se van formando los hábitos buenos o malos³⁰. No hay determinismo posible y no hay estatismo en la facultad, al contrario, queda siempre abierta la posibilidad de "crecer" autodinizándose o autopotenciándose, a la vez que existe la posibilidad de que la potencia apetitiva no se sujete al dictamen de la razón, desordenándose respecto de su fin: *"está en nuestro poder la virtud, y asimismo también el vicio. En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí (...) estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos"*³¹.

²⁹ *Ibid.*, III-5, 1114a 10.

³⁰ *"El hábito aristotélico es el gran hallazgo de la filosofía griega porque concibe al hombre en una dimensión interior que lo hace crecer por la libertad"*. ASPE ARMELLA, V., o. c., p. 19.

³¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI-5, 1113b 5.

3. El hábito según el acto y la potencia

Ya que hemos dicho algo acerca del hábito como fruto de la actividad inmanente, consideremos ahora de qué manera se comporta el hábito en la facultad operativa.

Aristóteles en el *De Anima* afirma que toda operación, por no ser acto puro, remite a un principio potencial que es la facultad³². Así sucede en todos los seres contingentes en los que su acto de ser se ve como limitado o constreñido por la forma o esencia. Si se abre a algo distinto de sí mismo, es en virtud de su ser en acto, pero no directamente, sino mediante la potencia operativa. El ser contingente no actúa por su esencia, porque su esencia no es su ser, sino potencia de ser. La actividad brota potencialmente por medio de la forma o esencia. De este modo, aunque el ser es uno, las operaciones son múltiples. La facultad operativa es cauce de la actualidad del ente para la consecución de su propia perfección³³.

Son las facultades operativas las que recogen o sobre las que recae la actividad del sujeto. De este modo van siendo como el receptor de la actividad práctica. Son principio y fin de la actividad inmanente que se va conservando en la facultad misma, a modo de hábito. Así se entiende que Aristóteles se refiera a estos hábitos como a ciertas potencias adquiridas: *"Siendo todas las potencias o bien congénitas, como los sentidos, o adquiridas por la práctica, como la de tocar la flauta, o por estudio, como la de las artes, para tener las que proceden de la práctica o del estudio será necesario ejercitarse previamente; para las que no son de esta clase y para las pasivas, no es necesario"*³⁴.

³² Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 2, 413a 22-24.

³³ Cfr. MIER Y TERÁN, R. o.c. pp. 33 a 47.

³⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica* IX, 5, 1047b 31-35

El Estagirita se refiere a esa potencialización de la capacidad que la misma actividad va formando en la facultad que con el ejercicio se refuerza. Así expresa esta idea Zubiri: *"Todo acto, una vez realizado, no sólo perfecciona la potencia, sino que modifica también su cuadro de posibilidades. Desaparece la realidad del acto, pero queda la situación en que nos ha dejado y la posibilidad que nos ha legado"*³⁵.

El hábito tiene pues un comportamiento -por decirlo de un modo descriptivo- "bivalente": es acto respecto a la facultad y potencia respecto a la operación³⁶. Puede afirmarse que el hábito hace más potente la facultad. Entre la facultad (potencia) y el hábito, se da un proceso de retroalimentación que necesariamente pasa por la operación (acto), ya que sólo por el ejercicio se configura la facultad según determinados hábitos³⁷.

Así pues, el hábito no es sino el propio dinamismo de la facultad en cuanto que es capaz de autodinamizarse, de autopotenciarse mediante sus actos³⁸. Se entiende que la causa formadora de los hábitos operativos en las facultades sea la actividad propia de cada facultad.

Como se ha dicho antes, los hábitos no tienen un comportamiento estático, no paralizan a la facultad, por el contrario, en el mismo acto en que se recoge la perfección o cualificación perfecta de la facultad, el hábito se constituye en principio interno de operación cuyo efecto continuará sucesivamente conservándose en la facultad, dando lugar de este modo a la autoperfección.

³⁵ ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, 5a edición, Ed Nacional, Madrid 1963, p 327.

³⁶ Cfr. ARISTOTELES, *De Anima*, II-1, 412a 22. Tomás de Aquino lo expresa así: *"El hábito, como cualidad, es un acto, y en este sentido puede ser principio de operación. Pero está en potencia respecto a la operación misma. De aquí que el hábito se llamo "acto primero" y la operación "acto segundo"*. *S.Th.*, I-II, q 49, a 3, 1.

³⁷ Cfr. ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 110 3a 30-1103b 5.

³⁸ Cfr. GOMEZ CABRANES, L., *o.c.*, p 299.

Hasta aquí queda descrita, de modo general, la noción del hábito, indispensable en nuestro trabajo puesto que la prudencia es precisamente un hábito. A continuación ahondaremos en la noción de virtud, para desarrollar después directamente la cuestión de la prudencia.

APARTADO II: CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA VIRTUD

Después de haber indagado acerca del hábito desde un punto de vista metafísico y psicológico, hemos considerado importante tratar de esta noción desde la perspectiva ética o moral. Es justamente la connotación de bondad o maldad la que añade al hábito el término "virtud". Las virtudes son hábitos que se dicen buenos en la medida en que contribuyen a que el hombre alcance el fin que le es propio. Por otra parte, es en este contexto moral en el que Aristóteles expone su teoría acerca de la prudencia, de ahí que resulte especialmente importante su estudio.

Luego de introducir el tratado sobre la moralidad de los actos humanos con la teoría del bien y la felicidad, el Estagirita dedica los libros II y III de la *Ética a Nicómaco* al estudio sobre la virtud. El orden del planteamiento tiene su razón, puesto que para el Filósofo la virtud está íntimamente relacionada con el fin del hombre.

En las diferentes acciones, el hombre tiende siempre a fines precisos que se configuran como bienes; así comienza la *Ética a Nicómaco*: *"Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden"*³⁹. El bien, para Aristóteles, no es una realidad única y unívoca, sino que tiene varios sentidos. ¿Cuál es el bien supremo realizable por el hombre? Cuando establece qué es lo propio de la virtud humana, Aristóteles precisa la concepción general de la virtud que tenía el pueblo griego⁴⁰. El bien del hombre

³⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, I-1, 1094a

⁴⁰ Los griegos dieron al término "virtud" (areté) un significado más extenso del que la cultura occidental ha heredado. Este concepto era utilizado incluso para referirse a ciertas cualidades de la actividad de los animales; así, por ejemplo, hablaban de la virtud de un caballo para designar la potencia que le permitía ganar la carrera. En otro orden, consideraban como virtud de un atleta a la capacidad de producir con facilidad un esfuerzo máximo que le hacía obtener la perfección en el campo. De modo semejante, concebían la virtud de un guerrero como la fuerza de ánimo que le disponía a atacar al enemigo con decisión, sin temer el peligro, en el momento oportuno y con el

no puede ser otro que aquel que consiste en la obra peculiar del hombre; esto es, en la obra que él y sólo él puede realizar, así como, en general, el bien de un ente consiste en la obra que es propia a aquel ente. La obra del ojo es ver, la obra del oído oír, y así en todo lo demás. La obra del hombre no puede ser el simple vivir, porque vivir es común a todos los seres vegetativos; tampoco puede ser el sentir, dado que el sentir es común también a los animales. Por tanto, resta decir que la actividad peculiar del hombre es la razón y la actividad del alma según la razón. El verdadero bien del hombre consiste en esta obra o actividad de razón y más precisamente, en la perfecta realización de esta actividad⁴¹.

El texto aristotélico que desarrolla esta idea es uno de los más ilustrativos del pensamiento ético de su autor: *"el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera"*⁴².

La idea aristotélica de la virtud, está en perfecta conformidad con la noción que el Filósofo tiene de la naturaleza del hombre. Por tanto, no es extraño que el Estagirita a lo largo de la obra remita a las verdades sobre el alma expuestas en otros escritos⁴³. El alma humana -dice Aristóteles- es un principio de vida racional en el hombre⁴⁴, y por eso, la actividad que le corresponde al hombre es aquella realizada conforme a la razón o aquella que no puede realizarse sin la razón. En esta actividad, el hombre, como el artífice, encontrará su máximo bien si la realiza del mejor modo posible, esto es, de manera virtuosa.

vigor suficiente para obtener la victoria. Cfr. PINCKAERS, S., *Il rinnovamento della morale*, Boringhieri Editore, Torino 1968, p.46.

⁴¹ Cfr. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. II, Vita e Pensiero, 5a ed., Milano 1987, p.93.

⁴² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1098a 5-20

⁴³ Cfr. *Ibid.*, I-13, 1102a, 25.

⁴⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, 414a, 12-13

Cabe preguntarnos ahora, ¿qué es la virtud?. Aristóteles responde diciendo que es *"el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia"*⁴⁵.

Ahora bien, como se ha señalado anteriormente, el hombre -en tanto que sustancia- no realiza sus funciones directamente, sino por medio de sus facultades operativas⁴⁶. Así pues, según sean las facultades a las cuales disponen rectamente, son dos los tipos de virtudes humanas, llamadas por el Estagirita "éticas" y "dianoéticas"⁴⁷. Como a continuación se verá, la prudencia es la única, por cierto, con un carácter bivalente.

A las virtudes éticas o morales corresponde ordenar las tendencias e impulsos de los apetitos por medio de la razón. A las dianoéticas o intelectuales perfeccionar o asistir a los actos propios de la razón.

Si bien estas virtudes no son perfecciones naturales -en tanto que no son dadas por la naturaleza- no obstante la naturaleza misma hace al hombre capaz de ellas: *"las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra la naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre"*⁴⁸. De ahí que se afirme que lo propio de la virtud es llevar a plenitud aquellas inclinaciones hacia la verdad y el bien, objetos propios de la razón y del apetito, dadas por la naturaleza, lo que Aristóteles expresa como *"disposicionos hacia lo óptimo de quien ya es perfecto"*⁴⁹.

Las virtudes dianoéticas tienen su origen y se incrementan con la enseñanza, mientras que las virtudes morales proceden de la costumbre, es

⁴⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II-6, 1106b, 20-25

⁴⁶ *Ibid.* *intra*, p 15

⁴⁷ *Ibid.* *intra* p 13

⁴⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II-1, 1103a, 25

⁴⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, en *Obras Completas*, 2a edición, Ed Aguilar, Madrid 1967, VII, 3

decir, de la repetición de actos: *"en una palabra, los hábitos se engendran por las operaciones semejantes"*⁵⁰. Para la adquisición de estas últimas son necesarias además, tres condiciones: saber lo que se hace, querer lo que se hace -según una elección reflexiva- y obrar en consecuencia, con la resolución firme de no obrar de otra manera: *"las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o mongeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también et que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas: en primer lugar, si las hace con conocimiento; después, eligiéndolas, y eligiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace en una actitud firme e inmovible"*⁵¹.

La virtud moral se llega a adquirir por la repetición constante de actos semejantes precedidos de elección reflexiva. Aristóteles considera que el elemento más esencial de la virtud moral es la elección reflexiva, acto que se lleva a cabo personalmente y que recae sobre cosas posibles, que tienen carácter de medio y que, por lo tanto, son inmediatamente ejecutables⁵².

Los actos que son objeto de elección reflexiva están en nuestro poder, puesto que no estando completamente determinados por la naturaleza, corresponde al hombre el autodeterminarse ante ellos por medio de la elección misma. Aristóteles define la elección como *"un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance"*⁵³. No es un deseo sin más, puesto que es posible desear lo imposible, como por ejemplo la inmortalidad; o desear aquello que no siendo imposible, no está en nuestras manos, por ejemplo, que gane la competencia un atleta determinado. La elección tiene como característica propia que es un deseo deliberado sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable⁵⁴. Ahora bien, la deliberación no se realiza respecto a los fines, sino sobre los medios que

⁵⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II-1, 1103b, 20.

⁵¹ *Ibid.*, 1105b, 1-5.

⁵² *Cfr. Ibid.*, III-2 y 3.

⁵³ *Ibid.*, III-3, 1113a, 10.

⁵⁴ *Cfr. Ibid.*, III-3, 1112a, 30.

conducen a los fines: *"en efecto, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son vanos los que conducen a él, consideran por cuál se alcanzaría más fácilmente y mejor"*⁵⁵. Hay que tomar en cuenta que los fines -no tratándose del fin último- pueden constituirse en medios o fines intermedios, y en tal caso, también son objeto de deliberación.

Tanto la elección como la deliberación son actos propios de la vida moral, en los que la virtud de la prudencia juega un papel importantísimo. En la exposición aristotélica queda claro que en el acto de deliberar, la virtud moral es precedida por la prudencia, la cual perfecciona justamente esta capacidad y la de juzgar de una manera conveniente sobre las cosas que pueden ser buenas y útiles para la virtud y la felicidad del hombre⁵⁶. De este modo -como se precisará en el siguiente apartado- la prudencia prepara la justa elección, que es en lo que consiste la virtud moral.

Para concluir este apartado, podemos destacar tres notas o características en la concepción aristotélica de la virtud: en primer lugar, su ordenación hacia el fin último del hombre, ya que, como hemos visto, Aristóteles afirma que solamente el hombre verdaderamente virtuoso alcanza la felicidad. En segundo lugar, la conveniencia de la virtud a la naturaleza de la facultad a la que dispone y, en última instancia, del hombre mismo, que es el sujeto último de todas las virtudes. En tercer lugar, la elección, como acto propio de la virtud moral. En tanto que conviene a la naturaleza del apetito, que es la facultad a la cual perfecciona, la virtud moral se adecúa a su modo propio y natural de obrar, esto es, a la elección, haciendo que ésta sea recta en tanto que va precedida de la deliberación racional.

⁵⁵ Ibid. III-2, 1112b, 15.

⁵⁶ Cfr. Ibid. VI-5.

Una vez expuestos como antecedentes la noción del hábito y la concepción aristotélica de la virtud, estamos en condiciones de estudiar a continuación la virtud de la prudencia, clave de la vida moral.

APARTADO III: LA PRUDENCIA

1. Virtud ética-dianoética

La virtud de la prudencia presenta un interés particular en su estudio, puesto que, como hemos afirmado es la única virtud con carácter anfibio o bivalente. Es claramente, una virtud dianoética o intelectual puesto que la facultad a la que perfecciona es la razón en su función práctica. Y su carácter ético o moral también aparece con clara evidencia puesto que su acto propio es condición indispensable en el ejercicio de las virtudes morales. En este apartado vamos a adentrarnos en las características propias de este hábito particular. Para el orden del estudio nos serviremos justamente de este doble comportamiento, analizando por una parte los aspectos cognoscitivos de la virtud y, por otra, los aspectos morales.

“La virtud es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, y que está regulado por la recta razón en la forma en que lo regularía el hombre verdaderamente prudente”⁵⁷. Según el texto aristotélico, es éste el núcleo, el punto de encuentro de donde arranca la unidad de la vida virtuosa. La función de la prudencia, por tanto, es la de ser guía, reguladora o gobernadora de la recta elección, esto es, de los actos de los apetitos referidos a los medios en cuanto orientados al fin de la vida humana.

Esta función radical de la prudencia, sin la cual no sería posible la virtud moral, es llevada a cabo como fruto de una compleja labor en la que intervienen elementos cognoscitivos y afectivos. Así, puede afirmarse que la prudencia es virtud moral-cognoscitiva, lo cual significa subrayar su papel como cualidad

⁵⁷ *Ibid.* II-6, 1106b, 37-1107a, 2

perfectiva de la vida moral a través de la razón puesto que reside esencialmente en la dimensión práctica de ésta en cuanto la razón se aplica a obrar⁵⁸.

2. Aspectos cognoscitivos de la virtud de la prudencia

a) La razón práctica

Puesto que la facultad a la cual perfecciona la virtud de la prudencia es la razón en su dimensión práctica, hay que determinar el ámbito al que se refiere, aunque sea brevemente.

La razón práctica no es una parte del alma distinta de la razón teórica o especulativa, sino una dimensión diversa de la misma actividad racional, orientada a la dirección del obrar humano. El texto aristotélico de la *Ética* parecería afirmar lo contrario: *"Demos por sentado que son dos las partes racionales: una, aquélla con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad (...) Llamemos a la primera, la científica, y a la segunda, la calculativa, ya que deliberar y calcular son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera"*⁵⁹. No obstante, en su comentario Tomás de Aquino aclara que se trata realmente de dos vertientes o funciones distintas de una misma facultad: *"debe decirse que el intelecto práctico tiene cierto principio en la consideración universal, y según esto tiene el mismo sujeto que el especulativo, pero su consideración termina en lo particular operable"*⁶⁰. Tanto una como la otra conocen la verdad, pero en el caso de la razón práctica se da una ordenación de

⁵⁸ Cfr. CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987, p 209, PIEPER, J., *El descubrimiento de la realidad*, Ed. Rialp, Madrid 1974, p 48.

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI-1, 1139a 5-15.

⁶⁰ TOMAS DE AQUINO, *Comentario de la Ética a Nicómaco*, traducción de Ana María Mallea, Ediciones CIAFIC, 1983 VI-2, 1132. (En adelante se citará *In Ethic*).

la verdad conocida a la obra: *"la verdad necesaria y la verdad contingente parecen relacionarse como lo perfecto y lo imperfecto en el género de lo verdadero. Pero la misma potencia del alma conoce lo perfecto y lo imperfecto en un mismo género, como la vista la luz y las tinieblas. Por tanto, mucho más la misma potencia intelectual conoce lo necesario y lo contingente"*⁶¹. Afirmamos que entre ambas vertientes de la razón se da cierta continuidad aunque sus funciones estén claramente diferenciadas.

Para precisar esto aún más, consideremos que el mismo Aristóteles sostiene que la razón opera de diversas maneras, según sea el aspecto del ser que contemple⁶². No obstante la diversidad genérica de sus operaciones, la razón teórica o especulativa es base o punto de partida para la razón práctica, pues no se da entre ellas ni separación ni oposición. Ambas tienen por objeto "lo verdadero", aunque considerado desde distintos puntos de vista: *"Del entendimiento teórico y no práctico ni creador, el bien y el mal son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues en esto consiste la operación de todo lo intelectual), mientras que el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto"*⁶³. El objeto propio de la razón teórica es lo verdadero en las cosas, mientras que el objeto de la razón práctica es lo verdadero como medida del obrar, lo verdadero que se extiende a lo bueno.

El acto de la razón práctica, por tanto, presupone el acto de conocimiento teórico, por el que la razón se ha aplicado antes a las cosas, abriéndose así cognoscitivamente al ser: *"no cualquier diversidad del género del objeto requiere*

⁶¹ *Ibid.*, I, 1120; Cfr. *S.Th.*, I, q. 49, a. 11, ad 2.

⁶² "(...) cuando mira a lo necesario se maneja o dirige según el orden teórico y por ello su modo de operar compete al silogismo especulativo (Cfr. *Et.Nic.*, VI-3, 1139b 15-20, y *Seg. an.*, 71a 3-4); en cambio, cuando la razón 'mira aquello que puede ser de distintas maneras' se dirige de acuerdo con un nuevo y distinto orden, por lo que su modo de operar compete al silogismo práctico (Cfr. *Et.Nic.*, VI-10, 1143a 30-35, y *An.Pog* I-1, 71a 9-11). Estos dos órdenes inciden en una misma facultad (Cfr. *Et.Nic.*, VI-1, 1139a 5-10) y sin embargo son genéricamente distintos (Cfr. *Et.Nic.*, VI-1, 1139a 10-12)" ASPE, V. *op.cit.*, p. 32

⁶³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI-2, 1139a 30-35

diversas potencias (de otra manera por la misma potencia de la vista no variamos a las plantas y a los demás animales) sino sólo aquella diversidad que se refiere a la razón formal del objeto, como si fuera diverso el género del color o de la luz, se precisarían diversas potencias visivas. Pero el objeto propio del intelecto es lo que es común a todas las sustancias y accidentes, aunque no del mismo modo. De allí que por la misma potencia intelectual conozcamos las sustancias y los accidentes. Luego, por pareja razón la diversidad genérica de lo necesario y lo contingente no requiere diversas potencias intelectuales⁶⁴.

Para sostener el valor cognoscitivo y mensurante de la razón práctica es necesario sostener su continuidad con la razón teórica o especulativa, y que ésta es facultad cognoscitiva del ser⁶⁵. De este modo es como la razón práctica puede ser medida objetiva del obrar, ya que antes ella ha sido medida por la verdad misma de las cosas⁶⁶. No obstante -como veremos a continuación- el método de la razón práctica y el de la especulativa se diversifican en razón del aspecto del ser que cada una contempla, a saber: el ser contingente la primera y el ser necesario la segunda.

⁶⁴ Cfr. *In VI Ethic.*, 1, 1122.

⁶⁵ Refiriéndose a la Ética como conocimiento científico del obrar humano, Carlos Cardona afirma "Al perder el acto de ser, la ética sin metafísica se ha docantado por el moralismo legal (del lado de la esencia). Esa recuperación tiene que hacerse partiendo del ente que es 'lo primero conocido como evidéntísimo y aquello en lo que todo conocimiento se resuelve'. Ese ente concreto se manifiesta compuesto de esencia y acto de ser, y como trascendental, al que siguen inmediatamente la verdad y el bien; y de ahí la acción, el fin, la libertad y el amor". CARDONA, C., *o.c.*, p 212

⁶⁶ Cfr. PIEPER, J., *o.c.*, pp.47-52. Esta afirmación es fundamental si se pretende sustentar una Ética realista y por lo tanto objetiva. La relación ser-verdad-bien ha de respetarse en su orden ontológico: el ser es la medida de la verdad, y a su vez, la verdad es la medida del obrar moral.

b) Método de la razón práctica

A diferencia del intelecto que capta inmediatamente su objeto⁸⁷, la razón práctica debe realizar un discurso, un proceso cognoscitivo a través del cual va profundizando gradualmente en la verdad. Tomás de Aquino denomina a éste "proceso natural de la ciencia práctica", subraya así el carácter cognoscitivo y práctico de su acto. Es decir, se trata de un procedimiento semejante al llevado a cabo por la razón especulativa silogística, pero en el cual se dan características propias. En el caso de la razón práctica, se parte de elementos dados, que son las verdades universales de los primeros principios prácticos, a partir de los cuales se llega finalmente a formular un juicio concreto sobre la acción que ha de cumplirse: "*(...) la prudencia debe proceder de una doble inteligencia; una, la que es cognoscitiva de los universales, y tal es la inteligencia, hábito especulativo por el que conocemos de un modo natural no sólo los principios especulativos, sino los prácticos, como "no debe hacerse mal a nadie". La otra inteligencia es la que, según leemos en la *Ética* (VI-2, 1143b 2), conoce "el extremo", es decir, un primer singular y contingente operable, la menor del silogismo de la prudencia, que debe ser particular, según se ha dicho. Como este primer singular es un fin particular, síguese que la inteligencia que ponemos como parte de la prudencia es cierta estimación recta de un fin particular*"⁸⁸.

Este proceso de la razón práctica es como el desarrollo de un silogismo demostrativo que, a partir de proposiciones universales -captadas como principios evidentes e indemostrables-, llega a conocer proposiciones más particulares a través de un término medio. Se trata evidentemente de una explicación reflexiva

⁸⁷ "La prudencia 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". ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI-8, 1142a, 25-30, Cfr. *Ibid.* VI-6.

⁸⁸ S.Th., II-II, q 49, a 2, ad 1.

de aquello que normalmente -en la vida- sucede de un modo casi instantáneo. El juicio de la razón práctica es un vivo conocimiento moral de aquello que se debe hacer⁶⁹.

El silogismo que realiza la razón práctica difiere del silogismo propio de las ciencias particulares⁷⁰ principalmente en dos aspectos: en primer lugar por su conclusión que es siempre particular, puesto que para llegar a la dirección de la acción concreta debe superar el universal: *"es preciso en el silogismo operativo, según el cual la razón mueve para actuar, que la (premisa) menor sea singular y también lo sea la conclusión, que concluye lo operable mismo que es singular"*⁷¹.

Segundo, porque en el discurso de la razón práctica se ve implicada no solo la razón, sino también los apetitos: *"La prudencia requiere la rectitud del apetito sobre los fines para que lo sean salvaguardados sus principios"*⁷². De tal modo que ya no es cuestión sólo de ciencia, sino de virtud moral: la prudencia, *"tiene que ser por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre (...) de ahí también que demos a la continencia el nombre de sofrosyne, porque salvaguarda la prudencia. Y lo que salvaguarda es la clase de juicio a que nos hemos referido; porque el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio, por ejemplo, el de si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos, sino los prácticos, que se refieren a la actuación"*⁷³.

⁶⁹ Cfr. MELINA, L., *La conoscenza morale*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, p. 71.

⁷⁰ *"La ciencia es un juicio sobre lo universal y lo que es necesariamente"* ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI-6, 1141a.

⁷¹ *In VLEthic*, 9, 1253.

⁷² *Ibid.*, 4, 1173.

⁷³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI-5, 1140b 5-15

El desarrollo del silogismo práctico y de modo particular, su conclusión, representa un momento en el que se da no sólo un incremento cognoscitivo del sujeto, sino un incremento en su global orientarse y decidirse hacia el fin ⁷⁴.

La premisa mayor del silogismo práctico la constituyen los principios universales del obrar, presentes en la inteligencia a modo de hábito: *"Toda deducción racional procede de principios primeros y evidentes. Por lo mismo, todo proceso racional debe partir de estos principios. Como, por otra parte, la prudencia es la recta razón en el obrar, todo su proceso debe derivarse de un conocimiento claro de los principios"*⁷⁵. A este nivel, se da naturalmente una correspondiente tendencia del apetito: la inclinación natural de la voluntad hacia el bien. La voluntad es naturalmente orientada a adherirse al fin último presentado por la inteligencia.

La premisa menor del silogismo es obra de la virtud de la prudencia. Constituye el momento decisivo del discurso que se refiere a las realidades particulares y contingentes, relativas a la acción concreta y que son perceptibles sólo a partir del conocimiento singular de éstas. Esto no significa, sin embargo, que la formulación del juicio prudencial sea fruto de un conocimiento puramente empírico, sino de un momento de inteligencia moral del mismo particular. Santo Tomás dice que se trata de conocer que este acto particular es deshonesto⁷⁶.

Para que la razón sea capaz de formular un juicio cierto sobre el valor moral de la acción concreta -esto es, de su ordenación o no al fin último de la vida humana- ésta debe poder conocer al mismo tiempo tanto la singularidad concreta en la cual se lleva a cabo la obra, como la norma abstracta y universal conforme a

⁷⁴ Cfr. MELINA, L., O.C., pp 88 y ss

⁷⁵ S.Th. II-II, q 49, a 2, c.

⁷⁶ En el proceso natural de la ciencia práctica hay una doble opinión. *"Una que es universal, como debe evitarse todo lo deshonesto; otra que es particular, que se refiere a lo que propiamente se conoce según el sentido, como que 'esto' es deshonesto"*. TOMAS DE AQUINO, In.VII.Ethic. 3, 1345

la cual deberá dictar el precepto eficaz en orden a la realización de la obra. El acto propio de la prudencia es la formulación del juicio verdadero sobre el particular.

En cuanto virtud dianoética ó intelectual, la prudencia habilita a la razón para decir la verdad acerca del obrar humano. Saca a la facultad racional de su indeterminación originaria y la hace idónea para pasar al acto que le es propio en su función práctica: la dirección de la acción libre⁷⁷.

Por tanto, esta virtud incluye la consideración racional de los principios universales, y su aplicación a la obra que versa siempre sobre lo particular, de manera que debe conocerse una y otra: la verdad del ente en su universalidad y en su singularidad existencial: *"es propio de la prudencia no sólo la consideración racional, sino la aplicación a la obra, que es el fin de la razón práctica. Pero no puede aplicarse una cosa a otra sin conocerse ambas, esto es, lo que se aplica y aquello a lo cual se aplica. Las acciones, a su vez, se dan en los singulares. Por lo tanto, el prudente necesita conocer los principios universales de la razón y los particulares, en los cuales se da la acción"*⁷⁸.

A continuación estudiaremos cómo se da este conocimiento del universal y el del singular en el prudente.

⁷⁷ Cfr. MELINA, L., o.c., p.169.

⁷⁸ S.Th., II-II, q.47., a 3, c.

c) Razón práctica y conocimiento del universal

El conocimiento universal en la prudencia es reclamado por su carácter de virtud intelectual. Es propio de la inteligencia conocer lo necesario en lo contingente, la esencia de los entes sensibles es el objeto propio de la inteligencia. Ahora bien, ¿en qué consiste el conocimiento universal propio de la razón prudencial?

Según hemos afirmado al hablar del método de la razón práctica, ésta tiene siempre su principio en una consideración universal, aún cuando su conocimiento propiamente se oriente al particular operable como a su objeto final⁷⁹.

En el conocimiento prudencial, como ya se ha dicho⁸⁰, está implícito el conocimiento de los primeros principios de la razón práctica⁸¹. Gracias a la presencia habitual de estos principios, no puede permanecer desconocido aquello que necesariamente debe ser hecho o evitado por el hombre a nivel moral. Así, este conocimiento constituye el criterio básico que posibilita que la razón pueda discernir la moralidad de los actos humanos.

El conocimiento universal presupuesto por la prudencia es el conocimiento habitual de la *sindéresis*, pues como afirma Tomás de Aquino: *"la sindéresis rige a la prudencia como el intelecto de los primeros principios especulativos rige a la ciencia"*⁸².

⁷⁹ Cfr. *In VI Ethic.*, 2, 1132

⁸⁰ *Vid. infra*, p. 27

⁸¹ El conocimiento de estos principios implica una cierta actividad de la razón y una aportación mínima de la experiencia moral vivida, sin embargo, éstos se forman espontáneamente en el hombre y constituyen el patrimonio originario del conocimiento moral universal

⁸² *S.Th.*, II-II, p. 47, a. 6, ad 3

En cambio, el conocimiento universal de carácter científico no es, en sentido estricto, indispensable para el obrar del hombre prudente, el cual conoce implícitamente los principios morales universales en la obra concreta, a través de una especie de juicio intuitivo, de visión inmeditata, que goza de mayor certeza que la que podría darle un saber demostrativo de carácter universal. El conocimiento prudencial lleva consigo una componente afectiva que da lugar a un conocimiento que Santo Tomás describe como "connaturalidad", tal conocimiento se actúa en un "sentir del corazón" y no sólo de la razón: *"Los que están sujetos a las pasiones como los ebrios y los mantacos, pronuncian con la voz demostraciones (...). Así sucede también en el incontinente, pues aunque diga que para él no es un bien perseguir ahora tales placeres, sin embargo no lo siente así en el corazón. Por eso debe pensarse que los incontinentes dicen tales palabras casi simulando, porque una cosa es lo que sienten en el corazón y otra la que expresan oralmente"*⁸³.

De este modo se ve que tanto más prudente podrá ser un hombre cuanto más rico y detallado sea su conocimiento experiencial de la ley moral natural, conocimiento que le permitirá "intuir" pronta y ciertamente la norma moral en la situación concreta.

Así pues, el conocimiento prudencial se coloca entre el conocimiento habitual de la sindéresis -conocimiento intelectual de los fines universales del obrar moral- y el conocimiento actual de los fines particulares de la acción concreta. El conocimiento prudencial presupone necesariamente el conocimiento de los primeros principios -enriquecido por la experiencia de la vida- y no presupone, en cambio, el conocimiento de la ciencia ética⁸⁴.

⁸³ TOMAS DE AQUINO, *In VII Ethic*, 3, 1344.

⁸⁴ Este conocimiento, si bien no es necesario, no será inútil al hombre prudente. Cfr. RODRIGUEZ LUÑO, A., "Sobre el valor práctico de la Ética filosófica", *Anuario Filosófico*, 1, Pamplona 1982, pp 253-260.

Ahora bien, la razón práctica usa de dos tipos de proposiciones: unas universales y otras singulares. El universal puede ser conocido de un doble modo: en su aspecto propio y explícito de proposición general, o en su aspecto de presencia concreta en una realidad particular en la cual está implícito. Es éste último el tipo de conocimiento del universal implicado necesariamente por la prudencia; se trata de una percepción del universal en el caso particular⁸⁵.

Una vez expuesto cómo se da el conocimiento del universal en la razón práctica prudencial veamos a continuación el modo como conoce el singular en la acción concreta⁸⁶.

d) Razón práctica y conocimiento del singular

A diferencia de la ciencia moral que conoce los universales, la prudencia se refiere a las acciones "por cumplir" en su particularidad y singularidad⁸⁷: *"Tampoco versa la prudencia exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular"*⁸⁸.

La razón, de por sí, no puede referirse a las cosas contingentes en su particularidad si no es a través de la facultad sensitiva pues, los singulares son conocidos propiamente mediante los sentidos⁸⁹. De ahí que el particular

⁸⁵ Cfr. *In VII Ethic*, 3, 1340.

⁸⁶ El tema que nos ocupa a continuación será tratado de una manera somera, de ningún modo pretende ser un estudio exhaustivo sobre el complejo asunto del conocimiento del singular. Únicamente se trata de dar una explicación para esclarecer la índole de la prudencia. Para un estudio más profundo del tema, cfr. LLANO CIFUENTES, C. *EL conocimiento del singular*, Publicaciones Cruz O, S.A., México, D.F., 1995.

⁸⁷ Uno de los límites de la ciencia Ética, que la hacen insuficiente para dirigir la acción del hombre es su permanencia a nivel de lo universal y abstracto. La ciencia ética no tiene la eficacia operativa propia de la virtud moral. Cfr. MELINA, L., *o.c.*, p.169.

⁸⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. VI-7, 1141b 10-15.

⁸⁹ Cfr. TOMAS DE AQUINO, *In VI Ethic*, 9, 1249.

contingente, sobre el cual versa el juicio de la prudencia, sea presentado a la razón a través de la cogitativa o razón particular. Ésta, en cuanto facultad cognoscitiva sensible, ejerce un papel esencial en la aprehensión del singular en sí mismo considerado, es decir del sensible *per accidens*. Por eso, constituye la facultad de la experiencia, ya que participa de la inteligencia, estima esas realidades singulares, a partir de cuya estimación individual adquiere experiencia. Puede decirse que la imagen sensible es enriquecida y completada por la cogitativa que prepara el "material" para el acto de la razón práctica. Este acto supera el nivel meramente sensible de la cogitativa⁹⁰, aunque a su vez es posible justamente porque la imagen ha sido preparada por esta facultad sensitiva que participa de la razón, de modo que se da perfecta continuidad entre el conocimiento sensible y el intelectual.

Se trata pues, de un conocimiento intelectual del singular, no a través de una intelección pura, sino a través de una continuación de la actividad del intelecto en la actividad de los sentidos obrada por la cogitativa, que permite el punto de encuentro entre la experiencia sensible y la comprensión racional. A esto se debe el nombre de "razón particular" con el que Tomás de Aquino logró reflejar su carácter mixto de facultad sensible, pero participadamente intelectual: *"(...) lo contingente puede tomarse según lo que es en particular, y así es variable, y el entendimiento no cae sobre lo contingente sino mediante las potencias sensitivas. De ahí que también entre las partes sensitivas del alma se pone una potencia que se llama razón particular o fuerza cogitativa, que encuentra o reúne las intenciones particulares"*⁹¹.

Resumiendo podemos decir que la cogitativa permite conocer el singular en relación al universal y que, en cuanto conocimiento particular, constituye un principio concreto de los actos a realizar. La cogitativa es el "puente" mediante el

⁹⁰ Cfr. In.VI Ethic., 9, 1255.

⁹¹ Cfr. In.VI Ethic., 1, 1123

que la razón práctica afirma que "este hecho concreto es deshonesto". Es propiamente la razón práctica la que hace dicha valoración moral en la acción concreta. Queda claro que la facultad sensitiva únicamente -por decirlo de algún modo- prepara el material para que sea posible el razonamiento práctico.

e) Aplicación del universal al singular

Para que la recta razón práctica lleve a cabo su acto -el recto juicio sobre el particular contingente- es necesario, según se ha expuesto, tanto el conocimiento del universal como el del particular. El acto propio de la virtud de la prudencia se sitúa entre estos dos conocimientos y consiste en una "aplicación" del universal al singular⁹².

Esta afirmación nos permite explicitar que el juicio prudencial no puede ser una norma a priori, formulada a través de un proceso meramente deductivo; el acto de la prudencia respeta el momento concreto del obrar en su unidad y singularidad irreductible. Cada momento de la vida del hombre es único e irrepetible, de ahí que no pueda haber reglas particulares que abarquen todo el obrar humano. Existe, en cambio, normas morales generales, principios universales válidos para todos los hombres, inscritos en su misma naturaleza a modo de tendencias naturales, pero en los cuales lo particular no está explicitado, precisamente porque, debido a su carácter singular y contingente escapa a la formulación de cualquier norma moral universal.

De este modo la prudencia se nos presenta como virtud sumamente realista, cuyo acto ha de realizarse conforme al momento existencial variable según lugar y tiempo. Es virtud que, manteniéndose fiel a los principios universales se adapta a las circunstancias concretas juzgando acerca de ellas. El

⁹² Cfr. S.Th., II-II, q 47, a 3

conocimiento intelectual del singular expresado en un juicio absoluto sobre el particular -"para mí, aquí y ahora, este acto es virtuoso"-, es el punto final del saber prudencial. De esta manera, la singular situación concreta es puesta en su correspondencia o no correspondencia con las exigencias normativas universales de la razón práctica y esto explica que el juicio prudencial no sea fruto de un empirismo subjetivista, puesto que el acto supone una referencia a la forma racional universal de la moralidad, la cual es objetivamente dada.

Como se ha podido ver, el aspecto cognoscitivo de la virtud de la prudencia es complejo, pues en su acto se incluyen elementos de experiencia sensible y de conocimiento intelectual, tanto discursivos como intuitivos, y todavía más, para llegar a la verdad prudencial es necesario contar con los elementos afectivos. Esto se debe al hecho de que la prudencia, en cuanto verdad práctica, consiste en la adecuación de la obra -en la que intervienen los apetitos- con la recta razón. Por tanto, es preciso postular la necesidad de la recta disposición de los apetitos como presupuesto del acto de la prudencia: *"Y la recta conformación de este ojo del alma no se produce sin virtud (...) es imposible ser prudente no siendo bueno"*⁹³.

En este contexto se plantea el tema que desarrollamos a continuación, a saber, la vertiente moral de la prudencia.

3. Aspecto moral de la virtud de la prudencia

Al desarrollar el estudio del aspecto cognoscitivo de la virtud de la prudencia hemos hecho referencia al sujeto de ésta: la razón en su dimensión práctica. El objeto material de la virtud, esto es, los actos sobre los que la recta razón debe ejercer su función de gula, de dirección o gobierno, son los actos de

⁹³ ARISTÓTELES *Ética a Nicómaco*. VI-12, 1144a 25-35; Cfr. *Ibid.*, VI-13, 1144b 30.

los apetitos sensibles y de la voluntad. En suma, todo acto moral es objeto del juicio prudencial, de ahí la inequívoca consideración de la prudencia como virtud moral y, más aun, su exacta comprensión como rectora de la vida moral: "(...) *La virtud por excelencia no se da sin prudencia. Por eso afirman algunos que todas las virtudes son especies de la prudencia, y Sócrates, en parte, discurrela bien y en parte se equivocaba: al pensar que todas las virtudes son formas de la prudencia se equivocaba, pero tenía razón al decir que no se dan sin la prudencia. Señal de ello es que aún ahora todos, al definir la virtud, después de indicar la disposición que le es propia y su objeto, añaden 'según la recta razón', y es recta la que se conforma a la prudencia*⁹⁴.

a) Objeto propio de la prudencia

La prudencia se refiere a aquellas cosas relativas al fin, pero no a un fin cualquiera, sino al fin que es dado al hombre según su naturaleza, de manera general y abstracta, y que compete a la razón conocer y disponer a su cumplimiento, determinando su realización concreta "aquí y ahora"⁹⁵: "*La prudencia es una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre*"⁹⁶.

Puesto que a la inclinación natural al bien que posee la voluntad, no sigue ninguna determinación necesaria hacia ninguna acción particular, es acto propio de la razón -por su capacidad de conocer la proporción de una acción en relación

⁹⁴ Ibid. VI-13, 1144b 15-25

⁹⁵ Esta es la prudencia llamada *simpliciter* por Tomás de Aquino, puesto que cabe una prudencia *secundum quid* que, mirando también a los medios puede referirlos a un fin sectorial o parcial e incluso deshonesto. En este último caso, la virtud deja de ser tal y se constituye en un vicio opuesto en su raíz al bien del hombre. Tal es el caso de la llamada prudencia de la carne que consiste en una habilidad para encontrar los medios oportunos para satisfacer las pasiones desordenadas, en las que el hombre coloca su fin. También es contrario a la virtud el caso de la astucia, que supone una habilidad especial para conseguir un fin, bueno o malo, por medios deshonestos. Cfr. S.Th., II-II, q 47, a 13, c.

⁹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI-5, 1140b 20.

al fin- el conocer y disponer los medios concretos que la voluntad puede amar y elegir⁹⁷.

El ámbito propio de la prudencia, por tanto, es el de aquellas cosas que tienen carácter de medio en relación al fin de la vida humana. De aquí su estrecha relación con el acto de elección, propio de la voluntad libre. A través de la prudencia es dirigida la elección sobre aquello que es conveniente en relación al fin⁹⁸. Con estas palabras lo expresa el texto de Aristóteles: *"El principio de la acción -aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue- es la elección, y de la elección el deseo y la elección orientada a un fin. Por eso ni sin entendimiento y reflexión, ni sin disposición moral hay elección. La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica"*⁹⁹.

La prudencia debe presentar a los apetitos para la recta elección, el medio concreto, particularizado en todas sus circunstancias porque únicamente los bienes concretos mueven a la acción. De ahí que las consideraciones generales y abstractas resulten insuficientes en el comportamiento moral. De nada sirve determinarse a "ser honesto" en general si esta determinación fundamental no va seguida de elecciones concretas en las que se opte por los medios aptos para ser realmente honesto.

⁹⁷ Cfr. *In.VLEthic*, 2, 1131.

⁹⁸ Cfr. *In.VLEthic*, 2, 1133.

⁹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI-2, 1139a 30.

b) Recta razón práctica y razón natural

Aunque de algún modo ya se ha hablado en los apartados precedentes de la relación entre la razón práctica y la *sindéresis*, conviene insistir de manera que quede claro que es la razón natural la que guía a la razón práctica tanto en su aspecto cognoscitivo como en el moral. Desde el punto de vista del conocimiento, queda claro que el hábito de los primeros principios prácticos es el punto de partida del discurso prudencial y que es justamente este conocimiento universal el que hace posible la argumentación práctica.

Ahora bien, la razón natural o *sindéresis*, además de ser principio del discurso prudencial, desde el punto de vista moral, presenta el fin a la razón práctica y le dicta al hombre obrar siempre conforme a ella¹⁰⁰. El fin es rectamente querido por la voluntad de un modo natural. Los apetitos sensitivos en cambio, requieren del perfeccionamiento obrado por las virtudes morales¹⁰¹, cuyo fin es conformar la tendencia del apetito con la recta razón. En este acto, las virtudes morales son siempre precedidas y ayudadas por la virtud de la prudencia que prepara el camino y dispone los medios¹⁰².

De ahí que afirme el Estagirita que la virtud moral hace recta la intención del fin disponiendo los apetitos de un modo conveniente respecto al placer y al dolor, permite concebir rectamente el fin que se debe conseguir, y evita el engaño que las pasiones pueden causar respecto a su intención¹⁰³.

¹⁰⁰ Cfr. *S.Th.*, II-II, q 47, a 6, ad 1

¹⁰¹ Aunque Aristóteles no enumere explícitamente las virtudes morales, a lo largo de la *Ética* queda claro cuáles son aquellas que considera centrales o -según la denominación escolástica- cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. No obstante, para el objeto de este trabajo estamos considerando como virtudes de los apetitos únicamente la fortaleza y la templanza, dejando de lado la virtud propia del apetito racional, esto es, la justicia. Nos parece que este modo de proceder se ajusta al contexto aristotélico del libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

¹⁰² Cfr. *S.Th.*, II-II, q 47, a 6, ad 3

¹⁰³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 12, 1144a, 6-8

Mientras que la virtud moral rectifica la intención del fin, la prudencia en cambio, rectifica la elección de los medios¹⁰⁴. Es decir, en orden al fin conocido por la *sindéresis* e intentado de modo particular por los apetitos virtuosos, la prudencia dispone rectamente los medios para alcanzarlo.

c) La prudencia es norma del acto electivo

Como consecuencia de lo anterior, se puede decir que las virtudes morales -en su aspecto de hábito electivo- pueden darse únicamente precedidas del juicio prudencial: *"(...) puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga"*¹⁰⁵.

Mientras que la *sindéresis* es la norma del acto intencional de la virtud -da el fin-, afirmamos que la prudencia es la norma del acto electivo pues dictamina sobre los medios¹⁰⁶. Según hemos afirmado, la elección es un deseo deliberado sobre aquellas cosas que son posibles y está en nuestro poder el realizarlas. Que la prudencia sea la norma del acto electivo quiere decir que es esta virtud la que presenta a los apetitos -como fruto de la deliberación- lo inmediatamente operable, es decir, aquello que sí se puede elegir en orden al fin.

El ámbito de la elección es por excelencia el ámbito de lo particular -porque nuestras acciones son siempre particulares y concretas-, por eso es necesario que el medio a elegir sea presentado de un modo sumamente particularizado. La norma prudencial, en consecuencia, no puede formularse abstractamente: "conviene ser justo" o "es bueno ser templado". Por el contrario, la norma de

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, VI, 5, 1140b, 11-12

¹⁰⁵ *Ibid.*, VI-2, 1139a 25

¹⁰⁶ Cfr. RODRIGUEZ LUÑO, A., *La scelta etica*, Edizioni Ares, Milano 1988, pp 83-97.

prudencia ha de presentarse expresada en todas sus circunstancias, esto es, ha de ir concretada en un "para mí", "aquí y ahora". Únicamente a este tipo de normativa puede seguir un acto de elección eficaz. Y sólo es inmediatamente operable aquello que está bien determinado en el sujeto y en sus circunstancias.

Vamos a considerar a continuación de qué modo se relacionan los actos de la virtud de la prudencia con el acto electivo, propio de la virtud moral. Nos preguntamos si alguno de esos actos tiene que ver de modo más directo con el acto de elección. La respuesta es que cada uno de ellos juega un papel importante y que, realmente, no es posible separarlos, puesto que si el proceso prudencial no culmina en la obra, lo que se da es simplemente una frustración del proceso y, por lo tanto, de la génesis de la virtud moral.

El primer acto de la virtud de la prudencia es el consejo o deliberación: consiste en una investigación práctica en torno a los medios, esto es, acerca de las cosas inmediatamente operables. Se refiere -como la misma virtud- a las cosas contingentes que son dejadas a la libre decisión de cada hombre. Son objeto de consejo las cosas que no tienen una determinación total y fija por parte de la naturaleza o de otras leyes, y que tienen una cierta importancia¹⁰⁷. El objeto propio de la deliberación es la búsqueda del medio concreto para llegar a un determinado fin: *"parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial (...) sino para vivir bien en general"*¹⁰⁸.

El juicio es el acto que sigue al consejo; pone fin a la investigación o búsqueda, presentando cuál sea el modo más conveniente de obrar, después de haber ponderado las diversas posibilidades. Aristóteles lo describe como una clase de juicio práctico que se refiere a la actuación¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Cfr. *In VI Ethic.*, 9, 1247

¹⁰⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI-5, 1140a 30

¹⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, VI-5, 1140b 15

Hablando de cómo se da la búsqueda deliberativa, Tomás de Aquino dice que cuando a un fin se puede llegar por varios caminos, compete al juicio determinar por cuál de ellos se llega más fácilmente y mejor¹¹⁰.

El juicio, entre las varias posibilidades, considera también las ventajas y desventajas de cada medio, su oportunidad, la facilidad de realización y sobre todo, la conveniencia moral de la acción y el bien que con ella se consigue. En este momento la razón práctica propone a la voluntad la materia propia de la elección: el medio, la acción particular más adecuada en orden a la consecución del fin.

El imperio es el último acto de la razón práctica, es el acto principal y final hacia el cual se ordenan los demás¹¹¹. Consiste en el mandato de realizar la obra efectivamente. Es aquí cuando la razón práctica consigue su fin: la dirección eficaz del obrar. A través del imperio, la prudencia realiza su objetivo específico de determinar aquello que se debe hacer y lo que no se debe hacer: *"La prudencia es normativa: qué se debe hacer o no, tal es el fin que se propone"*¹¹². Respecto a este acto las dimensiones cognoscitivas del consejo y del juicio son subordinadas. Es en este acto cuando la prudencia se asocia a las demás virtudes morales para llevar a cabo plena y eficazmente la obra¹¹³.

¹¹⁰ Cfr. In III Ethic., 8, 475.

¹¹¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI-10, 1143a 10.

¹¹² *Ibid.*, VI-10, 1143a 10.

¹¹³ *"La prudencia es la verdad de los actos humanos como tales. Así su imperio no es sólo hipotético, en dependencia de que se quiera o no alcanzar un fin de suyo indiferente, sino categórico, en cuanto que está en función del fin que el hombre debe alcanzar, que responde a su verdad como hombre y a la verdad y fundamento de su misma libertad. Por lo mismo la prudencia no se detiene a la consideración, sino que pasa ella misma a la aplicación, a la obra, que es lo propio de la razón práctica y lo principal de ella"*. CARDONA, C., *o.c.*, p. 213.

d) No hay prudencia sin virtud moral

Hemos visto cómo la disposición de la voluntad hacia los fines que indica la sindéresis es naturalmente recta. Sin embargo, no sucede lo mismo con las disposiciones de los apetitos sensibles, los cuales, teniendo como objeto propio el bien sensible y poseyendo la aptitud natural para ser gobernados por la razón, han de ser dirigidos hacia el bien que está presente y dictamina obrar: *“el hombre hace lo contrario de lo que juzga bueno debido a su incontinencia”*¹¹⁴.

Este orden en los apetitos sensibles, esta recta disposición hacia el fin, es una perfección adquirida que constituye un presupuesto para que la prudencia pueda realizar su acto acabadamente: *“(…)el hombre prudente está capacitado para la acción (porque la prudencia se aplica a lo concreto) y posee, además las otras virtudes”*¹¹⁵.

La ausencia de recta disposición en los apetitos puede afectar al razonamiento práctico. Para explicar cómo se da esta afección es muy útil valernos del análisis aristotélico -llevado a cabo en el libro VII de la *Ética*- del comportamiento del disoluto y del incontinente.

El intemperante o disoluto pone el fin de la vida en la consecución del placer, en satisfacer todo deseo de los apetitos sensibles desordenados, sirviéndose para ello de su ingenio, buscando los medios apropiados para tal fin, y dando lugar a la “prudencia de la carne”, vicio cuya raíz es la malicia, la mala voluntad que lleva a mentir respecto al fin y hace imposible el correcto razonamiento moral: *“...los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo, ‘puesto que el fin es éste’, o ‘puesto que lo mejor es esto’, sea cual*

¹¹⁴ *Ibid.*, VII-2, 1146a 25

¹¹⁵ *Ibid.*, VII-2, 1146a 5

*fuero (supongamos uno cualquiera, para los efectos del argumento), y este fin no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que evidentemente es imposible ser prudente no siendo bueno*¹¹⁶.

Es una degeneración particularmente grave, puesto que supone un error en los principios mismos de actuación¹¹⁷: *"(...) los principios de la acción son los fines por los cuales se obra; pero el hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: el vicio destruye el principio"*¹¹⁸.

En el caso del incontinente permanece el juicio correcto sobre el fin universal, pero el juicio particular y concreto es turbado por las pasiones. La falta de recta disposición en los apetitos afecta al recto razonamiento práctico provocando un error en la consideración del fin particular de la acción concreta, esto es, en la consideración de los medios. Se habla entonces, no de malicia, sino de fragilidad: *"La incontinencia es o apresuramiento o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero, llevados por la pasión, no se atienen después a sus resoluciones, y otros, por no reflexionar, son arrastrados por la pasión"*¹¹⁹.

Aristóteles establece una comparación entre estos dos tipos de comportamientos: el incontinente no persigue por propia convicción los placeres excesivos y contrarios a la recta razón, en cambio el disoluto o intemperante lo hace por convicción. El incontinente tiende a arrepentirse de sus acciones desordenadas, en cambio el disoluto no. El incontinente, por causa de la pasión

¹¹⁶ *Ibid.*, VI-12, 1144a 30-35.

¹¹⁷ Se trata de una ignorancia culpable, provocada por una mala voluntad que se empeña en oscurecer, a fuerza de dejarse dominar por los apetitos sensibles, la luz natural de la razón. Además hay que tener en cuenta, que la luz natural de la razón, que permite conocer lo que es bueno y lo que es malo, difícilmente puede oscurecerse y jamás se puede perder del todo.

¹¹⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI-5, 1140b 15-20.

¹¹⁹ *Ibid.*, VII-7, 1150b 15.

está fuera de sí y obra contra la recta razón, le domina la pasión en cuanto a no obrar según la recta razón, pero no lo domina hasta el punto de cambiar los principios. En cambio el licencioso es malo absolutamente hablando pues se deja dominar por la pasión hasta el grado de cambiar los principios¹²⁰.

En los dos casos, sin embargo, si se obra, se obra imprudentemente. El que actúa movido por la malicia realiza una mala acción con mayor culpabilidad, puesto que su principio de operación es un hábito malo que ha adquirido a fuerza de repetir las malas elecciones, el cual, le lleva a juzgar mal no sólo sobre este o aquel acto, sino que establece una finalidad desordenada, llegando a imponer normas de conducta intrínsecamente erróneas, tales como: "todo lo deleitable debe ser gozado" o "se debe evitar todo esfuerzo". Sobre la base de estos principios por tanto, la razón delibera habitualmente de modo imprudente.

Se ve pues, cómo el vicio es la impronta de una razón que se ha sometido a las exigencias de las pasiones, dando lugar a la malicia moral de quien consciente y libremente "organiza" sus esfuerzos para hacer el mal.

Caso distinto es el del incontinente. Su acción no es resultado de principios establemente poseídos, sino de la fuerza de una pasión momentánea que actúa como elemento irracional, desordenando la conducta humana en un momento determinado: *"Es, pues, claro que la incontinencia no es un vicio (aunque en cierto modo quizás lo es), porque la incontinencia obra contra la propia elección, y el vicio de acuerdo con ella"*¹²¹. Mientras que en el caso de la malicia se da una positiva posesión de un vicio, en el caso de la fragilidad lo que se da es la falta de virtud moral. El incontinente puede obrar bien pero no virtuosamente, puesto que, teniendo claros los principios, le falta la fuerza -o la posee pero débilmente- de la recta intención en los apetitos, los cuales

¹²⁰ Cfr *Ibid.*, VII-8, 1151a 15-25

¹²¹ *Ibid.*, VII-8, 1151a 5

constituyen principios de la buena deliberación y del buen obrar: *"Una operación, cuando proceda de dos potencias, no puede ser perfecta si una y otra no lo son mediante el hábito que cada una debe tener (...). Por tanto, si el apetito sensitivo, que es movido por la parte racional, no es perfecto, por muy perfecta que sea la parte racional, la acción resultante será imperfecta, y en consecuencia, el principio de tal acción no será virtud"*¹²².

De lo anterior se concluye que la virtud moral desempeña una doble función respecto al logro del recto razonamiento práctico:

En primer lugar, la virtud moral asegura el juicio recto respecto al fin último de la vida humana, puesto que a la fuerza de la luz natural de la razón y a la tendencia natural de la voluntad al bien, se suma la recta intención de los apetitos, lo cual refuerza el principio del razonamiento práctico¹²³. Se da lugar entonces a una percepción cognoscitiva y afectiva del bien, a un conocimiento por connaturalidad en el que el bien es captado y aceptado como conveniente, como "mi bien", como principio de "mi obrar".

El punto de partida del razonamiento prudencial por tanto, no es meramente cognoscitivo, sino que implica la adhesión de la voluntad -y el ordenamiento de los apetitos- al bien conocido por razón.

En segundo lugar, la virtud moral garantiza el acabamiento o cumplimiento de la verdad práctica en la obra. Así, por ejemplo, ante el mandato de la prudencia sobre lo que es conveniente soportar aquí y ahora, la reacción del apetito irascible virtuoso es ordinariamente positiva. A la intención inicial del fin -racional y afectivo- se une la aceptación del juicio sobre los medios que le son conformes y, finalmente, la recta elección eficaz. Cada uno elige el objeto al que

¹²² S.Th., I-II, q 58, a 3, ad 2

¹²³ Cfr. In.VLEthic, 10, 1269.

está inclinado por el propio hábito, dado que éste hace connatural y amable su objeto¹²⁴: *"Así ocurre con las virtudes: apartándonos de los placeres nos hacemos morigerados, y una vez que lo somos podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto a la valentía: acostumbrándonos a despreciar los peligros y a resistirlos nos hacemos valientes, y una vez que lo somos seremos más capaces de afrontar los peligros"*¹²⁵.

En definitiva, la recta voluntad y la recta disposición de los apetitos constituyen la inclinación al fin que la prudencia presupone pero no aportan la deliberación, el juicio ni el mandato, que constituyen los actos propios de la prudencia, necesarios para la recta elección.

¹²⁴ Cfr. S.Th., I-II, q. 78, a. 2

¹²⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II-2, 1104a 25-1104b.

e) No hay virtud moral sin prudencia

Simultáneamente la virtud moral, en cuanto hábito electivo de lo bueno, esto es, como disposición estable a inclinarse por el medio seleccionado por la razón, requiere la virtud de la prudencia. Por eso afirma Aristóteles que no hay virtud moral sin prudencia¹²⁶.

Aunque el conocimiento y la tendencia del apetito al fin son causa remota de la elección -ya que tanto la inteligencia como la voluntad se aplican a los medios en orden al fin-, para la acción virtuosa, sin embargo, el conocimiento y la tendencia al fin son causa necesaria pero no suficiente. El fin presentado por la *sindéresis* y deseado en la intención virtuosa de la voluntad es aún abstracto y, los universales no mueven directamente a la acción¹²⁷. Aristóteles explica, repetidas veces, en los libros VI y VII de la *Ética a Nicómaco*, que la última premisa del silogismo práctico ha de ser particular, puesto que sólo lo particular se refiere a la acción¹²⁸.

Por tanto, para que el acto de virtud se dé acabadamente, es necesario que la razón delibere, juzgue y ordene aquello que en cada caso concreto se orienta al fin propuesto. En esta operación la razón es perfeccionada -como ya se ha dicho- por la prudencia. El fin propio de toda virtud moral es impuesto al hombre por la razón natural, la cual le dicta obrar siempre conforme a ella. Pero el determinar cómo y por qué vías debe alcanzar en sus actos ese medio racional, corresponde a la prudencia. Pues, aunque el fin de la virtud moral es alcanzar el justo medio, éste sólo se da mediante la recta disposición de los medios¹²⁹.

¹²⁶ Cfr. *Ibid.*, VI-13, 1144b 30. Cfr. *In.VI.Ethic.*, 11, 1285

¹²⁷ Cfr. *S.Th.*, II-II, q 47, a 7, c

¹²⁸ Cfr. *Ibid.*, VII-3, Cfr. *In.VI.Ethic.*, 9, 1247

¹²⁹ Cfr. *In.VI.Ethic.*, 10, 1269

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

La prudencia da a cada una de las virtudes morales el justo medio en el cual éstas consisten: puesto que perfecciona la razón, la cual señala la debida proporción del acto respecto al fin¹³⁰. De ahí que sea exactamente definida la virtud moral en los siguientes términos: *“La virtud es un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidirla el hombre prudente”*¹³¹.

La prudencia considera los medios, es decir, su objeto -acciones y pasiones- no en cuanto buenos -como objeto del apetito- sino en cuanto verdaderos, esto es, conformes a la medida de la razón y adecuados al fin del hombre en cuanto hombre.

Para concluir este trabajo nos parece importante tener en cuenta que el libro VI de la *Ética* marca unos límites precisos en el tratamiento de la virtud de la prudencia. El Estagirita afirma repetidas veces que lo propio del hombre prudente es discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo; examinar bien todo lo que se refiere a sí mismo; velar por su propio bien¹³². Nos hemos sujetado a tratar esta virtud desde esta perspectiva individual, sin embargo, nos queda claro que el tratamiento de esta virtud, por lo que se refiere al fin de la vida del hombre resulta incompleto al margen de la virtud que perfecciona al apetito racional que podría abrir la perfección del hombre a la trascendencia¹³³.

¹³⁰ Cfr. *S.Th.*, I-II, q 64, a 1.

¹³¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II-6, 1107a 5.

¹³² Cfr. *Ibid.*, VI-7, 1141a 25, VI-8, 1141b 30, VI-8, 1142a 8.

¹³³ En el libro V de la *Ética*, Aristóteles dice que la justicia es en grado eminente la completa virtud, porque *“ella misma es la aplicación de una virtud completa y acabada (...) El que la posee puede aplicar su virtud con relación a los demás, y no sólo a sí mismo. Muchos pueden ser virtuosos con relación a su misma persona o incapaces de virtud respecto a los demás (...) la justicia parece ser, entre todas las demás virtudes, la única que constituye un bien extraño, un bien para los demás, y no para sí, porque se ejerce respecto a los demás y no hace más que lo que es útil a los demás (...) El peor de los hombres es el que por su perversidad daña a la vez a sí mismo y a sus semejantes. Pero el hombre más perfecto no es el que emplea su virtud en sí mismo: es el que la emplea para otro, cosa que es siempre difícil”* *Ibid.*, V-1, 1129b 25.

CONCLUSIONES

1. Aristóteles dedica el libro VI de la Ética a Nicómaco a la virtud de la prudencia. Su estudio ha de hacerse a la luz de la teoría del Estagirita sobre la realidad del hábito y su concepción general de la virtud. De este modo, podemos captar más profundamente el alcance perfectivo de esta cualidad en el hombre.

2. La prudencia es un hábito y, por lo tanto, responde a un tipo de movimiento perfectivo de la facultad que "lo tiene"; es acción práctica que supone la capacidad de autoperfeccionamiento de la potencia operativa que la realiza. En el mismo acto prudencial, la razón práctica "queda" cualificada para posteriores operaciones; el hábito prudencial entonces -por decirlo de alguna manera- es integrado a la misma potencia operativa, reforzándola en la operación que le es propia.

3. En la concepción aristotélica de la virtud, encontramos que ésta se relaciona intrínsecamente con el fin del hombre, que consiste en obrar conforme a la razón. Lo propio de la virtud moral es llevar a plenitud la inclinación del hombre hacia el bien, dicha inclinación es seguida de modo natural por el apetito racional, pero en el caso de los apetitos sensibles es necesaria cierta ordenación que los lleve a seguir el dictamen de la razón. Además, para que haya virtud moral, el Estagirita considera tres condiciones: que el hombre sepa lo que hace, que quiera lo que hace y que obre en consecuencia y de modo estable. La virtud moral se llega a adquirir por la repetición constante de actos semejantes precedidos de elección reflexiva. Este último acto, es el elemento esencial de la virtud. El Filósofo dice de la virtud que es un hábito electivo. Es aquí donde encontramos que, en el marco aristotélico, la virtud de la prudencia juega un papel

crucial: todo acto de virtud moral debe ir precedido por un acto prudencial, ya que es esta virtud la que perfecciona la capacidad de deliberar y de juzgar de manera conveniente sobre lo que es bueno para el hombre.

4. De la prudencia arranca la vida virtuosa. Se le considera como guía rectora o gobernadora de la vida moral. Le corresponde hacer recta la elección de los medios orientados al fin de la vida humana.

5. Es la única virtud con carácter bivalente: perfecciona a la razón con el fin de ordenar los actos de la vida moral, es decir, aquellos en los que intervienen los apetitos. Por tanto, en su proceso deben analizarse los elementos cognoscitivos y afectivos.

6. Dentro de los aspectos cognoscitivos de la virtud de la prudencia destaca su adecuación al método de la razón práctica puesto que es la facultad a la que perfecciona. En el proceso cognoscitivo, la razón práctica tiene como punto de partida el conocimiento habitual de los primeros principios del obrar, que se constituyen como principios universales del silogismo práctico. Es este hábito intelectual el que da el fin a las virtudes morales, a la prudencia corresponde determinar los medios concretos para alcanzarlo. En el silogismo práctico es necesario que la premisa menor y la conclusión sean siempre particulares puesto que lo que la prudencia dictamina debe ser inmediatamente operable.

7. Dentro de los elementos afectivos subrayamos el hecho de que la prudencia necesita contar con la fuerza de los apetitos cualificados por las virtudes morales para llevar a cabo la obra. El desorden en los apetitos puede afectar al recto razonamiento práctico en la consideración del fin de la vida del hombre; se distorsiona así el obrar moral porque se da una corrupción en los principios, o bien, en la consideración de los medios y, en consecuencia, la elección se ve afectada.

8. Para hablar con propiedad de una acción virtuosa no basta con que haya rectitud en los principios y que -aisladamente-, se elija un medio, en conformidad con la recta razón; es necesario que simultáneamente se de ese "sentir del corazón", es decir, que la afectividad responda positivamente al imperio de la razón práctica, colaborando de este modo en la perfecta realización de la obra

9. La consideración aristotélica de la virtud moral como hábito de elegir bien, supone necesariamente la deliberación prudencial y nos pone frente a la realidad de la libertad humana. Cada acto de virtud reclama necesariamente el ejercicio de la libertad. Ante cada circunstancia concreta, frente a cada momento irreductible, el hombre se ve en la necesidad de elegir, determinando de este modo el orden de sus acciones concretas. Puede elegir en un sentido o en otro. Lo que no puede es permanecer indiferente o abandonarse a la inercia. La vida moral del hombre requiere una continua actualización intelectual y afectiva. Es necesario un replanteamiento intelectual de la bondad de cada acción libre y la decisión de optar por ella, es decir, elegirla. De ahí que consideremos equivocado un planteamiento moral que postule como suficiente una opción fundamental para determinar el valor moral de todas las acciones concretas. Si bien una opción fundamental es el punto de partida, no es suficiente: la vida moral reclama un continuo y constante ejercicio de la libertad.

10. Por su función central en el ejercicio y en el desarrollo de las virtudes, la virtud de la prudencia se nos presenta como rectora de la vida moral. Esto pone de manifiesto que la inteligencia juega un papel insustituible en el esfuerzo humano por alcanzar la perfección; sin embargo, no hay que olvidar que uno de los actos que conforman el razonamiento prudencial es el imperio, que conduce inmediatamente a la acción, y sin el cual, todo el proceso se frustra.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES:

ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, Edición bilingüe y traducción por MARIA ARAUJO Y JULIAN MARIAS, Instituto de estudios políticos, Madrid 1970.

ARISTOTLE'S, Categories and De Interpretatione, Translated with notes and glossary by J.L.ACKRILL, Clarendon Aristotle series, General Editor J.L.Ackrill, Oxford 1963.

ARISTÓTELES, Ética en "Obras completas", 2a edición Ed.Aguilar, Madrid 1967.

ARISTÓTELES, Acerca del Alma, Introducción, traducción y notas de TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, Editorial Gredos, Madrid, 1978.

ARISTÓTELES, Metafísica, Edición trilingüe por VALENTÍN GARCÍA YEBRA, Editorial Gredos, Madrid, 1970.

TOMAS DE AQUINO, Comentario de la Ética a Nicómaco, Traducción y nota preliminar de ANA MARÍA MALLEA, Ediciones CIAFIC, 1983.

TOMAS DE AQUINO, Suma Teológica, BAC, Madrid 1954.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA:

- ASPE ARMELLA, V., *El concepto de técnica, arte y producción en la Filosofía de Aristóteles*. FCE, México 1993.
- CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*. EUNSA, Pamplona 1987.
- CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y razón*. EUNSA, Pamplona 1982.
- DÜRING INGEMAR, *Aristóteles. (Exposición e interpretación de su pensamiento)*, trad. de BERNABÉ NAVARRO, Universidad nacional autónoma de México, México 1978. Título original: *Aristóteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Editado por Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg 1966.
- GÓMEZ CABRANES, L., *El poder y lo posible*. EUNSA, Pamplona 1989.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Ed Crítica, Barcelona 1987.
- MELINA, L., *La conoscenza morale*. Città Nuova Editrice, Roma 1987.
- MIER Y TERÁN, R., *Estatuto ontológico de las facultades en la teleología del viviente en Tomás de Aquino*. Tesis Doctoral, Pamplona 1990.
- PIEPER, J., *El descubrimiento de la realidad*. Ed Rialp, Madrid 1974.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*. 2a edición, Ed Rialp, Madrid 1980.
- PINCKAERS, S., *Il rinnovamento della morale*. Borla Editore, Torino 1968.
- RAMIREZ, S., *La prudencia*. Ediciones Palabra, Madrid 1979.
- REALE, G., *Storia della filosofia antica*. Vol. II, Vita e Pensiero, 5a ed. Milano 1987.
- RIERA MATUTE, A., *La articulación del conocimiento sensible*. EUNSA, Pamplona 1970.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *La Scelta etica*. Edizioni Ares, Milano 1988.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., "Sobre el valor práctico de la Ética filosófica". *Anuario Filosófico*, 1, Pamplona 1982.
- RODRIGUEZ LUÑO, A., "La virtud moral como hábito electivo según Santo Tomás". *Persona y Derecho*. X, Pamplona 1983.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. 5a edición, Ed. Nacional, Madrid 1963.