318513

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA
INCORPORADA A LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

1
74

LA EDUCACION DE LA PRUDENCIA EN ARISTOTELES Y TOMAS DE AQUINO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

GERMAN MAURICIO CESPEDES HERRERA

DIRECTOR DE TESIS: DR. HECTOR ZAGAL ARREGUIN

MEXICO, D. F. 1998

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

260127

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.

INDICE

INTRODUCCIÓN	V
CAPÍTULO PRIMERO: La Prudencia	1
1. Naturaleza de la prudencia	2
1.1. La prudencia como hábito	2
1.2. La razón en la prudencia	5
1.3. El objeto de la prudencia	9
1.4. La verdad práctica	12
2. Prudencia y virtudes morales	17
3. Prudencia y virtudes intelectuales	19
4. La enseñanza de la prudencia	25
CAPÍTULO SEGUNDO: Las fuentes de la educación moral	33
1. Fuentes de la educación moral	41
2. La naturaleza	42
2.1. Hábitos Naturales	45
2.2. La prudencia de los sentidos	49
2.3. Razón y pasión	56
3. Razón y hábitos	65
3.1. La estructura del acto humano	65
a. El fin	67
b. Los medios	72
4. El ejercicio del hábito	86
4.1. La raíz social de los hábitos	90

CAPÍTULO TERCERO: Los límites del conocimiento ético 94

1. Inteligencia y voluntad 96

2. Virtudes y conocimiento 98

3. Intelectualismo ético 101

    3.1. Conexión de las virtudes 104

4. El error moral 107

CAPÍTULO CUARTO: La educación en la prudencia 112

1. La persuasión 113

2. En el que persuade 115

    2.1. Relación con el receptor 119

    2.2. Conocimiento del objeto 123

    2.3. Comportamiento ético 125

3. En lo que se dice 127

4. En el sujeto que escucha 128

CONCLUSIÓN 132

ANEXO 147

BIBLIOGRAFÍA 152

"¡Dios mío, que abismo insondable hay entre el conocer el mundo y el saber aplicar a fines útiles ese conocimiento!"

Nikolai Gogol. *Almas Muertas*. Editorial Cumbre, México, 1987. Pág. 374.

INTRODUCCIÓN

Es comúnmente aceptado que el pensamiento moderno opera una inversión radical en los planteamientos filosóficos clásicos: el fundamento del conocimiento y del cosmos pasa a ser explicado a partir del sujeto que conoce, negando un acceso a las cosas en sí. Este cambio en el punto de partida trae consigo consecuencias que son también de índole práctica.

Las filosofías políticas del Renacimiento y de la Ilustración representan una separación radical entre la acción *práxica* y la acción *técnica*, pronunciándose por esta última como el ámbito del saber humano que debe regir las relaciones entre los hombres. El deslumbramiento que sufre el intelecto humano ante la razón científica y sus patentes logros tecnológicos le lleva a una radicalización de la misma, para imponerla como pauta del ordenamiento social. Hoy por hoy son muchos los filósofos (Habermas es un ejemplo) que vuelven su mirada sobre algunos tópicos de la filosofía clásica,

que consideran deben ser recuperados para subsanar las deficiencias de la razón ilustrada; la prudencia es uno de esos tópicos.

Es un lugar común que la distinción moderna entre "el objeto" y "lo real", *fenómeno* y *noúmeno* si se quiere, conduce a un desfalco de la ética, ya que las normas del comportamiento humano serían, o propuestas totalmente por la voluntad (voluntarismo) o justificadas simplemente por su coherencia racional, al margen de las realidades sobre las que se tiene que juzgar. Kant lo resume así: "Lo único absolutamente bueno es una buena voluntad"[1].

No busco, ni mucho menos, satanizar la filosofía moderna y su modo de enfrentar la realidad. Como señala H. Arendt, se trata de lograr una síntesis entre una razón poderosa en descubrimientos y adelantos científicos, y una razón ampliada y analógica, propia de la antigüedad clásica[2].

Para Aristóteles y Tomás de Aquino, la prudencia es la *auriga virtutum*[3], la virtud intelectual sin la cual es imposible la posesión de las virtudes morales. Por su posición en el concierto de las facultades humanas, recuperar la noción clásica de prudencia es, paradójicamente, una manera de acercarse a la filosofía moderna, así como un modo de dar solución a muchos de los problemas que plantea hoy el "pensamiento postmoderno".

La primacía de la prudencia sobre las demás virtudes descansa sobre las raíces fundamentales de la filosofía clásica. El carácter primigenio de la

---

[1] KANT, Inmanuel. "Nada se puede pensar, universalmente hablando, en el mundo ni aún fuera de él que sin limitaciones sea tenido por bueno, exceptuando una buena voluntad". **Fundamentación a una Metafísica de las costumbres**. C.1, p.21. Traducción de Manuel García Morente. Espasa Calpe, Madrid, 1980. Y la formulación exacta del texto citado se encuentra en los *Prolegómenos a toda metafísica futura*. n. 13.

[2] Cf. ARENDT, Hannah. ***La condición humana***. Paidós, Barcelona, 1993.

[3] *Prudentia dicitur genetrix virtutum.* Comentario al *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo. 3, d.33, 2, 5.

prudencia refleja mejor que ningún otro postulado ético la estructura interna de la metafísica: el ser es antes que la verdad y la verdad antes que el bien[4].

La existencia de una virtud propiamente intelectual, esto es, que procede de alguna manera contemplativamente ante lo real, pero que a la vez juzga sobre lo concreto y particular de una situación con vistas a la acción del sujeto, resalta ya un choque con el pensamiento moderno. ¿Cómo concebir la posibilidad de fundamentar la actuación en unas normas universales de comportamiento? La prudencia equivale a una relación directa entre lo que son las cosas, lo que el sujeto entiende de ellas y lo que debe querer de las mismas. No es extraño, por tanto, que tal virtud se desdibuje en los postulados de la filosofía moderna, ante la imposibilidad de conocer lo "en sí".

La prudencia también engarza con el pensamiento moderno por su sentido político. Toda la crítica que se ha despertado en torno al *welfare state*, a su economía liberal y a un estado burocrático, tiene relación directísima con el tema que nos ocupa. La prudencia, si bien es deseable por su método, lo es aún más por los contenidos a los que se refiere. En Aristóteles, prudencia es la característica propia del hombre virtuoso y, sobretodo, virtud propia del que gobierna[5].

Reconocer las características del saber prudencial nos lleva de la mano a las siguientes preguntas: ¿dónde está la prudencia?, ¿cómo formarla en los hombres?, ¿acaso se puede educar en un saber que no tiene naturaleza científica en sentido fuerte y que versa sobre lo contingente? En estas preguntas se encierra el *quid* de nuestra investigación. Por decirlo de algún

[4] Cf. PIEPER, Josef. ***Las virtudes fundamentales***. Rialp, Madrid, 1976, p. 34.
[5] Cf. ***Eth. Nic.*** I.

modo, doy por supuesta la importancia de la prudencia, para quedarnos con la posibilidad de su enseñanza.

Para explicar más vivamente lo que me propongo, conviene formularlo en los siguientes términos: ¿se puede hacer bueno a un hombre? La respuesta a tal interrogante es la que emprendemos a lo largo de este trabajo.

Con fines meramente de ubicación, la ruta intelectual de este volumen se podría trazar como sigue:

En la **primera** parte investigamos qué es la virtud de la prudencia, cuál su objeto y cuáles sus relaciones con otros saberes. Se trata en este capítulo de delimitar el territorio propio del saber ético, recorriendo las fronteras y relaciones de esta virtud con campos aledaños; es una vista aérea de la prudencia, que se concentra en los rasgos importantes para comprender su enseñanza.

En la **segunda** estudiamos las fuentes de la educación moral. Analizamos la naturaleza (esencia en cuanto que principio de operaciones) como fundamento de la prudencia; las costumbres (repetición de actos) como el operar que corresponde a un saber práctico; y la inteligencia como factor característico del conocimiento.

En la **tercera** nos detenemos sobre el intelectualismo ético, para situar el papel de la facultad racional en el juicio prudencial. La prudencia es un *meta logos*, un saber irreductible a sus fundamentos racionales, que trasciende los puros contenidos intelectuales. Con esto, cerramos las puertas al intelectualismo, y atendemos a otros factores que participan de forma esencial en la educación de la prudencia.

Finalmente, en la **cuarta** y última, abordamos el tema de la persuasión como método adecuado de la transmisión ética: el ser bueno no sólo se explica,

sobre todo se argumenta y se practica. Como trasfondo hay un sencillo esquema que conviene tener presente; se trata del diagrama "emisor, mensaje y receptor". Contamos con una persona que trasmite el saber ético, una naturaleza específica de ese contenido, y una recepción por parte del sujeto, que no es meramente pasiva, sino dialógica.

Desde ahora, nos amparamos en la antigua máxima de los filósofos: la sabiduría es ante todo aspiración, oscilación, camino constante. Este trabajo nace con el afán de aclarar para sí algunos temas que tienen tiempo rondando en la cabeza del autor: por sobretodo, esclarecer la relación teoría-práctica en su vertiente ética. Un acercamiento a ello es lo que se podrá encontrar en esta investigación y no más.

Por último y antes de iniciar el recorrido, debo hacer un breve comentario sobre la bibliografía en que me baso. Se encuentran a mano la totalidad de las obras morales aristotélicas y tomistas, que conforman el esqueleto de la investigación. La fuente de la que bebe todo el trabajo son los tratados éticos del Estagirita y del Aquinate, en ediciones reconocidas, y teniendo siempre al frente las versiones en el idioma original. En cuanto a la bibliografía complementaria, hago uso de los comentaristas más comunes a los temas respectivos, sin buscar en ningún momento una recopilación exhaustiva.

La frecuencia con que echo mano de la Ética a Nicómaco, de los comentarios de Tomás de Aquino al mismo libro y de la Suma Teológica, así como la cepa intelectual de los filósofos contemporáneos que cito (Pieper, Millán Puelles, S. Ramírez, J. Choza...) justifican el título de la tesis.

CAPÍTULO PRIMERO

LA PRUDENCIA

Para ser temperante no me basta con el mandamiento de la sindéresis, diciéndome desde su altura que debo sujetar y medir mis pasiones concupiscibles, ni tampoco un bello estudio de la templanza, tejido por los razonamientos de la ciencia moral; es menester que conozca además, las condiciones últimas en que se desenvuelve mi apetito concupiscible, las repercusiones que en él produce el bien deleitable, mi estado, mi salud en aquel momento, las relaciones con mis semejantes, mis experiencias del pasado, etc., y solamente a la vista de estas circunstancias podré saber cuál es la acción que debo poner aquí y ahora. ***(Leopoldo-Eulogio Palacios,* "La prudencia política".** *Cap. I)*

Es una experiencia cercana a todo hombre que del conocimiento de lo bueno no se sigue necesariamente un buen comportamiento. Podemos saber que una acción es mala y, sin embargo, ejecutarla. Tal posibilidad apunta a un límite en el conocimiento moral: para ser bueno no sólo hay que saber qué es lo bueno, sino que se requieren otros principios en la acción.

Aristóteles ha dicho que la *prudencia*[6] es "*hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre*"[7]. El

---

[6] La palabra griega es *phronesis*, virtud del intelecto práctico que corresponde a la ciencia ética.

[7] ***Eth. Nic.*** VI, 5, 1140b 6.

asunto que nos ocupa es la posibilidad de enseñar esta virtud; y precisar, en caso de que nuestra respuesta sea positiva, cuál es el límite y cuáles los medios adecuados que conlleva su transmisión.

I. NATURALEZA DE LA PRUDENCIA

1.1. La prudencia como hábito

Lo que se busca en la educación ética es el afianzamiento de la virtud, lo cual no consiste en un mero conocimiento del bien sino en actuar bien; no basta el conocimiento de los principios o ideas, sino la práctica del bien[8]. Como la virtud consiste en el punto medio[9], es decir, en el medio virtuoso entre los extremos viciosos, se requiere el ejercicio de la prudencia como la virtud que puede determinar cuál es el medio virtuoso para mí en concreto[10]. El objeto de la educación moral es, luego, el ejercicio de la *phrónesis*[11].

La prudencia pertenece, según la argumentación aristotélica, a las virtudes intelectuales y, entre ellas, posee una peculiar situación puesto que no es del ámbito de la razón especulativa sino de la razón práctica[12]. No tiene su principio en las solas cosas, sino principalmente en el sujeto y se ordena a la acción[13]. Mientras que en las virtudes intelectuales de carácter teórico el elemento de conocimiento lo es casi todo, en la prudencia se integran el

---

[8] Cf. ***Pol.*** IV, 3, 1325a 16.

[9] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, Q. 64, art. 1.

[10] "La virtud es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y del modo que lo determinaría el prudente." ***Eth. Nic.*** II, 6, 1106b 36.

[11] ***Pol.*** IV, 15, 1334b 14-18.

[12] ***Eth. Nic.*** VI, 1139a 5-10.

[13] Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 7, 1141b 15. Y también puede verse el ***Proemio a la Ética*** del Aquinate.

aspecto práctico y el aspecto teórico[14]. Las virtudes intelectuales lo son del hombre en cuanto intelectual ; las morales, y por lo tanto la virtud que las hace posibles, lo es del *homo qua homo*[15].

La teoría es un ejercicio intelectual, que conoce o explica lo real desde la facultad racional, y que difiere de la práctica. La práctica no está separada del sujeto que piensa, y por ello, se dice que la parte práctica en cuanto voluntad aporta el querer del conocimiento: *quiero* o no *quiero* conocer el teorema de Pitágoras. Así visto, el especular pertenece a lo práctico en cuanto que ejercicio de la voluntad. Sin embargo, considerados en sí mismos, para el conocimiento de las verdades teóricas basta la demostración, para el de las verdades prácticas hace falta el convencimiento: *quiero actuar*; esto es asi puesto que sólo puedo deliberar de lo que puede ser de otra manera, a diferencia de los objetos eternos e inmutables de la ciencia[16]. Conocer es simplemente contemplar, *ser afectado por* el objeto que se está conociendo, sin que el objeto sea afectado por el hecho de ser conocido. Actuar, por el contrario, es implicar activamente al sujeto e introducir una innovación en el devenir de las cosas; el objeto es el afectado por un agente que transforma la realidad o que se transforma a sí mismo.

Esta distinción de funciones en el intelecto entre teoría y práctica es común a pensadores tan aparentemente lejanos y disímiles como Kant y Aristóteles. Y no es coincidencia tampoco que tal distinción parezca provenir, no tanto de una división real del entendimiento, sino del mismo entendimiento

---

[14] Cf. ***Eth Nic.*** I, 13, 1103 a 5.

[15] La virtudes que cumplen con más perfección la definición de virtud son las morales. Cf. Tomás de Aquino, ***De Virt. In Com***, a.7 ad 2um.

[16] Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 3, 1139b 20. Esta afirmación hace referencia a la noción aristotélica de la ciencia.

deliberando sobre contenidos diversos. Sintomáticamente, el filósofo alemán se refiere a "la razón en su uso práctico" y a "la razón en su uso teórico".

Como el actuar moral es operación, la voluntad ha de tomar parte activa, ya que para actuar el bien hay que quererlo. Carlos Llano señala que se llama verdad práctica a aquella que implica la participación de la voluntad o a aquella que se ordena a la acción[17]; en la acción práctica no priva el concurso del entendimiento, se hace necesaria, al menos, la participación de la voluntad. Por esto mismo lo moral no es un aspecto parcial de la vida humana, sino que atañe a la realización de su tarea específica: "Ser un hombre bueno es ser bien un hombre"[18]. El aspecto ético engloba en cierto modo todas las facultades humanas, y en esto reside su "omnicomprensión" de la naturaleza humana. Debe quedar claro desde el principio que la prudencia es, por excelencia, la virtud ética. El hombre bueno es tal, merced a la prudencia ; como señala Pieper, "en cuanto al contenido, lo prudente y lo bueno son una y la misma cosa; sólo por el distinto lugar que ocupan en la seriación lógica del proceso operativo se diferencian entre sí: bueno es lo que antes ha sido prudente"[19].

¿Qué implica, pues, el ser prudente? Hemos de comenzar por el análisis de la definición aristotélica, que nos parece, se puede dividir en tres diferentes aspectos: razón, contingencia sobre aquello de lo cual se delibera y verdad práctica.

---

[17] Cf. LLANO, Carlos. ***Análisis de la acción directiva***. Editorial Limusa, México, 1979, cap.4.

[18] NAVAL DURÁN, Concepción. ***Educación, Retórica y Poética. Tratado de la educación en Aristóteles***. EUNSA, Pamplona, 1992, p. 86.

1.2. La razón en la prudencia

Como se ve claramente en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco,* la prudencia se cuenta entre las virtudes intelectuales[20], de lo cual se desprende la participación de la inteligencia en el hábito de la prudencia. Está sobreentendido que toda virtud requiere de la inteligencia, más no toda virtud consiste en ser la "facultad perfectiva"[21] de las demás virtudes elevando las tendencias a la categoría racional. A riesgo de que suene prematuro, la prudencia se pierde en la frontera de las demás virtudes morales porque su definición equivale a la formulación, en términos generales, del conjunto de los actos de todas las virtudes en particular. No es que la prudencia esté desposeída de un acto propio, sino que su acto propio consiste en elevar las tendencias apetitivas a la racionalidad; en virtud de esto la llamamos un hábito intelectual.

Lo que se esconde tras la meta-racionalidad (irreductible a la razón) de la ética es la conexión intrínseca entre la facultades apetitivas y la razón. Los elementos sobre los que se juzga son los mismos apetitos del hombre, y no puros argumentos teóricos y abstractos. La prudencia participa de la parte racional de distinta manera que las otras virtudes intelectuales ya que se enfrenta con la práctica. "*El principio de la acción es la elección; y el de la elección es el apetito y el raciocinio en vista de un fin. Por esto es por lo que no puede haber elección sin entendimiento y pensamiento, como tampoco sin*

---

[19] PIEPER, J. *Op. cit.* p. 33 y 38.
[20] Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 3, 1139b 16.
[21] Cf. PIEPER, Josef. ***Op cit.*** p. 37. "*Prudentia es completiva omniun virtutum moralium*", ***Sum. Th.*** 2-2, 166, 2 ad 1 um. "*Ab ipsa (prudentia) est... complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus*". *Virt. Com.*, 6.

un hábito moral"[22]. Luego, la práctica del bien requiere pensamiento y carácter.

La función del pensamiento en la elección no es tema fácil, ya que la elección es justo una acción conjunta del apetito y la razón[23]. La función de deliberar (*boule*[24]) no es lo mismo que la elección (*prohaieresis*). Sólo se delibera de las cosas que pueden ser de otra manera y no de las que son necesarias[25], como también sólo es posible deliberar de las cosas que están a nuestro alcance[26]. La función de la inteligencia es de consideración y no de movimiento. Por la inteligencia somos capaces de aprehender el fin[27] y deliberar sobre los medios para su consecución, mas no es la elección de esos medios, sino simplemente su consideración.

La inteligencia juega, hasta aquí, un doble papel: el conocimiento del fin[28] y la consideración de los medios para el fin. Y aún el fin es susceptible de una doble consideración; en cuanto que la felicidad y el saber aparecen como generalidades abstractas y sin contenidos y, en cuanto que se logran y realizan a través de fines concretos. En el primer sentido, los primeros principios especulativos o prácticos no son suficientes para la determinación operativa

---

[22] ***Eth. Nic.*** VI, 2, 1139a 32 y ss. Y Cf. ***Eth. Eud.*** II, 10, 1226b 9.

[23] Cf. ***Ibid.***, y ***Eth. Eud.*** II, 10, 1226b 9.

[24] El término utilizado para significar "deliberación" puede significar también voluntad, determinación, consejo. Sin entrar demasiado en consideraciones etimológicas podemos establecer cómo voluntad tiene, en este contexto, una gran relación con la racionalidad; determinarse a algo voluntariamente implica a la vez haberlo deliberado: "*Lo que se hace por ignorancia es involuntario*" Cf. ***Eth. Eud.*** II, 9, 1225b 17. Para lo voluntario se usa también εκων.

[25] ***Eth. Nic.*** VI, 5, 1140b 1 y ss.

[26] Cf. ***Eth. Eud.*** II, 10, 1126a 26: "Nadie delibera sobre lo que pasa en la India, como tampoco sobre la cuadratura del círculo, por no estar en nuestra mano estas cosas".

[27] También el fin, sea en su percepción abstracta o concreta, requiere de la voluntad: "*La voluntad es del fin; la elección de los medios*" ***Eth. Nic.*** II, 4, 1111b 26.

[28] "*Synderesis movet prudentiam*". ***Sum. Th.*** 2-2, 47, 6 ad 3.

humana, por lo cual la aprehensión del fin se refiere siempre a un fin particular que dice relación a una realidad finita[29]. La apertura de la inteligencia a lo universal sigue patente ya que no se agota en la elección de ningún fin concreto. Y sin embargo nos interesa menos el fin, pues "nadie delibera acerca del fin"[30], y no es por lo tanto la función específica de la prudencia[31].

En cuanto a la consideración de los medios, el intelecto ha de inventar el modo de alcanzar o realizar el fin concreto mediante la consideración de los medios, desechando los menos aptos y seleccionando los más adecuados. *He aquí la específica función de la inteligencia en la elección: presentar al apetito la conveniencia o disconveniencia de unos medios concretos para alcanzar un fin concreto, que se ordena en última instancia al bien vivir en general (felicidad)*[32].

Carlos Llano, siguiendo la doctrina tomista, habla de tres niveles de participación de la inteligencia:

---

[29] Cf. CHOZA, Jacinto. ***Manual de Antropología Filosófica***. Rialp, Madrid, 1988. pág. 359.

[30] Cf. ***Eth. Eud.*** II, 10, 1126b 10.

[31] VELÁZQUEZ, Héctor apunta que "como complementos de las virtudes señala Aristóteles otras tres virtudes menores o partes potenciales de la prudencia que se aplican a las acciones particulares y que son las señaladas aquí por Santo Tomás: a)Discreción o buen sentido (*gnome, eugnome*), que consiste en saber aplicar rectamente el juicio de lo bueno y de lo justo en la acción práctica; b)Perspicacia (*sinesis, eusinesis*), claridad y rapidez para penetrar en las cosas y en las razones de obrar; c)Buen consejo (*eubulia*), que es la rectitud de la deliberación que acompaña la prudencia. Sobre el particular puede verse con provecho en la **Suma Teológica**, I-II, 57, 6; II-II, 49 c.; 53, 2 c. Y en Aristóteles, en el libro VI de la **Ética Nicomaquea**, c.9, 1142a 32; b16 y ss." AQUINO, Tomás. ***Cuestión disputada sobre las virtudes cardinales***. Art. 1. Trad., prólogo y notas Héctor Velázquez. Editorial Tradición, México, 1993. p. 3.

[32] "Lo propio del prudente parece ser el poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, no parcialmente, como cuáles son buenas para la salud o el vigor corporal, sino cuáles lo son para el buen vivir en general". ***Eth. Nic.*** VI, 5, 1140a 25.

1. Consideración abstracta del fin. Se trata de la simple y natural tendencia al bien.

2. Consideración concreta del fin y abstracta de los medios. Esto es bueno para mí y por lo tanto lo adopto como fin de mi actuación; a la vez, la misma afirmación de un fin concreto es afirmación de los medios para lograrlo, pero todavía en abstracto.

3. Consideración de los medios concretos para el logro del fin. Este medio o el de más allá son los adecuados para lograr el fin propuesto[33].

El pensamiento no basta para que se dé la virtud de la prudencia; en todo hábito moral se requiere algo más que la inteligencia[34]. Concretamente, en las virtudes morales la prudencia se entrecruza con las potencias apetitivas, que mueven a la consecución del bien y que dan origen a las pasiones[35].

El hábito moral es un elemento más de la virtud de la prudencia que, como veremos más adelante, requiere de la costumbre[36]. La prudencia no se olvida como se puede olvidar un conocimiento, ya que su huella supera el campo de la razón y se inscribe de manera más profunda en el hombre: "*La prudencia no es sólo un hábito acompañado de razón, y la prueba de ello es que puede haber olvido de un hábito semejante, mientras que de la prudencia*

---

[33] Estas ideas se toman de LLANO, Carlos. ***El papel del conocimiento y la voluntad en la elección de bienes prácticamente iguales***. Curso Académico dictado en la Universidad Panamericana, México, 1995.

[34] El Estagirita habla de apetito acompañado de razón o de pensamiento con un hábito moral.

[35] De acuerdo con la doctrina tradicional se habla de tres potencias apetitivas: una superior que es la voluntad o apetito racional; y dos inferiores que son la irascible y la concupiscible. Cf. ***Sum. Th.*** I-II, q. 23.

[36] Es importante notar que en Aristóteles se distinguen dos acepciones de hábito. El hábito es εξις, en latín *habitus*, e indica la "*disposición según la cual se está bien o mal dispuesto*"

no lo hay"[37]. Prudencia equivale a la íntima conexión que existe entre inteligencia y apetito o, lo que es lo mismo, a la complejidad de elementos que se dan en la elección del bien.

1.3. El objeto de la prudencia

Siguiendo con el desglose de la definición del Estagirita nos encontramos con algunas precisiones al objeto sobre el que versa la prudencia:

"*No debemos buscar, en efecto, la misma precisión en todos los conceptos como no se busca tampoco en la fabricación de objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la política ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre, ya que para muchos son ocasión de prejuicios (...). En esta materia, por tanto, y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aun con cierta tosquedad. Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como de premisas, conformémonos con llegar a conclusiones del mismo género(...).*

Propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consciente la naturaleza del asunto. Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad como exigir de un orador demostraciones concluyentes"[38].

Cabe abogar por una triple dimensión de la ética: el conocimiento ético, la acción ética y la enseñanza ética. Como los fines que se eligen son concretos

---

(***Metaph.*** X, 20, 1022b 10), y que hace referencia a la virtud; otra es εθοσ, que dice relación a la costumbre y a todo lo que nace de la práctica (Cf. ***Eth. Nic.*** II, 1, 1103a 22).

[37] ***Eth. Nic.*** VI, 5, 1140, b 29.

[38] ***Eth. Nic.*** I, 3, 1094b 12-26.

y particulares, así el contenido de un juicio ético concreto responde a unas peculiares situaciones. En cuanto que elaboración teórica la ética no responde a una exposición de casos concretos, lo que por mucho sería imposible; sus enunciados han de ser generales, como de hecho lo son las obras éticas aristotélicas. Y sin embargo, esa elección de los medios de la que antes hablamos es peculiar para cada caso concreto, "*y del singular en cuanto singular no hay ciencia en sentido fuerte*"[39].

Como la ética versa sobre el bien del hombre, en cuanto que "*recta ratio*" será común a todos los hombres por razón del fin natural, pero en cuanto "*agibilium*" será distinta en cada caso, ya que cada acción es única e irrepetible para este hombre concreto en un tiempo y circunstancias determinados[40].

Si el contenido es concreto a ese grado, ¿dónde queda la universalidad correspondiente a las ciencias, que permite la enseñanza? ¿son acaso sus principios? Si los principios son lo universal de la ética, pueden entonces ser conocidos por el entendimiento y enseñados a los otros. Pero el hecho es que la teoría no da el actuar moral. Luego, o los principios son de una naturaleza distinta a la de los demás principios de las ciencias, con lo cual nos hemos de detener en su naturaleza específica —¿qué es una razón práctica? ¿qué es un principio práctico?—, o los principios son insuficientes para darme la acción buena y he de atender en la enseñanza moral a algo distinto de los principios

---

[39]ZAGAL, Héctor. ***Retórica, Inducción y Ciencia en Aristóteles.*** Universidad Panamericana, México, 1993. p. 343.

[40] *Carece de relevancia hacer una afirmación del tipo: "Para todo X, si X es el capitán del trirreme insignia de la flota ateniense en la batalla de Salamina contra la flota del Gran Rey y la flota persa está envolviendo a los barcos atenienses, entonces X es valiente, si X se repliega"* " **Ibid**. p. 345.

prácticos —como pueden ser las facultades apetitivas y cognoscitivas inferiores—; o ambos a la vez. En el primer caso se alude a una insuficiencia en los contenidos éticos, en el segundo a una insuficiencia del sujeto que debe practicarlos: o la ética no admite una consideración rígida de sus contenidos o el sujeto es incapaz de alcanzarla.

De la contingencia de su contenido no se ha de seguir la relatividad de la verdad ética. Lo que se debe afirmar es lo ya expuesto en el texto: no se puede alcanzar la misma precisión en los diferentes objetos. Tan exagerado sería decir que la ética procede demostrativamente de unos primeros principios de la acción, como afirmar que la ética es un simple conocimiento azaroso y relativo, puesto que se refiere a lo que puede ser de otra manera. Lo que se debe concluir es la peculiaridad del juicio práctico que une en sí la referencia a lo universal y a lo particular. "*Por ser la prudencia razón fáctica, es preciso que el prudente posea ambos conocimientos, tanto del universal como del particular, y de tener uno de los dos, debe poseer más el conocimiento de las cosas particulares, que están más próximas a la acción*"[41]. Como la acción se refiere a las cosas particulares, la prudencia en cuanto que indica orden a la acción, se ha de ordenar también a ellas.

La aplicación de los principios generales a las circunstancias concretas es más bien "la identificación de una realidad singular como perteneciente a una clase de bienes. Teniendo en cuenta, además, el carácter práctico de la contemplación y deliberación"[42].

---

[41] ***Eth. Nic.*** VI, 7, 1141b 15-23.

[42] ZAGAL, H. ***Op. cit.*** p. 348. El mismo autor señala que ya la contemplación y la deliberación del conocimiento dicen orden a la práctica. O lo que es lo mismo, un juicio teórico se distingue de uno práctico desde su misma raíz, puesto que este último expresa,

1.4. Verdad Práctica

La verdad práctica[43] nos introduce en el tema de la verdad, problema excesivamente complejo para el espacio que nos ocupa. La teoría clásica acepta sin problema que en las ciencias teóricas la verdad se entiende como "adecuación del intelecto y la cosa"[44]; empero, esta definición encuentra algunos inconvenientes de aplicación al ámbito ético. El Aquinate precisa que "el bien de la virtud intelectual es la verdad: la verdad absolutamente considerada, si se trata de una virtud especulativa (...); o la verdad en conformidad con el apetito recto, si se trata de una virtud práctica"[45].

Como en el arte, la ética no es únicamente una adecuación del intelecto a la realidad de la cosa, sino principalmente una adecuación de la realidad de la cosa al juicio del entendimiento: el medio virtuoso pertenece a la prudencia "como a regulante y mensurante"[46]. La adecuación es por partida doble, tanto del entendimiento a la cosa, como de la acción a lo considerado. Junto con la técnica, el actuar ético es una irrupción de la libertad en el campo de lo natural o en el ámbito de lo dado: se encauza o transforma un proceder de la naturaleza o el curso de una determinada situación. Difiere la prudencia del arte en dos cosas: el fin de la acción es muy puntual en el arte (la obra) y más oculto en la ética (la intención del sujeto), y esto es así porque el beneficio de

---

por su misma esencia, relación a la acción. A lo que habría que preguntar si no es cierto que de algunos juicios puramente teóricos (*v. gr.* "el concepto *Dios* es vacío") se siguen importantes consecuencias para la práctica.

[43] Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 5, 1140b 6.

[44] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, Q. 64, art. 3, c. y ***Eth. Nic.*** VI, 2, 1139a 29.

[45] ***Sum. Th.*** 1-2, Q. 64, art. 3, c.

[46] ***Idem.***

la acción no finaliza en un objeto externo, sino en el mismo sujeto que la realiza. Esta última es lo que llamamos una acción inmanente.

No existe plena coincidencia entre los autores sobre la verdad en la acción moral; algunos sugieren que la verdad práctica es el acierto en la acción[47], no en tanto que unos determinados obstáculos impidan su consecución, sino en tanto que el prudente es el que actúa bien y no el que piensa bien sobre las cosas[48]. Para lograr la verdad a la que aspira la prudencia "el principio es el hecho"[49], el actuar moralmente; no es prudente quien no acierta en la verdad práctica. Para otros basta la rectitud del apetito que ha juzgado bien, sin llegar a la acción.

Hay tres niveles sobre los que podemos buscar la verdad: el del fin, el de los medios y el de la consecución. La verdad práctica no es del fin, ya que el fin está dado en la naturaleza de los bienes: el hombre tiende naturalmente al bien. La función peculiar de la prudencia no es la contemplación de los "principios universales" del bien o de los últimos fines, sino que su más característica función es la referencia al plano de los medios, que es el mundo de lo concreto.

Respecto de los medios hay acierto. Ciertamente puede bloquearse la realización de la acción debido a la multitud y contingencia de obstáculos externos al sujeto. A pesar de lo cual, sólo bajo la consideración de que ya se posee la virtud perfecta se puede afirmar que el sujeto es prudente, para lo cual sí se ha debido obrar y obrar bien con anterioridad. El hombre prudente puede acertar en la elección de los medios, aunque de hecho algo accidental impida la

---

[47] Cf. LLANO, Carlos. ***Op. cit.*** cap. IV.
[48] "Es imposible ser prudente sin ser bueno" ***Eth. Nic.*** VI, 12, 1144a 36.
[49] ***Eth. Nic.*** I, 4, 1095b 5.

realización de la acción. Pero el hombre que está en proceso de adquirir la virtud sí ha debido de llevar a cabo el buen obrar para el alcance de la virtud[50].

En una primera aproximación la verdad práctica es ambas cosas: no es sólo la realización de la acción, sino también la "*recta ratio agibilium*"[51], esto es, la recta elección de los medios, para lo cual ha mediado la participación de la voluntad[52]. Es obvio que la recta ejecución implica el recto juicio y la rectitud del apetito[53]. Desde un punto de vista práctico, no dejaría de ser complejo pretender hurgar en la intención de un sujeto, y normalmente nos

---

[50] Cf. ZAGAL, Héctor. ***Op. cit.*** p. 342. Zagal parece poner el énfasis de la verdad práctica en la realización acabada de la acción, por el contrario, Gómez Robledo en su obra citada, parece inclinarse a la postura expuesta: "*La verdad práctica no se mide por el ser o no ser de la cosa, sino por lo que debe ser según el deber y la situación humana*", es decir, por su consonancia con el apetito recto (***Ensayo sobre las virtudes intelectuales***, pág. 201).
No deja de ser interesante transcribir la siguiente cita de R. Spaemann que busca mostrar cómo esta consideración de la bondad, desde el punto de vista del apetito, es la que orilla al relativismo ético:
"Si la certeza práctica es el estado de seguridad frente a los propios reproches, la acción moral no puede definirse por su relación inmediata con la eudamonía universal. Esta relación no ofrece, en efecto, ninguna seguridad; no está en nuestra mano. Ni los bienes del cuerpo ni los de la fortuna dependen de nosotros. Asimismo, el conocimiento está a menudo más allá de nuestras fuerzas. El único bien que está en nuestro poder es la buena voluntad. Esta consiste en una "decisión firme y constante de hacer exactamente aquellas cosas que se consideran las mejores y emplear todas las energías del espíritu para conocerlas bien" (DESCARTES, R. ***Carta a Elisabeth***, 18 de agosto de 1645, ***Ouvres***, p. 1200.). En esta buena voluntad y en la "satisfacción" que necesariamente la acompaña consiste el bien supremo práctico en contraposición a la felicidad, que abarca todos los bienes. Esta moralidad subjetiva de la buena voluntad está vinculada al fin objetivo del bienestar universal sólo de una manera indirecta, aunque clara, a través, precisamente del postulado de la teoría científica". SPAEMANN. ***Crítica de las utopías políticas***. EUNSA, Pamplona, 1980. Págs. 101-102.

[51] Cf. ***Eht. Nic.*** VI, 1119, a 23-30.

[52] Es interesante al respecto el artículo de INCIARTE, Fernando. *Discovery and Verification of Practical Truth.* en ***Moral Truth and Moral Tradition. Essays in honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe.*** Four Courts Press. Págs. 3-52.

[53] "En el imperio, directamente abocado a la acción, es donde descansa la verdadera «alabanza» de la prudencia". PIEPER, J. ***Op cit.***, p. 46. Cf. ***Sum. Th.*** 2-2, 47, 3 ad 3; 2-2, 47, 14 ad 3

remitiríamos a los resultados de la acción, o mejor aún, al normal comportamiento del sujeto a lo largo del tiempo.

Aristóteles y Tomás de Aquino se acogen a una consideración realista de la prudencia: es cosa imposible ser uno prudente sin ser bueno[54]. En modo alguno son suficientes la buena intención ni la buena voluntad[55], ya que ser prudente no es distinto de ser bueno, por el contrario, la prudencia forma parte de la definición de bien[56]. Esto por lo que toca al momento en que se da la verdad, pero en cuanto al contenido hay que decir algo más.

La acción ética es medida por la naturaleza humana ordenada hacia el fin último, y es medida también por la naturaleza misma del objeto sobre el que se está obrando. Y es en este sentido que se puede hablar de adecuación respecto de la realidad externa, en que una acción sería adecuada —acertada más que verdadera—, siempre que perfeccione al hombre con miras al fin último de su naturaleza. Es obvio que pueden existir para una misma acción, infinidad de posibilidades y momentos, pero ello no obsta para que en esa diversidad la acción se dirija hacia el fin último. Es más, la posibilidad de *inventar* los medios para conseguir el fin, es la razón por la cual la ética, a pesar de su determinación al fin, sigue siendo el ámbito propio de la libertad humana.

La acción ética mide a su vez a la realidad y al sujeto agente, en cuanto que a partir de la naturaleza del bien y del apetito recto, determina los medios y la manera en que se ha de alcanzar ese fin, convirtiéndose en acción creadora e

---

[54] ***Eth. Nic.*** VI, XII, 1144a 36.

[55] ***Virt. comm.***, *6*

[56] ***Sum. Th.*** 2-2, 50, 1, ad. 1um. La disquisición presente se aleja de una disyunción excluyente: ¿o ángeles o demonios? Huimos de la consideración estoica de la virtud como algo acabado y perfectísimo, que se posee o no en grado sumo. Nos centramos más bien en

innovadora. La verdad de la acción práctica consiste en la elección de los medios adecuados al fin último del hombre al que naturalmente tiende, pero que no naturalmente alcanza.

La extensión de la verdad a la práctica puede ser considerada como una síntesis entre el saber y la acción; es la postulación filosófica de que la praxis está penetrada por el conocimiento, y no aislada, como en compartimentos estancos en la vida del hombre. Como señala Inciarte, "a diferencia de la verdad teórica, la verdad práctica no es constatativa desde fuera, sino, por así decirlo, cómplice desde dentro; es, con otras palabras, una verdad operativa. La verdad práctica es algo que ha de ser producido, realizado operativamente; la verdad práctica tiene que tener ella misma el carácter de praxis"[57]. Quizá no es la verdad práctica aquella de la cual se predican todas las demás —hablando en términos de analogía—, pero sí una correcta aplicación del analogado principal[58].

Como ha señalado A. Llano, el concepto de verdad práctica es importante porque el conocimiento práctico es inseparable de la praxis misma, como constante experiencia y contraste con la realidad de lo operable: "*para saber lo que debemos hacer, hemos de hacer lo que queremos saber*"[59]. La praxis "no campa por los fueros del decisionismo irracional, sino que está

---

la efectividad del conocimiento moral que cuaja o no en verdaderos actos de virtud, y que abordaremos detenidamente en el capítulo tercero.

[57] INCIARTE, Fernando. ***El reto del positivismo lógico***. RIALP, Madrid, 1974, p. 171-172.

[58] Se facilita el camino que nos permite hablar de verdad en la prudencia, cuando traemos a cuento la doctrina escolástica de los trascendentales. Si lo prudente es lo mismo que lo bueno, y si la noción de bondad es equiparable a la de verdad según la doctrina de los trascendentales, entonces, lo prudente es también lo verdadero respecto de la elección, o sea, verdad práctica.

[59] ***Eth. Nic.*** II, 1, 1103a 32-33.

cruzada de racionalidad práctica, cuya lógica interna es precisamente la ética"[60].

La verdad práctica no es entonces simple y llano conocimiento de la realidad, en tanto que se enfrenta a unas circunstancias concretas y nuevas, distintas de la realidad dada y sobre las que debe actuar; y sí es adecuación a lo real en cuanto que las normas universales del bien son naturales, propias de la naturaleza del hombre. No es un saber informativo, sino que lo esencial para ella es que el saber de la realidad se transforme en imperio prudente, que inmediatamente se consume en acción[61].

2. PRUDENCIA Y VIRTUDES MORALES

La prudencia es madre y fundamento de las demás virtudes morales[62], su causa primera[63]. No se puede dar el ejercicio de ninguna virtud moral sin que ello implique necesariamente la práctica de la prudencia: *omnis virtus moralis debet esse prudens*[64].

Según lo expuesto está claro que no puede darse la prudencia sin el recto apetito, es decir, sin la posesión de las virtudes morales. La relación es simétrica por cuanto tampoco se dan las virtudes morales sin la virtud de la

---

[60] LLANO, Alejandro, et alt. ***Ética y política en la sociedad democrática***. Espasa Calpe, Madrid, 1981. p. 84.
[61] PIEPER, J. ***Op cit.*** p. 44.
[62] *"Prudentia dicitur genetrix virtutum"*. Comentario al ***Liber Sententiarum*** de Pedro Lombardo. 3, d.33, 2, 5. Citado por PIEPER, J. ***Op cit.*** p. 33.
[63] Cf. *Sum. Th.* 2-2, 51, 2. Cuestión Disputada *De Veritate* 14, 6.
[64] ***Cuestión disputada sobre las virtudes en común***. 12, ad. 23.

prudencia: "*No es posible ser hombre de bien, en el sentido más propio, sin prudencia, como tampoco prudente sin virtud moral*"[65].

Incidentalmente, cabe "una rectitud instintiva del impulso apetitivo", "rectitud instintiva que no remataria en «virtud» de la templanza si no es por la intervención de la prudencia"[66]. La intencionalidad es condición del hábito virtuoso, por lo que el instinto, por más que sea recto, es insuficiente.

Como se dijo más arriba, la prudencia es una cierta fórmula general de las virtudes morales en cuanto que participación de la facultad racional, mas no es sólo esto[67]. Merced a esa racionalidad, la prudencia se erige en *genetrix* de la demás virtudes por su contacto con el ser de lo real, porque considera la universalidad de las normas morales para aplicarlas a una situación concreta; y tanto el conocimiento de las normas universales como la consideración de lo particular son referencia a lo real, al ser de las cosas.

Anexo, la imposibilidad de la virtud moral sin prudencia se aclara por la definición de la virtud como punto medio entre extremos viciosos, el cual es determinado por la prudencia: *la virtud es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y del modo que lo determinaría el prudente*[68]. Tomás de Aquino señala que "es el mismo el medio de la virtud moral y el de la prudencia, a saber la rectitud de la

---

[65] ***Eth. Nic.*** VI, 13, 1144b 31.
[66] ***Sum. Th.*** 2-2, 4, 5; ***De Veritate*** 14, 16. Cf. PIEPER, J. ***Op. cit.*** p. 37.
[67] "Sócrates en parte indagaba con acierto y en parte erraba. En pensar que todas las virtudes son partes de la prudencia, erraba; pero al decir que no se dan sin prudencia, estaba en lo justo". Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 1144b 17.
[68] ***Eth. Nic.*** II, 6, 1106b 36.

razón"[69]. A la prudencia pertenece como "regulante y mensurante", en tanto que a la virtud moral pertenece como "mensurada y regulada".

Si bien es cierto que se dan en el hombre, de manera natural, disposiciones valiosas en un orden o tendencia, estas no se pueden llamar hábitos en sentido perfecto, es decir, virtudes. Tomás de Aquino, citando el *De Trinitate* de San Agustín, habla de *seminalia virtutum*, semillas que son disposiciones naturales pero no son virtudes propiamente dichas[70]. La virtud conseguida tiene como punto de partida, en mayor o menor medida, estas disposiciones naturales para asentar sobre ellas la prosecución de la virtud, pero no basta con ellas. Tales disposiciones no son aún virtud, en cuanto no cumplen la voluntariedad que requiere el acto virtuoso[71], sino que son naturaleza (dadas). A este hecho se agrega que puedan ser desorientadas con facilidad.

Por último, al estar presente la prudencia que es una, estarán presentes al mismo tiempo todas las demás virtudes[72]; al poder determinar en cada caso lo bueno para sí, el hombre prudente actuará de tal manera que logre tornar las disposiciones naturales y costumbres en virtudes.

3. PRUDENCIA Y VIRTUDES INTELECTUALES

La autosuficiencia o la dependencia de la prudencia respecto de otros principios pende de la relación con las demás virtudes intelectuales. Si la prudencia se basta a sí misma, entonces estamos hablando, a la luz de las

[69] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 64, a.3, c.
[70] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q. 51, a.1, c.
[71] Cf. ***Eth. Eud.*** II, 10, 1125b 17 y ss.
[72] Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 13, 1145a 1.

consideraciones que hicimos sobre la práctica, de una ética que se funda en la buena voluntad, en la rectitud del apetito; es decir, no en unos principios universales que den a la ética un carácter bien fundado[73].

Kant tendría toda la razón en su análisis de los postulados de la razón práctica[74]: lo único absolutamente bueno es una buena voluntad[75], y Dios aparece como un postulado *a priori* de la moralidad, mas no del análisis mismo de elección del bien. En el contexto kantiano se explica esta postura, porque la razón pura no alcanza el *noúmeno* —lo en sí—, sino sólo el *fenómeno* —lo que aparece[76]—; mientras que por la razón práctica sí podemos acceder a la necesidad de un Dios como postulado que hace posible la moralidad[77].

Gómez Robledo transcribe un texto de la *Ética a Eudemo*: "*Dios es el fin con referencia a lo cual dicta sus mandatos la prudencia*"[78]. Según su punto de vista la única manera de dar a la prudencia ese carácter de

---

[73] Cf. GÓMEZ ROBLEDO, A. ***Op. cit.*** pág. 208.

[74] Es interesante citar un texto tomista que denota semejanza con la postura kantiana: "El hombre según su naturaleza es bueno en un cierto aspecto pero no es en sí mismo considerado. Para que alguien sea bueno en sí mismo considerado se requiere que sea totalmente perfecto; así como para que algo sea bello en sí mismo se requiere que no haya en ninguna parte deformidad o fealdad. Pero *en sí mismo y totalmente algo se dice bueno porque tiene buena voluntad*, ya que por la voluntad el hombre utiliza todas sus potencias. *Y por ello la buena voluntad hace al hombre bueno en sí mismo* (*simpliciter*); y a causa de esto la virtud de la parte apetitiva según la cual hace la voluntad buena, es la que en sí mismo hace bueno al que la posee". ***De Virt. In Com.*** a. 9 ad 16.

[75] "Nada se puede pensar, universalmente hablando, en el mundo ni aun fuera de él que sin limitaciones sea tenido por bueno, exceptuando una buena voluntad". ***Fundamentación a una Metafísica de las costumbres***. C. 1, p. 21. Traducción de Manuel García Morente. Espasa Calpe, Madrid, 1980.

[76] ***Prolegómenos a toda metafísica futura***. n. 13.

[77] "Por consiguiente se postula también la existencia de una causa de la entera naturaleza, distinta de la misma naturaleza y que encierre el fundamento de esta conexión, esto es, de la exacta concordancia entre la felicidad y la moralidad". ***Crítica de la razón práctica*** I/2, c.2, pág. 235 y ss.

[78] ***Eth. Eud.*** VII, 15, 1249b 14.

universalidad, de principialidad general es remitiéndonos a la "*synesis*" o virtud de la *intuición*: "*hábito de los primeros principios*"[79]; tanto en el orden especulativo como en el orden práctico. Para Gómez Robledo, la elección no es sino la intuición informada por el apetito, o el apetito iluminado por el espíritu. La posibilidad de la moralidad se basa en la intuición de los primeros principios inmutables del saber y de la acción, al punto de que el Aquinate llega a afirmar que la virtud de la prudencia puede darse sin necesidad de las otras virtudes intelectuales, menos de la intuición[80]: *synesis movet prudentiam*[81].

Pieper apunta, con respecto a la relación entre prudencia e intuición, que "la unidad viva de sindéresis y prudencia no es otra cosa que lo que solemos denominar **conciencia**"[82]. La razón práctica perfeccionada por la virtud de la prudencia es "conciencia de la situación", la sindéresis es "conciencia de los principios"[83]. La sindéresis es lo antagónico al saber de lo concreto, y por lo mismo una consideración sin un contenido real, puramente abstracta del bien, pero principio del actuar al fin y al cabo.

Por lo que toca a la **sabiduría** se puede argumentar de manera contundente que en Aristóteles el fin del hombre es de naturaleza intelectiva[84]: la contemplación. Pero justo como es del hombre en cuanto tal, requiere otros

---

[79] ***Eth. Nic.*** VI, 6, 1141a 8.
[80] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 58, a. 4 ; así como también la q. 51, a. 1, c.
[81] ***Sum. Th.*** 2-2, 47, 6 ad 3.
[82] PIEPER, J. ***Op cit.***, p. 43.
[83] ***Idem.***
[84] Cf. ***Eth. Nic.*** X, 8, 1178b 7-20.

fines de orden práctico[85], como por ejemplo la amistad[86]. Debe quedar claro que la prudencia prepara el camino de la contemplación[87], sea porque logra el dominio de las pasiones, sin lo cual no se puede pensar, sea porque al sabio le corresponde el obrar moral recto[88]: "*Cuando nos referimos al carácter moral de alguno no decimos de él que sea sabio o comprensivo, sino que es apacible o temperante, sin que por eso dejemos de alabar al sabio por la disposición habitual que le es propia. Y a las disposiciones dignas de alabanza las llamamos virtudes*"[89].

En inverso sentido no deja de ser interesante preguntarse si le corresponde al prudente la sabiduría por la esencia misma del saber moral. Todo parece indicar que no es así, pues el fin de naturaleza intelectiva a que se refiere Aristóteles en la contemplación precisa de algo más que la posesión de las virtudes morales y la rectitud del apetito, ya que el sabio ha de conocer la verdad acerca de los principios, también los de orden especulativo, "de suerte que la sabiduría ha de ser al mismo tiempo intuición y ciencia"[90]. Aun cuando la prudencia produce felicidad[91], la "prudencia no tiene señorío sobre la sabiduría ni sobre la parte superior del alma, como tampoco la medicina es superior a la salud"[92], esto sería tanto como decir que "la política manda sobre los dioses, porque ordena sobre todo cuanto ha de hacerse en la cuidad"[93].

---

[85] "La felicidad de la vida intelectual, a lo que parece, en poco ha menester de recursos exteriores, o en todo caso en menor grado que la felicidad propia de la vida moral". Cf. ***Eth. Nic.*** X, 8, 1178a 25.
[86] Cf. ***Eth. Nic.*** IX, 9, 1169b 8-13.
[87] Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 13, 1145a 6-11.
[88] Cf. ***Pol.*** IV, 1, 1323b 8-13.
[89] ***Eth. Nic.*** I, 13, 1103a 5-10.
[90] ***Eth. Nic.*** VI, 7, 1141a 16-20.
[91] Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 12, 1144a 1 y ss.
[92] ***Eth. Nic.*** VI, 13, 1145a 6-10.
[93] ***Idem***.

Respecto a la relación de la **ciencia** con la prudencia, podemos pensar en una conexión de índole complementaria. Mientras que a la ciencia le corresponde el descubrimiento de las causas próximas de las cosas, a la prudencia le atañe determinar sobre lo bueno concreto y en vistas del fin último de la vida humana. Como tal, la prudencia es un saber holístico, que dirige y engloba al conocimiento científico en cuanto que se relaciona con el fin último de la vida. Esta diferencia en cuanto a los contenidos desemboca en una diferencia metodológica que no puede pasarse por alto.

Investigar sobre el universo causal permite una exactitud y rigor que no posee el conocimiento ético, así como una capacidad de experimentación y repetición inusitada: se versa en último término sobre substancias o situaciones no libres, enclaustradas en el mundo de la necesidad, según la concepción aristotélica de la ciencia. Por el contrario, la prudencia se maneja, paradigmáticamente, en el mundo de la libertad, ámbito impredecible al modo científico, como ya observamos al analizar el objeto de la prudencia.

Aún si estableciéramos la comparación con una noción moderna, el descubrir de la ciencia tiene una carácter provisional, impropio del obrar moral. "Una de las características de la actitud científica es calificar la adhesión a un enunciado de acuerdo con su carácter, en principio, provisional del mismo y, por tanto, estar dispuesto a ser refutado, e incluso a buscar las posibles refutaciones. La situación es enteramente distinta cuando se trata de actuar. La acción es definitiva según su contenido, los principios son revocables; la realidad que expresan no. Esta es definitiva"[94]. Al sujeto se le permite rectificar, pero no volver sobre la acción ya realizada para corregirla.

---

[94] SPAEMANN, Robert. ***Crítica de las utopías políticas***. EUNSA. Pamplona, 1980. p. 89.

La prudencia es un saber rector, rector también de la conveniencia o disconveniencia del saber científico, obviamente que *no en cuanto científico*, sino en cuanto que es obrar, y como tal perteneciente al *ethos* humano. En todo acto humano interviene la libertad[95], y con ella la moralidad. "Obrar, incluso cuando se trata de una simbolización explicativa de la realidad, por tanto de teoría, es en sí misma realidad, pero una realidad que necesita una fundamentación que la justifique. La fundamentación que requiere la acción es de otro tipo que la fundamentación que buscamos teóricamente para un estado de cosas. Se distingue de ella ante todo porque en la consideración práctica se postula necesariamente la totalidad de un contexto que sirva de fundamento. En la ciencia no es éste el caso. Aquí existe ya un estado de cosas. Se busca una teoría que permita interpretar o deducir ese estado de cosas en un contexto sistemático de otro estado de cosas. La amplitud de esta teoría depende, por un lado, del fin respectivo de la investigación, y, por otro, del nivel de la ciencia. Toda formulación de teorías, toda investigación causal se detiene en algún sitio"[96].

Anexa a esta situación se encuentra el tema de la *temporalidad.* En la gran mayoría de los casos no es sólo que el sujeto siempre se decida a actuar, sucede además que las circunstancias externas le mueven a actuar y limitan su campo de deliberación. El hombre se ve orillado a actuar en razón del tiempo, en un limitado intervalo; en algunos momentos la decisión debe ser inmediata, "sobre la marcha". En esto difiere también de la ciencia, que no se ve impelida

[95] El esquema de la moral tradicional divide los actos en actos humanos y actos del hombre. Los actos del hombre son indiferentes para el actuar moral, como pueden ser las operaciones respiratorias o digestivas. Los actos humanos entran en la esfera de la libertad, de la actuación deliberada.

[96] SPAEMANN,R. ***Op. cit.*** p. 89.

a conocer la naturaleza de manera violenta, sino que se desplaza al paso que le permiten sus métodos y sus agentes, casuales en muchas ocasiones.

4. LA ENSEÑANZA DE LA PRUDENCIA

Hemos discurrido sobre las características generales de la prudencia, su relación con otras operaciones humanas y su objeto, todo con vistas a la consideración de su enseñanza. Aunque pueda parecer prematuro, la índole introductoria de esta primera parte nos obliga a trazar algunas precisiones más sobre la naturaleza del educar ético, a reserva de que las abordemos posteriormente con mayor detenimiento.

Aristóteles expresa que el objeto de su investigación "*no es saber qué sea la virtud —lo cual no tendría ninguna utilidad— sino llegar a ser virtuosos*"[97]. El principal propósito de la ética como ciencia no es la especulación sino hacer buenos a los hombres, tal y como es preferible ser saludable antes que saber qué sea la salud, o ser valientes a saber en qué consiste la valentía[98].

Si bien la teoría aristotélico-tomista del magisterio se inscribe de manera amplia en el tema de la verdad, existen cuatro puntos centrales que se pueden percibir en un primer acercamiento a la educación moral y que se relacionan directamente con lo expuesto más arriba:

---

[97] ***Eth. Nic.*** I, 2, 1103b 27.

[98] "*Lo que queremos, en efecto, no es conocer lo que es valentía, sino ser valientes, ni lo que es la justicia, sino ser justos, del mismo modo que preferimos tener salud antes que*

1. La perfección del hombre consiste en la vida virtuosa, a la cual se le quiere conducir mediante la enseñanza[99]. Según el libro sexto de la *Ética*, "el hábito de las virtudes preexiste en nosotros ya antes de su consumación, en ciertas inclinaciones naturales que son como incoaciones suyas; pero, después, el ejercicio de las obras correspondientes lo lleva a la debida consumación"[100]. De forma similar, existen en cada uno ciertos gérmenes o semillas de las ciencias, que son las primeras concepciones del intelecto de las cuales se siguen todos los demás principios. Cuando la mente es sacada del conocimiento de estos universales o llevada al ejercicio de aquellas acciones para que conozca en acto los particulares —que antes conocía en potencia—, "en ese momento se dice que alguien adquiere ciencia"[101].

Dos puentes se establecen en el conocimiento ético. En el primero, la formación moral extiende su alcance a la naturaleza, como verdadero y máximo fundamento de las normas éticas y, a la intervención de un agente externo *a posteriori*, que concrete y oriente el proceso educativo. En el segundo, la situación limítrofe de la prudencia respecto a lo universal y lo concreto expone la dualidad de un conocimiento a la vez especulativo y práctico, con características de ciencia y de arte. La naturaleza, la inteligencia

---

saber en qué consiste la salud, y sentirse bien que saber en qué consiste el sentirse bien". ARISTÓTELES. ***Eth. Eud.*** I, 3, 1216b 20-25.

[99] MILLÁN PUELLES, Antonio. ***La formación de la personalidad***. Rialp. Madrid, 1963. p. 28. Cf. ***Sum. Theol.*** III, q. 41, a. 1

[100] AQUINO, T. ***De Magistro*** a.1, c. ; y ***Eth. Nic.*** VI, 13, 1144b 5-10.

[101] AQUINO, T. ***De Magistro***.a.1,c.

y la costumbre o ejercicio continuo son los factores anexos a la vinculación con un agente externo.

Tal y como el médico causa la salud en el enfermo aprovechando la operación de la naturaleza, así también un hombre causa ciencia en otro por la operación de la razón natural de este último[102]. De cada uno de estos elementos procuraremos ocuparnos; por ahora se puede anotar que en tal afirmación late implícita la aceptación de la enseñanza ética. La más cotidiana vivencia de un ordenamiento jurídico o social, o la casi siempre aceptada coercitividad de las leyes, no se funda en la irracionalidad del hombre, sino en el principio que acepta la posibilidad de infundir en los hombres los hábitos necesarios para la buena convivencia[103]. El ordenamiento positivo implica, en este sentido, la concepción de que el hombre puede ser educado en la virtud; es más, que no se basta a sí solo en tal ejercicio.

Al margen de los contenidos concretos de la norma ética, es un hecho que toda proposición ética a lo largo de la historia ha pretendido para sí misma un carácter de universalidad. Bien el Derecho Romano, bien el relativismo extremo, se apuntan como una prerrogativa el carácter de intersubjetividad: las normas que se proponen no sólo valen para mí, sino también para los demás[104]. Si la norma trasciende el carácter personal y rige también para los demás, parece posible y loable que se pueda enseñar; si por el contrario esto es

---

[102] Cf. ***Idem***.

[103] "*La virtud moral, en efecto, tiene que ver con los placeres y dolores, porque por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos del bien. De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, para poder complacerse y dolerse como es debido; en esto consiste, en efecto, la buena educación*". En este sentido son los castigos a la violación de la ley una cierta educación en la virtud. ***Eth. Nic.*** X, 1, 1172a 21-25.

imposible, la moral desaparece del mapa y la vida en sociedad se convierte en una ilusión[105]: "*El verdadero hombre de Estado, además, parece que ha de ocuparse de la virtud más que de otra cosa alguna, desde el momento que quiere hacer de sus conciudadanos hombres de bien y obedientes a las leyes*"[106].

2. El maestro no sólo debe tener ciencia (saber qué es bueno), poseer un método didáctico (cómo argumentarlo), sino que debe poseer una vida moral íntegra, por el carácter de modelo y ejemplar que tiene con respecto al alumno[107].

Permítasenos una analogía. Si la ciencia natural utiliza el experimento como método de enseñanza, la técnica prueba de manera constante los resultados de sus aparatos y la matemática recurre a los ejercicios prácticos para lograr el dominio de sus contenidos, no es extraño entonces que en la prudencia podamos recurrir a la ejemplaridad del maestro como una cierta prueba de la posibilidad de la vida moral cara al alumno. Quien enseña la ética se transforma en vivo ejemplo de lo que significa la virtud. El comportamiento prudente del maestro es una prueba empírica de la práctica de la virtud, si bien no lo es todavía de su posible enseñanza.

Esta posibilidad aparece ya perfilada en la recurrencia al instinto *mimético*, impulso al que se refiere Aristóteles en su *Poética*, como un

---

[104] Seguir el relativismo implica que los demás acepten mi relativismo, puesto que la postura contraria es incompatible. El mismo relativismo tiene un carácter de intersubjetividad.

[105] Para la convivencia social se hace al menos necesario aceptar la tolerancia como un valor ético, según el cual todos pueden tener sus propios valores.

[106] ***Eth Nic.*** I, 13, 1102a 5.

importante eje de la educación en la prudencia. Se persigue una meta que se ve realizada —con más o menos perfección—en el sujeto mismo que la propone; con mucha más propiedad en un conocimiento de índole absolutamente práctica, como lo es la prudencia.

En el libro primero de la *Ética*, Aristóteles ha señalado las características del discípulo que pretende la ciencia política[108]: saber que el objeto que estudia tiene un grado limitado de necesidad, tener experiencia de las acciones de la vida —pues de ellas se extraen las proposiciones de la ciencia política— y dominar sus pasiones para no dispersarse de la pesquisa de este conocimiento[109]. Seguidamente, el Estagirita señala que cada quien juzga bien de aquello que conoce[110]; así, para juzgar sobre el conjunto se necesita un cultura general, como es propio de la ciencia política. Quien no posee experiencia de las acciones de la vida, no puede juzgar acertadamente de lo que corresponde a este campo, y por ello el joven no es idóneo para el aprendizaje de la ciencia política pues no tiene ni la experiencia ni el dominio suficiente de las pasiones que se requiere para el ejercicio prudente[111]. A renglón seguido añade que para el aprendizaje de la ciencia política no basta un puro conocimiento, ha de haber cierta **afinidad** con el conocimiento que se pretende, es decir, que la racionalidad ha de imperar sobre las pasiones y ha de existir experiencia de esas acciones. Indirectamente se está insinuando en estos textos la insuficiencia del conocimiento teórico para el aprendizaje de la

---

[107] AQUINO, T. ***De Magistro. Opúsculos filosóficos selectos.*** Selección e introducción de Mauricio Beuchot. SEP, 1986. Pág. 243.

[108] Cf. ***Eth. Nic.*** I, 3, 1095a 12: "He ahí lo que teníamos que decir, a manera de exordio, sobre las disposiciones del discípulo, el estado de espíritu que esta ciencia reclama y lo que con ella nos proponemos".

[109] ***Eth. Nic.*** I, 3, 1095a 5.

[110] Seguimos la argumentación de ***Eth. Nic.*** I, 3, 1095a 5.

ciencia política. En el proceso de aprendizaje se ha de comenzar por lo más conocido, y en concreto por lo más conocido para nosotros.

De tal modo que la ejemplaridad de quien propone la ciencia ética puede tornarse así en este "*comenzar por lo más conocido*". La relación con un maestro que además de saber qué es lo bueno, practica el bien, lo convierte en un factor de afinidad para el alumno con la vida ética, experiencia vivida en otro. Si a esto se agrega la amistad, la afinidad del alumno con el conocimiento que se transmite se vuelve profunda y cercana a la vez, dadas las características de la relación amistosa. Si el maestro es bueno y es amigo, logra que en el aprendizaje se dé un acercamiento natural del alumno a aquello que se busca enseñar. La amistad con el hombre virtuoso mueve a la actuación moral, además de ser fuente de afinidad con lo que se pretende inculcar: "*En el amor de amistad*, dice Santo Tomás, *el amante está en el amado en cuanto juzga como suyos los bienes o males del amigo, y la voluntad de éste como suya; de modo que parece sufrir en su amigo los mismos males y poseer los mismos bienes*"[112]. De la misma forma se puede aplicar este principio a la enseñanza moral.

3. El sujeto que se educa no tiene un carácter meramente pasivo con respecto a la docencia del maestro, sino el papel activo que asume frente a la doctrina y al profesor. Mientras que en las ciencias especulativas el principio del conocimiento es extrínseco, en la formación del carácter es intrínseco y sólo

---

[111] Cf. ***Eth. Nic.*** I, 3, 1095a 1-15.
[112] ***Sum. Th.*** I-2, q.28, a.1.

secundariamente extrínseco. O lo que es lo mismo, para la virtud se requiere la voluntad, que sea el sujeto mismo quien se decida a actuar bien[113].

Para el sujeto que realiza la acción, no basta con conocer teóricamente lo bueno para ser bueno, como sí basta con conocer los axiomas matemáticos para hacer matemática[114]; hay un límite en lo que se puede aprender teóricamente sobre moral, límite que no se acerca todavía a la acción. La docencia representa la cara extrínseca de tal límite: cómo un sujeto distinto de mi persona puede influir en una acción que tiene su principio en mí.

La argumentación aristotélica supone en la virtud un componente de elección, es decir, una libertad que se decide por la virtud en el concurso de la acción. Nuestro estudio busca penetrar no en el automovimiento, sino la posibilidad de un *heteromovimiento*. Si la virtud requiere elección, nosotros pretendemos explorar el horizonte que se abre al orientar la elección del otro en un determinado sentido[115]. *Yo*, maestro, pretendo que *él*, alumno, sea un hombre prudente: ¿es esto posible?. Y si lo es, ¿cuál son los medios por los que se logra? Las preguntas tienden a identificarse; establecer la posibilidad de la enseñanza moral es, al mismo tiempo, decir cuáles son los medios para alcanzarla.

---

[113] "La ciencia que preexiste en el que aprende no está en potencia puramente pasiva, sino activa; de otra manera no podría el hombre por sí mismo adquirir la ciencia". AQUINO, T. ***De Magistro***. *Ibid.*

[114] Puede considerarse que para Aristóteles conocer o aprender de manera perfecta es, no sólo aprehender lo conocido sino también comprenderlo. Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 11, 1143a 25-b 15. Más adelante se abundará en esta idea.

[115] "Concluyamos pues, que no obstante la falta de claridad y las dificultades que provoca el modo cómo el Estagirita toca la cuestión de la voluntad, ésta existió en su pensamiento como facultad distinta realmente del entendimiento, y con su primer acto, la *boúlesis*, que inicia, bajo la "manifestación" del *nous*, el proceso tendencial". RAFFO-MAGNASCO, Benito. ***Volición y voluntad en Aristóteles.*** Revista *Sapientia*, vol. 26, n. 100-102. (Abril-Diciembre de 1971). Pág. 150.

La felicidad efectivamente requiere cierto estudio (conocimiento) de lo moral; no se puede actuar moralmente sin saber qué es lo moral, pues tanto la virtud como el vicio lo son por elección[116], para lo cual se requiere conocimiento: *nihil volitum, nisi per cognitum*, reza el apotegma escolástico. Sin embargo "*la política pone su mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de tal condición que sean buenos y obradores de buenas acciones*"[117]. Si la virtud lo es por elección, el cuidado que pone la política lo ha de ser de una manera muy peculiar, es decir, no sólo coactiva ni sólo de puro conocimiento, sino de *manera distinta*.

4. El maestro debe poner una dedicación al acto mismo de la enseñanza, de modo que no sólo seleccione el material que sea verdadero, sino **el que es útil**, excluyendo exposiciones o intervenciones que desvíen de lo provechoso. Como se verá más adelante, la prudencia no requiere nada más conocimiento del principio universal y de los hechos particulares, sino *discernimiento*, capacidad de analizar cuáles de esos conocimientos se han de tomar en cuenta para la determinación de la acción, además de la adecuada y certera exposición del maestro.

[116] ***Eth. Nic.*** VII, 8, 1151a 5 y ***Eth. Nic.*** III, 4, 1114b 25: "las virtudes dependen de nosotros y que son voluntarias".
[117] ***Eth Nic.*** I, 9, 1099, b 30.

CAPITULO SEGUNDO

LAS FUENTES DE LA EDUCACIÓN MORAL

Las consideraciones del capítulo anterior nos permiten internarnos con mayor propiedad en el tema de la educación moral. Primeramente trataremos de precisar cuáles son las fuentes que se establecen en el marco del pensamiento aristotélico-tomista para que se dé la educación en el ámbito ético. Al comienzo de la *Ética Eudemia,* Aristóteles considera cómo se logra la educación ética: ¿Qué camino se debe seguir con vistas a alcanzar la felicidad? El Estagirita procede al examen de 5 diversas respuestas[118].

1. La perfección moral se puede considerar íntegra como un regalo de la *naturaleza*; tal y como algunos individuos son altos y otros son rubios, la

perfección moral puede proceder del bagaje natural con que la naturaleza dotó a cada persona[119]. De la misma manera puede pensarse que algunos individuos son virtuosos por naturaleza y otros no lo son; la ausencia de virtud puede ser comparada con una deficiencia física. Según Aristóteles el hombre es por naturaleza un animal moral[120]; y sin embargo, ya desde ahora puede afirmarse que la cuestión entre vida ética y comportamiento moral no es un mero producto del desarrollo natural. En caso de que lo fuera, la cuestión de la responsabilidad personal podría ser soslayada: nadie podría ser responsable de sus actos desde que el comportamiento moral es producto de una disposición natural. Aristóteles resuelve el problema al distinguir entre virtud natural y la virtud ética en todo el sentido del término; las virtudes naturales no se adquieren, sino que pertenecen a la estructura natural de los seres vivientes, no sólo del hombre sino también de los animales. No son resultado del esfuerzo ni de la elección libre y, de hecho, pueden ser dañinas cuando no son dirigidas por el entendimiento y el discernimiento[121]. Así por ejemplo, la fortaleza corporal sin la debida dirección de la inteligencia, puede ser una cualidad nociva. En la medida en que las virtudes naturales no son guiadas por el entendimiento no pueden ser buenas ni pueden colaborar en el verdadero desarrollo de la vida moral. Tales disposiciones sólo se pueden transformar en verdaderas virtudes cuando son dirigidas por la razón y permeadas por la sabiduría moral[122]. A la luz de esta doctrina, la educación moral pretende, de

---

[118] Cf. también ***Eth. Nic.*** I, 9, 1099b 10-15 : "De lo cual se suscita la cuestión de si la felicidad es cosa de aprendizaje o de costumbre o resultado de algún otro ejercicio, o bien si nos viene por algún hado divino o por la fortuna...".
[119] ***Eth. Eud.*** I, 1, 1214a 14-18.
[120] ***Pol.*** I, 2, 1253a 12-18.
[121] ***Eth. Nic.*** VI, 13, 1144b 1-9.
[122] ***Eth. Nic.*** VI, 13, 1144b 12-17.

alguna manera, la transformación de las virtudes naturales en verdaderas virtudes morales.

El tema de las virtudes o disposiciones naturales en la argumentación aristotélica no debe ser menospreciado ni considerado superficialmente. Las apreciaciones del Estagirita en la *Política* sobre la barbarie o la esclavitud arrojan luces sobre su importancia, en cuanto que tal género de hombres está condicionado *naturalmente* a permanecer en un estado de inconsciencia e ignorancia de la virtud y la verdadera vida moral. El esclavo y el bárbaro, en el contexto aristotélico, adolecen de aptitudes naturales para el gobierno de sí mismos y la argumentación ética se torna inútil en su caso. La naturaleza no dispone en algunos casos a los sujetos para seguir con facilidad la guía de la inteligencia, pero no lo hace de forma determinante, sino a modo de disposición. ¿Porqué determinados sujetos se encuentran incapacitados para la vida moral? Haciendo abstracción del referente particular que cita Aristóteles —esclavos y bárbaros—, y tratando de formular sus observaciones en términos universalmente válidos, tales sujetos no pueden alcanzar la perfección moral porque carecen del punto de partida de la virtud: la naturaleza dispuesta y, concretamente, de la inteligencia adecuada. Tal y como un constructor, por mejores planos que tenga, no puede edificar sin materiales de construcción ni sin obreros, así, quien posee torcidas disposiciones naturales o carece de ellas, se encuentra imposibilitado para la vida moral; caso que es por demás extraño en estado puro.

De modo opuesto, se puede descubrir la mejor dotación *natural* de algunos para comprender y practicar la virtud. Tan comprobable es el hecho de que existen sujetos con disposiciones muy etéreas, como que los hay con

magníficas aptitudes naturales para el ejercicio de la virtud. La enseñanza moral es así, la mecha que prende fuego a las disposiciones naturales que posee un sujeto para practicar la virtud.

2. De acuerdo a la segunda hipótesis, la conducta moral puede ser aprendida por la enseñanza y la instrucción, tal y como la gente aprende gramática o aritmética[123]. Atendiendo a lo antes dicho sobre el verdadero aprendizaje, lo que Aristóteles tiene en mente no es una mera recopilación de contenidos, sino una verdadero proceso de asimilación de los nuevos conocimientos. Se trata de que el discípulo sea informado sobre aquello que debe hacer en orden al alcance de la felicidad. No estamos hablando de una simple observación de hechos, sino de una verdadera ciencia de la felicidad, es decir, de un conocimiento que desentraña las causas de lo que se observa[124]. Son especialmente los jóvenes los que deben adquirir este conocimiento, de la misma manera en que aprenden gramática en orden a escribir y a hablar correctamente. Tal y como hay maestros de gramática, de manera parecida habrá maestros de una conducta moral y de la felicidad: el primero enseña cómo escribir sin errores, el segundo cómo comportarse en orden a obtener la felicidad. Las reglas gramaticales y la reglas de comportamiento estarían en el mismo nivel, por lo cual deben ser aprendidas de la misma manera. La extrapolación de esta doctrina supone que el comportamiento humano procede directamente del conocimiento (intelectualismo): si alguien conoce qué es lo bueno, lo hará, o al menos no hará lo que sabe está mal. Claramente advertimos la veta socrática de esta interpretación: la conducta moral es

[123] *Eth. Eud.* I, 1, 1214a 18-19.

producto del aprendizaje intelectual y será suficiente con informar al alumno sobre lo bueno para que su comportamiento sea proporcional a sus conocimientos.

Aristóteles, como veremos, manifestará su descontento con la postura socrática[125]: las virtudes no se pueden reducir al conocimiento, sino que implican un "***meta logou***"[126].

3. De acuerdo con la tercera suposición, la conducta ética y la perfección moral son el resultado de la preparación práctica y el ejercicio[127]. En este caso, la educación moral se puede asimilar al entrenamiento de la gimnasia o al aprendizaje de las destrezas técnicas. Un artesano es educado gradualmente por la realización de trabajos propuestos bajo la dirección de un maestro: nadie llega a ser carpintero o sastre por la simple instrucción teórica.

Esta hipótesis pone el énfasis en el entrenamiento o preparación práctica; el resultado del ejercicio es doble: primero, el acto que se lleva a cabo deviene cada vez en una mayor destreza; en el caso de la gimnasia la habilidad es cada vez mayor, y con respecto a las habilidades técnicas el proceso de producción —por hablar en términos modernos—, logrará la mejora gradual del producto[128]. La segunda consecuencia es que por la repetición de actos similares de manera continuada, un sujeto adquiere una disposición estable o hábito. En esta postura no se presta atención a la disposición interna del agente, es decir, a la deliberación y a la intención. Lo que interesa es el

---

[124] ***Ibid.***
[125] Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 1144b 17-21, 28-30.
[126] ***Eth. Nic.*** VI, 1144b 30: "ημεισ δε μετα λογου".
[127] ***Eth. Eud.*** I, 1, 1214a 19-21.

entrenamiento práctico, en vez de la mera instrucción teórica[129]. En el campo de las habilidades técnicas el aprendizaje se da por la práctica —a hacer se aprende haciendo—, aun cuando al principio los resultados sean deficientes e imperfectos, puesto que la experiencia y el entrenamiento irán logrando una mejora gradual de los resultados.

Queda claro que Aristóteles no asimila la ética a la gimnasia ni a la carpintería. Como se describe más adelante, la prudencia conlleva mucho más que la mecánica repetición de actos o que la bondad de un sólo acto.

4. Una cuarta explicación sostiene que la felicidad es un regalo de un poder de lo alto, una especie de don divino o de inspiración y entusiasmo[130]. Es muy posible que esta opinión se inspire en una creencia popular o religiosa. De acuerdo con la mitología griega, los dioses no son indiferentes hacia los hombres, sino que algunos hombres poseen una especie de privilegios de los dioses que los favorecen con toda clase de dones. El más poderoso y admirado de los aqueos en las páginas de la Ilíada, Aquiles, es también el que más participa del favor divino.

En esta interpretación, la virtud sería un regalo de los dioses, a la vez que la responsabilidad se diluye en buena medida debido al carácter gratuito e involuntario de la virtud. La conducta moral es aquí un beneficio divino.

---

[128] ***Eth. Nic.*** II, 1, 1103a 32-34.

[129] ***Eth. Nic.*** II, 1, 1103b 6-22. La realización reiterada de actos no siempre causa un efecto de progreso, aunque sí sea un hábito. Existe la posibilidad de habituarse a hacer algo de manera equivocada, por lo cual es siempre importante la directiva del maestro.

[130] ***Eth. Eud.*** I, 1, 1214a 22-24.

5. Finalmente, el Estagirita examina la virtud como resultado de la buena fortuna o del azar. Lo primero que se debe considerar es la buena suerte, tópico al que Aristóteles dedica un pausado análisis en la *Física* refiriéndose al tema de si el universo puede ser fruto del azar, tal y como algunos filósofos lo mantienen. Aunque el Estagirita no excluye la influencia del azar, la considera como una causa de segundo orden, ya que las principales fuerzas que dominan al universo son la naturaleza, que es el ámbito de la necesidad, y la inteligencia, que tiene relación con el tema del primer motor —"pensamiento que se piensa a sí mismo"—. Además, nuestro autor introduce una distinción entre azar y fortuna: el azar pertenece al mundo físico, mientras que la fortuna se concreta al campo de la actividad humana, referente a un resultado que no se esperaba, una concausalidad.

El Estagirita rechaza decididamente las últimas dos hipótesis como explicaciones contundentes de la perfección ética. La moralidad no puede ser un acontecimiento accidental que no sea proyectado por la actividad humana. El hombre es por naturaleza un ser moral, le es natural tender al bien y debe orientar el desarrollo de su actividad hacia una conducta virtuosa. Si el hombre alcanza la felicidad, esto debe ser resultado de un esfuerzo mantenido en las variadas situaciones de la vida.

Tampoco puede ser la felicidad un don exclusivo de un poder sobrenatural. Cada individuo, en segura ortodoxia aristotélica, es en buena medida el autor de su propio destino, que no es producto de la actuación de un ser divino o de la fuerza de un "*fatum*" desconocido (en todo caso, la naturaleza es el factor que más peso tiene en la delimitación del poder de

autotransformación del hombre). Todo hombre, en conclusión, ha de alcanzar la felicidad por medio del comportamiento personal.

En orden al alcance del fin último de la vida humana, son necesarios tanto el conocimiento como la práctica o entrenamiento, puesto que ambos son desarrollo de una disposición natural[131]. Nuestro autor acepta de manera conjunta y complementaria las tres primeras hipótesis, introduciendo, no obstante, algunas observaciones. En la adquisición de la virtud y en la consecución de la conducta moral, los conocimientos teóricos no son lo único importante. Llega incluso a decirse que los puros conocimientos contribuyen nada o muy poco al progreso de la vida moral[132]. Cuando alguien conoce la definición de la valentía o de la templanza, no por ello se encuentra en la posesión del hábito correspondiente, sino que hay una diferencia insalvable entre el aprendizaje de una ciencia teórica y el de la educación moral. Para ser geómetra se requiere el estudio de la geometría, para ser arquitecto se debe aprender arquitectura; estas disciplinas son teóricas, por lo cual, si alguien llega a asimilar el necesario conocimiento teórico, tendrá el hábito del arte y llegará a ser un experto en la materia[133].

Cuando a lo que nos referimos es a una ciencia productiva, la situación varía, pues la meta del aprendizaje no es un conocimiento, sino la producción de una cosa, como la salud o el buen gobierno. Esto se da desde que el arte médica o el arte política no se reducen a meros conocimientos teóricos; el fin de la ciencia médica no es el conocimiento de la salud, sino el mantenimiento o

---

[131] El comportamiento humano no es contrario a las tendencias naturales básicas. Cf. ***Eth. Nic.*** II, 4, 1105b 2.

[132] ***Eth. Nic.*** II, 4, 1105b 2. Un conocimiento teórico tal como lo es la definición de justicia o de alguna otra virtud es ineficiente para suscitar el comportamiento ético.

[133] ***Eth. Eud.*** I, 5, 1216b 8-16.

restablecimiento de la salud en un paciente[134]. Dicho saber es práctico y debe ser aprendido por la experiencia y el ejercicio. Lo mismo se observa al examinar la ciencia política; ésta se ordena al establecimiento de un buen gobierno: su fin es práctico y requiere experiencia de la vida política y de la preparación conveniente. La condición de la filosofía moral es equiparable a la de las habilidades técnicas, pues en lo que se refiere a la virtud ética el problema no es el conocimiento o comprensión sino el comportamiento. No obstante su similitud, la meta del conocimiento productivo es un fin externo, un objeto terminado, mientras que el fruto del saber ético no es exterior al agente, sino la transformación del agente mismo.

1. FUENTES DE LA EDUCACIÓN MORAL

La mejor síntesis de lo expuesto hasta ahora es decir que los tres factores que contribuyen a la educación moral son la naturaleza, la razón y el entrenamiento[135]. La naturaleza que tiende siempre al bien y que dispone de distinta forma a los individuos, insertándolos en el mundo de la conducta moral; el entendimiento que conoce la razón de bien y la propone a la voluntad sin determinarla; y el entrenamiento, que constituye algo de lo más propio que tiene la virtud: la repetición de actos. Desde ahora debe quedar claro que cada uno de estos principios ofrece innumerables facetas de análisis, imposibles de agotar en una investigación de esta naturaleza; cada uno podría ser un único trabajo de investigación.

---

[134] ***Eth. Eud.*** I, 5, 1216b 16-25.

[135] VERBEKE, , Gerald. ***Moral Education on Aristotle***. Catholic University of America Press, Washington D.C., 1990. p. 5.

En la misma línea, nos viene como anillo al dedo la estupenda recopilación que hace Concepción Naval Durán de textos que apoyan esta síntesis, y que se desglosa como sigue[136]:

1. ***Metaph.***. IX, 5, 1047b 32-36. "Siendo todas las potencias o bien congénitas, ...o adquiridas por práctica... o por estudio".
2. ***Eth. Nic.*** X, 9, 1179b 20-21. "El llegar a ser buenos, piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción..., el razonamiento y la instrucción".
3. ***Eth. Nic.*** II, 1, 1103a 14-25. Señala de nuevo enseñanza, naturaleza y costumbre.
4. ***Pol.*** IV, 13, 1332a 39-40. "Los hombres resultan buenos por tres cosas, que son: la naturaleza, el hábito y la razón".
5. ***Pol.*** IV, 13, 1332b 9. "Si el hombre ha de ser educado antes por la razón que por el hábito".
6. ***Pol.*** IV, 15, 1334b 6-7. "Se requiere naturaleza, hábito y razón".

Es conveniente que nos preguntemos ahora qué consiste cada uno de estos elementos y si efectivamente corresponden a una elaboración completa y acabada. Asimismo surge la pregunta de la primacía, si es que existe, de estos tres principales aspectos de la educación moral.

2. LA NATURALEZA

Aunque ya hemos hecho mención de las virtudes naturales, conviene detenerse con cuidado en el tema de la naturaleza, supuesto fundamental del ser ético.

[136] NAVAL DURÁN. C. ***Op. Cit.*** p.91.

Como se ha observado, una de las condiciones fundamentales de los hábitos es su voluntariedad: un hábito no libre es una contradicción. Por el contrario, cuando hablamos de la naturaleza solemos oponerla, en alguna medida, a lo voluntario, a lo libre. La naturaleza se caracteriza como lo dado, lo recibido; la libertad se caracteriza por ser lo "puesto por mí", lo no recibido, lo original. Se requiere por ello discurrir sobre la dependencia entre los hábitos y la naturaleza, con miras a salvar la aparente contradicción.

"*Las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra la naturaleza, sino que naturalmente somos capaces de recibirlas*"[137]. La naturaleza es la condición primera y fundamental, el punto de partida y sujeto de consistencia sobre el que se debe operar. De cierta manera la naturaleza es el principio material sobre el que se asientan los hábitos, en tanto la razón informa y ordena las funciones propias de la educación a manera de principio formal[138].

Para desarrollar la vida moral es necesario, primero, nacer como hombre y luego, en virtud de la naturaleza humana, es posible la adquisición de hábitos. Para adquirir hábitos se requiere la disposición natural. "*Todos piensan que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza y, efectivamente, somos justos, moderados, valientes, y todo lo demás desde que nacemos; pero no obstante buscamos algo distinto de esto como bondad suprema y poseer estas disposiciones de otra manera* (con razón)"[139]. La

---

[137] ***Eth. Nic.*** II, 1, 1103a 24-27.

[138] Dicha división tiene su fundamento en la teoría de las causas aristotélicas, y en una posterior elaboración de la filosofía escolástica. Algunos autores que se declaran aristotélicos, afirman que propiamente hablando, la causalidad no es aplicable al hombre y a sus actividades: el hombre no puede ser entendido en términos de causalidad, que corresponden al mundo físico; la persona humana se debe explicar en términos de libertad. Cf. POLO, Leonardo. ***Ética.*** Universidad Panamericana, México, 1993.

[139] ***Eth. Nic.*** VI, 13, 1144b 4-10.

naturaleza es pues, principio de operaciones, aquello "a partir de lo cual" se actúa.

El *logos* debe acoger en sí la noción de naturaleza, entre otros motivos, porque no puede desprenderse de ella: "*la razón está en nosotros por naturaleza*"[140]. Pensar que los hábitos son independientes de la naturaleza, es tanto como formular la noción de un absoluto ideal al estilo hegeliano. El "obrar sigue al ser" de los escolásticos está sintetizando la dependencia radical que existe entre lo que el hombre es y lo que el hombre puede ser o hacer; sólo se puede actuar sobre lo que "es" y desde lo que se "es". Una libertad que no actúe sobre lo que se posee como ser, es una libertad no ejercitada, ineficiente.

Aristóteles apunta dos razones por los que se puede decir que algo es natural en el hombre: "*Por estos dos caracteres determinamos en general lo que es natural, por lo que acompaña a todos directamente desde su nacimiento y por lo que nos viene si se deja un curso normal al desarrollo, como la canicie, la vejez y lo demás de este género*"[141]. Nótese que la *physis* clásica, hace referencia al orden que la razón contempla pero no hace. Más ampliamente, se trata de ese mundo que es dado, con el que el hombre se *encuentra* en sí mismo y en las cosas. Aristóteles afirma que a este conjunto pertenecen todos los entes móviles y materiales, cuyo estudio corresponde a la Filosofía de la Naturaleza, que estudia aquellas cosas que dependen de la materia "*secundum se*" y "*secundum rationem*". El hombre entra también como objeto de la Filosofía de la Naturaleza en cuanto que substancia material y móvil; no obstante, existe otro orden que se da cuando la razón estudia los actos de la voluntad (o actos humanos), en el que también se cuenta con la

[140] ***Eth. Eud.*** II, 8, 1224b 30: "ο λογοσ φυσει υπαρχει".
[141] ***Eth. Eud.*** II, 8, 1224b 33-35.

naturaleza, y que pertenece a la Filosofía Moral. Este último es el que nos interesa con vistas a la educación moral[142].

Según esta consideración de la naturaleza con vistas a la educación de la prudencia, nos parece conveniente examinar tres distintos puntos que acompañan al hombre desde su nacimiento o que se desarrollan en el curso normal de los seres, a saber: los hábitos naturales, los sentidos internos y las pasiones.

2.1. Hábitos naturales

Insistimos en el papel seminal que la naturaleza representa en la conducta ética. Si bien es un hecho empíricamente constatable que existen disposiciones naturales hacia algunos saberes o artes, sin embargo, la naturaleza no marca de manera determinante, y muchísimo menos en el saber prudencial que se conforma a través de la experiencia y la vida. La cuestión está en sopesar lo que de natural poseen los hábitos.

Tomás de Aquino habla de que lo natural se puede entender de 2 modos[143]:

a. Exigido por razón de la naturaleza específica. Se trata de una determinación que le adviene al sujeto en relación directa con su pertenecer a una determinada especie: la especie humana en este caso.

b. Exigido por razón de la naturaleza individual. La realización de la especie se da de forma distinta en cada sujeto particular. *Mutatis mutandi* se puede

[142] Cf. AQUINO, Tomás de. ***Proemio a la Ética.***

[143] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 51, a. 1, c. Este artículo pregunta sobre la existencia de hábitos naturales; de su desarrollo podemos extraer una explicación sobre aquello que de natural tienen los hábitos.

afirmar que cada caballo es distinto de los otros, como cada hombre es diferente de los demás.

Si consideramos la vida moral o de hábitos morales como disposición del sujeto a la forma[144], el hábito es natural en ambos sentidos. Según el primero porque la especie tiene una disposición natural a la adquisición de hábitos: la especie humana tiene razón y voluntad, facultades que se configuran como los pilares de la vida moral, por ser las que no están determinadas "*ad unum*". Y toda potencia que no esté determinada a actuar en un sólo sentido requiere de hábitos para actuar: "*la disposición habitual se requiere cuando el sujeto está en potencia para muchas cosas*"[145].

En el segundo sentido decimos también que el hábito es natural de manera peculiar en cada hombre, derivado del primer sentido: este sujeto tiene inteligencia, voluntad, tendencias en un sentido y en otro. Quizá se pueda pensar que estas afirmaciones son una perogrullada, pero el hecho es que son verdaderamente las primeras determinaciones de la naturaleza sobre la vida moral. Un sujeto carente de inteligencia y voluntad está incapacitado para la vida moral. Ya se apuntaron los casos del bárbaro y el esclavo.

De la misma manera, en cuanto que el hábito se ordena a la operación es también natural en ambos sentidos, específico e individual. Específicamente porque los hábitos son referentes al alma como forma del cuerpo, a través de sus potencias; la interpretación tomista de Aristóteles afirma que *los hábitos tienen como su sujeto propio las potencias espirituales*, y las corporales sólo en cuanto que participan de la razón. Lo que está determinado en un sólo sentido no necesita un hábito para actuar, mientras que lo que puede actuar de

[144] *Forma* se usa aquí en un sentido metafísico, por referencia a la esencia y a la composición hilemórfica. Cf. ARISTÓTELES. ***Metaph.*** VII.

muchas maneras si lo necesita[146]. Si la operación sigue al ser, los hábitos son la manera peculiar en que ese ser va "elaborando" sus modos peculiares de actuación. Y en esta línea el hábito se da con fundamento en la naturaleza. E. Gilson lo expresa diciendo que "cada uno de lo esfuerzos del hombre para alcanzar su fin, en vez de caer en la nada se inscriben en él. El alma del hombre, como su cuerpo, tiene una historia; conserva su pasado para gozar de él y utilizarlo en su propio presente. La forma más general de fijación de esta experiencia se denomina hábito".

Individualmente cabe también hablar de hábitos naturales, porque disponen al cuerpo como principio material sin el cual son imposibles la condiciones del hábito; así tenemos el conocimiento que parte de la actividad de los órganos sensitivos.

De ninguno de los dos modos se dan hábitos totalmente naturales en el hombre. Esta clase de disposiciones son sólo incoadas y distintas de las facultades. Lo que tratamos de dilucidar con esta exposición no es la existencia de los hábitos naturales, sino la de una naturaleza que tiene hábitos. Hemos distinguido hasta ahora 2 niveles: el del ser, es decir, las facultades naturalmente dadas; y el del operar, que son las disposiciones que llamamos hábitos naturales, que son "algo incoado y distinto de la facultad".

Sobre los hábitos naturales el Aquinate examina su existencia en el entendimiento y el apetito. Nos es particularmente interesante la determinación de hábitos naturales en el apetito espiritual o voluntad. Respecto a la inteligencia, el Aquinate señala que sí hay hábitos naturales incoados según la naturaleza especifica, pues por el entendimiento de los primeros principios es

[145] ***Sum. Th.*** 1-2, q.50, a.2, c.

propio de la naturaleza intelectual conocer que el todo es mayor que la parte; aunque el conocimiento del todo y la parte proviene de los sentidos. Según la naturaleza individual es natural debido a la disposición de sus órganos, que capacitan para entender a unos mejor que a otros.

En lo que se refiere a las potencias apetitivas no se encuentran hábitos naturales en estado de incoación por parte del alma ni en cuanto a la misma substancia del hábito; *sólo hay principios de hábitos*, como los principios del derecho natural. A riesgo de salirnos de la esfera aristotélica, habrá que decir que la voluntad no puede tener hábitos naturales, sino que lo que tiene de natural es su tendencia al bien absoluto; la cual no es una incoación de hábito, sino algo constitutivo de su ser, y que se puede llamar un "principio" que sustenta la adquisición de hábitos, tal y como los medios se buscan respecto del fin. Por último, sí se afirma que hay hábitos incoados en los apetitos respecto de la naturaleza individual, como lo es la disposición de un carácter a ser manso o sobrio, la cual sólo puede inherir en la apetitividad.

En conclusión, hablamos de *physis* en la vida moral respecto de:

-La naturaleza específica o lo dado. Por razón de su especie como de su individualidad, la vida moral supone lo natural y parte de las facultades del hombre, que se poseen de peculiar manera en cada uno.

-Hábitos naturales o incoados, en general, que se configuran como distintos de las facultades, pero que a la vez son semillas de hábitos y jamás hábitos perfectos.

-Hábitos naturales y principios de hábitos en las distintas facultades; en la inteligencia los primeros principios, en la voluntad un principio de hábitos, y en

---

[146] ***Ibid.*** q. 50. Toda esta cuestión se pregunta por el sujeto propio de los hábitos. Y es en los artículos 3 y 4 donde se exponen los argumentos mencionados.

las demás potencias sensibles una cierta disposición material a actuar en un sentido: es factible que al hombre naturalmente débil de carácter, le sea más fácil adquirir la mansedumbre.

Todos estos modos en que la naturaleza interviene en la formación de los hábitos no son sino seminales, incipientes, pues "*la naturaleza está determinada a una sola cosa, en tanto que la consumación de estas virtudes no se alcanza por un modo único de acción, sino según diversos modos conformes a la diversidad de la materia en que ellas obran y a la diversidad de las circunstancias*"[147].

2.2. La prudencia de los sentidos

Ciertamente el hábito, en cuanto determinación libre de la operación, tiene como sujeto propio a las potencias superiores, inteligencia y voluntad. Los órganos corporales determinados *ad unum* no son sujetos de virtud, por no actuar más que en un único sentido. Como señala el Aquinate, "el cuerpo, para ejercer sus operaciones naturales, no precisa de una disposición por medio de hábitos, porque la actividad natural está ordenada a obrar de un modo determinado, y, como se dijo, los hábitos sólo se requieren cuando el sujeto se halla en estado de potencialidad con respecto a muchos objetos"[148].

Esta explicación no se debe entender de un modo burdo y simplista. No es que los hábitos se ejerciten a un nivel angélico, no corporal; lo que se afirma es que los principios de los hábitos no son las potencias inferiores, sino la inteligencia y la voluntad que actúan a través de las potencias corporales. Un acto de fortaleza o de prudencia requiere de principio a fin una serie de

[147] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 63, a.2, c.
[148] ***Sum. Th.*** 1-2, q.50, a. 1, c.

operaciones corporales y materiales que lo caracterizan y lo hacen efectivo, sin las cuales no existiría. Otra manera de considerarlo sería ideal.

Surge la interrogante sobre el grado de determinación habitual que admiten las potencias sensibles. O lo que es lo mismo, el hábito no configura un *modus operandi* solamente en la inteligencia y la voluntad, sino también en las potencias sensibles. Así como el fumador está acostumbrado a tomar —inconscientemente— el cigarrillo de una determinada manera, o tal y como el jugador de béisbol tiene un casi "instinto" de tiro de la pelota, el hábito moral, la prudencia, "determina" algunas potencias sensibles. Tenemos así, una dimensión corporal de los hábitos, que forma parte de esa naturaleza de la que venimos hablando. Con ello no pretendemos una minusvaloración de la parte racional, por el contrario, se trata de mostrar que priva en el actuar humano una unidad entre el cuerpo y el alma, entre lo naturalmente dado y lo libre, entre lo material y lo inmaterial.

De esta manera, ni los hábitos están separados de lo sentidos, ni los sentidos se separan de la parte racional. Todos somos capaces de distinguir la diferencia que en la vida animal del hombre tiene la razón; el hombre vive como ser racional, duerme como racional y hasta siente como racional. La racionalidad empapa toda el actuar humano, tal y como nuestra corporeidad alcanza hasta lo más alto de nuestro conocimiento[149].

---

[149] No se trata únicamente de que nuestro conocimiento parte de un fantasma y luego vuelva a él (*conversio ad phantasmata*), nos referimos a que hasta nuestro conocimiento de Dios hace referencia a lo material. Dos apuntes del Aquinate refuerzan esto:
"*El objeto propio de nuestro entendimiento es la esencia de las cosas sensibles*"
En el comentario al ***De Trinitate*** de Boecio, se explica cómo los tres modos de acceso a las realidades metafísicas parten de lo material, una como negación de ella, otra como trascendencia de lo material y una tercera por vía de causalidad. Cf. AQUINO, T. *Exposición del* ***"De Trinitate"*** *de Boecio.* q.6, a.2, ad. 5*um.*

En lo que respecta a los cinco sentidos externos no podemos hablar propiamente de hábito o de determinación, ya que ninguno de estos sentidos tiene la capacidad de guardar o mantener impresiones o formas: el oído, por ejemplo, no por repetir actos de audición se dispone mejor para su acto.

Conforme examinamos los sentidos internos, más cercanos a la indeterminación de las potencias superiores, advertimos ciertas posibilidades de determinación en sus funciones que participan en la adquisición y ejercicio de un hábito[150]. En concreto, aquellos sentidos que tienen la posibilidad de *conservar* y de *juzgar*: imaginación, memoria y cogitativa.

"Lo pasado es objeto de la memoria; lo presente, de la inteligencia; y lo futuro, de la providencia, cuya previsión o conjetura se funda en la experiencia de lo pasado y de lo presente, pues uno suele ser semejante a otro"[151]. La prudencia no solamente incluye la inteligencia, sino la memoria que permite volver sobre el pasado y la imaginación que permite disparar la mirada hacia el futuro.

-*Imaginación.*

La síntesis sensorial que realiza el sentido común no es pasajera, no se disipa al perder contacto con la realidad externa que la causa, sino que al percibir se produce una impresión que no pasa, que queda a disposición de la actividad sensitiva: "a la potencia sensitiva que es capaz de volver a considerar o a hacer presente algo que un momento lo estuvo, pero que ya no lo está, que es capaz

---

En el mismo lugar se señala que los juicios sobre tales realidades (metafísicas), a pesar de su comienzo en lo sensible, "no deben terminar en la imaginación ni en el sentido. Cf. ***Idem***.

[150]Como es comprensible, no nos interesa entrar en la demostración de los sentidos internos, pero remitimos a AQUINO, T. ***Sum. Th.*** 1, q. 78, a. 4., para una breve revisión del tema. Para un desarrollo más completo véase ***In III De Anima***.

[151] MARTÍNEZ, Santiago. ***La prudencia.*** Editorial Palabra, Madrid, 1979. p. 17.

de representar, es a la que se denomina fantasía o imaginación"[152]. Tal operación sólo es capaz en una facultad que tiene una cierta capacidad de aprendizaje, y por tanto susceptible de hábitos.

En cuanto que lo conservado por la imaginación no son solamente las percepciones de lo externo, sino también el propio cuerpo, la propia capacidad de movimiento, las respuestas a distintas circunstancias, etc., la fantasía no sólo puede representar la realidad exterior, sino también comportamientos propios ante esa realidad, aunque tales comportamientos se completen propiamente a nivel de potencias superiores (cogitativa, inteligencia). A su vez la anticipación de acciones a realizar sobre lo externo se lleva a cabo a través de la representación imaginativa.

Cuando percibo un cielo nublado, negro, un nivel de humedad en el ambiente y ruidos de truenos puedo decir que se avecina una tormenta. En esta unificación de percepciones ha participado la imaginación, que a esa realidad nublada, negra y húmeda la configura como la percepción "tormenta".

Choza sintetiza las funciones de la imaginación como[153]:

1. Archivar las síntesis sensoriales.
2. Realizar la configuración perceptiva sumando a una síntesis sensorial dada las síntesis archivadas.
3. Combinar percepciones para obtener imágenes o esquemas más generales, tanto cognoscitivos como operativos (de acciones a realizar).
4. Suministrar imágenes o esquemas generales por referencia a los cuales el intelecto obtiene ideas abstractas tanto especulativas como prácticas.

---

[152] ARISTÓTELES, ***De Anima*** III, 3, 429a. 1.
[153] CHOZA, Jacinto. ***Manual de antropología filosófica***. Rialp, Madrid, 1988. p. 195.

Lo que queremos poner en evidencia es que la imaginación participa en la formación de los hábitos, no sólo en lo que respecta a los esquemas que suministra al intelecto (función 4), sino en cuanto a las acciones que realiza (función 3). Hay una impronta habitual en la imaginación, formada por los antecedentes de los comportamientos anteriores, que ante un dato de la sensibilidad presenta de manera inmediata imágenes asociadas que favorecen u obstaculizan la consecución de un hábito.

-Estimativa o Cogitativa.

Es definida por la psicología aristotélico-tomista como el sentido que *capta la conveniencia o disconveniencia para la naturaleza de una realidad sensible singular*[154]. Con un poco que nos detengamos a pensar esta definición, caemos en la cuenta de que cualquier valoración de conveniencia o disconveniencia para la propia naturaleza tiene como condición de posibilidad proponer una relación entre la realidad exterior y la propia realidad vital.

Para la prudencia, la cogitativa tiene una importancia muy especial por dos razones: es a partir de ella que se da el despliegue de los deseos e impulsos sensibles, elemento fundamental de la vida moral; por otro lado, la cogitativa es la facultad de la experiencia, de la acción práctica, que es siempre una acción que versa sobre lo singular.

Si bien lo instintivo, manifiesto por la cogitativa, no es hábito, podemos hablar de un perfeccionamiento del instinto por medio de la experiencia.

[154] Cf. ***Sum. Th.*** 1, q. 78, a.4.

Choza vuelve a sintetizarnos las funciones de la estimativa o cogitativa[155]:

1. Estimar o valorar el singular

2. Dirigir la acción práctica respecto de lo valorado, y

3. Adquirir experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción práctica que se refiere a lo singular externo.

En el hombre, la valoración de lo singular externo se cumple, según Choza[156], como *percepción plena* y en sentido estricto de lo real externo. Más claramente, en la cogitativa se da la realización de un juicio particular sobre los singulares, de ahí que se le haya llamado *razón particular.*

Por lo que toca a la dirección de la acción práctica respecto de lo valorado, la cogitativa implica la realización de un *silogismo práctico*, "cuya condición de posibilidad viene dada por un conocimiento comprensivo de lo singular externo y de las propias capacidades motoras respecto de ello"[157]. A nivel de la cogitativa no tenemos una mera *percepción sensible* (imaginación), ni un *concepto universal* (intelecto), pero sí un *significado.* Dar una estimación sobre la realidad implica inscribirla en un significado para la propia naturaleza.

Respecto de la imaginación, se habla tradicionalmente de una *conversio ad phantasmata* por la que el intelecto regresa a la percepción de la cual partió y da así un contenido concreto a un concepto abstracto. Lo mismo sucede cuando nos referimos a una acción práctica, en la que la cogitativa,

---

[155] Hemos manejado de manera indistinta ambos términos en el supuesto de que la cogitativa y la estimativa tienen las mismas funciones, pero la cogitativa conectada de manera inmediata con el intelecto y por ello, ejerciendo estas funciones con mucha más complejidad y amplitud.

[156] Cf. CHOZA, J. ***Op cit.*** p. 198 y ss.

[157] ***Ibid.*** p. 199.

participando del conocimiento intelectual, emite un juicio valorativo sobre el singular externo.

Por lo que se refiere a la adquisición de experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción práctica que se refiere a lo singular externo, se debe decir que "un silogismo práctico o una dirección prudencial, es posible si y solamente si la acción práctica es captada como posible, como realizable"[158].

Lo que se pone de relieve es la necesidad del propio conocimiento de las capacidades motoras, de la propia corporeidad, del lenguaje, de las realidades externas, de la relación con otras personas. Teniendo en cuenta que tal conocimiento no es objetivo, muy al contrario es "in-objetivo" o habitual, y por lo tanto inconsciente hasta cierto punto[159].

"La cogitativa, en tanto que centro de la acción prudencial y de la acción práctica, es el centro de la *poiésis cultural*, de la creación de los diversos productos culturales, rigiendo la actividad imaginativa en todas las direcciones en que se ejerce"[160].

-Memoria.

Es entendida tradicionalmente como el sentido interno que conserva las intenciones de la cogitativa y que, por lo tanto, no puede entenderse separada

---

[158] ***Ibid.*** p. 200.

[159] Al estudiar el hábito caemos en la cuenta de que existe un punto en que tienden a confluir lo inconsciente y lo consciente. No negamos que un hábito cualquiera pueda ser en principio voluntario, pero cuando un modo de comportarse es hábito acabado, hace referencia a una disposición estable, que requiere menor esfuerzo, que manifiesta un grado de facilidad al actuar, y que, por eso, no necesita de un riguroso, arduo y lento proceso de reflexión sobre la acción.
En un primer momento se pudo requerir de todos esos pasos, pero al ser un hábito logrado, ya no se les requiere. Aún más, para perder un hábito de tal naturaleza se hace necesario reiniciar un proceso de inflexión en el sentido contrario.

[160] CHOZA, J. ***Op cit.*** p. 203.

de ésta. La imaginación y la memoria se distinguen porque la imaginación conserva las percepciones sensibles del mundo exterior mientras que la memoria conserva las valoraciones y estimaciones del sujeto respecto de la actividad interior, esto es, su pasado particular y temporal. La importancia de la memoria para el tema de los hábitos es paralela al de la cogitativa.

"Pues la providencia es la parte principal de la prudencia, a la cual se ordenan las otras dos partes, es decir, la memoria del pasado y la inteligencia del presente, en cuanto que *por el recuerdo del pasado y la inteligencia del presente estudiamos la previsión del futuro*"[161]. La prudencia presupone e incluye la memoria y la inteligencia, que utiliza para prever y disponer lo futuro por la providencia, siendo está previsión y disposición lo principal y específico de la prudencia. La semejanza con otros hechos, función propia de la memoria, es lo que permite al prudente razonar correctamente sobre lo que es necesario hacer: "Los varones prudentes, por los casos pasados y por los presentes juzgan los que están por venir"[162].

2.3. Razón y pasión

Con este apartado pretendemos dar el salto de los factores puramente naturales a la consideración de la razón como fuente del conocimiento ético. La pasión es el último paso en el análisis de la naturaleza como elemento que participa en la vida moral, ya que la conducta ética se configura en su mayor parte como conjugación de la apetitividad con la voluntad y la inteligencia. Como afirma Tomás de Aquino, "si llamamos pasiones a todos los movimientos del apetito

[161] AQUINO, T. ***III Sent.*** dist. 33, q. 3, art. 1.
[162] CERVANTES, M. ***Persiles y Segismunda.*** II, 8.

sensitivo, entonces es claro que las virtudes morales, que tienen las pasiones por materia propia, no pueden existir sin pasiones"[163].

a. Dinámica de los afectos[164]

La afectividad ha sido explicada desde dos diversos puntos de vista; uno clásico que entiende las emociones como una valoración de la realidad, otro moderno que busca su explicación al caracterizarla como un suceso mental.

La explicación de la afectividad desde la conciencia es característica de la psicología del conductismo, de W. James[165], de Freud, etc. Su rasgo más propio, en contraposición a la postura clásica, es la consideración de los afectos como eventos mentales conectados sólo de manera contingente con su objeto y con las distintas manifestaciones conductuales. Se acepta la certeza de la propia emoción así como se acepta la presencia de una percepción o alteración orgánica que provoque la emoción, pero se define la respuesta subjetiva como un evento psíquico definido con anterioridad. La relación entre la emoción y el objeto es contingente, causal, no necesaria ni lógica. Entre otras consecuencias, el hecho de ser una relación contingente implica una cooperación mínima al plano epistemológico: los afectos pierden así todo valor cognoscitivo[166].

---

[163] ***Sum. Th.*** 1-2, q.59, a.5, c.

[164]Para un estudio detenido de estos aspectos remitimos a

-CHOZA, Jacinto. ***Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud.*** EUNSA, Pamplona, 1978.

-ARREGUI, Vicente y CHOZA, Jacinto. ***Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad.*** Rialp, Madrid, 1993.

[165] Todos recordamos el "no lloro porque estoy triste, sino que estoy triste porque lloro".

[166] Cf. ARREGUI, V. ***Op cit.*** p. 229.

Cuando la emoción se caracteriza como valoración de la realidad, las pasiones no sólo modifican nuestros juicios[167], sino que responden a un modo de juzgar y valorar la realidad. En Tomás de Aquino las emociones son los actos de los apetitos concupiscible e irascible[168], y requieren de una totalidad de objeto, circunstancias y subjetividad para que entren en juego. Las pasiones, en Aristóteles y Aquino, son más apetitivas que aprehensivas, "no se trata de que haya un evento mental definido en sí mismo que causa una conducta, sino que la relación de la conducta pertenece a la definición de la pasión"[169]. Una pasión es, en sí misma, el sentimiento de una tendencia; así por ejemplo, la tristeza es la aversión del mal presente en cuanto que sentido y no un sentimiento distinto de la misma apreciación de la realidad que causa esa aversión[170]. Arregui la define como "la conciencia de la adecuación y armonía, o carencia de ella, entre la realidad y nuestros deseos"[171]. Y en cuanto que las pasiones surgen de la valoración de la realidad, estas dependen de la cogitativa.

b. Clasificación de los afectos

La clasificación de Tomás de Aquino parte de los apetitos o tendencias básicas y toma como criterios el tiempo y el objeto[172].

Del apetito concupiscible resultan: *amor*, tendencia general al bien; *deseo*, como la tendencia al bien futuro y *placer* respecto al bien presente;

---

[167] Cf. ARISTÓTELES. ***Retórica.*** II, 1, 1378a 19-21.
[168] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q. 22 a q. 48. Es lo que se denomina el *Tratado de las pasiones.*
[169] ARREGUI, V. ***Op. cit.*** p. 233.
[170] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q. 36, a. 1.
[171] ARREGUI, V. ***Op. cit.*** p. 233.
[172] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q. 23 ; y q. 24.

aversión, como afecto respecto al mal futuro y *tristeza* o *dolor* por relación al mal presente.

Del apetito irascible, que es la consecución del bien arduo, están: *esperanza*, el bien futuro que se puede alcanzar; si el bien futuro es inalcanzable, la *desesperación*; si el mal futuro es inevitable, tenemos el *temor*, y *audacia* si el mal es evitable; la *ira* si nos enfrentamos con el mal presente.

De esta pluralidad de pasiones se pueden obtener una pluralidad de afectos derivados, que manifiestan una aspiración o rechazo de algo presente o por venir.

c. Voluntad, razón y pasión

Cuando Tomás de Aquino aborda el tema de la pasión en relación con su influjo sobre la voluntad, le niega a los apetitos un movimiento directo sobre la voluntad, pero no un movimiento indirecto[173]. Tal influjo indirecto puede darse de dos modos:

Uno, por cierta *abstracción*. La capacidad limitada del hombre no le permite estar en muchas cosas a la vez con la misma intensidad, puesto que, cuanto más intente abarcar, con menos fuerza podrá realizar la multitud de cosas que se propone. De tal manera que al momento que se despierte con fuerza un apetito es necesario que disminuya o desaparezca el movimiento del apetito racional.

De un segundo modo, este influjo se da por parte del *objeto de la voluntad*, que es "el bien aprehendido por la razón"[174]. La unidad del conocimiento humano provoca que cuando la imaginación y la estimativa se

[173]Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q. 77, a. 1.
[174] ***Idem.***

encuentren dominadas por un apetito y tiendan de manera "vehemente y desordenada" hacia él, y como el conocimiento de la razón parte de los sentidos (muy en especial de la imaginación), entonces no se le suministra al intelecto más elementos que los de la pasión que domina la imaginación y la estimativa, y por lo tanto, es éste el único bien que se le presenta a la voluntad.

Por lo que respecta a la razón, observamos en el capítulo anterior la postura socrática, según la cual se explica el mal moral como ignorancia del bien y por consiguiente, considera que todas las virtudes son más ciencia que otra cosa[175]. No es del todo erróneo este planteamiento puesto que la voluntad ciertamente tiende al bien, aunque sea aparente, y no podría quererlo si la razón no lo presentase como bueno. La explicación de Sócrates no es equivocada del todo, simplemente es parcial[176], porque es también de experiencia que hay quienes conociendo el bien, obran lo contrario[177].

Como lo han dicho Aristóteles y Tomás de Aquino[178], para obrar bien se requiere de una doble ciencia, la del universal y la del particular; si una de ellas falla, queda truncada la rectitud de la obra. Ya sea que no se sepa que "robar es malo" o que "aprovecharse de esta circunstancia ventajosa mal habida es un robo". Y puede suceder también que el conocimiento poseído no se "actualice"[179], lo que sucede por varias razones[180]: por falta de consideración,

---

[175] Por eso, cuando el Estagirita distingue las virtudes intelectuales de las morales, y también la ciencia de la prudencia, está afirmándose en contra del intelectualismo socrático. Cf. ***Eth. Nic.*** VI.

[176] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q. 77, a. 2. c.

[177] Sirvan de ejemplo las expresiones paulinas: "No hago el bien que quiero sino el mal que no quiero". "Hay una ley en mis miembros que sojuzga a la ley de mi espíritu". **Carta a los *Romanos*** 7, 15.

[178] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q. 77, a. 2, c., y ***Eth. Nic.*** VII, 3, 1147a 1.

[179] *"pero puede o no conocer o actualizar el conocimiento..."*. *Eth. Nic.* VII, 3, 1147, a 7.

como aquel que no quiere detenerse a considerar lo que sabe sobre un hecho[181]; o por algún impedimento que se interpone, como sucede con un enfermo o con quien está dominado por la pasión. Es aquí donde las pasiones intervienen en la razón.

Tal impedimento se puede dar de tres formas:

-Por distracción, que se explicó al referirnos a la voluntad.

-Por contrariedad, pues muchas veces la pasión nos inclina en contra de algo que sabemos universalmente.

-Por ciertos trastornos corporales que sujetan a la razón para que no actúe libremente. Casos como estos nos los expone la literatura con frecuencia.

Por el momento nos concentramos en el influjo de la pasión sobre el intelecto y la voluntad. En la última parte de este trabajo examinaremos el conocimiento ético como conjugación de la voluntad, el entendimiento y las pasiones.

d. Ética y afectividad

La teoría clásica considera que las pasiones, consideradas en sí mismas, "en cuanto movimientos del apetito racional, de este modo no se da en ellas el bien o el mal moral, que depende de la razón"[182].

Si se pone en relación el tema los afectos con el de la felicidad, surgen, en el universo de la ética aristotélica múltiples problemas. Esto porque, al

---

[180] La justificación de no actualizar ese conocimiento es clara en la exposición del Aquinate y no lo es mucho en la de Aristóteles, quien parece observar solamente el *hecho* de la no actualización de tal conocimiento.

[181] Esta "no consideración" es un acto de la voluntad que no quiere considerar. Cuando Aquino explica cómo fue posible que el demonio pecara, a pesar de su muy perfecto conocimiento de Dios, lo hace diciendo que el demonio pudo pecar porque decidió "no considerar" la bondad de Dios y así optar por un bien infinitamente menor.

[182] ***Sum. Th.*** I-2, q.24, a.1 c.

menos indirectamente, los sentimientos suelen ser los índices, vivencialmente hablando, de la realización efectiva o posible de las decisiones voluntarias y, por tanto, de la conducta moral. La voluntad, única determinación de sí misma, no se ve condicionada de manera terminante por los afectos, pero sí motivada a actuar o seguir actuando en un sentido u otro. A menos, claro está, que la pasión sentida sea tan intensa que obnubile la voluntad[183]. Aunque más adelante volveremos sobre el tema de la motivación, es importante que, desde ahora, quede clara la fundamental palanca que representan las pasiones en el actuar humano.

Queda también sentada la autonomía propia de las potencias apetitivas: ni la voluntad puede ser habitualmente dominada por los apetitos, ni los apetitos pueden ser dominados despóticamente por la voluntad: ante un hecho hay una natural respuesta de aversión o deseo, por ejemplo, sin que la voluntad pueda evitarlo. Y con respecto a esto se dice que en cuanto corporales las pasiones escapan al dominio de la razón, tal y como un hombre hambriento no puede dejar de tener hambre, por más que piense o desee no tenerla. El dominio que se establece no hace desaparecer la pasión. Los actos del apetito sensitivo están sometidos al imperio de la razón en cuanto que siguen a una aprehensión, pero no en cuanto a la cualidad y disposición del cuerpo, que no se somete a la razón[184].

La manera en que el sujeto configura esta relación entre los apetitos y la parte racional es lo que llamamos hábito, que tienen además, una indudable relación con factores como la edad, las circunstancias, las costumbres, etc. El logro de la virtud es indudablemente costoso y requiere esfuerzo. En cuanto

[183]Aun en este caso, cabe cuestionarnos por la voluntariedad de los actos anteriores al dominio total de la pasión, de los cuales sí cabría un juicio moral.

que la tendencia y especialmente el afecto son despertados por la valoración de una realidad, esto es, por un conocimiento, el control voluntario que puede ejercerse sobre estos afectos vendrá también en la línea del conocimiento. La psicología contemporánea habla de la "desviación" o "sublimación" de los afectos; en ambos casos se trata de "dar a conocer" otra cosa distinta del afecto, en el primer caso para sustituir el afecto por otro objeto (como el dulce que se le da al niño para que deje de llorar), en el segundo se eleva el mismo afecto a un plano superior, que lo asume y lo busca compensar por un "ideal superior" (cuando al niño se le argumenta que deje de llorar porque los "hombres grandes" no lloran).

Volviendo sobre el tema del placer y de la felicidad, hay que descartar la posturas que oponen el placer y la felicidad, sea hacia uno u otro extremo[185]. Ni el placer se identifica plenamente con la felicidad, ni la felicidad se identifica plenamente con lo siempre arduo, costoso y difícil.

Lo que la felicidad trasciende del placer no es la maldad del placer sino su finitud, o mejor dicho, la finitud de su bondad. En tanto que los placeres perfeccionan una serie de afectos, que son actos y procesos aislados, y por ello, parciales y finitos, la felicidad busca la plenitud de la vida humana, y por eso algo total, definitivo e infinito. Puede que la multitud de actividades humanas comporte un cierto placer, pero el placer no perfecciona al acto como "una disposición habitual inmanente, sino a modo de cierta perfección superviniente"[186], corresponde a cada acto y no a la felicidad entendida como una integración unitaria de la pluralidad de instancias operativas, cada una de

---

[184] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q.17, a. 7, c.
[185] ***Eth. Nic.*** X, 1, 1172a 25.
[186] ***Eth. Nic.*** X, IV, 1174b 30 y ss.

las cuales puede suponer placer[187]. Para el Estagirita, "el placer debe ir mezclado con la felicidad", incluso en el ejercicio de la mejor operación[188], pero no aparece un identificación entre ambos. En todo caso, como sostiene Paul Ricoeur, la felicidad sería no tanto el resultado de una suma de placeres, como la flor y el fruto de una jerarquía de las actividades agradables[189].

Por otra parte, tras el conocimiento y la tendencia, el afecto tiene gran importancia para la consecución o rechazo del acto puesto que inclina a actuar más y posibilita que se actúe mejor. La aversión o deseo que se manifiestan ante un determinado objeto son susceptibles de ser controladas por medio de los hábitos. A sujetos distintos, un peligro puede causarles temor, pero uno puede reaccionar de manera cobarde en tanto que el segundo lo puede hacer de manera valiente; los hábitos configuran un dominio de las pasiones, pero no de una manera despótica, como es el dominio que se tiene sobre las potencias motoras, sino un dominio llamado político[190], ya que en ambos aparece el mismo sentimiento pero la acción a la que llevan es de distinta índole. En ninguno desaparece la aversión ante el hecho, que es la estimación o valoración de la realidad, pero la reacción a que el sujeto con dominio de la pasión es movido, muestra un imperio racional por encima de la pura apreciación tendencial. Es aquí donde se denota la conducta ética.

Dentro del mismo tema de las pasiones hay que hacer aclaraciones según sea la pasión que afecte al sujeto y las circunstancias que la rodeen. Por ejemplo, cuando se trata de una pasión como el miedo, que es la aversión al mal futuro, el acto voluntario se puede ver condicionado, teniendo así una

---

[187] Cf. ARREGUI, V. ***Op cit.*** p. 259.
[188] ***Eth. Nic.*** X, 7, 1177a 23.
[189] Cf. RICOEUR, Paul. ***Finitud y culpabilidad***. Taurus, Madrid, 1970, p. 153-60.
[190] Cf. ***Pol.*** II, 11, 1245b 5.

menor carga moral, puesto que el mal es aquello que rechaza la voluntad. En el caso de la concupiscencia, puede contribuir incluso a la voluntariedad de un acto, en cuanto que aquello a lo que la voluntad se inclina es el bien, y aquello que presenta el apetito concupiscible es también un bien. En el primer caso la voluntad actúa, pero con repugnancia, en tanto que el voluptuoso se deja llevar por el apetito concupiscible porque lo desea actualmente y se goza en ello[191].

3. RAZÓN Y HÁBITOS

En la primera parte de este trabajo nos referimos a la consideración de la inteligencia como factor intrínseco de la moralidad. Que se necesite la inteligencia para que un acto pueda considerarse moral es un lugar común en la doctrina de los clásicos, por lo cual no merece, al menos por ahora, mayores atenciones. Lo que sí debe interesarnos es el papel del entendimiento en el acto humano; sabiendo que actúa, investigaremos cómo lo hace. Con el afán de precisar nuestro tema nos concentraremos, no tanto en el conocimiento universal del bien (premisa universal del razonamiento ético), sino en la consideración de los medios para la consecución del fin, que es el papel primordial de la prudencia.

3.1. La estructura del acto humano

Gardeil, bajo una perspectiva tomista, ha propuesto un análisis de acto humano basado en la siguiente estructura[192]:

---

[191] Cf. ***Sum. Th.*** I-2, q. 6, a. 7.

[192] Este esquema es una adaptación del propuesto por A. GARDEIL en la voz "*Acte humain*" para el **Dictionaire de Theologhie Catolique**, I, (1909) col. 343-5.

Estructura de la acción o la razón en su uso práctico

NIVEL	TIEMPO	INTELIGENCIA	VOLUNTAD	SENSIBILIDAD
de los FINES	*Aparición del Objeto*	Aprehensión	Volición	Agrado o Desagrado
		Juicio de Conveniencia	Intención	
de los **MEDIOS**	*Consideración*	**Deliberación o Diagnóstico**	Consenso	Se inclina con los apetitos, las tendencias y los hábitos[193]; pero sin determinar.
		Último Juicio	**Elección**	
ACTIVIDAD	*Consecución del Bien*	**Imperio o Mandato**	**Uso activo (ordena las facultades)**	Disfrute
		Uso pasivo (ejecución)	Gozo	
		Reflexión (sobre el acierto o error)	Consenso	

[193] Los hábitos son intencionales, y por lo tanto, inteligentes y libres en su punto de partida. Se colocan en la sensibilidad pues se pueden considerar una segunda naturaleza del sujeto.

Se trata de tres niveles que comprenden de manera cabal la acción ética. El primero de ellos es el de los fines, el segundo el de los medios y el tercero el de la consecución. Puesto que del fin no se delibera, la prudencia juega su papel en los dos últimos.

a. El fin

El hombre, en el marco de la doctrina aristótelica-tomista, es un ser radicalmente teleológico, ordenado a la consecución de fines, pero de tal suerte que tiene conciencia de ellos[194]. Sólo pueden ser llamadas humanas las acciones que se realizan con dominio del hombre sobre ellas; no tener dominio sobre las acciones es lo contrario a ser libre. Este dominio se realiza por medio de las dos facultades superiores del alma, o sea, inteligencia y voluntad, que actúan bajo el "motivo e impulso causal de su objeto"[195]. Este "motivo e impulso causal" es lo que denominamos fin de nuestras acciones; cuanto más querido y conocido sea el motivo de la acción tanto más racional y libre se puede considerar tal acción; por el contrario, mientras más se desconozca lo que se hace, más irreflexiva e involuntaria será tal acción. De ahí que el fin sea elemento indispensable de una voluntad que delibera y, por lo tanto, de cualquier acto moral.

Es primordial, en este esquema, la necesidad de un fin último de nuestros actos. Como señalan Aristóteles y Tomás de Aquino, es imposible proceder al infinito en las causas o en el movimiento, puesto que, faltando el primer motor o la causa incausada, no podrían darse los siguientes efectos o

[194] "Todo agente necesariamente obra por un fin". ***Sum. Th.*** I-2, q. 1, a. 2. c. O "El fin es el principio de las operaciones del hombre". Cf. ***Physic.*** II, c. 9, n. 7, 200a 34.

movimientos, que reciben su impulso del primero. De tal manera que si no hubiera fin último, "no habría apetencia de nada, ni se terminaría acción alguna, ni tampoco reposaría la intención del agente"[196].

El Aquinate distingue dos órdenes en la cuestión del fin[197]: uno en la intención y el otro en la ejecución. Cuando buscamos un fin, no siempre la consecución del fin es inmediata; en muchas ocasiones median entre la intención y la meta de la acción una gran cantidad de acciones que no son el fin final y que tienen a su vez fines propios. Por ejemplo, a quien se propone cursar una carrera universitaria, no le basta con inscribirse en la universidad; lograr su fin puede significar para él, *hic et nunc*, levantarse temprano para asistir a clase, estudiar en lugar de divertirse, acabar la tesis, etc. Cada una de estas acciones requiere, a su vez, de un fin y de unos medios propios, y en algunos casos, de nuevas acciones intermedias que requieren de fines y medios[198].

---

[195] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q. 1, a. 1.

[196] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 1, a.4. c.

[197] ***Idem.***

[198] No deja de ser interesante señalar una acertada observación de Leonardo Polo, en perfecta consonancia con las anteriores observaciones sobre los apetitos: "El hombre que sólo usa la percepción sensible se suele conformar con los bienes inmediatos. Así se desorganiza el tiempo humano. La ética desde el punto de vista temporal es la organización de la biografía humana, es decir, lo que permite al hombre vivir en el tiempo sin ceder a las discontinuidades de la moda, etc., lo que le permite crecer. Pero si la voluntad se mueve solamente por la captación de bienes inmediatos, los proyectos a largo plazo se cancelan; con los proyectos a largo plazo el hombre se enfrenta con el futuro. Ya he dicho que la noción de fin, vista desde la *voluntas ut natura*, tiene razón de futuro. A lo largo de la vida se pueden ir alcanzando fines, pero siempre queda un sobrante: es imposible agotar a través de los actos, e incluso a través de los hábitos, esa aspiración natural hacia el fin *simpliciter*. Por eso, es lógico que el hombre haga planes. Pero si se compara la planificación, los proyectos, con el sentido de la realidad que nos da la percepción, o incluso la conciencia actual se encuentra uno ante la irrealidad". Cf. ***Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos.*** Universidad Panamericana, México, 1993, pág. 192.

Volviendo a la exposición del Aquinate encontramos que, respecto de la intención, lo primero es el principio motor del apetito, esto es, el fin último de la vida del hombre. En la ejecución, lo primero es aquello de donde parte la operación, que es el primero de los medios ordenados al fin. Desde ningún aspecto es posible un proceso al infinito.

Del lado de la intención estamos haciendo referencia a la tendencia general del hombre hacia la felicidad y hacia el bien: ningún hombre puede querer algo si no es bajo la razón de bien y nada hay que pueda buscarse por el hecho de ser malo, como observaremos en la tercera parte de este trabajo[199].

Según la ejecución, aunque todo se quiere bajo la razón del fin último, no todo se quiere de manera actual con miras al fin último, sino que es posible, como también señalaremos, no tener actual conocimiento de una cosa. Cuando estoy comiendo o estoy de paseo, no quiero actualmente esas cosas con miras al fin último, sino que las quiero porque me descansan o por que me alimentan, y no, al menos actualmente, porque me llevan al fin último. Ciertamente el mero hecho de quererlas, me lleva a concluir que realizarlas me pone en condiciones de alcanzar el fin último o me acercan a la consecución del fin último. Lo que se quiere decir es que, en las acciones que ejecutamos de manera cotidiana el fin no es el fin último, sino medios que, cara a la ejecución, se convierten en fines. Como señala el Aquinate "*Ad primum ergo dicendum*

[199] La consideración de la distensión temporal de la consecución del fin es muy importante en el tema de la ética, ya que por ella se establece la posibilidad de actuar con base en fines a corto plazo, en tanto que se deja de lado la consideración de fines a largo plazo. Cuando el Estagirita explica el razonamiento del Acrático, lo hace diciendo que éste quiere el bien menor en razón de la consideración temporal; se concentra en el bien que tiene al frente y se olvida del fin último o de la virtud, que son fines a largo plazo.

quod finis, esti sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agendis"[200].

En última instancia, todo fin es relativo si se mira a la luz del fin último. La prudencia se mueve en el campo de estos fines intermedios. Y para conseguir estos fines intermedios se requiere la consideración de medios, sobre los cuales la prudencia también debe deliberar.

Por otro lado, si bien el contenido del fin último puede ser distinto para los diferentes hombres[201], es natural que exista ese fin último y que se considere como absoluto y que sólo pueda ser uno para cada hombre[202].

La prudencia no considera si el hombre está ordenado en todos sus actos a la felicidad, pero sí considera cómo cada uno de sus actos debe realizarse para ordenarse al fin último. No está claro todavía si la prudencia es la virtud propia de quien considera la fortaleza o la caridad para alcanzar el fin último (aunque parece que no); lo único que hasta aquí tenemos claro es que la prudencia considera cuáles son los medios (de segundo nivel) para la adquisición de la virtud en un momento determinado, o si en este momento lo que se debe arbitrar es una u otra virtud según sean las circunstancias, y si tal o cual virtud, en qué medida y cómo, respecto a mis propias circunstancias.

Al mismo nivel está la *intención*. Mientras que el fin considerado en su máxima generalidad es la pura volición del bien, la intención se define como un "deseo eficaz del fin en orden a los medios". Cuando existe intención, se deja el deseo del fin en absoluto y se piensa en el fin como *término* de otras acciones que al fin se ordenan; podríamos denominarlo un "formulación práctica" del fin, por contraposición a un "formulación abstracta" del fin en

[200] ***Sum. Th.*** 1-2, q.1, a.1. ad 1um.
[201] Cf. ***Eth. Nic.*** I, 8, 1099a 20-25.

general. Ya no se dice: "quiero ser feliz" o "quiero el bien", sino, este género de acciones me acercan a la felicidad o al bien, y por lo tanto, es bueno quererlas y realizarlas[203].

Según Tomás de Aquino la intención es un acto de la voluntad respecto del fin, porque es la que tiende y mueve a las demás facultades para que tiendan hacia él y lo consideren como posible (incluso al entendimiento)[204].

La intención es, pues, la operación que conecta el fin con los medios. Esto porque la intención se refiere al fin como término del movimiento; cuando se considera el fin como el término donde descansa la meta última del movimiento, entonces nos referimos al término último; pero en cuanto que tratamos con operaciones distendidas en el tiempo, la intención es también del término medio por el que se consigue la operación. Se sintetiza en la expresión popular que afirma: "aquel que quiere el fin, quiere asimismo los medios" y,

---

[202] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 1, a. 5.

[203] "La razón práctica es conocimiento y se plasma a través de la voluntad en el orden de las realizaciones. Si la voluntad no la requiere, esa aplicación de la razón, no existiría. La característica inmediata de la razón práctica, —por eso la esperanza es flexible— es admitir la corrección, ya que la razón práctica no es la razón de lo necesario. La lógica de hombre de acción no es la lógica del metafísico que se ocupa de proposiciones necesarias. No, la acción humana tiene muchas quiebras, además las circunstancias cambian. La razón práctica es razón corregida. Se suele hablar de la **recta razón**, una expresión acuñada por los éticos clásicos (*recta ratio agibilium*) en estrecha relación con la virtud de la prudencia. Recta significa correcta y correcta significa corregida. Sólo corrigiendo (esto tampoco lo tuvo en cuenta Sócrates), la razón es recta, porque siempre, en algún momento aparece la equivocación; por tanto, para controlar, habitualmente la razón práctica, es menester corregir el curso de las acciones". Cf. POLO, L. ***Op cit.*** p. 196.

[204] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q. 12, a. 2. Es muy interesante resumir la observación que hace el Aquinate en su cuarta respuesta, respecto a cómo la voluntad se refiere al fin. Según ésta, la voluntad se relaciona con el fin de tres maneras: *Absolutamente*, y entonces su acto se llama "*voluntas*" (o *deseo*). Por ésta deseamos absolutamente la salud y otros bienes de este género. Otra manera, por la que se considera el fin como objeto de quietud y a él se refiere el *gozo*. Una tercera en la que se considera el fin como término de lo que a él se ordena, y entonces es el objeto de la "*intención*"; así por ejemplo, no tenemos intención de recobrar la salud con el puro hecho de desearla, sino que deseamos alcanzarla a través de algún medio concreto.

por lo mismo, quien no quiere los medios no quiere tampoco el fin. Si el enfermo quiere ser curado, debe someterse al tratamiento y si no se somete al tratamiento es que, en realidad, no quiere el fin como verdadera meta de su acción. Muy acertadamente señala Aquino: "*Sobre ambos puede versar la intención, la cual, aunque siempre es del fin, no es preciso que sea siempre del fin último*"[205].

Una de la más importantes observaciones que se deben hacer sobre la intención es la manera en que el entendimiento puede pensar en los fines. Cara a la formación moral, el entendimiento juega un papel clave, ya que pueden considerarse en la mente cosas unidas que en la realidad están separadas[206]; o, en otro orden, presentar un fin como alcanzable, aunque su lejanía temporal sea patente —tal y como sucede con el fin último de la vida—. Por ejemplo, un sibarita podría considerar que la felicidad y el abandono en los placeres sensibles se identifican; otro podría considerar irreal la consecución de determinado fin a largo plazo, pues entre más lejano se presenta un fin, tanto más nos podemos inclinar a la irrealidad de su realización[207]. En otras palabras, hace falta también una recta formulación práctica del fin, y esto depende en gran parte de la calidad de nuestro conocimiento; si es correcto, se conocerá unido lo que está unido en la realidad, y dividido lo que así es; si es amplio, se pueden elaborar proyectos con fines más o menos lejanos, a los que nos acercaremos conforme pase el tiempo.

b. Los medios

---

[205] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q. 12, a.2, c.
[206] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2. q. 12, a.4, ad. 3um.

Las operaciones propias de este nivel son la *deliberación* y la *elección*. La deliberación es la consideración de los medios para alcanzar el fin de la acción, y la elección es el acto por el que el sujeto se decide por un determinado medio.

Tal parece que es aquí donde se juega la moralidad del acto, especialmente si ponemos en el nivel de los fines la aprehensión del fin último. Es claro porque aun cuando no se realice el acto, la intención determina la carga moral del acto, puesto que ya fue esta una deliberación y elección del bien, si bien no es todavía un hábito. En otras palabras, basta la rectitud del apetito, como ya señalamos, para que la acción sea buena. La debilidad de la pura rectitud de intención es su lejanía del fin último; la buena intención no facilita la realización de posteriores buenas acciones, ya que no se configura como hábito. No el acto sino el hábito es el único capaz de suscitar posteriores buenas acciones, por lo que la pura buena intención es insuficiente. Pero volvamos a la consideración de los medios.

Deliberación o consejo. Del cuadro antes expuesto, la deliberación y la elección son las operaciones con un origen aristotélico más claro. La elección es consecuente a un juicio de la razón sobre lo que debe hacerse. Pero de tal suerte que en las cosas prácticas, como lo son las que se refieren a la prudencia, encontramos un alto grado de incertidumbre, pues se trata de cosas singulares y contingentes, variables del todo. Antes de que el sujeto pueda elegir, se requiere un consideración de la razón sobre los medios disponibles, previa a la elección[208]. Santo Tomás usa el nombre de *consilium* para

---

[207] Cf. POLO, Leonardo. ***Op. cit.*** p. 193.
[208] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q.14, a.1, c.

denominar a la operación de deliberación, término que se puede traducir como "consejo", en cuanto que se trata de un paso en que la razón se aconseja a sí misma con base en los argumentos a favor o en contra para la realización del acto. Sin duda alguna, la deliberación acertada es uno de los actos propios de la virtud de la prudencia, si no es que el más propio[209].

Es muy comprensible que la exposición esquemática sea deficiente. En la realidad la inteligencia y la voluntad se dan como dos potencias convergentes e inseparables; lo que sí cabe hacer es atribuir un determinado acto más propiamente a alguna de las facultades. Así como en el caso de la elección, acto atribuido a la voluntad, Aristóteles señala que es "entendimiento apetitivo[210]", así también en el caso de la deliberación hay que reconocer una participación de la voluntad, aunque sea un acto que se le atribuye de manera propia al entendimiento. Esta participación de la voluntad en la deliberación o consejo se da de dos maneras: bien como materia, porque la deliberación versa sobre lo que el hombre quiere hacer; bien como "*motivum*", "pues al querer el fin se mueve a deliberar sobre los medios para obtenerlo"[211]. Bajo este punto de vista, la deliberación se puede considerar también como un "apetito inquisitivo"[212].

---

[209] Recordemos que cuando nos referimos a la acción prudente bien realizada, esto es, a la verdad práctica, no es del todo correcto utilizar el término *adecuación*, ya que no existe una adecuación entre la realidad y la cosa, sino un *acierto*, esto es, una acción en que hizo lo bueno. El ámbito de la prudencia es, como ya vimos, el más complejo. Mientras que en la razón especulativa es el sujeto quien se debe adecuar a lo real, y en el arte es el sujeto quien determina la adecuación de lo real a su idea, en la prudencia se trata de adecuar la acción que realiza el sujeto, de tal forma que el acto atienda a su misma idea y a las leyes morales de comportamiento (*v. gr.* la ley natural).

[210] ***Eth. Nic.*** VI, c.2, 1139b 4.

[211] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 14, a.1, ad. 1um.

[212] ***Idem.***

Según hemos establecido al analizar los fines, algo que es fin en un orden de cosas se puede considerar como medio en otro orden. Caminar es medio para quien se dirige al teatro, pero es en cierto sentido fin para quien pasea por el parque. Aunque hemos dicho que respecto del fin no cabe deliberación, sino solamente de los medios, puede suceder que en un determinado momento el fin pase a ser cuestión de deliberación en el momento en que se considera como medio para la consecución de otro bien. Es más, todas las cosas pueden ser consideradas como medios a la luz del fin último de la vida del hombre; luego, solamente del fin último no cabría la deliberación. El Aquinate aclara que el fin, cuando es tal, no es dudoso, y si es fin está ya determinado, por lo que del fin, bien sea de un acción intermedia bien de una final, no se delibera[213].

¿Por qué la importancia de la deliberación en el juicio moral? Cuando nos enfrentamos con conocimientos universales y necesarios no se requiere de deliberación o, a lo más, se realiza en ellos una deliberación del momento, método o capacidad de realizarlo, más no sobre el contenido mismo de la proposición; en otras palabras, existen conocimientos que no pueden ser de otra manera. En aquellos juicios en los que nos enfrentamos con un saber contingente, que tiene dos posibles soluciones (a veces igualmente acertadas), se requiere considerar muchas condiciones y circunstancias sobre una materia particular y contingente, difícilmente observables en un único momento y por una sola persona. Luego, la deliberación, en cuanto que consideración pausada y puntillosa de la situación es el camino propio del saber prudencial. No está de más aludir a su misma etimología (*consilium*), en que la deliberación y, más claramente, el consejo, hacen referencia a la reunión de varias personas para la

[213] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 14, a.2, ad. 2um.

discusión de un tema: muchos se sientan a deliberar. Uno de los actos propios de la prudencia es "pedir consejo", revisar no sólo la propia opinión, sino la opinión de otros (más experimentados, más sabios) en determinados asuntos. Posteriormente abordaremos algunas consideraciones sobre este tópico.

Por lo pronto, recordemos cómo Tomás de Aquino señala que la prudencia tiene tres partes potenciales, una de los cuales es el *consejo* o la rectitud de la deliberación que acompaña a la prudencia; en algunos casos esto puede significar consulta con otros sobre las situaciones difíciles. No siempre y no todas las circunstancias deben ser sometidas al consejo de los demás; así como no debe ser la deliberación un proceso al infinito en la que se ponderan indiscriminadamente una y otra vez, las razones a favor y en contra. Si así fuera, el sujeto no actuaría nunca.

Pero la deliberación no se extiende a todos las operaciones y objetos con los que topa el hombre, pues no de todo se debe deliberar. Aristóteles muestra cómo no deliberamos de lo que no puede ser de otra manera, ni de aquellas cosas que carecen de importancia suficiente para nuestra vida[214]; no es que no podamos deliberar, se trata simplemente de que es inútil deliberar de lo que, o no tiene ninguna importancia, o no podemos cambiar. Esto quiere decir que la deliberación es, radicalmente, una disposición ejecutiva, una operación del sujeto disparada hacia la acción, enfilada a la realización de algo, destinada a salir del mismo sujeto: no se delibera por ociosidad sino que se delibera para mejor hacer o mejor actuar.

Si deliberamos, en cambio, sobre aquello de lo que sólo cabe un medio y distintas maneras de hacerlo, y con mucha más razón sobre aquello de lo cual

[214] ***Eth. Nic.*** III, 3, 1112b 9.

se admiten diversos medios. Sin embargo, de lo que no caben ni medios distintos ni distintas maneras de hacerlo no se puede deliberar.

¿Cómo procede la deliberación? Como el acto en su conjunto se ordena al fin y el fin es lo que está al final de acción, lo que es primero en el conocimiento pasa luego a ser una acción concreta.

El juicio prudencial es ciertamente una acción que, como tal, parte de un fin natural del sujeto —el fin último—, como también es un acto que versa sobre una situación concreta y ya dada, que es primero en el ser que en el conocimiento. Las circunstancias sobre las que se aplica el juicio moral son la acción del sujeto hasta que el sujeto ha actuado sobre ellas; es decir, la acción moral es posterior a la deliberación, aunque sus elementos sean dados antes de la deliberación; se trata de una nueva acción, por decirlo así, una creación del sujeto, irrepetible según la antecedencia temporal[215].

Por estas razones, el proceso de la deliberación no va de las causas a los efectos, sino que se realiza como un proceso analítico, que surge a partir de lo que ha de alcanzarse en el futuro para saber lo que ha de hacerse en el momento. Incluso se dice que el orden de nuestro razonamiento es totalmente opuesto al orden de la ejecución, en cuanto que la deliberación parte del motivo de las acciones que es el fin, que es lo último en el tiempo, y no de lo que es primero en el tiempo, que es la ejecución. Antes de saber si un medio nos conviene, hay que saber qué es lo que estamos buscando. Pretender un medio sin la posesión de un fin es irracional, configura la existencia como

[215] Cuando las comunidades científicas hablan de un *protocolo* según el cual se intenta repetir un experimento de la mejor manera posible (Círculo de Viena, por ejemplo), caemos en la cuenta de que, si los hechos naturales son difícilmente realizables en circunstancias idénticas a las que se llevaron a cabo en un experimento, tanto más irrepetible es una acción llevada a cabo libremente por un determinado sujeto en el tiempo.

discontinuidad, como realización de medios incongruentes entre sí y con el fin de la vida.

Este carácter futurible de la acción, en especial de la acción moral, nos debe llevar a una detenida consideración de la capacidad de proyectar las acciones en el tiempo para lograr el fin propuesto. Puntualicemos dos características que han de ser analizadas con más detalle en la última parte de este trabajo; se trata de la *circunspección* y de la *proyección*. Los dos principales rasgos que deben marcar la realización de una acción son: la capacidad de considerar en la deliberación todos los elementos debidos (circunspección), y la capacidad de anticipar lo más acertadamente posible sus consecuencias (previsión).

En cuanto que la prudencia busca, en estas circunstancias, actuar adecuadamente, hace falta la circunspección y una cierta capacidad de previsión del futuro, formada a través de la experiencia. Quizá sean estos los dos pilares del hombre prudente, al menos en lo que a la deliberación se refiere.

Finalmente, surge la infinitud potencial del proceso de deliberación, según el cual la consideración de cómo actuar no es cortada necesariamente por algún elemento de la inteligencia; esto se debe a la contingencia y particularidad de los objetos sobre los que delibera la inteligencia. Ya observamos que el único objeto sobre el que no se delibera absolutamente es el fin último (si conociéramos a Dios en su carácter de bien absoluto, la voluntad se dirigiría hacia él sin deliberación alguna de por medio), en tanto que sobre todo lo demás se puede deliberar, y se puede deliberar de tal modo que siempre cabe aducir razones a favor o en contra del objeto en cuestión, lanzando la deliberación al infinito (al menos potencialmente). Ante las cosas

finitas, el hombre no se ve obligado a actuar en un sentido o en otro, de lo cual es muestra clara que ninguna de las decisiones de la vida del hombre colman su capacidad para seguir eligiendo; nada de lo que hayamos decidido en un momento nos impide seguir eligiendo luego otras cosas. Por contraste, es un hecho que ningún sujeto se detiene toda su vida a deliberar sobre lo que ha de hacer, hasta tener la certeza inconmovible de lo concluyente de su deliberación; de ahí que debamos atribuir la inclinación por el objeto a algo distinto de la misma razón que tiene la función de deliberar, esto es, a la voluntad, con lo cual nos ponemos en el trance de analizar la elección[216].

Elección. Al igual que cuando nos referimos a la deliberación, la unidad del ser humano se "opone" a la objetivación, complicando nuestro estudio, pues la elección no se da sin la participación de la inteligencia y no se puede atribuir sin más ni más a la voluntad; Aristóteles señala que la elección es el "entendimiento apetitivo" o el "apetito intelectivo"[217]. No hay duda de que la razón precede y ordena el acto de la voluntad, en cuanto que la voluntad tiende hacia aquello que apetece bajo el modo en que la razón se lo presenta, y también en cuanto que la elección es una comparación entre dos objetos o dos modos de querer un objeto, y esta comparación es propia de la razón[218]. La voluntad se ordena al fin según la razón, pero la elección no es substancialmente un acto de la razón, sino de la voluntad, ya que "se consuma

[216] El análisis detenido de la operaciones del actuar humano es, en sí mismo, un complejo trabajo de investigación. La solución que brindamos aquí no pretende, ni mucho menos, ser agotadora. Buscamos mostrar los pasos —objetivados— que sigue el sujeto para efectuar un juicio prudencial sobre la moralidad de los actos y, sobretodo, hacer obvios los contenidos no reducibles a racionalidad que implica el juicio ético.

[217] ***Eth. Nic.*** VI, 2, 1139b 4.

[218] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q. 13, a. 1, c.

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

en un movimiento del alma hacia el bien elegido"[219], esto es, al modo del apetito y como acto de una facultad apetitiva.

A la elección, como consecuente de la deliberación, solamente le está vedada absolutamente la elección del primer fin del hombre, pero no la de aquellos que, siendo fines de una acción, pueden ser medios para la búsqueda del fin. Sólo el fin en cuanto que último no es objeto de la elección, mientras que subordinado a otros fines mayores, sí puede elegirse[220]. Y en este sentido, los fines propios de la virtudes pueden ser objeto de elección, pues se ordenan al fin último que es la felicidad.

Es superfluo detenernos en saber si la elección es de lo posible o si cabe también elegir de lo imposible, porque lo que realmente se entiende como imposible no lo elige el sujeto y, si lo eligiera, es porque busca realmente otra cosa o porque no ha entendido que es una elección imposible, y tiene alguna esperanza de realización, lo cual es ignorancia. La elección no está determinada al modo de la conclusión de un silogismo, ya que su objeto puede ser de muchas maneras y se puede conseguir por muchos medios. Dado que el objeto de las acciones morales es singular y contingente, las conclusiones no se deducen por necesidad absoluta, sino condicionadamente.

¿En qué consiste, entonces, lo propio de la elección? En que la voluntad se pronuncia por un determinado medio, tomando como base las proposiciones de la inteligencia por la deliberación. ¿Obedece la elección las razones del entendimiento? Si y no. ¿Quiere esto decir que la voluntad actúa irracionalmente, en cuanto que se pronuncia sobre un juicio de la razón pero

---

[219] ***Idem***.
[220] ***Ibid***. a.3, c.

sin tener ninguna "razón" para hacerlo por ese y no por otro? Es este uno de los tópicos más candentes de cualquier teoría de la acción humana.

Pronunciarse a favor de la voluntad parecería ser un "voluntarismo", tan opuesto a la ancestral creencia de que la decisión es tanto más libre cuanto más intencionalidad hay en ella, cuanto más conocimiento se tiene de lo que se va a hacer, cuando se pueden *dar razones* de lo que se hace. Quien actúa por instinto, por puro placer o por puro capricho (querer por querer), ¿sería entonces el más libre, en tanto que ejercicio prístino y paradigmático de una voluntad sin razones? Inclinar la balanza hacia la razón, nos pone al filo del pensamiento racionalista, por el que el hombre se determina a actuar según que la razón conozca una posibilidad como la mejor. Es así que la razón ve claramente el bien, luego debe seguirlo de manera segura y firme. O lo que es lo mismo: la voluntad se inclinó en este sentido porque la razón presenta un bien preferible a todos los demás considerados.

Son considerables los pasajes en los que el Estagirita y el Aquinate[221] parecen apoyar esta última formulación del problema. El hombre, aun en el caso de la incontinencia (el que conoce el bien y no lo sigue), sigue siempre el conocimiento de un bien y no puede no hacerlo. Aquello que queremos no lo podemos querer en razón del mal que comporta, sino solamente por la razón de

---

[221] Aristóteles, dada su insuficiente caracterización de la voluntad, muestra un cierto intelectualismo ético. Algunos textos son:
-"Para dar cuenta de cómo se disipa la ignorancia propia del incontinente, volviendo éste al perfecto conocimiento moral..." ***Eth. Nic.*** VII, 3, 1147b 7.
-"...parece entonces darse lo que Sócrates trataba de establecer. Porque cuando la incontinencia se produce, no está presente el conocimiento que se tiene por verdaderamente tal, ni es este conocimiento el que es arrastrado de una parte a otra por la pasión, sino un conocimiento derivado de la percepción sensible". ***Eth. Nic.*** VII, 3, 1147b 15.

bien que trae consigo; luego, la incontinencia consiste en preferir un bien menor sabiendo que es menor[222].

Cuando en el libro séptimo de la *Ética*, Aristóteles se propone la refutación de Sócrates y de los sofistas, no hace sino argumentar a favor de un elemento racional del conocimiento, pero que se debe entender de distinta manera según el caso. Se trata de explicar el razonamiento del incontinente[223] que, como observaremos, favorece la posesión de un posible conocimiento del bien, pero que puede o no conocer actualmente, por el cual se explica que alguien pueda conocer el bien y no seguirlo. Aristóteles pone el ejemplo de quien sabiendo que los alimentos secos son provechosos a todo hombre y que él es un hombre, y que este alimento es de tal género, puede no acordarse de aquello. Es, sin duda alguna, una solución de corte intelectual al problema de la relación entre los apetitos y la razón: el error moral sigue siendo cuestión de conocimiento[224].

La otra salida que da el Estagirita al razonamiento del incontinente es la existencia de una razón y una opinión opuestos, por el que en uno se me recomienda algo y en el otro lo contrario, siendo el conocimiento del objeto sensible lo que acaba por determinar nuestros actos[225]. Pero de tal modo que el conocimiento tomado en cuenta para inclinarse por una acción no es

---

[222] "El objeto de la voluntad cuando actúa mal, aun cuando en sí sea dañino y contrario a la naturaleza racional, es percibido bajo la razón de bien como bueno y conveniente al hombre bajo la influencia de alguna pasión sensible o de algún hábito depravado". ***Sum. Th.*** I-2, q.6, a.4, ad. 3um.

[223] Cf. ***Eth. Nic.*** VII, 3, 1146b 30 y ss.

[224] Tal parece que Aristóteles no se plantea porqué el sujeto no actualiza su conocimiento o no quiso actualizarlo, con lo cual vendría a distinguir algunos elementos más de la voluntad.

[225] "La última premisa es una opinión relativa a un objeto sensible , y es ella la que determina nuestros actos...". ***Eth. Nic.*** VII, 3, 1147b 10.

propiamente conocimiento, sino veleta arrastrada por la pasión. Se llega a hablar de cuatro proposiciones[226]:

-Una universal (razón) por la que se me dice que "no se debe gustar lo dulce".

-Una general (opinión) de que "todo lo dulce es placentero".

-Una particular (percepción) de que "esto que está aquí es dulce".

-La conclusión: "Lo tomaré porque esto es placentero".

Si el sujeto está afectado por el apetito entonces, "por más que el primer juicio universal nos ordene evitar este objeto, el deseo, con todo, nos lleva a él, capaz como es de poner en movimiento cada uno de los miembros del cuerpo"[227]. Lo verdaderamente opuesto a la recta razón no es la opinión, sino el apetito que nos inclina a actuar así. En este caso, la solución rompe la barrera del intelectualismo, pues son los apetitos quienes inclinan la balanza de la elección, hacia un bien que está más cercano en el tiempo[228].

Por su parte, Tomás de Aquino presenta algunos pasajes en donde cabría cuestionarse sobre la sujeción de la voluntad al entendimiento: "el objeto mueve en cuanto determina la especie del acto a la manera de principio formal por el cual se especifica la acción en las cosas naturales, como la calefacción por el calor. Más como el principio formal es el ser y la verdad, objeto del entendimiento, de ahí que, bajo este aspecto, la inteligencia mueva a la voluntad presentándole su objeto"[229]. Sin embargo, son más abundantes y claros aquellos en los que se pronuncia por la voluntad[230].

---

[226] Cf. BELMANS T. G. "***Le jugement prudentiel chez Saint Thomas***". Revue Thomiste, juillet-june- septembre 1991. p. 415.

[227] ***Eth. Nic.*** VII, 3, 1147a 35.

[228] Recordemos que los apetitos parten ciertamente de un conocimiento, pero que como tales, son una respuesta subjetiva al conocimiento y no el mismo conocimiento.

[229] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 9, a. 1, c.

[230] Algunas citas, facilitadas por Llano Cifuentes a favor de la superioridad de la voluntad en Tomás de Aquino y en Aristóteles son:

En *Sum. Th.* I, 82, 4, ad.1 *um.*, Tomás de Aquino señala que si se compara el entendimiento "según la razón común del objeto de uno y de otro", el entendimiento (verdad y ser) es absolutamente más alto y superior a la voluntad, pero que si se consideran "según su razón propia" (el bien para mí) es la voluntad quien lo quiere y quien mueve a la voluntad, y es por ello superior al entendimiento. Un argumento similar se expone en el *corpus* de la cuestión sexta del *De Malo*, donde se concluye diciendo: "Pues siempre la potencia a la que corresponde el fin principal mueve al acto a la potencia a la que corresponde lo conducente al fin, como el militar mueve a actuar al fabricante de frenos; y de esta manera la voluntad se mueve a sí misma y a todas las otras potencias. En efecto, entiendo porque quiero; y de semejante manera uso de las demás potencias y hábitos porque quiero; por lo que el Comentador define el hábito en el libro III *De Anima* aquello por lo que alguien actúa cuando quiere"[231].

Citamos por último un párrafo en que el Aquinate muestra de manera patente este dominio de la voluntad sobre el entendimiento y en general sobre todas las potencias: "La misma razón especulativa depende de la voluntad, que

---

1. "Aunque el entendimiento, hablando absolutamente, sea anterior a la voluntad, sin embargo por reflexión se hace posterior a la voluntad; y así la voluntad puede mover al entendimiento". ***De Veritate*** q. 22, a.13, ad 1um
2. "El entendimiento no es el señor de la acción sino la voluntad". ***De Anima*** III.
3. "La voluntad es más dueña de sus actos que la inteligencia, la cual es compelida por la verdad de las cosas". ***In II Sent.*** d.7, q.2, a.1, ad 2um.
4. "Nadie, en efecto, es feliz involuntariamente, pero la maldad sí es algo voluntario. Si así no fuese, habría que poner en duda las precedentes afirmaciones, y no decir entonces que el hombre es el principio y progenitor de sus actos, como lo es de sus hijos". Cf. ***Eth. Nic.*** III, 7, 1113b 15-20. Al ser el hombre señor de su acto volitivo, se hace dueño de sí mismo.
5. "El imperio que ejerce el entendimiento sobre la voluntad es imperfecto". ***Sum. Th.*** 1-2, q.17, a.6, ad 2um.

[231] ***Questio Disputata De Malo*** q. 6, c.

la aplica al acto de pensar o juzgar, y así puede decirse que el entendimiento especulativo usa, como las potencias ejecutoras, movido por la voluntad"[232].

Se tornan claras ahora algunas de las observaciones que parecían gratuitas al inicio de este trabajo: si el centro de la decisión está en el entendimiento, la aplicación práctica se orienta hacia la perfección del entendimiento; de lo contrario, se ha de buscar principalmente la perfección de la voluntad. La solución no es unívoca, pues "en cuanto al ejercicio, la voluntad mueve al entendimiento, porque la verdad misma, que es perfección intelectual, va comprendida, como bien particular, bajo el bien universal. Pero en cuanto a la especificación del acto, que proviene del objeto, es el entendimiento el que mueve a la voluntad, porque el bien conocido es una forma particular de verdad comprendida bajo la verdad universal. Es, pues, patente que no es uno mismo motor y movido bajo el mismo aspecto"[233].

Como señala Carlos Llano[234], en la filosofía aristotélico-tomista el entendimiento es causa **aliciente** del movimiento de la voluntad, pero no causa **eficiente** o efectiva del mismo, puesto que "la causa eficiente y propia del acto voluntario... no puede ser sino la voluntad misma..."[235]; y lo es porque "el objeto que se propone (por el entendimiento) a la voluntad no la mueve necesariamente"[236]. Si bien "tratándose de los actos imperados (pasear o hablar), la voluntad puede sufrir violencia al ser impedidos por la fuerza de los

---

[232] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 16, a.2, ad. 3um.
[233] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 9, a. 1, ad. 3um.
[234] Cf. LLANO, Carlos. ***Examen filosófico del concepto moderno de motivación***. Nota Técnica, Universidad Panamericana, 1984. p. 3.
[235] ***Questio Disputata De Malo***, q. 3, a. 3, c.
[236] ***Idem.***

miembros exteriores de ejecutar sus órdenes", en cuanto "al acto propio de la voluntad, no se le puede inferir violencia"[237].

Lo que se viene a decir en último término es que se puede mover a la voluntad, mas no de manera directa —puesto que la voluntad sólo se mueve eficientemente a sí misma— sino de manera indirecta. Nos encontramos con que el meollo de la elección —y por tanto de los hábitos— está en la voluntad, pero de tal suerte que es imposible acceder directamente a su formación. Queda pendiente para la cuarta parte de este trabajo el estudio de los elementos para una efectiva, que no eficientemente causal, influencia en la formación del carácter.

4. EL EJERCICIO DEL HÁBITO

"*El hábito es cierta disposición en orden a la naturaleza de una cosa y su operación o fin, en virtud del cual algo queda bien o mal dispuesto respecto a estas cosas*"[238]. El tema de la naturaleza como causa de hábitos quedó abordado al inicio de este capítulo, con la conclusión de las "*semina virtutum*" como principio de los hábitos morales.

Como ya observamos, para que se dé un hábito es necesaria la pasividad de las facultades, así como su indeterminación. Esto es lo que se refiere a la capacidad del hombre de generar hábitos mediante su propia actividad. Por medio de la actividad, el hombre es capaz de darse a sí mismo una nueva perfección, que ha llegado a llamarse por los clásicos una "segunda naturaleza".

---

[237] ***Sum. Th.*** 1-2. q. 6, a. 4, c.
[238] Cf. ***Sum Th.*** 1-2, q.49, a. 1, c.

Según la metafísica aristotélica y tomista, "*todo lo que es pasivo y movido por otro, recibe una disposición por la actividad del agente*"[239]. El hombre al ser un agente que es principio pasivo y activo de sus actos[240], es susceptible de perfeccionarse por medio de sus actos y dejar sobre sí mismo una huella de su actividad. Este rastro es lo que conocemos como hábito y que, en cuanto indeterminación, se relaciona estrechamente con el tema de la libertad.

Aunque también las potencias sensibles son susceptibles de habituarse, se dice que lo hacen en cuanto receptivas o pasivas, pero no en cuanto a la indeterminación, que sólo pertenece propiamente a las potencias superiores. Un animal puede habituarse —acostumbrarse— a que el ruido de la campana significa que la comida está lista, por cuanto todo lo que es pasivo y movido por otro recibe una disposición para la actividad del agente[241]. Sin embargo, en cuanto que el hábito dice relación a la buena o mala disposición, es una modificación que corresponde primordialmente a la perfección que el sujeto racional adquiere por su libre voluntad, que cumple propiamente con la condición de indeterminación.

La adquisición de estos hábitos se da por la repetición de actos, cuando la voluntad se inclina una y otra vez hacia algún género de acciones, imperando a las demás potencias para que actúen en ese sentido, hasta lograr un perfeccionamiento o facilidad de actuación para ese tipo de actividad: llámese valentía, magnanimidad, laboriosidad, etc.

---

[239] ***Sum Th.*** 1-2, q.49, a. 4, c.
[240] Cf. ***Sum Th.*** 1-2, q.51, a. 2, c
[241] Cf. GALINDO, José. ***El hábito en la filosofía de Tomás de Aquino.*** Tesis de Licenciatura en Filosofía. Universidad Panamericana, México, 1996. Pág. 77-78.

En un intento de desglosar el proceso se podría describir como sigue[242]. El entendimiento comprende por experiencia, por el buen consejo o por estudio que la fortaleza es algo bueno, no simplemente en general, sino para mí hoy y ahora ; y se lo presenta a la voluntad como un bien. La voluntad lo elige y dispone que el entendimiento delibere sobre los medios que son necesarios para alcanzar el hábito de la fortaleza, que todavía no se posee. Tras querer los medios, la voluntad impera sobre las demás potencias para su realización, fomentando quizá el apetito que tiende al bien arduo y dialogando con el apetito concupiscible. Conforme transcurre el tiempo, los actos de fortaleza (valor, cumplimiento del horario, vencimiento de la pereza, etc.), conscientes y queridos, van conformando una facilidàd "natural" para ser fuerte, contraria incluso a algunas tendencias iniciales, que se convierte en una perfección o determinación del sujeto: "*esta disposición arriba mencionada es como una cierta forma al modo de la naturaleza que tiende hacia una sola cosa. Y causa de esto mismo se dice que la costumbre es como una segunda naturaleza*"[243]. De tal modo que el sujeto queda determinado casi "*ad unum*" para el hábito de la fortaleza, desapareciendo parte de las dificultades iniciales y quedando al margen todo el proceso de deliberación y elección que fue necesario para el o los actos que dieron origen a la virtud.

Como es obvio por la experiencia, el dominio que el principio activo —inteligencia y voluntad— logra sobre las potencias no se da normalmente en un único acto, pues los apetitos "dicen relación a muchos objetos y son determinables de diversos modos"[244], lo que provoca una resistencia difícil de vencer. Ya antes señalamos que el gobierno de la voluntad sobre los apetitos

[242] Nótese la similitud del siguiente ejemplo con el cuadro del acto humano de la página 61.
[243] ***Cuestión Disputada sobre las Virtudes en común***, a.9, c.

no es despótico, sino político[245]: "un solo acto de la razón es insuficiente para obtener que la potencia apetitiva tienda a su objeto de un modo connatural y en todas las circunstancias, que es lo propio del hábito de la virtud"[246]. Si esto lo referimos a la virtud de la prudencia, surge la dificultad que implica determinar, no sólo a los apetitos, si no a las potencias cognoscitivas inferiores: imaginación, cogitativa y memoria; pues estas últimas son también necesarias en una virtud intelectual. Por ello la prudencia es una virtud imposible de alcanzar en un sólo acto.

La virtud de la prudencia se alcanza realizando actos prudentes, esto es, actos de la misma naturaleza de la virtud que se quiere alcanzar. Y se puede hablar perfectamente de que dos personas poseen la virtud de la prudencia, si bien una lo es más que otra. Aunque muy probablemente algunos de mis maestros no estén de acuerdo, se me aparece cada vez con más claridad la similitud de la virtud al entrenamiento, en el sentido más materialista y prosaico de la palabra. El deportista inicia su acondicionamiento físico tal y como lo hace cualquier virtud: deliberando, eligiendo e imperando las potencias. Con el tiempo se adquiere la habilidad para el ejercicio que permite el aumento en las rutinas y la disminución del esfuerzo inicial. Puede haber dos que sean deportistas, uno mejor que otro, según su disposición natural o según la intensidad y el tiempo de sus ejercicios. Para aumentar la condición física se requiere la proporcionalidad de los actos a la condición de la persona que los realiza, al punto de que si son menores en proporción a la condición del individuo, le disponen incluso a disminuir su condición física. Todos y cada uno de estos pasos son perfectamente equiparables a la adquisición de la virtud

---

[244] GALINDO, José. ***El hábito en la filosofía de Tomás de Aquino.*** *Op. cit.* Pág. 86.
[245] Cf. **Pol.** II, 11, 1245b 5.

moral. Los límites del ejemplo son claros en la materia sobre la que versa y en la capacidad de perfección que permiten las potencias espirituales; pero no en el proceso.

Por último señalemos que, en cuanto hábito, la prudencia es susceptible de destrucción o disminución; sobretodo por su interacción con los apetitos sensibles. Como señala el Aquinate, existen tres causas directas para la corrupción de los hábitos morales: "el juicio contrario de la razón que desvía los movimientos afectivos, ya por ignorancia, pasión o elección, destruye el hábito de la virtud o del vicio"[247]. Este proceso no es inmediato, como no fue inmediata la adquisición, sino que se desenvuelve en el tiempo al realizar los actos contrarios a la virtud. No olvidan ni Aristóteles ni Aquino que la indeterminación y flexibilidad de las potencias superiores también permite la corrupción del hábito por causas indirectas, como puede ser la falta de práctica que puede someterse al influjo de causas exteriores o de la inclinación desordenada del apetito, por no mencionar el olvido en el caso de las virtudes intelectuales[248].

4.1. La raíz social de los hábitos

No quisiera terminar este capítulo sin remarcar un aspecto poco señalado, aunque sólo sea a manera de breve paréntesis: las costumbres o cultura de un pueblo significan también el acondicionamiento de un sujeto a actuar en un sentido, lo que no necesariamente quiere decir una postura irreflexiva, irracional o esclavista. Muy al contrario, los elementos de que dota la cultura

---

[246] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 51, a.3, c.
[247] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 53, a.1, c.
[248] Cf. GALINDO, José. ***El hábito en la filosofía de Tomás de Aquino.*** *Op. cit.* Pág 101-102.

son *conditio sine qua non* para dar inicio a la vida moral[249]. Estas costumbres, sea en el sentido personal o en el social, no son estrictamente hablando ni fruto de la naturaleza ni hábito perfecto, sino determinaciones más o menos reflexivas de las distintas sociedades, pero no por ello menos importantes en la configuración de la conducta ética. No dilucidamos la posibilidad de hábitos sociales[250], sino el surgimiento de los hábitos personales a partir las circunstancias y costumbres sociales. Es frecuente que se estudien los hábitos, olvidando un genuino elemento aristotélico que participa en la gestación de los mismos: todo hombre se ubica siempre en una *polis*[251].

Como apunta Arregui, el hombre "es un miembro de determinada familia y de determinada sociedad; habla un idioma concreto; su temperamento se ha modulado en un carácter más o menos preciso; mantiene singulares normas de conducta; rigen para él unos determinados valores, ideales o arquetipos morales y no otros; vive una religión y en un modo específico; ha asumido determinados gustos críticos y le resultan atractivos y le son posibles unos precisos proyectos profesionales (...). Y si la personalidad se ha integrado se

---

[249] "La génesis de la virtud y de la educación moral no son posibles si no es en una comunidad humana unificada por una concepción de la vida buena". Cf. ABBA, Guiseppe. ***Felicidad, Vida Buena y Virtud***. Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1992. Pág. 279 y ss.

[250] Jacinto Choza ha publicado un interesante estudio sobre la capacidad que tiene la sociedad para adquirir hábitos más o menos objetivos. En dicho artículo se sirve de la división aristotélica de las virtudes intelectuales y del análisis que hace Dilthey sobre las manifestaciones objetivas del espíritu absoluto en Hegel. Véase CHOZA, Jacinto. ***La realización del hombre en la cultura***. Rialp, Madrid.

[251] Algunas de las ideas aquí expuestas están tomadas de ARREGUI, Vicente y CHOZA, Jacinto. ***Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad.*** Rialp. Madrid, 1993. p. 438.

integrará a su vez a una familia y en una sociedad, de lo que resulta una mayor integración de la familia y la sociedad."[252]

En el hombre, lo biológico se completa *naturalmente* con lo cultural[253]. Dicho proceso por el cual un organismo biológico se constituye en el plano psicosociológico como persona (lo que Hegel llama *formación*) y conforma su personalidad, y que se caracteriza como el que se cumple mediante la asimilación del lenguaje, las costumbres, las instituciones, lo cual significa una universalización del individuo porque le hace partícipe de los valores universales de la colectividad en la que nace.

Cualquier organismo bien constituido está individualizado, determinado por la herencia en varios niveles. El más inmediato es el de la propia corporeidad, que a su vez es participación de una inminente herencia genética proveniente de la familia, que procede a su vez de una estirpe o varias, que al mismo tiempo tienen determinaciones de la raza y ésta de la especie. Aunque especie se pueda considerar un concepto puramente biológico, la raza, la estirpe, la familia son realidades que implican además conceptos y realidades socioculturales, con una gran cantidad de información transmitida, no corporalmente, sino culturalmente por medio de la educación, extracorporalmente. La pertenencia a una familia, allende una realidad biológica, transmite una lengua, unas tradiciones, costumbres y valores concretos.

El ser humano no es, ni por asomo, un ser cuya esencia sea la pura libertad. No significa esto negación de la libertad, sino justamente que el sujeto no sabría que es todo lo que es, porque no lo sería en modo alguno sin la

---

[252] ***Ibid.*** p. 441.
[253] Cf. ***Ibid.*** p. 438.

mediación de los otros hombres. Abandonar una criatura a su soledad, si no le causa la muerte, por lo menos la deja en estado de semi-racionalidad, cuando no de irracionalidad. La persona no se identifica ni con su ser corporal, ni con su conciencia, ni con la familia ni con la sociedad; *es* todas sus determinaciones pero no se identifica con ellas, aunque sólo sea por la posibilidad de que hubieran sido o sean otras[254].

[254] Cf. ARREGUI, V. ***Op cit.*** p. 445.

CAPITULO TERCERO
LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO ÉTICO

En gran cantidad de ocasiones se explica el proceder de una persona por el bagaje de conocimientos que posee: este o aquel otro actuó así porque tenía más elementos de decisión. Se llega a asegurar que si alguien le hubiera advertido de las consecuencias de su elección, es muy probable que no lo hubiera hecho, o que lo hubiera llevado a cabo de manera distinta. Como señala Thomas Reid, el sentido común nos mueve a considerar a los demás como seres racionales, que toman sus decisiones con un mínimo de reflexión.

El análisis del error es un camino aleccionador para determinar los límites de la racionalidad en el conocimiento moral. A grandes rasgos, consideramos que puede errarse por[255]:

[255] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q. 53, a.1, c.: "el juicio contrario de la razón que desvía los movimientos afectivos, ya por ignorancia, pasión o elección, destruye el hábito de la virtud o del vicio"

-Desconocimiento: Es la ignorancia de lo que se está haciendo, ya sea porque la misma acción que hacemos esconde aspectos desconocidos, sea porque las consecuencias que se siguen no son las que se conocía o suponía que deberían seguirse.

Esto último es muy común en los temas éticos, pues sus consecuencias implican con frecuencia el largo plazo, que no siempre permite detectar el error hasta muy avanzado el proceso. Asimismo, porque al implicar el trato con otras personas, igualmente libres, las consecuencias son inesperadas o al menos impredecibles con exactitud.

-Voluntad: Hay quienes quieren errar en la decisión porque buscan otra cosa distinta de la bondad moral de una decisión concreta. Quien realiza un fraude puede ser consciente de que está actuando indebidamente, y preferir sin embargo la remuneración monetaria que una acción tal le reporta.

En este caso se actúa contra el conocimiento de lo bueno, pero no contra la consideración cognoscitiva de un fin ulterior. Igualmente es la inteligencia quien presenta ambas posibilidades de elección.

-Se puede elegir bien pero errar en la realización, bien porque se fue incompetente en la elección de los medios para lograr el fin propuesto; bien porque la voluntad está incapacitada por otros factores internos y/o externos[256], para seguir en la dirección que ha elegido. Este puede ser el caso en el que domina la pasión, que inclina al sujeto a tomar una decisión inadecuada.

1. INTELIGENCIA Y VOLUNTAD

Aristóteles parece admitir dos facultades racionales, a partir de las cuales cabe una doble dirección del proceso educativo: una en el orden de la inteligencia, otra en el de la voluntad[257]. Ambas direcciones no son opuestas sino paralelas, aún más, parecen entrecruzarse en muchos aspectos, uno de los cuales es la prudencia.

La educación de la inteligencia se ordena al *saber* y su camino es el que se orienta a la verdad. Cuando se aprende una cosa se la comprende y ésta se hace inteligible, desde el momento que se puede utilizar la ciencia que se posee. A grandes rasgos, hay dos elementos en la educación teorética: el aprender y la comprensión[258].

Aprender sin comprender es una educación deficiente. El puro aprender es percepción, "darse por enterado", más información que educación; con el comprender se establece la asimilación. Por el aprender conocemos algo, lo establecemos como objeto para que la inteligencia lo pueda aprender; pero no está educado, propiamente, quien sólo aprende o sólo conoce, el que simplemente es capaz de traer a su memoria lo conocido. Está educado quien comprende, quien puede aplicar lo conocido a su antojo, como si fuese suyo.

No nos referimos simplemente al puro grado de aprendizaje sensorial o a la llana percepción. Por mero aprender entendemos un grado en que se poseen los términos de las premisas o, por decirlo de alguna manera, el contenido de la ciencia pero no el hábito de la ciencia. El hábito intelectual, del cual la ciencia

---

[256] Factores internos tales como las pasiones o los vicios que inclinan a un objeto; y externos como las circunstancias ajenas al sujeto que obstaculizan su acción (enfermedad, tiempo, etc.).

[257] ***De Anima*** 417b 15-16.

[258] Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 11, 1143a 25-b 15.

es una de las más propias manifestaciones, no es la posesión de unos contenidos, sino la *forma mental* que permite el ejercicio del hábito. Un mero contenido no alimenta la perfección de los actos posteriores de manera real.

En lo que respecta a la voluntad, ésta interviene, y de manera decisiva, en la formación de la inteligencia, pero sólo en lo que toca a las *condiciones* para el aprendizaje, y no en cuanto al proceso directo del mismo. Así por ejemplo, para adquirir el hábito de la ciencia, se requiere la voluntad de aprender, de sentarse a estudiar o de querer experimentar, etc.; empero para el hecho mismo de adquirir el hábito, para el conocer como proceso, el papel de la voluntad no es protagónico. Puede existir la firmísima voluntad de comprender los postulados fundamentales de la mecánica cuántica y la incapacidad intelectual de lograrlo.

Tal relación no es simétrica: para la formación de la voluntad, la inteligencia juega *en el proceso mismo* de adquisición de la virtud. Para el hábito de la ciencia no se requiere la voluntad en el objeto, más que para poner en ejercicio el hábito; lo cual quiere decir que la voluntad no distorsiona el hábito intelectual de la ciencia, sino en lo que se refiere al ejercicio de sus actos. En condiciones normales, la inteligencia se ve "forzada" a aceptar la demostración de una verdad evidente, aún cuando la voluntad se niegue a entenderla. Ahora que siempre cabría que el sujeto optara por el "si no puedes no entenderla, no pienses en ella".

En cuanto que la voluntad encuentra su objeto en el bien que le presenta la inteligencia, es necesario que la inteligencia haya conocido el bien para que la voluntad lo pueda elegir, sin lo cual es imposible la elección. La educación del carácter, que es la de la voluntad, busca esencialmente la virtud moral, que

no consiste en el simple conocimiento del bien sino en la posesión de las ideas o principios que favorecen tal género de acciones[259]: **el término de la educación moral es el ejercicio de la prudencia**[260].

La prudencia no es sólo voluntad, sino elección, integración de ambos aspectos. Pertenece a las virtudes intelectuales, tanto como es condición de posibilidad de las virtudes morales. De lo primero se sigue su conexión con la inteligencia, de lo segundo su relación con las potencias apetitivas y cognoscitivas inferiores.

2. VIRTUDES Y CONOCIMIENTO

En Aristóteles, todos los conocimientos están ligados con la experiencia sensible. No se trata de un recuerdo al modo platónico, sino que conocer es verdaderamente un descubrimiento y asimilación de cosas formalmente desconocidas. Un individuo puede crecer constantemente en sus conocimientos, desde que puede conocer nuevos objetos y asimilarlos, que, como ya vimos, es indispensable para el verdadero aprendizaje. Este desarrollo es visto por Aristóteles como un proceso biológico[261]: los nuevos elementos de conocimiento no están yuxtapuestos a los conocimientos previos, sino que son adquiridos e integrados en un patrimonio ya existente, el cual forma una unidad orgánica[262]. El aprendizaje es siempre un gradual crecimiento y asimilación, en

---

[259]Cf. ***Pol.*** IV, 3, 1325a 16.

[260]Cf. ***Pol.*** IV, 15, 1334b 14-18.

[261] VERBEKE, Gerald. ***Moral Education on Aristotle***. Catholic University of America Press, Washington D.C., 1990. p. 87. A partir de aquí seguimos de cerca la argumentación de Verbeke sobre el intelectualismo ético.

[262] Aunque no es el objeto de este trabajo abordar el problema de los primeros principios, hay que decir que en Aristóteles y en la más pura tradición escolástica, para que exista conocimiento se requiere siempre un conocimiento anterior, así como también se requiere un

el que los objetos del conocimiento se refieren unos a otros y forman la coherencia orgánica de la comprensión de un individuo.

¿Cuál es el proceso en la educación moral? Para Sócrates, el conocimiento de la prudencia estaba en abierta consonancia con el aprendizaje intelectual: para ser bueno basta con conocer lo que es ser bueno; la inmoralidad es un problema de ignorancia[263]. Bajo dicha perspectiva, el papel del maestro es primordial e insustituible, pues lo aporta casi todo. Contrariamente, para el Estagirita, la educación moral es una progresiva adquisición de virtudes y de sabiduría práctica[264]. Los conocimientos morales pueden crecer y mejorarse, ya sea a través de la enseñanza o de la experiencia. Y según esto, hay un cierto paralelismo entre el aprendizaje de la geometría y el aprendizaje de la filosofía moral: en ambos casos es posible un aumento de conocimientos y de comprensión. Si bien hay una importante diferencia entre ambas disciplinas: el estudio de la geometría es meramente teórico, mientras que el de los conocimientos morales es práctico. Este último se refiere a lo

---

hábito anterior para adquirir otro hábito. Si esto es así, nos remitimos al problema de los primeros principios del conocimiento, sin los cuales es imposible iniciar el proceso intelectual; aún más difícil es el problema de la adquisición de esos primeros principios del orden especulativo y del orden práctico. Cuando Santo Tomás aborda el problema de los hábitos naturales, habla del hábito de los primeros principios como de un hábito connatural del entendimiento y la realidad, que tiene su base en el conocimiento sensible y que se configura como el primer juicio del entendimiento al contacto con la realidad. Asimismo señala que, tal y como en la inteligencia existe este hábito de los primeros principios especulativos y prácticos, en la voluntad no existe tal, sino solamente un principio de hábitos. Cf. ***Sum. Th.*** 1-2. Q. 51. Art 3. c.

[263] PLATÓN, ***Protágoras,*** 375c-d.

[264] Debido al desgaste de la palabra prudencia, muchos autores prefieren utilizar la expresión "sabiduría práctica" como una comprensión más exacta de lo que se significa en el Corpus aristotélico con la palabra *phrónesis*; tal es el caso de Ross. Nosotros seguiremos usándolas indistintamente.

práctico y depende de lo práctico[265]. Una reducción de ambos campos entre sí, nos lleva a afirmar que el discípulo debe aprender qué es lo bueno y lo malo: si llega a entender y asimilar la enseñanza, actuará moralmente bien. La causa y origen de los fallos morales es la ignorancia o el error. Según esto nadie jamás puede desear el mal, y lo que hace falta es informar al sujeto qué es lo bueno y lo malo.

Aunque desde la práctica esta doctrina enfrenta serias contradicciones, también desde la teoría surgen dificultades. Si el comportamiento humano es pura cuestión de conocimiento, ¿cómo establecer la responsabilidad de los actos? Es claro que algunos tienen mayor capacidad de comprensión que otros, por lo cual pueden ser mejor instruidos. ¿Es un individuo responsable de lo que sabe y de lo que ignora? Los conocimientos humanos más dependen de las capacidades naturales de cada persona, y están muy lejos de ser las mismas para todos. Por otro lado, son demasiados los actos inmorales que se cometen, algunos de mucha gravedad, como para pensar que son tantos los ignorantes y además en tales cosas; sin contar que muchas veces son los instruidos los que cometen tales injusticias. Finalmente, no se puede negar el patente conflicto que existe entre la razón y las pasiones, entre los conocimientos intelectuales y los impulsos irracionales. Es comúnmente aceptado que los hombres pueden ser conducidos a las acciones inmorales por la influencia de los deseos emocionales, aún conociendo que sus actos son malos. Todos recordamos la

[265] Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 8, 1142a 18-19 y ss. Desde que la ética tiene que ver con los actos individuales, la prudencia no puede ser una ciencia. Tal parece que la prudencia es más una especial habilidad de formular juicios morales correctos en las variadas circunstancias de la vida: lo requerido es una gran experiencia del comportamiento humano y una intuición que no esté obscurecida por los factores emocionales.

frase de Ovidio en su *Metamorfosis* (7, 20): "*Video meliora proboque, deteriora sequor*".

Para Sócrates no hay nada más poderoso que el conocimiento verdadero[266], los fallos morales no se deben a un conflicto entre las pasiones y la razón, sino a una deficiencia de los conocimientos morales. Este conocimiento concierne de manera primordial a una valoración del placer y el dolor respecto de una acción futura; si esta apreciación es correcta, el hombre actuará en consecuencia y su acción será buena; si la valoración es errónea, el sujeto actuará en consonancia con ello y su acción será equivocada. De acuerdo con ello la conducta moral se corresponde con el juicio moral: el sujeto se comporta de acuerdo a su intuición ética. Lo cual, como se puede apreciar, es la típica expresión del intelectualismo ético.

3. INTELECTUALISMO ÉTICO

El intelectualismo ético debe quedar descartado. El principal argumento que desarrolla el Estagirita se refiere a la naturaleza de los conocimientos éticos, en los cuales no basta la teoría sino que se requiere la práctica. La meta que se propone es la conducta ética y no es suficiente conocer la definición de una virtud para estar cierto de poseerla. Las virtudes son el resultado de un constante entrenamiento ético, el cual comprende, ciertamente, un conocimiento ético o una sabiduría práctica (*phrónesis*), cuyo estudio aborda Aristóteles en el libro sexto de la *Nicomaquea*[267].

---

[266] PLATÓN, **Ibid**.
[267] ***Eth. Nic.*** VI, 12, 1143b 18-21.

Dados tales elementos, nuestro autor está en condiciones de ascender al surgimiento de la conducta ética. La primera opinión que se debe tomar en consideración proviene de una respuesta negativa: la prudencia revela lo que es ahora, correcto y bello. Pero un agente moral tiende espontáneamente a estos valores éticos, por lo cual no necesitaría la prudencia o sabiduría práctica[268]. La conducta de los individuos que no son virtuosos, debe entonces conformarse con la de aquellos que sí poseen dicha sabiduría. Si alguien está enfermo, no debe estudiar medicina, sino buscar la ayuda de un médico que le ayude a restablecer su salud. De la misma manera, podría decirse, que el que no es virtuoso no debe actuar según su propio juicio, por contrario debe seguir la intuición de otros[269]. Bajo estas observaciones late la suposición implícita de que en la sociedad habrá siempre individuos que no son virtuosos y que deben ser guiados por el conocimiento de los otros.

Además, Aristóteles se da cuenta de que Sócrates reduce el comportamiento moral a una clase de conocimiento: las virtudes son formas de la prudencia, o, como se señala en otro pasaje, son razones o "*logoi*". La idea básica de esta doctrina es obvia: un hombre que conoce qué acción es buena, actuará correctamente, desde que todos por naturaleza tendemos al bien. Si alguno comete acciones equivocadas, lo hará porque no sabe qué es lo verdaderamente valioso; este hombre está en un error. No podría hacer lo malo si no creyera que está haciendo lo bueno.

---

[268] ***Eth. Nic.*** VI, 12, 1143b 21-29.

[269] ***Eth. Nic.*** VI, 12, 1143b 30-35. Por lo pronto, esta posición presenta dos paradojas. Una, que aquel que se deja guiar por otro, ya está ejercitando, al menos en ciernes, la virtud de la prudencia. Segundo, podría concluirse la inutilidad de la prudencia tanto para aquellos que son virtuosos como para aquellos que no lo son; quien no posee la virtud se compara con el que está enfermo y que necesita la ayuda de un médico; si no es virtuoso, su propio juicio moral no puede ser seguro.

Las dos opiniones son totalmente opuestas una a otra. Aristóteles rechaza ambas. La primera porque sólo hace cuentas de los conocimientos intelectuales; comprender la definición de una virtud es un conocimiento teórico, no atiende a la acción particular en las concretas y complejas circunstancias de la vida[270]; aparte de que esta clase de conocimiento concierne al valor moral de un acto particular. Más, puesto que los conocimientos teóricos pueden o no tener impacto en la conducta ética, mientras que una valoración práctica y concreta de una particular manera de comportamiento es un factor determinante[271]. En un cierto sentido nadie puede jamás realizar una acción, sabiendo actualmente que es mala, pues el hombre está disparado necesariamente a la felicidad, y no puede no elegirla. No por ello debemos confundir la postura de Aristóteles con la de Sócrates, ya que no se trata de que el hombre pueda dejar de elegir ser feliz, sino que las razones del entendimiento puedan ser doblegadas por las pasiones y las emociones. La postura socrática tiene una continuidad perfecta con el mito platónico del áuriga, ya que el hombre más sería su alma, que la cárcel de su cuerpo. En otras palabras, el intelectualismo ético es, por definición, una consideración separada del hombre, tanto porque lo considera como puro espíritu, como porque separa su ser corporal de la unidad substancial. En lo que respecta a la segunda opinión, que coincide con el intelectualismo socrático, es también

[270] "Sócrates combatía en absoluto esta idea, sosteniendo por su parte que la incontinencia no existe, ya que nadie a sabiendas puede apartarse en su conducta de lo mejor sino por ignorancia. Esta teoría, sin embargo, está manifiestamente en desacuerdo con los hechos patentes". ***Eth. Nic.*** VII, 2, 1145b 30.
[271] ***Eth. Nic.*** VI, 5, 1140b 12-19.

rechazada desde el momento en que declara que la conducta humana debe ser regulada por un conocimiento universal y teórico de los valores morales[272].

3.1. Conexión de las virtudes

La solución de este problema, tal y como ha sido propuesta por Aristóteles, se refiere principalmente a la unidad de la conducta moral o conexión de las virtudes. Cada uno de los aspectos de la vida moral no se puede considerar de manera independiente y autorreferente, pues no se dan como entidades que puedan existir por sí mismas sin relación con las otras actitudes éticas[273]. Esta doctrina está en armonía con la unidad substancial de alma y cuerpo. Alma y cuerpo no son dos substancias separadas, sino que el alma es forma del cuerpo: constituyen una única substancia. El hombre es un ser unitario, también en lo que toca a su comportamiento moral. No se da que en tal acto las pasiones del sujeto "A" decidieron, sino que por esta unidad todos los actos son atribuidos a todo el sujeto.

La postura aristotélica es más flexible, en contraste, por ejemplo, con el pensamiento estoico. Para los estoicos un hombre moral es aquel que posee todas las virtudes en una indisoluble unidad, en tal forma que le es imposible perder su ser prudente una vez adquirido. Adquirida la virtud ya no se puede perder. Recordemos que para el estoico un hombre es prudente sólo cuando ha

---

[272] "En suma, Sócrates pensaba que las virtudes son razones o conceptos, teniéndolas a todas por formas del conocimiento científico, mientras que nosotros pensamos que toda virtud es un hábito acompañado de razón". ***Eth. Nic.*** VI, 13, 1144b 30.

[273] ***Eth. Nic.*** VI, 13, 1145a 1-2. Esta conexión no se aplica cuando nos referimos a las virtudes naturales, ya que un individuo puede tener una disposición natural hacia la mansedumbre, más no a la templanza. Pero cuando hablamos de virtudes morales, la separación es imposible, ya que quien posee la prudencia posee también las demás virtudes y también el conocimiento ético.

logrado suprimir todas sus pasiones, por lo que perder una virtud es dejar de ser virtuoso del todo.

Según el Estagirita es imposible poseer la prudencia o sabiduría práctica sin la posesión de otras virtudes[274]. La prudencia concierne a una particular acción moral y a los juicios elaborados acerca de su valoración ética. Dichas valoraciones no pueden ser extraídas de reglas o axiomas generales; no son la conclusión de un silogismo, sino más bien la intuición correcta de un sujeto que puede relacionar la experiencia y la conducta moral[275].

Un hombre virtuoso debe cumplir todas las condiciones necesarias para formular una valoración correcta: su mente no debe estar obscurecida por las pasiones y su razón debe gobernar y dominar todos sus movimientos irracionales[276]. Aún más, el hombre virtuoso ha de poseer la experiencia que sólo la conducta virtuosa puede proveer. Por decirlo de algún modo, el hombre virtuoso se asimila a un médico, en el que la fuerza de la experiencia se manifiesta en su arte, tal y como la práctica del mismo arte va reforzando la fuerza de su experiencia. Aquel médico que ha realizado cien veces la misma operación con éxito, se puede decir que tiene mucha más posibilidad de volver a realizarla con éxito que aquel que tiene poca experiencia, o que no la tiene en absoluto. El mismo resultado se obtiene en el terreno de lo moral: quien posee experiencia puede determinar de mejor manera la complejidad de una situación y alcanzar una valoración acertada[277]. Finalmente, un hombre virtuoso está

---

[274] ***Eth. Nic.*** VI, 12, 1144a 36.
[275] ***Eth. Nic.*** II, 2, 1104a 3-5.
[276] ***Eth. Nic.*** VI, 12, 1144a 34.
[277] ***Eth. Nic.*** II, 2, 1104a 5-10. Es de tomarse en cuenta que las situaciones no son las mismas en el curso del tiempo, y menos en el campo de la ética. Los sujetos, las circunstancias, los objetos y el fin mismo del sujeto cambian en cada juicio ético. Es por ello por lo que no se puede hablar de una ciencia de lo necesario, sino solamente de una

entrenado en la práctica de la virtud; no sólo con vistas a la adquisición de los hábitos éticos, sino también a hacer de la conducta virtuosa un camino más fácil y eficiente. Es por estas razones por las que la virtud de la prudencia no se puede tener sin la posesión de las otras virtudes.

Por otro lado, la prudencia se requiere con vistas al ejercicio de la virtudes morales. Para aclarar dicha relación hemos de examinar la relación entre prudencia y habilidad. Esta relación es similar a la que existe entre virtud natural y virtud ética[278]. La virtud natural sólo se parece a la virtud ética, y llega a serla si la razón la llega a asumir[279]. La misma definición de virtud, como señalamos más arriba, la especifica como la acción conforme a la recta razón[280]. Esta característica le es tan esencial que la conducta moral no se puede reducir a la realización material de buenas acciones: se debe hacer lo bueno porque es bueno[281]; tras de esto no hay motivo más fundamental, es el rasgo característico de la verdadera actitud moral. Un individuo que actúa de tal manera no está movido por intereses personales ni por sentimientos egoístas, sino que está dedicado a la búsqueda de lo bueno. Esta actitud interna implica sabiduría moral: un agente sólo puede ser movido por tal intención cuando conoce que la acción realizada en el contexto concreto de la vida y tras una detallada deliberación es verdaderamente buena. Para hacer lo bueno

---

experiencia en situaciones similares o de un conocimiento de resultados de una forma de actuar. Lo más que nos permite asegurar es una buena preparación para la toma de decisiones, más no la seguridad irrefutable del acierto.

[278] ***Eth. Nic.*** VI, 13, 1144b 12-17. La virtud natural es una inclinación espontánea a actuar bien, pero de tal manera que las acciones no son producto de la deliberación y la decisión. Según Aubenque "la prudencia es mediadora entre la virtud natural y la virtud adquirida, así como la virtud moral es mediadora entre la habilidad y la prudencia". Citado por VERBEKE, Gerald. ***Moral Education on Aristotle.*** *Op. cit.* p. 100.

[279] ***Eth. Nic.*** VI, 13, 1144b 12-17.

[280] ***Eth. Nic.*** VI, 13 1144b 21-24.

[281] ***Eth. Nic.*** II, 4, 1105a 32; VI, 5, 1140b 7.

porque es bueno se supone que el agente ha reflexionado seriamente sobre el valor ético de su acción. Cuando descubre lo que se debe hacer, a pesar de la dificultad, lo hace, pues el sujeto se halla motivado por el valor ético de su acto.

4. EL ERROR MORAL

Después de estas consideraciones hemos de retornar al examen de la posibilidad y naturaleza de los fallos morales. Este tema juega un importante papel en toda la cultura griega, en especial en la literatura trágica y en la poesía. Hay muchos y famosos ejemplos de seres que han sido castigados por un trágico error, que difícilmente puede ser considerado como un fallo moral en todo el sentido del término: Cuando Polícrates, rey de Samos, recibe al rey de Egipto, Amasis, en su palacio y le presume lo rico que era y cuanto éxito tenía en todas sus iniciativas, el último expresa su miedo y angustia acerca de esta situación. Finalmente sugiere a su amigo que renuncie libremente a lo más precioso que posee. Polícrates sigue su consejo y arroja aquello más precioso que posee, un anillo, al mar. Pero el anillo retorna al palacio del rey y es encontrado en el estómago de un pez preparado para el banquete real. En este momento Amasis deja a su amigo y regresa a Egipto; está convencido de que un gran desastre se cierne sobre Polícrates y todo lo que posee. Los dioses no pueden tolerar que los hombres sean exitosos, aunque la conducta de Polícrates pueda ser difícilmente considerada como un fallo moral.

Lo mismo sucede en el caso de Edipo: mata a su padre y se casa con su madre, aunque sin saber que el hombre que mató en defensa de su propia vida era su padre. Cuando se casa con la reina de Tebas, Yocasta, no tenía idea de

que fuera su madre[282]. Verbeke llama a esta manera de comportamiento un fallo material, aunque difícilmente pueda ser visto como un error formal; y sin embargo, Edipo fue terriblemente castigado. La opinión popular no establece una clara distinción entre la pura culpabilidad material y la responsabilidad formal, en la cual el hombre asume totalmente lo que ha hecho. Por otra parte, la noción de lo trágico no es siempre la misma en la mentalidad griega; posteriormente, se entiende más como un acontecimiento trágico que le sucede a un hombre víctima del destino ciego. La fuerza de este destino es del todo ininteligible ya que sucede sin la participación de la acción humana, esto es, no está justificada como resultado de un comportamiento anterior.

Dentro de esta mentalidad, Aristóteles se pregunta si son posibles y de qué manera los fallos morales. ¿Se pueden reducir a un error en el juicio? ¿Puede alguien actuar mal, sabiendo claramente lo que está haciendo? No se da un respuesta totalmente positiva ni totalmente negativa, sino que se introduce una distinción entre clases de conocimiento.

La primera diferencia que se hace es la de un conocimiento actual y un conocimiento habitual: el primero es un conocimiento que ha sido asimilado en el pasado y que permanece presente en la mente, aún cuando no sea ejercido. Si alguien aprende una lengua, ésta permanece en la mente del sujeto aunque no la esté usando actualmente al leer o al escribir. El conocimiento actual, por el contrario, es el que se ejerce; el objeto de conocimiento es efectivamente comprendido por el intelecto, así como una lengua puede ser usada en el presente para hablar, escribir o pensar. Quien conoce de una manera habitual que una acción determinada es mala puede realizarla a despecho de su

[282] Sófocles. ***Edipo Rey***.

conocimiento; cuando un conocimiento es sólo habitual, no es activo y el objeto no está efectivamente tomado en consideración. Para Aristóteles es imposible realizar una mala acción si el agente efectivamente conoce que está mal[283].

Otra de las distinciones que hace nuestro autor se refiere al conocimiento universal y particular. Respecto de la ética, el primero se refiere a las reglas generales y normas de conducta; alguien puede saber que robar es malo y que está censurado por la sociedad. El conocimiento de lo particular es relativo al comportamiento concreto que comprenden la cambiantes circunstancias de la vida. Si alguien conoce en general que robar es malo, tiene todavía que darse cuenta que este acto concreto es malo[284]. Un juicio moral particular es difícil, pues las circunstancias de la vida nunca son las mismas y cada acción es un evento único. Los conocimientos éticos concretos requieren experiencia y práctica.

Otro factor que explica la posibilidad de las acciones inmorales es la influencia de las tendencias irracionales. En cada individuo hay un conflicto permanente entre las pasiones y la razón; no es que las pasiones deban ser anuladas, sino que han de ser regidas por la racionalidad. Sólo cuando las

---

[283] ***Eth. Nic.*** VII, 3, 1146b 31-35: "*la expresión conocer la usamos de dos maneras (pues tanto del que posee el conocimiento, pero no se sirve de él, como del que se sirve, se dice que conocen*". Aristóteles acepta que hay un estado intermedio entre el conocer en acto y el conocer en potencia, que es el conocimiento habitual. Lo cual significa que hay un conocimiento en la mente que está presente pero sin ser ejercitado. La incógnita permanece porque tal conocimiento no se usa en una situación en la que normalmente debería ser ejercitado. Posiblemente Aristóteles esté pensando en algunos impulsos irracionales que impiden al hombre usar el conocimiento que ha adquirido. Por otro lado, cabe también pensar, como hace Tomás de Aquino, que es la voluntad quien le impera al intelecto para que deje de considerar en un momento concreto, ciertos conocimientos. Cf. GALLAGER, David. ***Tomás de Aquino, la voluntad y la Ética a Nicómaco***. Revista Tópicos n.6, Universidad Panamericana, México, 1994.

emociones irracionales son dominadas y gobernadas por el apetito intelectual es posible alcanzar un estado de verdadero equilibrio y armonía. Es innegable que el poder de las pasiones es muy fuerte, y llega incluso a paralizar la actividad normal de la mente, como sucede en el sueño, en el alcohólico o en el loco. En estos momentos la función de la mente puede llegar a ser disminuida e incluso paralizada, en cuyo caso se podrían cometer actos inmorales. Si la pasión es muy violenta y no es regulada por la razón, el bagaje moral puede ser dañado[285].

El Estagirita afirma que los conocimientos científicos no pueden nunca ser menoscabados o suprimidos por la pasión; un movimiento irracional puede estorbar al conocimiento moral en un acto particular, ya que, como es manifiesto, esta clase de juicios están principiados y envueltos por las potencias sensibles[286]. Si la intuición ética no está impedida por las pasiones, el agente normalmente se comportará según sus convicciones morales[287].

Hay aún otra explicación de la conducta inmoral: en un silogismo práctico puede haber dos premisas contradictorias incluidas. Por ejemplo, todas las comidas dulces deben ser evitados y a la vez las comidas dulces son deliciosas. Si alguien se enfrenta con una comida dulce, aplicará una de las dos premisas; si recurre a la segunda, realizará la acción de comer, si aplica la

---

[284] ***Eth. Nic.*** VII, 3, 1146, b 35-1147a 7.

[285] ***Eth. Nic.*** VII, 3, 1147a 14-24. Nuestro autor hace mención expresa de la ira y del instinto sexual, que pueden llegar a causar desviaciones morales. ¿Puede un hombre ser responsable en estos casos de sus actos? Aristóteles responde afirmativamente, pues alguien puede ser responsable de su ignorancia, tanto como de no controlar una pasión en su comienzo.

[286] ***Eth. Nic.*** VII, 3, 1147b 15-17.

[287] El sentido en que usamos aquí el término conocimiento moral pretende hacer referencia, no sólo a la inteligencia, sino a la experiencia y hábitos que el sujeto posee con miras a la acción.

primera, la acción no se llevará a cabo[288]. En este caso el conflicto está localizado a nivel de la doctrina moral. Ahora que no hay duda de que, en este caso concreto, la elección de una alternativa por otra se debe considerar un acto responsable.

¿Pacta Aristóteles con el intelectualismo? Sí y no; cree firmemente que el comportamiento humano está gobernado por el conocimiento ético concreto, pero no acepta que los conocimientos universales en los temas de ética o conocimientos habituales sean un factor determinante —en todo el sentido de la palabra—, con vistas a la conducta ética.

[288] *Eth. Nic.* VII, 3, 1147a 31-b 5.

CAPITULO CUARTO
LA EDUCACIÓN EN LA PRUDENCIA

El punto final de nuestro trabajo es la exposición de un esquema que presente de manera sintética los elementos que facilitan la educación moral. La naturaleza de la virtud prudencial, fusión del conocimiento universal y particular, la imposibilidad de reducir la ética a su componente intelectual, y las fuentes de la educación moral, nos introducen en un área del ser humano que tiene una peculiar manera de enseñarse: la ética.

La ética, si bien parte de unos principios universales, versa sobre lo contingente y particular, requiere de la experiencia de lo pasado y de la intuición de lo futuro, y comprende el dominio de los apetitos. Por todos estos elementos, su enseñanza es compleja y necesita de los componentes intelectual, volitivo y emotivo.

A modo de acercamiento, nos valemos de un tradicional esquema lingüístico que resume los componentes de la comunicación como emisor,

mensaje y receptor[289]. El primer capítulo intenta ser un exposición de la esencia del mensaje, de aquello que queremos transmitir: la prudencia. El segundo menciona las condiciones en que el sujeto está dispuesto para recibir el mensaje. El tercero resaltó que ese mensaje es irreductible a su factor racional, es decir, a un intelectualismo ético. De todo ello, podemos deducir algunas importantes disposiciones que debe poseer *quien* persuade, *aquello* de lo que persuade, y *aquel* al que se persuade.

1. LA PERSUASIÓN

Antes de internarnos en las características de quien busca llevarnos al bien, hemos de señalar que el proceso de que estamos hablando no es un puro conocer, un enfrentarse con la realidad a secas, sino un enfrentamiento del sujeto con la realidad. Hemos utilizado la palabra *persuadir* para significar que no se trata de un conocimiento desinteresado, ni por parte del que conoce ni por parte del que presenta el conocimiento. Por parte del que conoce no lo es, no puede serlo, porque se le está enfrentando a un saber que afecta de manera directa su acción; según el que presenta o enseña, tampoco lo es porque no está simplemente transmitiendo, sino que busca la acción real y efectiva de quien lo está escuchando. La tierra en que hunde sus raíces el aprendizaje moral es mucho más profunda que la de cualquier otro tipo de academia: para ser prudente, no basta saber qué es lo bueno, sino decidirse por ello en forma activa.

Así presentado, la función del que persuade se desdobla. Por un lado, mueve a actuar; por otro, busca la buena actuación. No se trata de querer este

[289] El discurso consta de tres partes : "*el que habla, sobre lo que habla y a quién*". Cf. ***Ret.*** I, 3, 1358b 1.

bien particular, sino de que el sujeto quiera el bien en general, y además dotarlo de los instrumentos necesarios para que ese querer el bien en abstracto sea puesto en práctica de manera acertada. Dada la naturaleza habitual de la prudencia, el primer objetivo acaba por resolverse en el segundo, ya que si se logra que el sujeto se habitúe a querer el bien constantemente, estamos logrando que adquiera el hábito de la prudencia, y con ello la facilidad del bien en general. Coloquialmente, este propósito se puede expresar al decir que no se busca dar el alimento, sino enseñar a trabajar para que él mismo sea capaz de adquirir por su cuenta el alimento. Con la inherente complicación de que en ética, no sólo se debe enseñar cómo adquirir el alimento, sino también la necesidad de alimentarse bien para satisfacer el hambre y alentar el crecimiento.

Tomás de Aquino señala tres causas que pueden mover a la voluntad: "*Ha de saberse, que por medio del objeto, son tres las cosas que mueven a la voluntad: la primera, el objeto mismo propuesto, como cuando decimos que el alimento excita el deseo de comer por parte del hombre. La segunda, aquel que propone u ofrece tal objeto, y, finalmente, la tercera, quien persuade que el objeto tiene razón de bien: ya que éste también propone el objeto propio a la voluntad, que es la razón de bien, verdadero o aparente*"[290]. Según la primera, el objeto mismo mueve a ser querido; por la segunda, quien lo presenta mueve también a que el objeto sea querido; y la tercera hace referencia a la manera en cómo se presenta tal objeto.

[290] ***Sum. Th.*** 1-2, q.80, a.1,c.

2. EN EL QUE PERSUADE

Como señala Llano, la causalidad ejercida por quien persuade, nos obliga a desentrañar la dualidad objetivo-subjetiva que reside en el persuadir[291]. Una cosa es el bien que se nos presenta, y otra distinta es la razón por la que queremos el bien; la primera sería simplemente el *bien*, y la segunda el *motivo* por el que elegimos ese bien.

Según la pura y llana bondad, consideramos de manera objetiva las cualidades del objeto; por ejemplo, la vida puede ser considerada como un bien de manera general: es bueno vivir. El *motivo* pone en relación ese bien objetivo con mi subjetividad circunstancial, le da una carga de conveniencia o disconveniencia para mi individualidad concreta: es bueno vivir porque tengo familia, amigos, muchas metas a futuro, etc. Como también cabe la consideración de que la vida es un bien en sí misma, pero no para mí; como aquel que da su vida por la patria, por salvar la vida de otro o, simplemente, porque considera que *su* vida no vale la pena de ser vivida. Esta consideración embona perfectamente con la prudencia, que consiste precisamente en elegir lo mejor para mí aquí y ahora.

Llano, siguiendo a Juan de Santo Tomás, lo explica con dos expresiones latinas: algo es lo que quiero (*res quae elegitur*), y otra cosa es el motivo por el que lo quiero (*ratio eligendi*)[292], lo cual se traduce en una doble consideración del bien: una abstracta del bien de la cosa y una consideración concreta, de la cosa como buena para mí[293].

---

[291] LLANO, Carlos. ***Examen filosófico del concepto moderno de motivación.*** *Op. cit.* Pág. 10.

[292] **Ibid.** p.11.

[293] Recordemos que se puede considerar el bien en general, lo cual es el mayor grado de universalidad. Un escalón más abajo, se establece la consideración de que esto es bueno (estudiar ingeniería es bueno). Y donde verdaderamente se implica el sujeto es cuando se

Frege, en su ensayo **Sobre Sentido y Referencia**[294], nos expone un ejemplo clarificador. El lucero de la mañana y el lucero vespertino, son el mismo *referente*, esto es, el mismo objeto; sin embargo, tal realidad no tiene el mismo *sentido* en ambos casos, menos para quien ignorara la mismidad del objeto al que se refieren las dos expresiones. En una es el objeto que aparece al amanecer, en otra el que se observa al anochecer. Existe la posibilidad de presentar el objeto bajo razones distintas para el mismo sujeto, y aún más, la de proponer el objeto como atractivo para quien lo tiene que elegir: por ejemplo, este camino es más largo, pero tiene una mejor vista panorámica; tal otro es más corto, pero está plagado de baches y atraviesa lugares peligrosos. En esto reside justamente la persuasión, en la presentación del objeto de tal manera que atienda a las necesidades o tendencias del sujeto que debe elegirlo. Si lo que desea el sujeto es un viaje de placer un domingo por la mañana, elegirá el más largo en razón de sus bondades paisajísticas; si ese mismo sujeto trata de llegar a una cita de trabajo para la cual ha salido tarde, el tiempo es el motivo que se impone como decisivo en la acción. En ambos casos, las distintas opciones ofrecen una razón de bien, y es el motivo —su bondad para mí hoy y ahora— lo que inclina la balanza de la elección.

Persuadir sería, en este caso, resaltar al sujeto sus necesidades y por ello, la conveniencia de uno u otro camino: "hacerle ver que ese bien ofrece

---

señala como algo bueno *para mí* (estudiar ingeniería para mí, dados mis gustos, mis capacidades y mis circunstancias, es lo mejor). Ciertamente la prudencia supone la consideración abstracta del fin; y supone también en el segundo nivel, una consideración concreta del fin, pero que es todavía una consideración abstracta de los medios; y sólo hasta al tercer momento hace referencia a los medios concretos: esta es la frontera entre la deliberación y la ejecución de lo elegido.

[294] FREGE, Gottlob. ***Estudios sobre Semántica.*** Traducción de Ulises Moulines. Editorial Ariel, Barcelona, 1984. p. 51.

motivos para ser querido"[295]. Como ya señalamos, los juicios sobre proposiciones éticas, versan sobre objetos **contingentes** y **limitados**, de los cuales cabe siempre una consideración de bondad en un sentido o en otro, por lo que la persuasión no es superflua. Si una cosa no se pudiera elegir, si fuera absolutamente mala o buena, o si sólo tuviera una única razón para ser querida o rechazada, la persuasión sería vana e inútil. Dada la contingencia y finitud de los contenidos éticos, suscitar razones para elegir el bien propuesto es connatural a la enseñanza ética.

El camino se cierra por ambas vertientes. No sólo de parte del objeto se abre una consideración indeterminada, sino también por parte del sujeto que conoce. Por cuanto el conocer humano es incapaz de agotar la realidad de una cosa en sus actos cognoscitivos, la elección no podrá orientarse jamás, de manera necesaria, hacia una cosa finita en sí, y finitamente considerada por el sujeto[296]. Las pasiones mismas, en cuantos valoraciones *subjetivas* de una realidad que favorecen u obstaculizan la acción, son también factores a tomar en cuenta para establecer un conocimiento inobjetivo de la realidad, máxime que los juicios éticos ofrecen normalmente una contraposición entre dos bienes, dos conocimientos, o dos tendencias encontradas.

Con esto no se está negando la posibilidad de un realismo noético, pues el *motivo* se basa en la objetividad de lo real, y no en una invención o independencia radical de las facultades cognoscitivas respecto a lo real. Si

---

[295] Llano, C. ***Ibid***. p.12.

[296] Recuérdese la cuestión que nos propusimos en el primer capítulo sobre la imposibilidad de una consideración rígida de los principios éticos. Ahora, podemos afirmar abiertamente que esto se debe a imperfección de los objetos sobre los que se debe elegir, tanto como a la imperfección del conocimiento humano sobre las cosas. Lo que no quiere decir que el error moral, como señalamos en el capítulo tres, sea mera cuestión de conocimiento.

puedo establecer una **ratio eligendi** es porque la cosa tiene razón de bien bajo alguno de sus aspectos.

Si, como señalamos al desglosar los componentes del acto humano, la prudencia tiene como una de sus características la *síntesis aspectual* (consideración de los variados aspectos de la cosa de forma mesurada), hemos también de decir que tal síntesis es limitada. Una mayor cantidad de información sobre la cosa no implica necesariamente una mayor capacidad de juzgar sobre tal información; en ciertos casos, puede llegar a significar una disminución de claridad ante la abundancia de argumentos. La prudencia no sólo delibera "sobre los objetos que hayan de ser decididos", sino que también decide "sobre los objetos que hayan de ser deliberados"[297]. La teoría aristotélica del "punto medio" es perfectamente aplicable aquí, pues la deficiencia del juicio ético puede serlo tanto por falta de conocimiento, como por una abundancia superflua del mismo.

No en vano Tomás de Aquino propone la *eubolia* como una parte potencial de la prudencia. Cuanto más complejos y abundantes son los argumentos a considerar para la decisión, más espacio tiene la persuasión como un modo de aclarar la importancia o debilidad de las razones para la elección del bien. Asimismo, cuanto menor sea la capacidad de síntesis, se hace menos necesaria la persuasión hacia el bien.

Esto último conlleva formulaciones ambiguas, ya sea: a menor capacidad de síntesis, más facilidad de persuasión (facilidad de educación del carácter en un infante); o, necesidad de una mejor persuasión a quien ya posea una buena capacidad de síntesis (proposición del bien a un adulto o a un profesionista). Es evidente que a quien posee un mayor desarrollo intelectual, se le deben

exponer razones más profundas y convincentes, pues su capacidad de comprensión es mayor[298].

Persuadir consiste así, en la presentación *eminente* de un motivo para la elección, que "empuje" a cortar la deliberación y mueva a la elección. Ya dijimos que la voluntad debe detener "arbitrariamente", si cabe hablar así, la posibilidad infinita de deliberación ante un bien finito, pues la injerencia de la presentación persuasiva se limita ser causa aliciente y nunca eficiente de la elección. "En la medida en que la razón considera una cosa, quiere esta cosa, y según considera otra quiere lo contrario. Esto ocurre por la debilidad de la razón, que no puede juzgar qué es lo que es absolutamente mejor"[299]. La persuasión es pues limitada, mas no superflua.

Llegamos así al punto que nos permite situar los tres elementos que debe poseer quien persuade para el bien: relación con el oyente o receptor, conocimiento del objeto que se está presentando, y comportamiento ético[300].

2.1. Relación con el receptor

Se desglosa a su vez en dos partes: una relación intersubjetiva y una relación de conocimiento.

Por lo que toca a la relación intersubjetiva, la comunicación no es impersonal, sino que tras el proceso de transmisión de los contenidos se

---

[297] ***Ibid.*** p.13.

[298] Si introducimos la consideración de la experiencia del sujeto, es claro que su mayor o menor conocimiento del bien significa un elemento decisivo en la mejor o peor comprensión del mismo.

[299] ***Sum. Th.*** 3, q.18, a.6, ad 3um.

[300] No está de más decir que nuestro estudio del tema no sigue paso a paso la distinción tomista sobre los factores que mueven a la voluntad, si bien la sigue de cerca. La consideración que hacemos toma como pauta de argumentación la ya mencionada división del proceso de comunicación en emisor, mensaje y receptor.

encuentra irremediablemente implicado un sujeto que transmite. Los principios morales muestran allende su bondad, un sujeto más o menos agradable o más o menos bueno que los presenta, y que coopera como un elemento secundario a la atención sobre el bien que propone. Por prosaico que parezca, la utilización de personas de agradable aspecto y bien presentadas en los comerciales televisivos, es un descubrimiento de la importancia de este factor.

¿Qué relación existe entre el deportista más connotado del año y un automóvil de determinada marca? Intrínsecamente ninguna, y sin embargo, se está atendiendo a un factor incidental y real a la vez, que condiciona al sujeto que recibe el mensaje y le da un elemento para inclinarse por el objeto propuesto. Tal elemento parece ser de índole más instintiva y pasional que racional. La razón podría discurrir sobre la incongruencia de que el susodicho deportista, quien no es reconocido por su habilidad mecánica ni por su experiencia en carreras automovilísticas, anuncie las bondades de un objeto para el que no está capacitado a juzgar. Lo que se busca, o tal vez, lo que es imposible de evitar, es que la persona que propone despierte en el oyente un sentimiento más o menos intenso de aversión o de agrado. No nos es extraña la experiencia de agrado o desagrado que algunas personas despiertan en nosotros, y que nos mueve —al menos primariamente— a responder afirmativamente o negativamente a una invitación, al margen del objeto propuesto; similares situaciones se observan al momento de solicitar un favor o de dar una mala noticia: es siempre más llevadero cuando quien lo propone nos es agradable.

Ser consciente de estos condicionamientos no implica una consideración negativa. Por el contrario se trata de una prueba más de que el hombre no procede únicamente por argumentos demostrativos, que la naturaleza humana

es mucho más que racionalidad. Esta observación se aclara cuando fijamos la mirada sobre el tema de la amistad.

El objeto que nos propone un amigo merece por parte del amigo una consideración especial. Del amigo se espera el bien, el deseo de lo mejor para su "otro yo". No sólo por lo agradable del amigo —que lo es—, sobretodo por el convencimiento de que desea lo mejor para mí, es por lo que se prefigura esta relación como un fuerte vínculo en la educación para el bien. También si se considera la amistad como una relación de conocimiento, el trato continuo, la familiaridad y la confidencia pueden permitir un consideración más cercana a lo real de lo que es conveniente para el otro: del amigo se conocen los defectos, las virtudes, los sentimientos, las circunstancias; es decir, todo lo necesario para emitir un juicio certero sobre lo más conveniente en un determinado momento.

A esto se agrega que, para Aristóteles, la amistad verdadera es la que se basa en la virtud y, por ende, es la que desea el bien del amigo[301]. Se establece la reciprocidad como una condición indispensable de la amistad[302].

Como señala Llano[303], en un detenido análisis de la amistad la persuasión queda atrás, y se da lugar a una **transposición de las voluntades**, en el que "la persona que propone el bien adquiere el primer lugar, por encima incluso del bien propuesto, pero no gracias a un debilitamiento de la objetividad de lo que se propone"[304], sino porque la relación amistosa ha llevado a una gran profundidad en el conocimiento del otro, que ayuda a conocerlo como es, a quererlo así, y a identificar ambas voluntades en la

---

[301] Cf. ***Eth. Nic.*** VIII, 3-5.
[302] ***Eth. Nic.*** IX, 4, 1166a 3.
[303] Llano, Carlos. ***Idem.*** p.20 y ss.
[304] ***Idem***. p.22.

volición de muchas cosas. La voluntad del amigo se llega a considerar como nuestra misma voluntad[305].

Dejando de lado la amistad, y atendiendo exclusivamente al ideal estado de conocimiento puro, ciertamente es más mesurado y objetivo que el sujeto que conozca y el que propone se pongan "entre paréntesis", de manera que el objeto se juzgue de acuerdo a sus méritos propios, y no por razones oblicuas al mismo. Sin embargo, se presenta imposible separar al sujeto de su conocimiento, y al objeto de quien lo presenta; lo que sí cabe es abstenerse de suscitar elementos que desfiguren la realidad misma de la cosa. En este trabajo partimos del hecho de que la ética es aquello que se está enseñando, y no nos detenemos en la consideración de que se puede buscar trastornar la objetividad en favor de un proceso de manipulación. Optamos arbitrariamente por suponer las buenas intenciones de quien está proponiendo el objeto.

Para mayor perfección del proceso, el que persuade debe atender a una relación de carácter gnoseológico, y ha de conocer al sujeto a quien se le propone el bien; este conocimiento se relaciona de manera directa con la manera en que se propone el objeto, y es así una obligación de quien persuade, aunque se manifieste en la manera de proponer aquello de lo que se persuade. Es imposible que las formas de persuasión se vayan cruzando a cada paso, por lo que procuraremos poner el énfasis en el extremo activo de la relación, correspondiente al sujeto que propone. Conocer las debilidades del sujeto al que se está persuadiendo es una manera de proponer con más tino los aspectos de bien que deben resaltar de una cosa, para que un determinado sujeto se vea inclinado a quererla. Se me viene a la cabeza el siguiente ejemplo: Quiero que un amigo venga a la comida, para lo cual al momento de la invitación le he de

[305] ***Sum. Th.*** 1-2, q.28, a.2, c.

presentar que ese día servirán su comida preferida, y que además vendrá tal otra persona con la que se lleva muy bien, etc. Yo, que pretendo convencer, puesto que conozco la debilidad de mi amigo por tal clase de comida, se la presento y la resalto de tal modo que incline su decisión. Insistimos en que esa debilidad del sujeto cognoscente, que representa una camino de acceso a la persuasión, no es ni engañosa ni peyorativa, pues se funda en una necesidad real del sujeto de decidir sobre cosas realmente importantes.

2.2. Conocimiento del objeto

Consta también de dos partes: conocimiento del objeto que se presenta y conocimiento de los modos de presentarlo.

Esta condición es muy evidente y se extiende a toda clase de saberes: nadie da lo que no tiene. Quien no posee el conocimiento del bien, no puede ni pensar en enseñar a otros lo que es. El texto aristotélico es clarísimo: "Son los expertos en cada arte los que pueden apreciar correctamente sus producciones y el método para alcanzar en ellas la perfección, y cuáles elementos armonizan con cuáles otros"[306].

No por la evidencia es menor la dificultad para adquirir el conocimiento del bien, que tiene una marcada huella práctica, según la cual sólo sabe qué es lo bueno quien ha sido bueno. Alguien podría objetar que el ladrón puede saber que robar es malo y sin embargo seguir robando. Ante esta observación cabe señalar que nadie elige lo malo por sí mismo, sino en razón del bien que comporta para él, o por la inmediatez del bien concreto en contra de un bien lejano, o simplemente por debilidad de las pasiones. Quedó con anterioridad

[306] *Eth. Nic.* X, 9, 1181a 20.

considerado cómo el sujeto se inclina en una u otra dirección. En tales saberes, "el principio es el hecho".

Retomando la disquisición que realizamos sobre la relatividad del bien finito, sacamos las consecuencias que se siguen de tal hecho para la proposición del objeto. Si, como señalamos, todo bien finito tiene una insuficiencia radical para colmar la infinitud de la voluntad, nos encontramos ante una posible relativización del bien, pues podemos señalar solamente aquello que nos interesa resaltar de un bien concreto. Esta posibilidad es ciertamente peligrosa, pues nos sitúa en el trance de distinguir lo valioso de la cosa, de lo valioso en la cosa para mí. O lo que es lo mismo, si todo bien lo es respecto de un sujeto (el trascendental *bondad* agrega al *ser* su consideración en relación al apetito volitivo), y si todo sujeto se decide por el bien en razón del motivo, se desdibuja la línea divisoria entre el valor propio y real de la cosa y el valor relativo a una subjetividad. En tal caso no existiría una bondad ontológica, sino solamente una bondad existencial, relativa a un sujeto concreto; y habríamos perdido con ello la universalidad de las normas éticas, entendida como un ética de bienes.

Es de nuevo Carlos Llano quien pone el dedo en el centro de la cuestión[307]. La pregunta no debe ser ¿cómo presentar los bienes para que sean queridos?, sino ¿qué bienes deben ser queridos? Si esta tesis fuera un estudio de mercadotecnia, habría de interesarnos la "técnica" que presenta las cosas de tal manera que sean queridas por el sujeto, o sea, un estudio de mercado. Pero como estamos hablando de ética, más importa que al sujeto se le enseñe aquello que vale la pena de ser querido porque colma la naturaleza teleológica de su ser.

[307] Llano, Carlos. ***Ibid.*** p. 23.

El conocimiento sobre los modos de presentar tiende a equiparase con el conocimiento de la bondad de la cosa, puesto que tales modos de presentar significan, únicamente, la eminencia de uno sobre los demás. Convencer atribuyendo a una cosa algo que no le corresponde, es mucho más falaz que exaltar un aspecto de la cosa por encima de lo que realmente representa. El que enseña debe conocer:

- La bondad de la cosa
- Los diferentes aspectos de esa bondad
- La manera de presentarlo al sujeto
- Las disposiciones del sujeto que indican cuál de ellos le será más afín.

Mientras que el segundo y el primero de estos elementos son una variación de intensidad (la vida es buena; y es buena por los amigos, por los placeres que depara, por las cosas que se pueden hacer, etc.), el tercero se asemeja a una técnica, y el último a un relación personal. La mercadotecnia es una reducción al tercer aspecto, que deja de lado la objetiva bondad del bien que se presenta; en estos casos "lo importante no es el bien que motiva, sino que la motivación se centra en el modo peculiar de presentarlo, y en la manera de disponer al sujeto para que quede motivado por él". Deberá dirimirse la cuestión —no nos corresponde ahora— "acudiendo a los conceptos clásicos de naturaleza y de fin"[308].

2.3. Comportamiento ético

"Las sentencias morales en boca de los incontinentes no tienen otro valor que las recitaciones de los actores en escena"[309]. Cuando Aristóteles habla de

[308] Llano, Carlos. *Ibid.* p.27.
[309] *Eth. Nic.* VII, 3, 1147a 24.

Eudoxio en el libro décimo de la Ética dice respecto de sus argumentos en favor de que el placer es el Bien: "Estas razones de Eudoxio más persuadían por la virtud moral de quien las proponía que por sí mismas. Era tenido Eudoxio en concepto de varón de singular templanza, de manera que no parecía decir lo que decía como amigo del placer, sino por ser así las cosas de verdad"[310]. Predicar un saber práctico sin poseerlo no deja de ser una cierta representación teatral, si no es que cierta ligereza o superficialidad.

"En las acciones la causa final es el principio, como en la matemática los postulados. Ni en ética ni en matemáticas, por lo demás, es el raciocinio el que enseña los principios, sino que la virtud, sea natural, sea adquirida por costumbre, es la que enseña a asentir rectamente del principio"[311].

Este es un paso intermedio en el proceso de la educación moral. Por la naturaleza de lo que se enseña —la prudencia— el conocimiento poseído no puede ser intelectual, sino que sólo sabe qué es la prudencia quien es prudente. Pueden enseñarme los síntomas del dolor, los nervios que afecta, las causas que lo producen, una persona que lo padece; pero no sabré lo que es realmente hasta que no lo viva. Además, porque en la argumentación "creemos según como parece el que hable, es decir, si parece bueno o bien intencionado o ambas cosas"[312].

Asimismo, en razón de lo que Aristóteles denomina el instinto mimético, por el que todos nos asemejamos a aquellos con quienes convivimos, el amigo a sus amigos, los hijos a sus padres y el discípulo a su maestro.

---

[310] ***Eth. Nic.*** X, 2, 1172b 15.
[311] ***Et. Nic.*** VII, 8, 1151a 16.

3. EN LO QUE SE DICE

Cuando se está proponiendo al sujeto algo que es bueno, la persuasión es tanto más sencilla cuanto que aquello que se propone es algo noble. Para convencer a cualquiera de que el suicidio es la manera más libre de abandonar la existencia, de desentenderse de los fardos que el destino nos ha impuesto y de alcanzar un perfecto estado de armonía, la fuerza de lo real se encuentra del lado contrario a lo que se está argumentando. Por el contrario si estoy tratando de convencer de que la amistad es lo más noble que el hombre debe buscar, y hablo de que la felicidad requiere de la compañía de otros, que le hacen asequible al hombre un grado de dicha no alcanzable de otra manera, etc., tengo la fuerza del hecho a mi favor.

Es así que cuando se trata de formar hombres buenos, lo que hago es convencerlos del bien y no requiero una intrincada búsqueda de motivos que muevan al sujeto a su prosecución, ya que la verdad de lo propuesto se impone y coopera vehementemente a favor de la exposición. Por ello, y no por otra razón, es que el expositor debe concentrarse más en los argumentos que muestran la bondad de la cosa que en aquellos que racionalmente la justifiquen.

El método de esta técnica es distinto de la ciencia ética, pero es también una parte de la filosofía práctica. A la argumentación ética no le corresponde el silogismo apodíctico, que tiene como punto de partida una serie de premisas de las cuales depende en su forma; es decir, sin premisas no hay esquema silogístico. El estatuto apodíctico no depende únicamente de requisitos formales, sino que también depende de su materia, necesaria en el caso de la ciencia. La contingencia inherente al juicio ético hace imposible que se siga el silogismo apodíctico como su método propio.

---

[312] *Ret.* I, 8, 1366a 10.

A la argumentación ética le corresponde en el esquema aristotélico, el método de la retórica, que tiene un sentido eminentemente político, entendiendo este adjetivo como una referencia a la vida en la comunidad humana o *polis*. Como nuestra investigación atiende a la vida moral en una relación interpersonal, un sujeto que educa y uno que es educado, la retórica se convierte en el instrumento propio para lograr la persuasión de la que hemos venido hablando, en lo que corresponde al modo de exposición del mensaje :

a. De entre los distintos modos de ser propuesto, se debe enfatizar el o los modos que sean más afines al sujeto. A un militar, le puedo presentar la ética en cuanto batalla del hombre consigo mismo para superarse; a un deportista lo puedo hacer enfatizando el espíritu competitivo de la perfección humana, etc.

El modo en que se argumenta, por razón de lo que se argumenta es el propio de la retórica, pues no se trata de que conozcan el bien, sino de que lo hagan. Si para hacer el bien es preciso conocerlo, es también preciso que quieran conocerlo, pero teniendo como fin último del proceso la acción.

Las precisiones que se pueden suscribir en torno a la calidad del discurso, los lugares comunes, la pureza del lenguaje y otros temas, son tan extensas que hemos preferido pasarlas por alto, si bien son muy importantes para lograr el convencimiento de los oyentes.

4. EN EL SUJETO QUE ESCUCHA

El fin de la persuasión se refiere al oyente[313], que es el que actúa y ejecuta la acción. Están por un lado aquellas condiciones del sujeto al que se argumenta que no se pueden cambiar, pero con las que se debe contar; por otro, se

[313] Cf. ***Ret.*** I, 3, 1358b 2.

encuentran las disposiciones sobre las que se puede ejercer un ascendiente parcial o total.

a. Las dadas son aquellas que vienen en razón de la naturaleza y de los acontecimientos pasados, y que si bien son invariables, sí debe conocer a fondo el que desea persuadir.

Nos referimos sobre todo a capacidades tales como la inteligencia que es proporcional a la capacidad de entender argumentos y formular juicios, a la educación que favorece las buenas costumbres, y en general a la experiencia de la vida pasada que modifica de manera actual los modos de comportamiento del sujeto al que nos dirigimos. La amistad es una vía privilegiada para obtener un conocimiento sobre estas capacidades y para llamar luego la atención sobre ellas, sin el que el sujeto en cuestión se sienta ofendido por ello.

La ética no es un conocimiento aislado, sino inmerso en la totalidad del saber humano. Propiamente no existe un conocimiento estrictamente ético, sino un comportamiento ético, entrelazado con todos los demás conocimientos de la vida humana.

b. Las pasiones y las disposiciones de la voluntad son otro de los aspectos que se debe conocer, y sobre los cuales se puede ejercer un influjo indirecto. Si todos los hábitos morales ejercen su acto sobre un apetito y con el concurso de la voluntad, se ha de conocer hasta dónde el sujeto con el que se trata se deja dominar por la pasión, específicamente por cuáles pasiones, y si lo hace al margen de la voluntad, contra ella o bajo su patrocinio.

Las pasiones, como valoración de la realidad, si no se les domina oportunamente pueden llegar a perturbar el juicio o a precipitar la decisión en

un sentido equivocado: "son las pasiones aquello por lo que los hombres cambian y difieren para juzgar"[314]. No en vano señala el Estagirita que la *sofrosine* protege la rectitud de la *phrónesis*.

El imperio de las pasiones lesiona la capacidad de concentración del intelecto, que no puede pensar en muchas cosas a la vez. Cuando el sujeto se ve dominado por un pasión muy fuerte pierde la capacidad para realizar la síntesis aspectual y la proyección de futuro de la bondad de sus actos.

La antropología clásica divide a los sentimientos en su nexo con la acción en tres clases: antecedentes, concomitantes y redundantes.

a. Los sentimientos de mayor significación son los **antecedentes**. Se trata de ese primer encuentro con la realidad que provoca en nosotros una sensación de agrado o de aversión, antes de la deliberación de la razón. En la educación moral, tales disposiciones del sujeto no deben ser tomadas como el principal argumento de la decisión, sino como un argumento más, que puede facilitar o dificultar la consecución de una acción virtuosa.

b. Los sentimientos **concomitantes** son los que se dan durante la acción misma, y dificultan o ayudan el ejercicio. El error de la postura sentimentalista es tomar dichos sentimiento por el todo de la acción, como si fueran determinantes. El sujeto debe subordinar el papel de los sentimientos al juicio de la razón. No pretendemos un comportamiento voluntarista, sino una jerarquización en el proceder de las facultades, que coloque las emociones en el lugar que les corresponde, como un añadido secundario a la elección de un bien. Los sentimientos concomitantes no siempre corresponden con los antecedentes, pues puede ser que una acción virtuosa se presente como ardua antes de su realización y como placentera al momento de su ejecución.

---

[314] *Ret.* II, 1, 1378a 22.

c. Los sentimientos **redundantes** son los que resultan espontáneamente de la realización de la acción. Para Aristóteles, el placer y la felicidad deben ir mezclados[315], ya que no sería felicidad aquella que no es del hombre entero. La virtud trae consigo la conciencia del cumplimiento del bien, y con ello un sentimiento de satisfacción ante el bien realizado, aunque no sea ese sentimiento sensible de placer lo que buscamos al ejecutar la virtud.

[315] *Et. Nic.* X, 7, 1177a 25.

CONCLUSIÓN

A. Lo que se busca en la educación ética es el afianzamiento de la virtud, lo cual no consiste en un mero conocimiento del bien sino en actuar bien; no basta el conocimiento de los principios o ideas, sino la práctica del bien[316]. Como la virtud consiste en el punto medio[317], es decir, en el medio virtuoso entre los extremos viciosos, se requiere el ejercicio de la prudencia como la virtud que puede determinar cuál es el medio virtuoso para mí en concreto[318]. El objeto de la educación moral es, luego, el ejercicio de la *phrónesis*[319].

La prudencia pertenece, según la argumentación aristotélica, a las virtudes intelectuales y, entre ellas, posee una peculiar situación puesto que no es del ámbito de la razón especulativa sino de la razón práctica[320]. No tiene su

[316] Cf. ***Pol.*** IV, 3, 1325a 16.
[317] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, Q. 64, art. 1.
[318] Cf. ***Eth. Nic.*** II, 6, 1106b 36.
[319] ***Pol.*** IV, 15, 1334b 14-18.
[320] ***Eth. Nic.*** VI, 1139a 5-10.

principio en las solas cosas, sino principalmente en el sujeto y se ordena a la acción[321]. Mientras que en las virtudes intelectuales de carácter teórico el elemento de conocimiento lo es casi todo, en la prudencia se integran el aspecto práctico y el aspecto teórico. Las virtudes intelectuales lo son del hombre en cuanto intelectual; las morales, y por lo tanto la virtud que las hace posibles, lo es del *homo qua homo*. Toda virtud requiere de la inteligencia, más no toda virtud consiste en ser la "facultad perfectiva"[322] de las demás virtudes elevando las tendencias a la categoría racional.

La inteligencia juega un doble papel: conoce el fin[323] y considera los medios para el fin. Y aún el fin es susceptible de una doble consideración; en cuanto que la felicidad y el saber aparecen como generalidades abstractas y sin contenidos y, en cuanto que se logran y realizan a través de fines concretos. En el primer sentido, los primeros principios especulativos o prácticos no son suficientes para la determinación operativa humana, por lo cual la aprehensión del fin se refiere siempre a un fin particular que dice relación a una realidad finita[324]. La apertura de la inteligencia a lo universal sigue patente ya que no se agota en la elección de ningún fin concreto. Y sin embargo nos interesa menos el fin, pues "nadie delibera acerca del fin"[325], y no es por lo tanto la función específica de la prudencia.

---

[321] Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 7, 1141b 15. Y también puede verse el ***Proemio a la Ética*** del Aquinate.

[322] Cf. PIEPER, Josef. ***Op cit.*** p. 37. *"Prudentia es completiva omniun virtutum moralium"*, ***Sum. Th.*** 2-2, 166, 2 ad 1 um. *"Ab ipsa (prudentia) est... complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus". Virt. Com.*, 6.

[323] *"Synderesis movet prudentiam"*. ***Sum. Th.*** 2-2, 47, 6 ad 3.

[324] Cf. CHOZA, Jacinto. ***Manual de Antropología Filosófica.*** Rialp, Madrid, 1988. pág. 359.

[325] Cf. ***Eth. Eud.*** II, 10, 1126b 10.

En cuanto a la consideración de los medios, el intelecto ha de inventar el modo de alcanzar o realizar el fin concreto mediante la consideración de los medios, desechando los menos aptos y seleccionando los más adecuados. *He aquí la específica función de la inteligencia en la elección: presentar al apetito la conveniencia o disconveniencia de unos medios concretos para alcanzar un fin concreto, que se ordena en última instancia al bien vivir en general (felicidad)*[326].

Como en el arte, la ética no es únicamente una adecuación del intelecto a la realidad de la cosa, sino principalmente una adecuación de la realidad de la cosa al juicio del entendimiento: el medio virtuoso pertenece a la prudencia "como a regulante y mensurante". La adecuación es por partida doble, tanto del entendimiento a la cosa, como de la acción a lo considerado. Junto con la técnica, el actuar ético es una irrupción de la libertad en el campo de lo natural o en el ámbito de lo dado: se encauza o transforma un proceder de la naturaleza o el curso de una determinada situación. Difiere la prudencia del arte en dos cosas: el fin de la acción es muy puntual en el arte (la obra) y más oculto en la ética (la intención del sujeto), y esto es así porque el beneficio de la acción no finaliza en un objeto externo, sino en el mismo sujeto que la realiza. Esta última es lo que llamamos una acción inmanente.

La verdad práctica no es del fin, ya que el fin está dado en la naturaleza de los bienes: el hombre tiende naturalmente al bien. La función peculiar de la prudencia no es la contemplación de los "principios universales" del bien o de los últimos fines, sino que su más característica función es la referencia al plano de los medios, que es el mundo de lo concreto.

---

[326] "Lo propio del prudente parece ser el poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él, no parcialmente, como cuáles son buenas para la salud o el

La acción ética mide a su vez a la realidad y al sujeto agente, en cuanto que a partir de la naturaleza del bien y del apetito recto, determina los medios y la manera en que se ha de alcanzar ese fin, convirtiéndose en acción creadora e innovadora. La verdad de la acción práctica consiste en la elección de los medios adecuados al fin último del hombre al que naturalmente tiende, pero que no naturalmente alcanza.

La extensión de la verdad a la práctica puede ser considerada como una síntesis entre el saber y la acción; es la postulación filosófica de que la *praxis* está penetrada por el conocimiento, y no aislada, como en compartimentos estancos en la vida del hombre. Como señala Inciarte, "a diferencia de la verdad teórica, la verdad práctica no es constatativa desde fuera, sino, por así decirlo, cómplice desde dentro; es, con otras palabras, una verdad operativa. La verdad práctica es algo que ha de ser producido, realizado operativamente; la verdad práctica debe tener ella misma el carácter de praxis"[327].

Como se dijo más arriba, la prudencia es una cierta fórmula general de las virtudes morales en cuanto que participación de la facultad racional, mas no es sólo esto[328]. Merced a esa racionalidad, la prudencia se erige en *genetrix* de la demás virtudes por su contacto con el ser de lo real, porque considera la universalidad de las normas morales para aplicarlas a una situación concreta; y tanto el conocimiento de las normas universales como la consideración de lo particular son referencia a lo real, al ser de las cosas.

---

vigor corporal, sino cuáles lo son para el buen vivir en general". ***Eth. Nic.*** VI, 5, 1140a 25.

[327] INCIARTE, Fernando. ***El reto del positivismo lógico***. RIALP, Madrid, 1974, p. 171-172.

[328] "Sócrates en parte indagaba con acierto y en parte erraba. En pensar que todas las virtudes son partes de la prudencia, erraba; pero al decir que no se dan sin prudencia, estaba en lo justo". Cf. ***Eth. Nic.*** VI, 1144b 17.

El principal propósito de la ética como ciencia no es la especulación sino hacer buenos a los hombres, tal y como es preferible ser saludable antes que saber qué sea la salud, o ser valientes a saber en qué consiste la valentía[329].

Dos puentes se establecen en el conocimiento ético. En el primero, la formación moral extiende su alcance a la naturaleza, como verdadero y máximo fundamento de las normas éticas y, a la intervención de un agente externo *a posteriori*, que concrete y oriente el proceso educativo. En el segundo, la situación limítrofe de la prudencia respecto a lo universal y lo concreto expone la dualidad de un conocimiento a la vez especulativo y práctico, con características de ciencia y de arte. La naturaleza, la inteligencia y la costumbre o ejercicio continuo son los factores anexos a la vinculación con un agente externo.

Este agente externo —el maestro— no sólo debe tener ciencia (saber qué es bueno), poseer un método didáctico (cómo argumentarlo), sino que debe poseer una vida moral íntegra, por el carácter de modelo y ejemplar que tiene con respecto al alumno[330].

B. En orden al alcance del fin último de la vida humana, son necesarios tanto el conocimiento como la práctica o entrenamiento, puesto que ambos son desarrollo de una disposición natural[331]. Aristóteles acepta de manera conjunta

---

[329] "*Lo que queremos, en efecto, no es conocer lo que es valentía, sino ser valientes, ni lo que es la justicia, sino ser justos, del mismo modo que preferimos tener salud antes que saber en qué consiste la salud, y sentirse bien que saber en qué consiste el sentirse bien*". ARISTÓTELES. ***Eth. Eud.*** I, 3, 1216b 20-25.

[330] AQUINO, T. ***De Magistro. Opúsculos filosóficos selectos.*** Selección e introducción de Mauricio Beuchot. SEP, 1986. Pág. 243.

[331] Cf. ***Eth. Nic.*** II, 4, 1105b 2.

y complementaria la naturaleza, la razón y la costumbre como fuentes de la educación moral. En la adquisición de la virtud y en la consecución de la conducta moral, los conocimientos teóricos no son lo único importante; llega incluso a decirse que los puros conocimientos contribuyen nada o muy poco al progreso de la vida moral[332]. Cuando alguien conoce la definición de la valentía o de la templanza, no por ello se encuentra en la posesión del hábito correspondiente, sino que hay una diferencia insalvable entre el aprendizaje de una ciencia teórica y el de la educación moral.

B.1. Hablamos de *physis* en la vida moral respecto de:

-La naturaleza específica o lo dado. Por razón de su especie como de su individualidad, la vida moral supone lo natural y parte de las facultades del hombre, que se poseen de peculiar manera en cada uno.

-Hábitos naturales o incoados, en general, que se configuran como distintos de las facultades, pero que a la vez son semillas de hábitos y jamás hábitos perfectos.

-Hábitos naturales y principios de hábitos en las distintas facultades; en la inteligencia los primeros principios, en la voluntad un principio de hábitos, y en las demás potencias sensibles una cierta disposición material a actuar en un sentido: es factible que al hombre naturalmente débil de carácter, le sea más fácil adquirir la mansedumbre.

Todos estos modos en que la naturaleza interviene en la formación de los hábitos no son sino seminales, incipientes, pues "*la naturaleza está determinada a una sola cosa, en tanto que la consumación de estas virtudes no se alcanza por un modo único de acción, sino según diversos modos*

[332] ***Eth. Nic.*** II, 4, 1105b 2.

conformes a la diversidad de la materia en que ellas obran y a la diversidad de las circunstancias"[333].

En referencia a esta misma naturaleza, el hábito no configura un *modus operandi* solamente en la inteligencia y la voluntad, sino también en las potencias sensibles. Así como el fumador está acostumbrado a tomar —inconscientemente— el cigarrillo de una determinada manera, o tal y como el jugador de béisbol tiene un casi "instinto" de tiro de la pelota, el hábito moral, la prudencia, "determina" algunas potencias sensibles. Tenemos así, una dimensión corporal de los hábitos, que forma parte de esa naturaleza de la que venimos hablando. No se trata de una minusvaloración de la parte racional, por el contrario, se muestra que priva en el actuar humano una unidad entre el cuerpo y el alma, entre lo naturalmente dado y lo libre, entre lo material y lo inmaterial.

Estas determinaciones sobre la naturaleza son especialmente perceptibles al hablar de la sensibilidad interna. Hay una impronta habitual en la imaginación, formada por los antecedentes de los comportamientos anteriores, que ante un dato de la sensibilidad presenta de manera inmediata imágenes asociadas que favorecen u obstaculizan la consecución de un hábito. También la cogitativa tiene una importancia especial porque a partir de ella se da el despliegue de los deseos e impulsos sensibles, elemento fundamental de la vida moral; y porque la cogitativa es la facultad de la experiencia, de la acción práctica, que es siempre una acción que versa sobre lo singular.

Y es todavía más claro el papel de la naturaleza cuando se trata de los apetitos. La conducta ética se configura en su mayor parte como conjugación de la apetitividad con la voluntad y la inteligencia. Como afirma Tomás de

---

[333] ***Sum. Th.*** 1-2, q. 63, a.2, c.

Aquino, "*si llamamos pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo, entonces es claro que las virtudes morales, que tienen las pasiones por materia propia, no pueden existir sin pasiones*"[334].

Cuando la emoción se caracteriza como valoración de la realidad, las pasiones no sólo modifican nuestros juicios[335], sino que responden a un modo de juzgar y valorar la realidad. Se convierten en "*la conciencia de la adecuación y armonía, o carencia de ella, entre la realidad y nuestros deseos*"[336].

Cuando Tomás de Aquino aborda el influjo de la pasión sobre la voluntad, le niega a los apetitos un movimiento directo sobre la voluntad, pero no un movimiento indirecto[337]. Primero, por cierta *abstracción*: la capacidad limitada del hombre no le permite estar en muchas cosas a la vez con la misma intensidad, puesto que, cuanto más intente abarcar, con menos fuerza podrá realizar la multitud de cosas que se propone. De tal manera que al momento que se despierte con fuerza un apetito es necesario que disminuya o desaparezca el movimiento del apetito racional. Segundo, este influjo se da por parte del *objeto de la voluntad*, que es "el bien aprehendido por la razón"[338]; la unidad del conocimiento humano provoca que cuando la imaginación y la estimativa se encuentren dominadas por un apetito y tiendan de manera "vehemente y desordenada" hacia él, y como el conocimiento de la razón parte de los sentidos (muy especialmente de la imaginación), entonces no se le suministra al intelecto más elementos que los de la pasión que domina la

---

[334] ***Sum. Th.*** 1-2, q.59, a.5, c.
[335] Cf. ARISTÓTELES. ***Retórica.*** II, 1, 1378a 19-21.
[336] ARREGUI, V. ***Op. cit.*** p. 233.
[337] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q. 77, a. 1.
[338] ***Idem.***

imaginación y la estimativa, y por lo tanto, es éste el único bien que se le presenta a la voluntad.

Recuérdese eso sí que, ni la voluntad puede ser habitualmente dominada por los apetitos, ni los apetitos pueden ser dominados despóticamente por la voluntad: ante un hecho hay una natural respuesta de aversión o deseo, por ejemplo, sin que la voluntad pueda evitarlo. Y con respecto a esto se dice que en cuanto corporales las pasiones escapan al dominio de la razón, tal y como un hombre hambriento no puede dejar de tener hambre, por más que piense o desee no tenerla. El dominio que se establece no hace desaparecer la pasión. Los actos del apetito sensitivo están sometidos al imperio de la razón en cuanto que siguen a una aprehensión, pero no en cuanto a la cualidad y disposición del cuerpo, que no se somete a la razón[339].

La manera en que el sujeto configura esta relación entre los apetitos y la parte racional es lo que llamamos *hábito*. Lo que la felicidad trasciende del placer no es la maldad del placer sino su finitud, o mejor dicho, la finitud de su bondad. Los hábitos configuran un dominio de las pasiones, pero no de una manera despótica, como es el dominio que se tiene sobre las potencias motoras, sino un dominio llamado político[340], ya que en ambos aparece el mismo sentimiento pero la acción a la que llevan es de distinta índole. En ninguno desaparece la aversión ante el hecho, que es la estimación o valoración de la realidad, pero la reacción a que el sujeto con dominio de la pasión es movido, muestra un imperio racional por encima de la pura apreciación tendencial. Es aquí donde se denota la conducta ética.

---

[339] Cf. ***Sum. Th.*** 1-2, q.17, a. 7, c.
[340] Cf. **Pol.** II, 11, 1245b 5.

B.2. En aquellos juicios en los que nos enfrentamos con un saber contingente, que tiene dos posibles soluciones (a veces igualmente acertadas), se requiere considerar muchas condiciones y circunstancias sobre una materia particular y contingente, difícilmente observables en un único momento y por una sola persona. Luego, la deliberación, en cuanto que consideración pausada y puntillosa de la situación es el camino propio del saber prudencial. No está de más aludir a su misma etimología (*consilium*), en que la deliberación y, más claramente, el consejo, hacen referencia a la reunión de varias personas para la discusión de un tema: muchos se sientan a deliberar. Uno de los actos propios de la prudencia es "pedir consejo", revisar no sólo la propia opinión, sino la opinión de otros (más experimentados, más sabios) en determinados asuntos.

Este carácter futurible de la acción, en especial de la acción moral, nos debe llevar a una detenida consideración de la capacidad de proyectar las acciones en el tiempo para lograr el fin propuesto. Los dos principales rasgos que deben marcar la realización de una acción son: la capacidad de considerar en la deliberación todos los elementos debidos (*circunspección*), y la capacidad de anticipar lo más acertadamente posible sus consecuencias (*previsión*).

En cuanto que la prudencia busca, en estas circunstancias, actuar adecuadamente, hace falta la circunspección y una cierta capacidad de previsión del futuro, formada a través de la experiencia. Quizá sean estos los dos pilares del hombre prudente, al menos en lo que a la deliberación se refiere.

Por otra parte, si el centro de la decisión está en el entendimiento, la aplicación práctica se orienta hacia la perfección del entendimiento; de lo contrario, se ha de buscar principalmente la perfección de la voluntad. La

solución no es unívoca, pues "en cuanto al ejercicio, la voluntad mueve al entendimiento, porque la verdad misma, que es perfección intelectual, va comprendida, como bien particular, bajo el bien universal. Pero en cuanto a la especificación del acto, que proviene del objeto, es el entendimiento el que mueve a la voluntad, porque el bien conocido es una forma particular de verdad comprendida bajo la verdad universal. Es, pues, patente que no es uno mismo motor y movido bajo el mismo aspecto"[341].

Lo que se viene a decir en último término es que se puede mover a la voluntad, mas no de manera directa —puesto que la voluntad sólo se mueve eficientemente a sí misma— sino de manera indirecta. Nos encontramos con que el meollo de la elección —y por tanto de los hábitos— está en la voluntad, pero de tal suerte que es imposible acceder directamente a su formación.

C. ¿Cuál es entonces el proceso en la educación moral? Para Sócrates, el conocimiento de la prudencia estaba en abierta consonancia con el aprendizaje intelectual: para ser bueno basta con conocer lo que es ser bueno; la inmoralidad es un problema de ignorancia[342]. Bajo dicha perspectiva, el papel del maestro es primordial e insustituible, pues lo aporta casi todo. Contrariamente, para el Estagirita, la educación moral es una progresiva adquisición de virtudes y de sabiduría práctica. Los conocimientos morales pueden crecer y mejorarse, ya sea a través de la enseñanza o de la experiencia. Y según esto, hay un cierto paralelismo entre el aprendizaje de la geometría y el aprendizaje de la filosofía moral: en ambos casos es posible un aumento de conocimientos y de comprensión.

---

[341] ***Sum. Th.*** I-2, q. 9, a. 1, ad. 3um.
[342] PLATÓN, ***Protágoras***, 375c-d.

Para Sócrates no hay nada más poderoso que el conocimiento verdadero, los fallos morales no se deben a un conflicto entre las pasiones y la razón, sino a una deficiencia de los conocimientos morales. Este conocimiento concierne de manera primordial a una valoración del placer y el dolor respecto de una acción futura; si esta apreciación es correcta, el hombre actuará en consecuencia y su acción será buena; si la valoración es errónea, el sujeto actuará de acuerdo con ello y su acción será equivocada. Según esto, la conducta moral se corresponde con el juicio moral: el sujeto se comporta de acuerdo a su intuición ética. Lo cual, como se puede apreciar, es la típica expresión del intelectualismo ético. Aristóteles rechaza abiertamente esta opinión.

Las virtudes son el resultado de un constante entrenamiento ético, el cual comprende, ciertamente, un conocimiento ético o una sabiduría práctica (*phrónesis*). Aristóteles deja atrás el intelectualismo radical cuando considera la importancia del entrenamiento y el papel de la pasión, como elementos claves del comportamiento moral[343]. El hombre virtuoso ha de poseer la experiencia que sólo la conducta virtuosa puede proveer. Por decirlo de algún modo, el hombre virtuoso se asimila a un médico, en el que la fuerza de la experiencia se manifiesta en su arte, tal y como la práctica del mismo arte va reforzando la fuerza de su experiencia.

D. El primer capítulo intenta ser un exposición de la esencia del mensaje, de aquello que queremos transmitir: la prudencia. El segundo menciona las condiciones en que el sujeto está dispuesto para recibir el mensaje. El tercero resaltó que ese mensaje es irreductible a su factor racional, es decir, a un

intelectualismo ético. De todo ello, podemos deducir las disposiciones que se deben dar en *quien* persuade, en *aquello* de lo que persuade, y en *aquel* al que se persuade: "*Ha de saberse, que por medio del objeto, son tres las cosas que mueven a la voluntad: la primera, el objeto mismo propuesto, como cuando decimos que el alimento excita el deseo de comer por parte del hombre. La segunda, aquel que propone u ofrece tal objeto, y, finalmente, la tercera, quien persuade que el objeto tiene razón de bien: ya que éste también propone el objeto propio a la voluntad, que es la razón de bien, verdadero o aparente*"[344].

Dada la contingencia y finitud de los contenidos éticos, suscitar razones para elegir el bien propuesto es connatural a la enseñanza ética. Cuanto más complejos y abundantes son los argumentos a considerar para la decisión, más espacio tiene la persuasión como un modo de aclarar la importancia o debilidad de las razones para la elección del bien.

Persuadir consiste así, en la presentación *eminente* de un motivo para la elección, que "empuje" a cortar la deliberación y mueva a la elección. Ya dijimos que la voluntad debe detener "arbitrariamente", si cabe hablar así, la posibilidad infinita de deliberación ante un bien finito, pues la injerencia de la presentación persuasiva se limita ser causa aliciente y nunca eficiente de la elección. "*En la medida en que la razón considera una cosa, quiere esta cosa, y según considera otra quiere lo contrario. Esto ocurre por la debilidad de la razón, que no puede juzgar qué es lo que es absolutamente mejor*"[345]. La persuasión es pues limitada, mas no superflua.

---

[343] Si bien deja algunos puntos oscuros al referirse al razonamiento del incontinente.
[344] ***Sum. Th.*** 1-2, q.80, a.1,c.
[345] ***Sum. Th.*** 3, q.18, a.6, ad 3um.

Como culmen de la persuasión nos encontramos con el tema de la amistad. En un detenido análisis de la amistad la persuasión queda atrás, y se da lugar a una **transposición de las voluntades**, en el que "la persona que propone el bien adquiere el primer lugar, por encima incluso del bien propuesto, pero no gracias a un debilitamiento de la objetividad de lo que se propone"[346], sino porque la relación amistosa ha llevado a una gran profundidad en el conocimiento del otro, que ayuda a conocerlo como es, a quererlo así, y a identificar ambas voluntades en la volición de muchas cosas. La voluntad del amigo se llega a considerar como nuestra misma voluntad[347].

Del amigo se espera el bien, el deseo de lo mejor para su "otro yo". No sólo por lo agradable del amigo —que lo es—, sobretodo por el convencimiento de que desea lo mejor para mí, es por lo que se prefigura esta relación como un fuerte vínculo en la educación para el bien. También si se considera la amistad como una relación de conocimiento, el trato continuo, la familiaridad y la confidencia pueden permitir un consideración más cercana a lo real de lo que es conveniente para el otro: del amigo se conocen los defectos, las virtudes, los sentimientos, las circunstancias; es decir, todo lo necesario para emitir un juicio certero sobre lo más conveniente en un determinado momento.

En conclusión, el método de esta técnica —la persuasión— es distinto de la ciencia ética, pero es también una parte de la filosofía práctica. A la argumentación ética no le corresponde el silogismo apodíctico, que tiene como punto de partida una serie de premisas de las cuales depende en su forma; es decir, sin premisas no hay esquema silogístico. El estatuto apodíctico no

---

[346] Llano, Carlos. ***Idem.*** p.20 y ss.
[347] ***Sum. Th.*** 1-2, q.28, a.2, c.

depende únicamente de requisitos formales, sino que también depende de su materia, necesaria en el caso de la ciencia. La contingencia inherente al juicio ético hace imposible que se siga el silogismo apodíctico como su método propio.

ANEXO

CÓMO EDUCAR EN LA PRUDENCIA[348]

1. Para obrar prudentemente son necesarias especialmente tres condiciones: *deliberar* rectamente, *decidir* acertadamente y *ejecutar* bien.

a. Para deliberar rectamente se ha de discurrir cuáles son los medios más a propósito para el fin que intentamos; esta deliberación ha de ser proporcionada a la importancia de la determinación que hemos de tomar.

a.1. Se debe considerar el pasado, el presente y el futuro.

El pasado o experiencia nos ayuda a conocer la naturaleza humana, que es la misma para todos, y que nos muestra cómo han resuelto otros, problemas similares al que se nos presenta. Esto nos hará conocer los medios que otros eligieron, las dificultades que se les presentaron y las consecuencias de sus acciones. Es importante también observar nuestra propia experiencia para recordar lo que nos trajo buenos resultados.

---

[348] Presentamos este anexo con el fin de resumir los principales aspectos de la decisión prudente, así como los factores que intervienen en la educación de la prudencia.

La observación del presente muestra lo concreto y las diferentes circunstancias que afectan la situación actual. La síntesis aspectual es lo propio del análisis del presente.

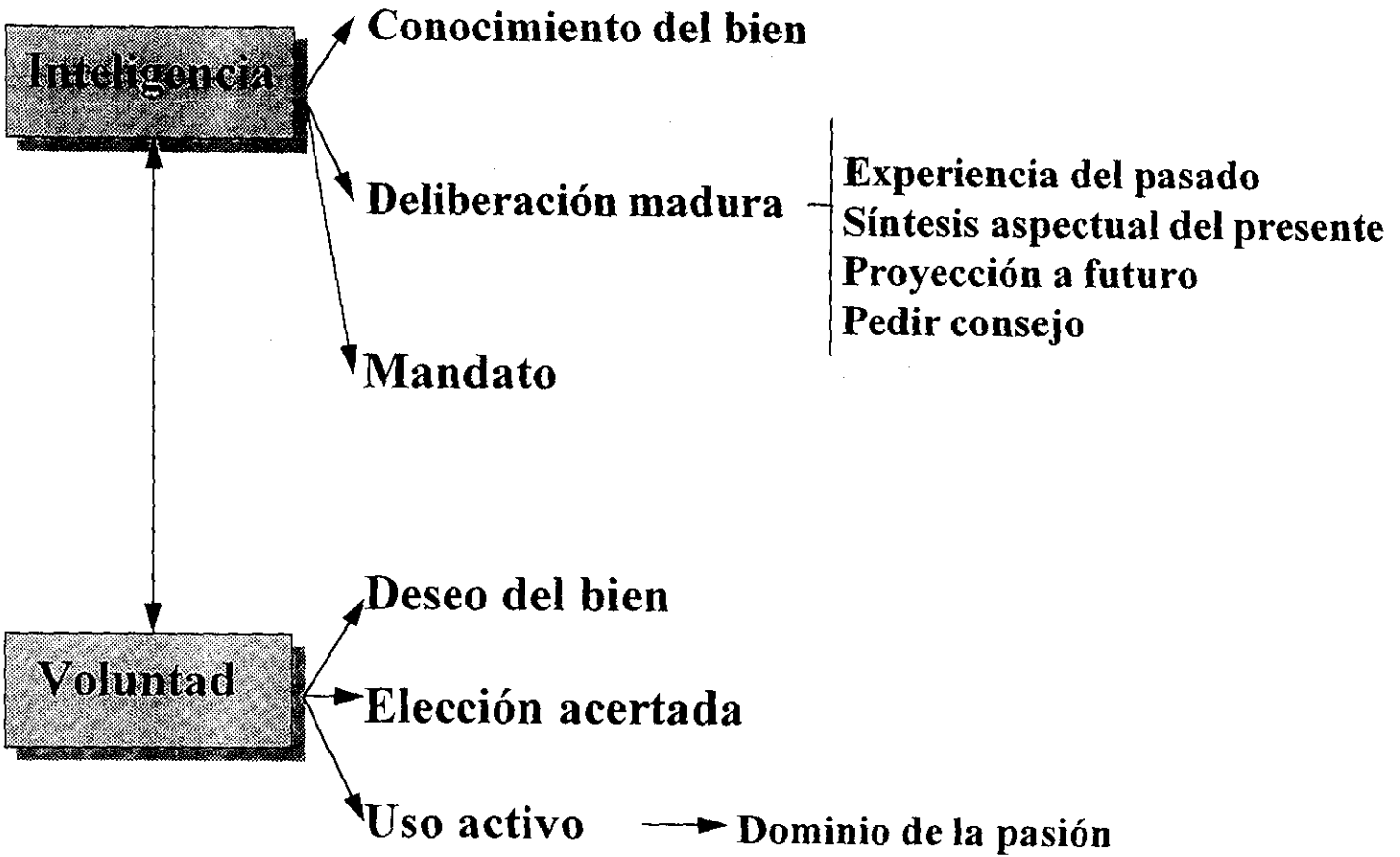
Por último está la proyección del futuro, que advierte de las posibles consecuencias de una acción. Se trata de lanzar por anticipado la dirección que pueden tomar las cosas en caso de elegir este camino.

a.2. Como parte de la buena deliberación se encuentra el consejo, que se ha de pedir a los hombres experimentados y reconocidos por su rectitud moral. Aquí se requiere la *docilidad* para escuchar y poner en práctica los consejos recibidos, y la sagacidad para ponderar lo razonable de los consejos que se nos dan.

b. Tras la deliberación se da la decisión o elección de los medios que se nos presentan posibles. Se requiere en esta etapa el dominio de las pasiones, para que no perturben la rectitud de la elección; y por otra parte la aplicación decidida de la voluntad a los medios elegidos, pues con frecuencia sucede que se elige, pero con una voluntad débil, que se aferra superficialmente a los medios elegidos.

c. La ejecución de lo decidido exige el imperio de la voluntad y la reflexión del entendimiento, que pongan por obra los medios. Esto requiere la previsión para calcular el esfuerzo necesario, los posibles obstáculos, la manera de vencerlos. Y también una nueva circunspección que se mantenga alerta para la variación de las circunstancias, las cosas y las personas que giren en torno a la ejecución.

LA DECISIÓN PRUDENTE



2. Para transmitir ese obrar prudente a los demás hacemos alusión a elementos que no pertenecen propiamente a la ética; son en resumen:

a. En quien enseña:

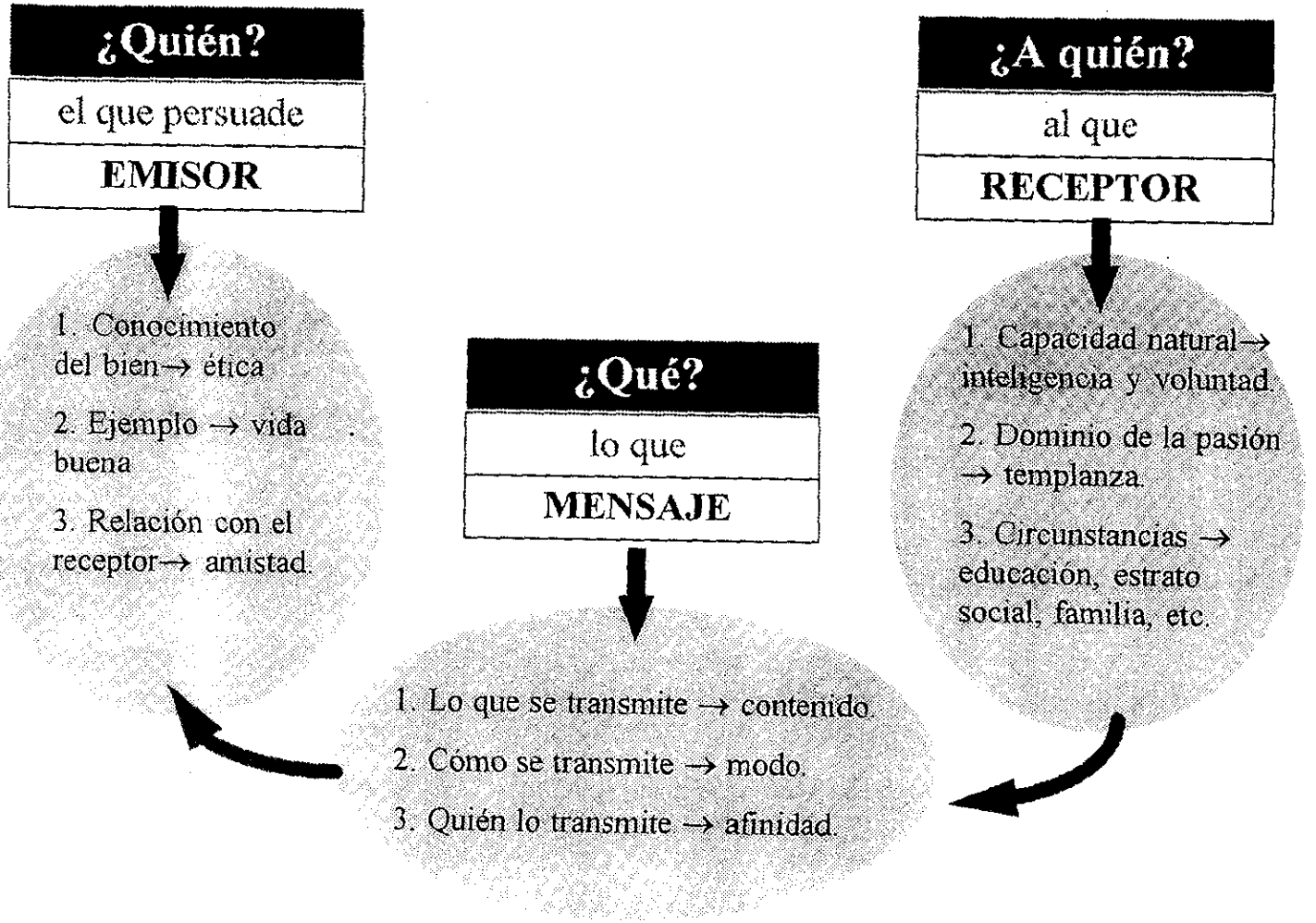
- El conocimiento del bien, pues nadie enseña lo que no sabe: saber moral.
- El ejemplo del bien, que manifiesta la posibilidad y realización de lo que se pretende: vida recta.
- Facilidad para el conocimiento, confianza, consejo del discípulo: amistad.

b. En lo que se enseña:

- Que el contenido sea bueno: la ética.
- Que el modo en que se transmita sea atractivo: la dialéctica y la retórica.
- Que se ponga en relación el bien objetivo con mi subjetividad circunstancial: motivo.

c. En quien es enseñado:

- Capacidad natural de aprendizaje: inteligencia y voluntad.
- Dominio de las pasiones que facilite la práctica de la virtud: templanza.
- Consideración de los elementos circundantes: educación, circunstancias.


¿Quién?
el que persuade
EMISOR
1. Conocimiento del bien→ ética
2. Ejemplo → vida buena
3. Relación con el receptor→ amistad.
¿Qué?
lo que
MENSAJE
1. Lo que se transmite → contenido.
2. Cómo se transmite → modo.
3. Quién lo transmite → afinidad.
¿A quién?
al que
RECEPTOR
1. Capacidad natural→ inteligencia y voluntad.
2. Dominio de la pasión → templanza.
3. Circunstancias → educación, estrato social, familia, etc.

BIBLIOGRAFÍA

-ABBA, Guiseppe. ***Felicidad, Vida Buena y Virtud***. Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1992.

-AQUINO, Tomás de.

Comentario a la Etica. Ediciones CIAFIC, Argentina, 1983.

Cuestión Disputada sobre las virtudes en común. Traducción de Héctor Velázquez. Universidad Iberoamericana, Cuaderno de Filosofía n. 22, México, 1994.

Cuestión Disputada sobre las virtudes cardinales. Traducción de Héctor Velázquez. Editorial Tradición, México, 1993.

Prefacio a la Política. Traducción de José María Abascal. Editorial Tradición, México, 1976.

Proemio a la Ética. Traducción de Jorge Morán Castellanos. Revista Tópicos n.3, Universidad Panamericana, México, 1992.

Questio Disputata De Malo. Traducción de Ezequiel Téllez Maqueo. *(pro manuscrito)*

Suma Teológica. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1989.

-ARISTOTELES.

Etica Nicomaquea. Traducción y Notas de Antonio Gómez Robledo. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1954.

Etica Eudimia. Traducción y Notas de Antonio Gómez Robledo. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.

Política. Traducción de Manuela García Valdés. Editorial Gredos, Madrid, 1988.

Retórica. Traducción y Notas de Antonio Tovar. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.

-ARREGUI, Vicente y CHOZA, Jacinto. ***Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad***. Rialp, Madrid, 1993.

-BELMANS T. G. ***"Le jugement prudentiel chez Saint Thomas"***. Revue Thomiste, juillet-june-septembre, 1991.

-CARDONA, Carlos. ***Etica del quehacer educativo***. Rialp, Madrid, 1990.

-CHAPMAN, John (Editor). ***Virtue***. New York University Press, New York, 1992.

-CHOZA, Jacinto. ***La realización del hombre en la cultura***. Rialp, Madrid, 1986.

-CHOZA, Jacinto. ***Manual de Antropología Filosófica***. Rialp, Madrid, 1988.

-COLOMER, Eusebi. ***El pensamiento alemán de Kant a Heidegger***. Editorial Herder, Pamplona, 1993.

-FREGE, Gottlob. ***Estudios sobre Semántica.*** Traducción de Ulises Moulines. Editorial Ariel, Barcelona, 1984.

-GALINDO MONTELONGO, José de Jesús. ***El hábito en la filosofía de Tomás de Aquino***. Tesis de Licenciatura. Universidad Panamericana, México, 1996.

-GALLAGER, David. ***Tomás de Aquino, la voluntad y la Ética a Nicómaco***. Revista Tópicos n.6, Universidad Panamericana, México, 1994.

-GARDEIL, A. Voz "***Acte humain***" para el Dictionaire de Theologhie Catolique, 1, (1909) col. 343-5.

-GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. ***Ensayo sobre las virtudes intelectuales***. FCE., México, 1957.

-INCIARTE, Fernando. ***El reto del positivismo lógico***. Rialp, Madrid, 1974.

-JAEGER, Werner. ***Paideia***. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

-LLANO, Alejandro, *et alt*. ***Ética y política en la sociedad democrática***. Espasa Calpe, Madrid, 1981.

-LLANO CIFUENTES, Carlos.

Análisis de la acción directiva. Editorial Limusa, México, 1979.

La enseñanza de la dirección. IPADE, México, 1996.

La formación del carácter. (*Pro manuscrito*).

-MARTÍNEZ, Santiago. ***La prudencia***. Palabra, Madrid, 1979.

-MILLÁN PUELLES. ***La formación de la personalidad***. Rialp, Madrid, 1963.

-MILLAN PUELLES, ***La función social de los saberes liberales***. Rialp, Madrid, 1957.

-NAVAL DURÁN, Concepción. ***Educación, Retórica y Poética. Tratado de la educación en Aristóteles***. EUNSA, Pamplona, 1992.

-O'NEIL, CHARLES J. ***Imprudence in St. Thomas Aquinas***. The Marquette University Press, Wisconsin, 1955.

-PIEPER, Josef. ***Las virtudes fundamentales***. Rialp, Madrid, 1976.

-PLATÓN, ***Protágoras.*** Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Versión de Ute Schmidt, UNAM, México, 1993.

-POLO, Leonardo. ***Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos***. Universidad Panamericana, México, 1993.

-RAFFO-MAGNASCO, Benito. ***Volición y voluntad en Aristóteles***. Revista Sapientia, vol. 26, n. 100-102 (Abril-Diciembre de 1971). Páginas 137-150.

-SPAEMANN, Robert. ***Crítica de las utopías políticas***. EUNSA, Pamplona, 1980.

-VERBEKE, Gerald. ***Moral Education on Aristotle***. Catholic University of America Press, Washington D.C.,1990.

-YEPES STORK, Ricardo. ***Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana***. EUNSA, Pamplona, 1996.

-ZAGAL, Héctor. ***Retórica, Inducción y Ciencia en Aristóteles***. Universidad Panamericana, México, 1993.

-ZAGAL, Héctor y AGUILAR-ÁLVAREZ, Sergio. ***Los límites de la argumentación ética en Aristóteles.*** Publicaciones Cruz O., México, 1996.