

**Juan Fernando Sellés. Facultad de Filosofía.
Universidad de Navarra**

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

Índice

- VII. Los vicios contrarios a los hábitos prácticos y a la prudencia
 - VIII. Prudencias aparentes
 - IX. El carácter diferencial de la prudencia
 - X. La unificación
-

VII. Los vicios contrarios a la extensión social de la prudencia

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

a) “La imprudencia privativa se dice en cuanto que alguien carece de la prudencia que le es debida por naturaleza y que debe tener” [\[1\]](#). A la cuestión pertinente sobre ¿cuáles son esas cosas que uno puede saber? La respuesta es, como vemos, doble: las que puede saber pornaturaleza [\[2\]](#) y las que debe saber por su estado, condición, cargo, oficio, etc. [\[3\]](#)

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

del conocer humano.

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

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

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

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

campesino otras distintas, etc.

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

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

La prudencia familiar (económica) y la social (política) requieren necesariamente de la prudencia en los propios asuntos [8] (personal), pues el que es imprudente a solas, ¿acaso no lo será también en compañía? En efecto, si la prudencia es una perfección intrínseca de la razón, el que carece de ella, carece tanto si está solo como acompañado.

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

Se consideran miembros de la familia hoy en día no sólo el matrimonio que la forma, sino también los hijos, los abuelos, etc., y en mayor o menor grado otros parientes, e incluso las personas del servicio doméstico o empleadas del hogar. A la familia de la época de Aristóteles pertenecían los esclavos, y a la medieval, los siervos. También era parte de la prudencia familiar, por tanto, administrar los bienes que tienen que ver con ellos [12].

Los recursos se toman de la naturaleza [13], por eso “la económica es propiamente sobre esas cosas que son según la naturaleza, como aquello

que pertenece al alimento”[\[14\]](#), al vestido, etc. El acarrear recursos para la familia es lícito en la medida que se cubren las necesidades de la vida familiar, es decir, según que “son ordenados a la suficiencia de la vida doméstica”[\[15\]](#). Por tanto, el fin de la administración familiar no es convertir a ésta en un banco, como pudo suceder, por ejemplo, con la familia de los Médicis, pues “es necesario que haya un término a las riquezas en la económica”[\[16\]](#), ya que “las riquezas no son el fin de la económica, sino instrumentos”[\[17\]](#). Por ello, el adquirir y multiplicar los bienes es subordinado respecto del orden familiar: “la pecuniativa es parte y sirve a la económica”[\[18\]](#). ¿Y cuál es, entonces, el fin de la económica? “el fin último de la económica es vivir enteramente bien según el trato doméstico”[\[19\]](#).

Gobernar la casa conlleva, pues, no sólo acarrear recursos (“pecunia”, “divitiae”), sino también distribuirlos, por lo que a tal faceta de la prudencia se la llama dispensativa[\[20\]](#): “el buen gobierno no consiste sólo en la adquisición de riquezas, ya que éstas no son el fin de la economía, sino instrumentos; sino que su fin es la vida recta”[\[21\]](#). Lo propio de la prudencia familiar no es enriquecerse, sino gobernar bien las riquezas, usar bien de ellas[\[22\]](#), y ello en orden a mejorar la rectitud de la vida de sus miembros.

Lo familiar es para Tomás de Aquino el término medio entre un hombre y la ciudad[\[23\]](#). El hombre se rige por la prudencia personal, la familia por la prudencia económica, y la ciudad por estatutos civiles[\[24\]](#). Por eso no es bueno que una familia se rija por reglas fijas o normas escritas. Si ello ocurre, señal de que falta amor, porque el único vínculo posible de cohesión familiar es el amor personal[\[25\]](#). Además, no es igualmente conveniente que manden unos u otros en la familia: “no toda (prudencia económica) parece ser monarquía, sino sólo cuando el padre rige la casa; cuando el varón y la esposa gobiernan, es aristocracia; cuando son los hermanos de la casa, se da la timocracia o la política”[\[26\]](#).

Si las uniones fundamentales de la familia son dos, a saber, la de los esposos entre sí y la de los padres e hijos[\[27\]](#), es imprudente quien no atiende a los medios que permiten ambas uniones. Es imprudente en la familia, en consecuencia, el que no la gobierna según la naturaleza de ésta, sino despóticamente[\[28\]](#), y correlativamente, el que no obedece con obediencia inteligente, sino servilmente, que sería lo propio del régimen de los siervos o esclavos. Es imprudente también el que toma como fin de la familia las riquezas; el que no usa de las riquezas como medios para mejorar la rectitud de los miembros de la familia; el que pone impedimentos materiales para no vivir todo lo bien que se pueda el trato doméstico; etc.

A la prudencia con la que alguien debe gobernar las cosas propias del reino, o también de la ciudad[29], Tomás de Aquino la denomina “gubernativa”, “regnativa” o “regitiva”, “monarchia”, etc., y se puede traducir -simplificando- por gubernativa. “El nombre de reino está tomado de reinar; pero reinar es el acto propio de la providencia”[30], y como se ha visto, la providencia es el término de donde se toma la palabra prudencia. Por lo demás, sabido es que tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino el reino es el óptimo régimen político entre los demás[31]. Conviene, pues, que el político, esto es, el rector de la polis, sea prudente, y por consiguiente buen hombre[32].

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

Realizada esta precisión terminológica, le parece a Tomás de Aquino que ésta es la forma más perfecta de prudencia porque la extensión de su gobierno es mayor[33]. Como en toda labor de dirección lo primero a considerar es el fin[34], debe saberse que su fin propio es aunar el bien común de toda la multitud[35]; bien cuya clave reside en la paz[36]; “paz del reino que consiste en la justicia”[37]. Aunar en orden al fin significa que el gobernante debe custodiar la unidad del reino[38], ciudad, etc. Para dirigir en orden al bien común de la sociedad primero deberá saber en qué consiste tal bien común. En segundo lugar, para dirigir en orden a él, se servirá de leyes[39], y deber suyo será también velar y defender esas leyes y castigar a los rebeldes[40]. El gobierno es como el arte arquitectónico comparada con aquel otro arte mediante el cual los obreros trabajan con sus propias manos[41]. Por ello, el rey, o el que gobierna, puede remover de su cargo a oficiales singulares de la ciudad[42], porque “como la potestad regia es una, incluye todas las potestades que por diversos oficios se distribuyen bajo el dominio del reino”[43].

“La óptima ordenación del príncipe se da en alguna ciudad o reino, en la que uno está al frente según la virtud que preside a todos”[44]. Si la clave de la ética es la virtud[45], y el único vínculo suficiente

de cohesión social es la ética[46], no otros como el dinero, el poder, la cultura, la posesión de bienes, la educación, las instituciones intermedias, la fama, la violencia o las guerras, etc., quien tiene que ser ejemplar en la virtud es el que está al frente del gobierno de la comunidad política: “el reino importa la perfección tanto en el presidente, como en el súbdito; pero en el presidente como en el principio de la perfección, porque impone su rectitud a los demás. Pero en el súbdito, como en el que recibe la perfección de otro”[47]. En caso contrario, en vez de aunar sembrará la discordia, las disputas, las escisiones.

La imprudencia gubernativa o “reinativa” se manifiesta de modos diversos. El más importante será, sin duda, ignorar aquello que pertenece a la propia ciencia del gobierno[48]. No todos sirven para gobernar, aunque lo deseen. Y entre éstos están los que carecen de la propia ciencia de gobierno; por ejemplo, los que desconocen la índole del bien común y lo confunden con la suma de bienes individuales materiales o se dedican a favorecer su propio bien sin tener en cuenta que “el bien propio no puede darse sin el bien común de la familia, de la ciudad o del reino”[49]. Otro error de gobierno consiste en ser parcial, es decir, en no tener en cuenta que su potestad está al servicio del bien común de la multitud. Es decir, el favorecer más a uno u otro grupo sin necesidad objetiva.

Otros errores serán, por tanto, el de no defender la unidad del reino, o de la ciudad, etc., castigando debidamente a los sediciosos[50], o en no defender y velar por sus propias leyes justas. Un defecto frecuente estriba también en intentar perpetuar el mandato, sin darse cuenta que “todo reino y potestad que tiene inicio, tiene ocaso”[51]. Otro, no menos usual, es el de aprovecharse del poder para incrementar las propias riquezas, la corrupción, sin tener en cuenta que ese comportamiento es propio de tiranos, y que estos ladrones tienen la obligación de restituir lo robado[52].

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

Sabido es que Aristóteles tuvo en mucha consideración a la política, a la que pone como la más importante entre las ciencias prácticas. Ahora bien, las ciencias prácticas, y con ellas la política, son inferiores a las teóricas. Esa tesis es seguida por Tomás de Aquino: “se dice que la política es la principalísima, no simplemente, sino en el género de las ciencias activas” [56], pero no es lo más importante del hombre “porque el hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser (secundum se totum)” [57]. La política versa sobre las cosas humanas [58] sometidas bajo nuestro poder, no sobre las divinas, ni sobre nuestro ser, etc. Confiar en ella más de la cuenta es ceder a la persuasión propia de los sofistas [59]. La política es, pues, la reunión de varias familias en una ciudad o estado.

“La reunión (de hombres) es doble: una económica, como la familia; y otra política, como la ciudad o el reino” [60]. Ahora bien, no es lo mismo la política que la prudencia política. “La política es parte de la prudencia: de donde es necesario que el político, esto es, el rector de lapolis, sea prudente” [61]. Ello es así, porque la prudencia añade a la política la recta disposición de la ciudad [62], y esa recta disposición estriba, en primer lugar, en la consecución del bien común [63]. Por ello, “la prudencia referida al bien común se llama política” [64].

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

El vínculo de unión familiar es el amor; el de la sociedad es la ética. Habrá, por tanto, prudencia familiar cuando se dirijan todas las cosas de la casa en orden a incrementar el amor personal entre los miembros de la familia. A su vez, habrá prudencia política o social en una comunidad cuando se dirijan todos los asuntos en orden a incrementar la virtud de sus ciudadanos [68], pues no hay ciudadano bueno que no sea hombre bueno [69], aunque “no es lo mismo simplemente ser buen hombre y ser buen ciudadano según cualquier régimen político” [70].

Para Tomás de Aquino, la prudencia política es superior a la económica, pero inferior a la gubernativa o regnativa: “la prudencia de los súbditos, que es menos perfecta que la prudencia regnativa, retiene para sí el nombre común, de modo que se llama política” [71]. Su distinción de la prudencia personal es que mientras que por ésta cada hombre se dirige hacia su propio bien, por la política se rige en orden al bien común [72]. La rectitud de la política es, por tanto, prudencial cuando se busca la utilidad común [73]. La obra común que deben perseguir los ciudadanos es la salud de la comunidad, la cual consiste en el orden de la política [74].

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

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

“La prudencia política tiene dos especies: una que es legispositiva, que pertenece a los príncipes; otra que retiene el nombre común de política, que es acerca de las cosas singulares. De este modo, tratar de los asuntos singulares pertenece también a los súbditos. Por tanto, la prudencia no sólo es de los príncipes, sino también de los súbditos” [78]. La legispositiva es parte de la prudencia [79], y la parte más importante porque pertenece a los que gobiernan y dirigen [80]. “Otra parte de la política se designa con el nombre común de política, a saber, la que consiste en los singulares operables” [81]. Sin embargo, aunque la política, tanto legispositiva como ejecutiva sean prudencia, no obstante máximamente parece ser prudencia la que es acerca de uno sólo, a saber, acerca de sí mismo” [82].

Del mismo modo que el fundamento de la prudencia económica es el trato doméstico, “la amistad política tiene como fundamento la comunicación en las obras honestas de las cuales algunos conversan simultáneamente” [83]. Esta amistad política es lo mismo que la concordia [84]. Pero ¿de qué conversan? “En la amistad política el

objeto es el bien de la ciudad” [85]. ¿Y para que conversan de eso? “la voluntad humana es acerca del fin de la vida humana, al cual se ordena toda conversación política” [86]

En consecuencia con lo visto, la imprudencia social o política es un vicio que no se posee por naturaleza, esto es, no se hereda, sino que se adquiere por costumbre [87], es decir, no con un único acto y súbitamente [88], sino a base de repetición de ellos, y se pierde de ese mismo modo, a saber, a base de omitir actos viciosos o de ejercer actos de virtud contrarios al vicio.

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

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

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

Otro error es el de quien no es fuerte para denunciar los delitos y corrupciones sociales (violencias, negocios sucios, etc.). Todo ello son imprudencias sociales o políticas. Por otra parte, me parece

equivocado pensar que la prudencia política es superior a la económica o familiar, puesto que la familia es el fundamento de la sociedad, y porque mal llevará a cabo los asuntos de gobierno civil quien no sabe llevar adelante los de su propia casa.

“El arte política está sobre la militar”[\[92\]](#), y el bien civil sobre el del ejército[\[93\]](#), porque si bien el ejercicio militar se extiende a todo lo establecido en la comunidad, esto es, al bien común, ya que “el negocio militar se ordena a la custodia de todo el bien común”[\[94\]](#), sin embargo aunque se refiera a todo el bien común, sólo se ocupa de su custodia, no de su confección ni de su incremento virtuoso. Es algo así como la medicina para recuperar o defender la salud[\[95\]](#), no como la vida sana y ordenada, el alimento, el descanso, el deporte, el sueño, etc., para adquirirla y aumentarla. Por tanto, el fin del arte militar es obedecer al legislador[\[96\]](#), es decir, al poder civil[\[97\]](#).

Pero no se trata sólo de un arte, que lo debe ser[\[98\]](#), esto es, de un arte que se aprende por el ejercicio[\[99\]](#), o incluso de una ciencia, sino ante todo de una prudencia que afecta a los profesionales del ejército: “en los asuntos de guerra es máximamente necesaria alguna especie de prudencia que se llama militar”[\[100\]](#). Si lo distintivo de la prudencia es laprovidencia, el militar es “el que prevé en orden al bien civil”[\[101\]](#). Ello forma parte del carácter militar, que no sólo acompaña en tiempos de paz o de guerra, sino también conseguida la victoria[\[102\]](#).

Esta prudencia se divide en dos partes según sea las personas a las que implique: la propia de los generales o jefes, y la propia de los soldados[\[103\]](#). La prudencia militar concierne sobre todo a los cargos dirigentes militares. Por eso, por ejemplo, “pertenece al oficio del buen general que sea cauto contra las insidias de sus militares”[\[104\]](#), y la cautela, como vimos, es parte integrante de la prudencia. También que congrege convenientemente al ejército para el combate[\[105\]](#).

En menor medida afecta a los demás militares: “De parte de la milicia se requieren dos cosas, a saber, que luche contra los adversarios de la república, y que esté sujeta a aquéllos que debe estar sujeta”[\[106\]](#). En cuanto a lo primero, puede ayudar a algunas personas particulares o a todos[\[107\]](#). Pero si falta esta virtud en los militares, sean mandos o soldados, éstos “vagan, y mientras disfrutan de las delicias, llevan una vida muelle, y sus cuerpos se vuelven débiles e ineptos para las labores militares”[\[108\]](#); y con sus cuerpos, también, y fundamentalmente, sus “cabezas”, es decir, sus espíritus.

En consecuencia, no es imprudencia sino ingenuidad pensar que no hará falta defender el bien común por medios militares, porque no todos los hombres son virtuosos ni saben ni quieren serlo. Es, en cambio, imprudencia militar no defender el bien común de ciertas personas o de un pueblo o nación cuando es atropellado injustamente por un agresor. Es imprudencia no custodiar y ocultar debidamente los documentos militares de modo que puedan llegar a manos de los enemigos [\[109\]](#). Es imprudencia militar ceder a la vida muelle, no ejercitarse físicamente y no aprender la ciencia militar, la estrategia, la tecnología, etc.

VIII. Prudencias aparentes

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

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

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

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

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

prudencia de la carne es la muerte, a saber, porque pone el fin último en el deleite de la carne”.

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

“La tercera prudencia es la verdadera y perfecta, porque se aconseja, juzga, y manda rectamente en orden al buen fin de toda la vida. Y solamente ésta se llama prudenciasimpliciter”[\[110\]](#).

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

Queda, por tanto, estudiar esos vicios que se oponen a la prudencia no en cuanto al acto, sino en cuanto al fin y a los medios (esto es, en cuanto a la materia, en terminología tomista) sobre la que el fin y los actos versan. De este modo tenemos, según Tomás de Aquino, dos tipos de vicios: a) o bien la llamada prudencia de la carne, cuando el fin al que se refieren los medios no es verdaderamente bueno sino aparente, y b) la astucia, el engaño, el fraude, la ilícita solicitud por las cosas temporales y la excesiva preocupación por el futuro cuando los medios encaminados al fin no son verdaderos caminos sino simulados o aparentes[\[111\]](#). Abordemos su investigación.

La denominación “prudencia de la carne” está tomada del lenguaje teológico, en abierta oposición a la llamada “prudencia del espíritu”, como es claro en el siguiente comentario tomista a la Sagrada Escritura: “la prudencia es la recta razón acerca de lo agible, como dice el Filósofo en el VI de la Ética a Nicómaco. Pero la recta razón de lo agible presupone una cosa y hace tres. Presupone, pues, el fin, que es como el principio de las cosas agibles... Pero la recta razón acerca de lo agible hace tres cosas. Primero, pues, se aconseja rectamente; en segundo lugar, juzga rectamente de las cosas aconsejadas; en tercer lugar, recta y constantemente manda lo que se ha aconsejado. Así pues, para la prudencia de la carne se requiere que alguien presuponga por fin el deleite de la carne y que se

aconseje, juzgue y mande esas cosas que convienen a este fin. De donde tal prudencia es muerte, esto es, la causa de la muerte eterna... En cambio, la prudencia del espíritu es vida y paz. Según lo predicho se llama prudencia del espíritu cuando alguien, presupuesto el buen fin espiritual, se aconseja, juzga y manda las cosas que convenientemente se ordenan a este fin. De donde tal prudencia es vida, esto es, causa de la vida de la gracia y de la gloria... Y es paz, esto es, causa de la paz, pues la paz se causa por el Espíritu Santo”[\[112\]](#).

En este sentido, es claro que “la prudencia de la carne es enemiga de Dios... porque inclina al hombre contra la ley de Dios... Según esto algún pecador odia a Dios, porque el precepto de la ley divina es contrario a su voluntad, como el adúltero odia a Dios, en cuanto que odia este precepto: no adulterarás... Los que están en la carne, esto es, los que siguen las concupiscencias de la carne por la prudencia de la carne, mientras que están así, no pueden agradar a Dios”[\[113\]](#). El texto es fuerte, sobre todo para nuestra sociedad, pero no por ello deja de ser claro y experiencialmente verdadero.

La prudencia de la carne está en estrecha vinculación con el deleite sensible, porque toma a éste como a su fin último[\[114\]](#). Se opone de tal modo a la prudencia racional hasta el punto de cegarla u obnubilarla, “de donde se dice en el libro VI de la Ética a Nicómaco que la delectación corrompe la estimación de la prudencia”[\[115\]](#). En cambio, cuando se da la virtud de la prudencia, ésta se presenta acompañada de un deleite racional al que se le denomina “felicidad activa”[\[116\]](#), que si bien es distinta e inferior a la “felicidad contemplativa”, en que consiste la última felicidad humana[\[117\]](#), es superior y más acorde con la naturaleza humana que la sensible.

“La prudencia de la carne es, pues, cierto vicio”[\[118\]](#).

El vicio consiste en que “alguien tiene los bienes carnales como fin último de su vida”[\[119\]](#). El desorden es bastante llamativo, porque no se trata de un uso desordenado de los bienes que son medios, sino de que algunos de ellos, los relacionados con el placer sensible, y en especial el sexual, se convierte en fin. Pero si eso ocurre, entonces ni se ve ni se puede buscar el último fin de la vida humana, fin que ni consiste ni puede consistir en los bienes del cuerpo, puesto que éstos son variables, sometidos a pérdidas, y respecto de los cuales el hombre no sólo no satura su deseo de felicidad, sino que si los persigue con ahínco cae en el estragamiento, se vuelve estólido y aburrido, y a la postre, ni siquiera es capaz de gozar de esos bienes. En fin, un negocio destinado matemáticamente no sólo a la quiebra, sino también a la ruina.

La causa de la insensatez estriba en no reparar en que el cuerpo es

para la persona y no ésta para el cuerpo y sus deseos desordenados. Tomás de Aquino sostiene que “si el bien de la carne se constituye como fin último, habrá desordenada e ilícita dilección”[\[120\]](#). Sin embargo, más que de dilección o amor habría que hablar de deseo, y ello porque los deseos nunca son amores, ya que el amor personal nace del corazón, no de los apetitos corporales.

La astucia, en cambio, no busca el deleite sensible, sino el salirse siempre con la suya mediante el ardid o la cuquería. Busca, pues, que las cosas sucedan siempre de modo favorable a los dictados del yo. En el fondo persigue la afirmación del propio yo. Es, pues, una manifestación de soberbia.

La astucia también es circunspectiva, es decir, el astuto tiene la mirada bien abierta alrededor de donde se mueve[\[121\]](#) y tiene asimismo la capacidad de encararse con lo imprevisible[\[122\]](#), pero no mide los medios según ellos son, es decir, respetando su naturaleza y su orden entre sí, sino que los mira de modo torcido: “en cuanto alguien para conseguir un fin, bueno o malo, usa no de verdaderos caminos, sino de simulados y aparentes: y esto pertenece al pecado de astucia”[\[123\]](#). Su intención, por tanto, es mala. El astuto carece de simplicidad, y por ello se complica y enrarece. Diríamos de él que juega al ajedrez mentalmente pensando en las acciones y obras a realizar, y también usa ese modo de jugar en las palabras y en sus actos. Compañeros suyos son, por ello, la doblez, la simulación, el disimulo, la apariencia, etc. Se torna, pues, hipócrita.

“La ejecución de la astucia propiamente se lleva a cabo por el engaño en las palabras, y por el fraude en los hechos”[\[124\]](#). Si “el engaño es cierta ejecución de la astucia, y según esto pertenece a la astucia”[\[125\]](#), hay que intentar esclarecer en qué consiste el engaño, cuál es su raíz y cuál su manifestación más clara.

En cuanto a lo primero, el engaño es propio de quien “intenta una cosa y simula otra”[\[126\]](#). En cuanto a su raíz, y sus manifestaciones, “el engaño se concibe en el corazón, pero se nota en las palabras y en los hechos”[\[127\]](#). Por lo que al corazón respecta, es éste el origen del mal: “el engaño está en el corazón”[\[128\]](#). Pero al ser el mal inherente al corazón humano, se dice que “el engaño es malicia oculta”[\[129\]](#). Y si ello es así, sólo Dios que sondea el corazón humano podrá conocerlo[\[130\]](#). De modo que el engaño, como el mal, es incognoscible para el hombre, es decir, no es un tema propio para el conocimiento humano.

El hombre no está hecho para el mal y la mentira. El engaño respecto de la intimidad humana, es decir, el que se cierne sobre el propio corazón o la persona que se es y se está llamada a ser, rompe la simplicidad nativa personal, pues la simplicidad es sin engaño[131]. Para Tomás de Aquino se es capaz de ese autoengaño a partir de que se dispone de debido uso de razón[132]. No dice “uso de razón”, porque ese lo tienen muchos niños, sino “debido” uso de razón, que pone para los chicos alrededor de los 14 años y para las chicas alrededor de los 12.

En cuanto a las manifestaciones del engaño, la principal estriba en la que se revela en las palabras: “el engañoso es el que habla con engaño”[133]; “el engaño se atribuye máximamente a la palabra”[134]. La astucia se manifiesta especialmente pues, aunque no sólo, en la primera praxis, que es el lenguaje[135]. Se trata del engaño[136], de la mentira, y a veces también de la calumnia[137]. Pero el engaño, fruto de la astucia, no es sólo lingüístico. Alcanza también a las acciones productivas. En efecto, en la ejecución de las acciones el fruto corrupto de la astucia es el fraude[138], la corrupción, diríamos hoy[139].

El engaño o actuación dolosa, sostiene Tomás de Aquino, se puede cometer contra cosas o contra personas. En el primer caso aparece el fraude; en el segundo, la traición[140]. En cuanto al primero, ¿en qué consiste el fraude? Así “como el engaño consiste en la ejecución de la astucia, así también el fraude: pero parece que se distinguen en que el engaño pertenece universalmente a la ejecución de la astucia, ya se haga por palabras o por hechos; en cambio, el fraude pertenece más propiamente a la ejecución de la astucia según que se hace por hechos”[141]. ¿Por qué es eso así? Porque si el engaño se sirve máximamente del lenguaje, al ser éste la primera praxis, la que dirige y posibilita las demás, cualquier lesión en ella conlleva el deterioro de las demás actividades. En efecto, cualquier trabajo requiere del lenguaje para llevarse a cabo. Inversamente, también cualquier chapuza, requiere de la mentira lingüística, porque se pactó realizar algo que no se estaba dispuesto a ejecutar de acuerdo con lo pactado.

El fraude también nace de la astucia, porque “por la astucia se piensa en diversos fraudes”[142]. Y como el engaño, también el fraude es manifestación de la doblez de corazón[143]. Pero no es una manifestación directa de ella, sino a través del engaño, por eso el fraude se ordena en primer lugar al engaño[144]. Ambas manifestaciones de la astucia, el engaño y el fraude, tienen, pues, la fuerza de la mentira[145]. Lo característico del fraude es que en él se procede ocultamente[146], es decir, de modo contrario a la violencia, que actúa a las claras, aunque de este modo sea más difícil de conseguir lo que uno se propone.

Una especificación material clara del fraude es el hurto[\[147\]](#), por eso señala Tomás de Aquino que este vicio nace de la avaricia[\[148\]](#), y por eso se da especialmente en las transacciones de compra-venta[\[149\]](#), en la especulación, diríamos hoy en día. El remedio contra este vicio no es otro que la rectitud en el obrar, es decir, la verdad de la razón práctica atravesando las obras y garantizando el nacimiento de la justicia[\[150\]](#).

Solicitud, como se indicó, es sinónimo de solercia. El vicio opuesto a la solercia por defecto, como se estudió, es la negligencia. Pero por exceso, caben asimismo vicios opuestos a una sana solicitud. Ceder a una preocupación no debida, es caer en alguno de estos defectos: el de cuidar en exceso de los bienes temporales, y el de estar intranquilos ante el futuro.

“La solicitud por las cosas temporales puede ser ilícita de un triple modo. De un modo, por parte de eso de lo que estamos solícitos: a saber, si queremos las cosas temporales como a fines... De otro modo, la solicitud por las cosas temporales puede ser ilícita por el estudio superfluo que se pone en procurar lo temporal, en cuanto que retrae al hombre de las espirituales, en las cuales debe preocuparse principalmente... De un tercer modo, por parte del superfluo temor: a saber, cuando alguien teme que le falten las cosas necesarias, haciendo lo que debe”[\[151\]](#).

“Solicitud” significa cuidado. “Ilícita” expresa que esa solicitud es un afán, preocupación o interés desmedido. En rigor, sin medida la solicitud no es virtud, sino un “vicio” opuesto a la prudencia. Pues bien, ese andar inquieto, con prisas, ese desvelarse y perder la paz por las cosas puede ser debido, según Tomás de Aquino, a tres factores:

a) A causa de tomar los bienes materiales, las posesiones físicas, el trabajo, los negocios, el placer, etc., como fin en sí. Si despojamos a esos bienes de su condición de medio, los estropeamos, porque su propia índole es servir para. En efecto, todos los medios están correlacionados entre sí. Si convertimos un medio en fin, separamos a ese medio de los demás, rompemos sus remitencias al conjunto de los medios; le privamos de su servir para, lo desnaturalizamos. Ya no vale ni como medio. Pero si los bienes materiales no son sino medios, ¿qué bienes son fin? Aquellos a los que los bienes materiales se ordenan: los espirituales[\[152\]](#). Los bienes temporales, ante todo, son bienes. Son medios, pero son bienes mediales. Los medios deben ser tratados de acuerdo con su naturaleza. Desde luego que los medios no carecen de

importancia, pues sin ellos no se puede alcanzar el fin. Atropellarlos o despreciarlos es poner en juego la felicidad humana. Sin embargo son medios en orden al fin, no fines.

b) A causa del interés excesivo, estudio dice Tomás de Aquino, que ponemos para allegar recursos, acarrear méritos, etc. El fondo de esta observación tomista es de plena actualidad: “otro vicio existe en las cosas del mundo, a saber, la superflua solicitud. Pues algunos son los que hoy andan solícitos por las cosas temporales que terminarán en esta vida: y los que esto tienen, nunca descansan”[\[153\]](#). Por lo demás, el “estudio” con que se ocupan de tales cosas no es virtuoso sino vicioso. No responde a la virtud de la studiositas, sino a la curiositas.

La curiositas también es circunspectiva[\[154\]](#) respecto de los medios, bien tales medios sean verdades intelectivas o bien verdades de lo sensible[\[155\]](#), pero la curiosidad no los mira en orden a conseguir el último fin de la vida humana, sino bien a la vanidad[\[156\]](#), bien “a esas cosas que pertenecen a la carne”[\[157\]](#), pues la curiosidad inflama el deseo[\[158\]](#). Es sumamente contraria a la prudencia, pues si la clave de ésta, como se vio, es la constancia, “la curiosidad siempre requiere buscar cosas nuevas, y no quiere insistir”[\[159\]](#). Se caracteriza por el deseo de aprender cosas superfluas[\[160\]](#), inoportunas para la mente[\[161\]](#), que no encaminan a la felicidad. La curiosidad impide centrar la atención en lo verdaderamente importante, en lo necesario[\[162\]](#). ¿Cómo hacer frente a este defecto? Tomás de Aquino responde que por el estudio moderado[\[163\]](#).

c) Por el temor excesivo a perder en el futuro lo que se tiene (salud, belleza, bienes económicos, trabajo, prestigio, posición social, etc.), y ello a pesar de poner los medios razonables para que no se pierdan los bienes de que se dispone.

La preocupación excesiva por el futuro, también puede revestir otra forma de temor. Ya no se trata del temor a perder lo que se tiene, sino también el temor a no lograr lo que se piensa alcanzar; el desasosiego, desconfianza, o falta de suficiente esperanza para alcanzar los recursos suficientes de cara a pasar una vida elegantemente sobria: “pertenece a la prudencia la debida previsión de las cosas del futuro. Pero sería desordenada la previsión o solicitud por las cosas del futuro si algunas cosas temporales... se buscaran como fines; o si se buscaran cosas superfluas más allá de la necesidad de la vida presente; o si preocupase el tiempo en el que se dará la solicitud”[\[164\]](#). Ocuparse en la consecución de bienes temporales de cara al futuro, pues, no es algo malo, sino muy bueno si se realiza rectamente, es decir, prudentemente, o sea, sin perder la paz, buscando lo necesario para la vida y no lo superfluo y, sobre todo,

buscando, de modo que la búsqueda de esos bienes materiales no impida buscar los espirituales, en especial a Dios [\[165\]](#).

Lo contrario a la sana solicitud por el futuro no sólo no es usar de modo recto la razón, es decir, no pensar prudentemente, sino que lleva también a caer en la avaricia, que es uno de los vicios más opuestos a la justicia [\[166\]](#), y de la que nacen una reata de vicios: “Gregorio pone en el XXIX de Las Morales siete hijas (de la avaricia) que son la traición, el fraude, la falacia, el perjurio, la inquietud, la violencia, y contra la misericordia la dureza” [\[167\]](#).

IX. El carácter diferencial de la prudencia

En efecto, la razón práctica, según Tomás de Aquino, también se perfecciona según el hábito de arte. Éste y el de prudencia versan, según él, sobre lo particular. Pero no tienen el monopolio en ese ámbito. Junto a ellos el hombre dispone de otra facultad, la cogitativa, que ejerce un juicio de valor sobre lo singular. Ésta potencia es el sentido interno superior con soporte orgánico. De modo que conviene comparar y distinguir la prudencia con el hábito de arte y con la cogitativa. Además, la inteligencia también se perfecciona en su uso teórico mediante hábitos. De modo que conviene discernir la prudencia de aquellos.

Por otra parte, además de la prudencia, que es virtud adquirida, existe en el hombre, según Tomás de Aquino, una capacidad natural para distinguir entre verdades y bienes singulares que no debe confundirse con la prudencia. A ello se añade que, superiores a la prudencia, existen una serie de instancias naturales, tanto cognoscitivas como volitivas, que entran en correlación con ella. Las cognoscitivas son la sindéresis, el hábito de sabiduría y la personacomo núcleo del saber, esto es, como ser cognoscente (intelecto agente como esse hominis). Las volitivas superiores a la prudencia son la voluntad, también la sindéresis y, en último termino, también la persona como núcleo del querer, o sea, como amor personal.

Pues bien, en los dos restantes capítulos se intenta comparar, distinguir y unificar la prudencia con esas otras instancias inferiores y superiores.

1. La prudencia y la cogitativa

En primer lugar, y siguiendo los textos tomistas, conviene distinguir la prudencia de la llamararazón particular o cogitativa (hoy suele llamarse proyectiva). Esta potencia es una facultad sensible, es

decir, con soporte orgánico, cuyo cometido es formar planes, proyectos concretos de futuro valorándolos como buenos. Esta potencia cognoscitiva es uno de los sentidos internos que también versa sobre lo contingente y particular, como la prudencia, pero a diferencia de ella, está dotada de soporte sensible. La prudencia carece de él ya que tiene por sujeto la razón.

La relación que entre ambas guardan estriba en que es la prudencia quien puede mandar o dirigir la cogitativa, no al revés: “por la prudencia se perfecciona la razón particular en orden a estimar con rectitud las intenciones singulares de las cosas operables”[\[168\]](#). En este caso, siguiendo una comparación tomista, se puede decir que es la prudencia la que ejerce el papel de varón, mientras que la cogitativa realiza el de mujer.

En efecto, la cogitativa obedece a la razón y sigue su movimiento[\[169\]](#). O con las palabras de Tomás de Aquino: “la mente se mezcla con realidades singulares accidentalmente, en cuanto que continúa las potencias sensitivas, que versan sobre lo particular, lo cual sucede de doble modo. De un modo, en cuanto el movimiento de la parte sensitiva termina en la mente, como ocurre en el movimiento que es de las cosas al alma, y así la mente conoce el singular por cierta reflexión... De otro modo, según que el movimiento que es del alma a las cosas comienza en el alma, y procede hacia la parte sensitiva, en cuanto que la mente sigue las potencias inferiores. Y así, se mezcla con los singulares mediante la razón particular, que es cierta potencia de la parte sensitiva que compone y divide las intenciones individuales, la cual con otro nombre se llama cogitativa”[\[170\]](#).

Un texto paralelo dice así: “para que el intelecto práctico pueda disponer de los singulares, como se dice en el libro III De Anima, necesita de la razón particular, mediante la cual la opinión, que es universal (y que está en el intelecto), se aplica a la obra particular”[\[171\]](#). Es decir, no cumple su fin la razón práctica, y recuérdese que la última palabra de ésta es laprudencia, si no media la cogitativa: “la sentencia universal que la mente (razón práctica, se entiende) tiene acerca de las cosas operables no es posible aplicarla al acto particular a no ser por alguna potencia media que aprehende lo singular”[\[172\]](#), y ésta es la cogitativa.

Como la cogitativa es la superior de las facultades cognoscitivas sensibles, hace de puente entre la razón y las demás. Pero como los apetitos sensibles siguen siempre al conocer sensible, la cogitativa también media entre la razón y los apetitos sensitivos[\[173\]](#). Pero a su vez, como la voluntad sigue a la razón, y la cogitativa subyace a la razón, “el uso de la potencia cogitativa subyace a la voluntad”[\[174\]](#).

La cogitativa se refiere a todo lo real concreto en su temporalidad desde el punto de vista del valor. Por eso, debido a la vinculación de la razón con la cogitativa, se comprende que la razón práctica tenga una aprehensión práctica, porque si la razón “toma de las potencias aprehensivas de modo necesario (ex necessitate)” [\[175\]](#), cuando aprehende de la cogitativa, toma las realidades físicas como bienes. Aprehensión práctica que es el acto básico sobre el que la razón actuará para poder pasar a la deliberación, al juicio práctico y al imperio. Actos estos sobre los que dirimen los hábitos correspondientes que culminan con la prudencia.

Tomás de Aquino también se detiene a distinguir la prudencia de los demás hábitos adquiridos en la razón. Ya hemos hecho hincapié en los hábitos prácticos previos a la prudencia: la *aeubulia*, la *synesis* y la *gnome*. Resta aludir a la afinidad y distinción entre la prudencia y el hábito de arte.

Para Tomás de Aquino, por lo que se refiere al conocimiento práctico, la prudencia conviene más, obviamente, con el hábito de arte que con los hábitos especulativos, y ello por dos motivos: por el sujeto, la razón práctica, y por la materia, lo operable por nosotros. En efecto, ambas perfecciones son propias del uso práctico de la razón y se refieren a lo contingente [\[176\]](#). La prudencia se distingue, según él, del arte. ¿Por qué? La razón que da es que “puesto que la *actio* y la *factio* se diferencian entre sí, es necesario que el arte sea directiva del hacer y no de la acción, de la cual es directiva la prudencia” [\[177\]](#).

Tanto el arte como la prudencia versan sobre las cosas contingentes, pero Tomás de Aquino expone que “el arte incide sobre las cosas que son factibles, que se constituyen en una materia exterior y, en cambio, la prudencia apunta a las cosas agibles, a saber, a las que se constituyen y redundan en el mismo que obra” [\[178\]](#). Como una rectificadora, dirige, las cosas externas perfeccionándolas en sí mismas se denomina *recta ratio factibilium*; mientras que la otra, por rectificar las acciones humanas, se llama *recta ratio agibilium* [\[179\]](#). Para el arte no se requiere, por tanto, que el que obra obre bien en cuanto a los actos, sino que realice bien la obra externa.

Según Tomás de Aquino, el hábito de arte no es necesario para vivir una vida buena, sino sólo para hacer cosas bien hechas. Por el contrario, la prudencia es necesaria para vivir bien [\[180\]](#). El arte capacita sólo la facultad, la razón, para hacer objetos buenos. En cambio, la prudencia no sólo capacita la facultad, sino también el uso

de ella, de sus actos[181]. La razón de ello estriba en el contacto que mantiene la prudencia con la voluntad, pues la rectitud de la voluntad es esencial a ella, pero no al arte[182]. En este sentido cabe decir que el hábito de arte funciona más al modo de los hábitos especulativos que la prudencia[183].

Por lo que respecta a los hábitos especulativos, “la prudencia se diversifica de las virtudes intelectuales según la diversidad material de sus objetos, pues la sabiduría, la ciencia y el intelecto versan sobre las cosas necesarias... pero la prudencia sobre lo contingente”[184]. Esas forman parte, por eso mismo, de la razón teórica, mientras que la prudencia, de la razón práctica.

La ciencia versa sobre lo universal, mientras que la prudencia sobre lo singular[185]. Derivado de eso, la ciencia opera por demostración y no puede operar sobre lo que puede ser de otro modo, mientras que la prudencia procede aconsejando y el consejo está abierto a lo plural, no determinado por los principios[186]. Pese a la necesidad y universalidad que dotan a la materia de la ciencia de mayor nobleza que a la de la prudencia, no obstante “la ciencia de las cosas operables, pertenecientes a la prudencia es más natural al hombre que la ciencia de las especulables. De ahí que se encuentren hombres naturalmente prudentes, no en cambio sabios por naturaleza, como se dice en el libro VI de la Ética. Y por esto también la prudencia no se les olvida a los hombres tan fácilmente como la ciencia”[187], dada la inclinación natural a ella y la constante repetición de actos con que esta virtud se perfecciona. Además, el hábito teórico de ciencia no nos acompaña en todas las facetas de nuestra vida, la prudencia, en cambio, en todas. En este sentido es más estable, permanente. Pero también por eso, es vital, y a distinción de las ciencias teóricas, incomunicable[188].

Para Tomás de Aquino parece existir, pues, una inclinación natural en algunos hombres hacia la prudencia. También para Aristóteles en algunos hombres parece darse un buen tino natural (eufuía) y una agudeza mental natural (agjunioia) que no son adquiridos. Unos hombres parecen por naturaleza más sagaces que otros; tienen, diríamos hoy, más chispa, esto es, más perspicacia. Sin embargo lo natural no puede ser del orden prudencial, porque la prudencia, y los demás hábitos prácticos de la razón son adquiridos.

Existe, sin duda alguna, una inclinación natural a atinar en lo

práctico que es más bien de orden superior. Se trata del hábito natural de la *syndéresis*, del que Aristóteles no trató, y del que Tomás de Aquino podría haber sacado más partido. Ahora bien, además de la *sindéresis*, Tomás de Aquino indica que existe una inclinación natural dotada de penetración y discernimiento, a la que llama *dinótica*. La *dinótica* (de *dinosco*, discernir) vendría a traducirse como sagacidad, capacidad de discernimiento, perspicacia o agudeza de ingenio. La describe como “el ingenio o cierta industria, que es tal que por ella el hombre puede obrar en esas cosas que se ordenan a la intención que el hombre presupone, sea buena o mala, y que por esas cosas que obra puede salir, esto es, conseguir, el fin”[\[189\]](#). Si la intención es buena este ingenio será laudable, pero si es mala será despreciable, y el que obra así obra según la astucia. Dado que la *dinótica* está abierta al bien y al mal no debe reducirse a la astucia, puesto que ésta se refiere sólo al mal[\[190\]](#).

Por tanto, la *dinótica* es común al obrar bien o prudentemente y al obrar mal o según astucia, y por ello mismo, no es virtud, ya que ésta es siempre un hábito determinado ad unum, a lo recto, a lo bueno. Sin embargo, aunque la prudencia no es la *dinótica*, no puede existir sin ella[\[191\]](#). Un torpe no puede ser prudente como tampoco un inhábil o incapaz puede crecer en su hábito de arte. Para hacernos cargo un poco más del ser de la *dinótica* atendamos a esta última comparación: “así como en la parte del alma opinativa son dos las especies de principios operativos, a saber, la *dinótica* y la prudencia, así también en la parte apetitiva, que pertenece a las costumbres, hay dos especies, a saber, la virtud natural y la moral, que es principal”[\[192\]](#). En consecuencia, ser espabilado, estar más despierto para lo práctico, o ser “*dinos*”, es de ámbito más natural, psicológico, si se quiere. En cambio, nadie nace prudente sino que el prudente se hace. Y precisamente por estar abierta a ambos extremos, se puede colegir que no debe confundirse con la *sindéresis*, la cual, en sentido estricto, impele sólo al bien.

Se distingue también la prudencia del hábito natural de los primeros principios, porque la prudencia no versa sobre los principios que son primeros, sino que los supone y, por tanto, deriva del hábito de aquéllos[\[193\]](#). Además, el intelecto no inquiere sobre los primeros principios porque son obvios y los percibe inmediatamente con claridad, mientras que la prudencia es inquisitiva[\[194\]](#). Pero, con todo, guardan cierta relación, pues así como “el intelecto lo es de ciertos términos o extremos... la prudencia, lo es de otros extremos, a saber, los que conviene tomar como principio en las cosas agibles”[\[195\]](#).

Se diferencia la prudencia por otra parte del hábito de sabiduría en que “la prudencia es cierta sabiduría, pero no es la sabiduría universal... La sabiduría es como el varón de la prudencia. Se dice sabio simpliciter, al que le es propio ordenar en todas las cosas; pero se dice sabiosecundum quid, al que le es propio ordenar en esas cosas en las que es sabio... Es sabiosimpliciter, por tanto, aquél que conoce el fin, o el que obra por el fin universal, a saber, Dios..., pues la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas, como dice Agustín en el libro IV De Trinitate. Sin embargo, la prudencia es la providencia de las cosas particulares, a saber, cuando alguien ordena sus obras. Y por esto, la sabiduría es el varón de la prudencia” [\[196\]](#).

El ejemplo que propone Tomás de Aquino en modo alguno parece irrelevante. Prescindiendo de las connotaciones machistas o feministas al uso en nuestra sociedad, es sabido científicamente que el varón posee dotación genética más completa que la mujer. La mujer, en cambio, sólo la alcanza cuando es fecundada, de modo que en los casos excepcionales de mujeres que ya poseen esa dotación completa de entrada, no pueden engendrar y son estériles. Claramente, esto afecta a la naturaleza humana, que no a la persona humana. En efecto, si bien la dotación genética natural del varón es más completa, ello no implica en modo alguno que el varón sea más persona, porque la persona no es la naturaleza humana, y es un gran error reducirla a ella. Pero teniendo en cuenta sólo la naturaleza, se puede decir de modo similar que si la sabiduría es como el varón para la prudencia, es de dotación natural completa, es decir la sabiduría está abierta a conocer de entrada la totalidad de lo real. En cambio, el conocer de la prudencia es adquirido, parcial, vertido a lo contingente, y no alcanzado por sus propias fuerzas, sino por donación de alguna instancia cognoscitiva superior. Sin tal instancia, la prudencia queda estéril y no concibe ninguna acción o proyecto concreto.

Aparte de esta cita, tan central y clara, es en los capítulos 6, 9, 10 y 11 de su comentario al libro VI de la Ética a Nicómaco [\[197\]](#) donde Tomás de Aquino esboza muchos rasgos distintivos entre uno y otro hábito cognoscitivo. En esos pasajes se dice que la sabiduría es de esas cosas que en sí y absolutamente son tales (de los primeros entes), y que es una respecto de todas las cosas. En cambio, la prudencia se refiere no a las cosas que son en sí, sino en su relación a algo, y como se refiere a muchas cosas humanas se pueden desglosar en ella partes diferentes. Además, la sabiduría es más excelente que la prudencia en razón de su objeto, porque la prudencia sería lo más excelente en el caso de que el hombre fuera lo más eminente de la realidad, pero dado que por encima de él está Dios y las sustancias separadas, de las que se ocupa la sabiduría, hay que mantener la superioridad jerárquica de ésta sobre la prudencia [\[198\]](#).

Queda afirmado que la sabiduría versa sobre lo necesario, sobre lo que no puede ser de otro modo que como es. En cambio, la prudencia se ciñe a lo contingente, en lo cual cabe el consejo. Versa sobre lo operable, en lo cual uno no puede quedarse en lo universal, porque acerca de lo universal no cabe acción alguna, sino en lo singular, lo útil. De todos modos hay un cierto parecido entre ambos hábitos si se establece la relación entre ellos, pues del mismo modo que la prudencia es principal entre las cosas agibles, así, la sabiduría, es la principal en las especulativas; y del mismo modo que la prudencia consigue la felicidad activa, la sabiduría consigue la contemplativa.

X. La unificación

Hasta el momento tenemos muchos factores descritos en torno a la prudencia, esto es, muchas piezas sueltas o cabos sin atar. Por una parte la sindéresis; por otra la voluntad, sus actos y sus virtudes; por otra los actos y hábitos de la razón práctica, en especial el hábito de la prudencia y su propio acto, el precepto o imperio; por otra, los medios sobre los que dirime la prudencia que deben ordenarse al fin de la voluntad. Por otro lado, también, el fin último de la voluntad, que no lo pone ella sino que se encuentra tendiendo a él por naturaleza. ¿Cómo conjugar toda esa gama de realidades? Procedamos por partes.

Son tesis propias de la filosofía medieval las siguientes: a) que la voluntad es una potencia pasiva en estado de naturaleza (voluntas ut natura); b) que, por ser su intención de alteridad, la voluntad está orientada o tendiendo naturalmente al fin último felicitarario; c) que la voluntad es activada en orden a la consecución del fin último felicitarario por una instancia superior a ella, a la cual se llama sindéresis; d) que para la consecución de ese fin último la voluntad tiene que adaptarse a unos medios que le propone la inteligencia según el uso práctico de esta última.

Se admite, pues, la existencia de una instancia superior a la voluntad que la activa, contando en su recorrido también, con la colaboración de la inteligencia. Tal instancia es la sindéresis. Se admite también que tal principio activo de la voluntad permanece en acto de antemano, o de otro modo la voluntad, que es una potencia pasiva por naturaleza, no se activaría jamás.

¿Qué cabe añadir a esas valiosas tesis? Que si la sindéresis está de entrada perfectamente adaptada a la voluntad en su estado de naturaleza (voluntas ut natura) y si ésta se encuentra tendiendo al

fin (la felicidad), se puede admitir que quien marca el norte, la estrella polar o fin de la voluntad es la sindéresis. ¿Por qué? Porque evidentemente la voluntad ni conoce ni puede conocer, pues lo propio suyo es querer. Pero para poder cumplir ese cometido la sindéresis requiere al menos de tres misiones: a) conocer el fin; b) conocer a la voluntad, por así decir por dentro, para poderla orientar al fin, y c) conocer de tal manera a la voluntad, tanto en su estado de naturaleza (voluntas ut natura) como en su estado activado (voluntas ut ratio), de modo que la mueva a adaptarse al fin. Es decir, que sea un conocimiento más prescriptivo que el de la prudencia.

En cualquiera de esos tres menesteres la sindéresis es respecto de la voluntad ante todo “conocer”. De modo que es tarea propia de la sindéresis conocer la verdad de la voluntad. La voluntad, como toda realidad puede ser conocida, y el conocimiento debe ser según verdad. De manera que la voluntad tiene su propia verdad que debe conocer la sindéresis. Pero si la sindéresis activa progresivamente a la voluntad, lo propio de tal activación progresiva será incrementar la verdad de la voluntad. De modo que si la voluntad no crece en verdad, como cuando toma como fin los bienes de los apetitos sensibles que no son sino medios, entonces la voluntad se falsea por dentro, o si se quiere, como voluntad. Entonces la sindéresis no puede conocerla.

¿Pero es que acaso la sindéresis quiere conocer la verdad de la voluntad cuando ésta se falsea? Si la sindéresis es la raíz de la activación de la voluntad, también es la responsable de su falta de activación, es decir de su falseamiento. Por otra parte, también hay que admitir que la sindéresis es una instancia cognoscitiva sujeta a la persona humana. De modo que quien dirige a la voluntad en último término es la persona, aunque en esa dirección use de un instrumento tan capaz como la sindéresis. Por ello, a fin de cuentas, quien es culpable del falseamiento adquirido en la voluntad, que no puede iluminar la luz de la sindéresis, es la persona humana. La persona humana es la responsable, entre otras cosas, de sus obras ad intra, es decir, de las que quedan en la propia naturaleza humana (en este caso en la voluntad), falseándola o incrementando su verdad.

Poco se ha pensado en la sindéresis. No es tampoco mucho lo que se ha investigado en torno a su nexos con la voluntad, pero menos aún acerca de su vinculación con la prudencia. Denunciemos al menos estas lagunas.

La razón práctica (al igual que la teórica) parte de cero en su conocer, pero no se activa a sí misma para conocer (como tampoco la

teórica). Es más, cuando conoce, jamás actúa sola, porque de ser así, nunca podríamos notar cuando la razón es o no recta y no podríamos corregirla. Pero juzgar acerca de la rectitud de una instancia cognoscitiva implica conocerla desde otra superior. Esa superior debe de ser su origen, su permanente fuente de abastecimiento, y también la que marca su fin. Si eso es así, la activación y el acompañamiento de la razón práctica debe correr a cargo de una instancia cognoscitiva superior que esté, ya de entrada, en acto.

La filosofía moderna y contemporánea, como es sabido, no admite ningún principio cognoscitivo humano intrínseco por encima de la razón, y menos, que sea activo desde el comienzo. La aceptación de esta tesis le lleva a la incógnita irresoluble de cómo dar razón de la activación de la inteligencia. Determinados racionalistas postularon la hipótesis de las ideas innatas, pero ¿cómo conocer la existencia de objetos conocidos sin acto de conocer? Algunosemperiristas apelaron a la experiencia, pero ¿cómo sacar el conocimiento racional del sensible? Ciertos idealistas opinaron que el conocer nace espontáneamente del sujeto (espontaneidad trascendental de las categorías, dirá Kant), mientras que otros alienaron el conocer humano en el del Absoluto. A los materialistas, sensistas, bastantes pragmatistas, varios conductistas, etc., también les ha caracterizado una visión reductiva del conocer humano.

En cambio, la filosofía griega y medieval admite, como también es conocido, por encima de la razón una instancia cognoscitiva en acto, a la que llama entendimiento agente, y propone, además, que ésta instancia debe ser acto respecto de la facultad o potencia de la razón. Acepta también la existencia de una serie de hábitos cognoscitivos nativos, es decir, innatos, que se encuadran dentro de la potencia racional. Acoge, asimismo, la tesis de que estos hábitos, que son distintos de los de la inteligencia porque no son adquiridos, son lo más noble de la potencia intelectual, porque están ya en acto. Tal filosofía, sin embargo, no logra solucionar acabadamente la contradicción que en esa tesis se formula, pues un principio cognoscitivo nativamente en acto no puede darse o inherir en una potencia que, al decir de Aristóteles, es al comienzo como una tabula rasa.

Por tanto, la activación de la prudencia tiene que deberse a un principio superior, no potencial, que sea activo respecto de ella. Ahora bien, un principio cognoscitivo superior a una potencia puede ser o bien un hábito innato o bien un acto superior a cualquier hábito nativo. ¿De cuál de las dos posibilidades se trata? De un hábito natural. “La sindéresis mueve a la prudencia”[\[199\]](#). ¿Por qué? Porque si la sindéresis mueve a la voluntad atrayéndola a su fin, y el fin de la prudencia es presentar los medios a la voluntad para que ésta

alcance dicho fin, conviene que sea el mismo principio activo el que conozca y mueva ambas instancias y logre la compatibilidad entre ellas.

Por otra parte, la sindéresis no es el único hábito natural, porque el fin del hombre no es obrar. Por tanto requiere de algún otro hábito innato que permita conocer el ser, y por encima de aquél requiere de otro que le permita conocer su ser. El hábito innato que da razón de toda operación, actividad y obra es la sindéresis. El que conoce el ser, el de los primeros principios. El que permite conocer “su ser”, el de sabiduría.

De modo que si tales hábitos cognoscitivos innatos son actos desde el comienzo, puesto que “toda forma y acto puede llamarse hábito” [\[2001\]](#), nada impide que inhieran en un principio cognoscitivo en acto, que siguiendo la tesis de la filosofía clásica se puede identificar con el intelecto agente. Así entendidos, tanto los hábitos innatos como el entendimiento agente, serán instancias cognoscitivas superiores a la inteligencia, y tendrán que ver con la activación de ésta. Estos niveles cognoscitivos superiores son, en terminología clásica, el hábito de la sindéresis, el hábito natural de los primeros principios y el hábito de sabiduría. Todos ellos son hábitos inherentes al núcleo del conocer humano, el entendimiento agente o conocer en acto. Tales hábitos nativos son como el instrumento (la “habilitas”, los llama Tomás de Aquino) del entendimiento agente.

Pero “instrumentos” ¿para qué? Para abrirse a la totalidad de lo real. Lo real es, no obstante, de distinto nivel de acto en cada caso. Por una parte está la realidad externa que es inferior a nuestro acto de conocer: la esencia del universo físico. Por otra, está la realidad externa que es superior a nuestro acto de conocer: el acto de ser del universo físico. Otra es nuestra realidad interna que es activa, cognoscitiva de la esencia del universo: la razón. Además de ella debe existir otra realidad cognoscitiva interna mediante la cual captamos nuestro precedente conocer racional. ¿Cuál es? La propuesta es que se trata de la sindéresis. Otra realidad cognoscitiva interna mediante la cual captamos el acto de ser del universo físico es el llamado por la filosofía medieval “intellectus principiorum”.

Pero también debe haber una realidad cognoscitiva que nos permita conocer tanto a la sindéresis como al “intellectus”, sin que por el hecho de ser conocidos ellos pierdan de vista sus propios temas: es el hábito de sabiduría, por medio del cual nos sabemos inmersos nosotros mismos ante la totalidad de lo real. Queda todavía un conocer

en acto que es raíz de las precedentes instancias cognoscitivas, inabarcable, incapaz de conocerse enteramente a sí mismo, y que clama por su propio conocimiento: el intelecto agente, el cuál no puede ser conocido sino desde un conocimiento superior a él que sea su creador: Dios.

Pues bien, si la apertura de la persona a sus potencias (inteligencia y voluntad) corre a cargo de la sindéresis, sin embargo, la sindéresis no obra autónomamente sino que su luz es derivada, ya que inhiere en el intelecto agente. Por ello afirma Tomás de Aquino que “los primeros principios ‘in agendis’ se conciben por la luz del intelecto agente”[\[201\]](#).

La virtud más propia de la voluntad es la justicia. La virtud más alta de la razón práctica es laprudencia. ¿Cuál de las dos es más virtud? Aunque se haya sostenido que la prudencia sea auriga y genitrix virtutum, a mi modo de ver la respuesta es clara si se alude a la persona. La prudencia dirime sobre medios “que están en el mundo... La política o prudencia, que son acerca de las cosas humanas”[\[202\]](#), no versan sobre fines. Por tanto, la prudencia no puede juzgar a las personas, puesto que éstas no son ningún medio. La prudencia versa sobre asuntos humanos, personales, teniendo en cuenta sus actividades, sus circunstancias, etc., pero no puede juzgar sobre personas.

La justicia, en cambio, tiene en cuenta a las personas, que no son medios, sino fines. Una visión de la justicia legalista, con empacho de positivismo jurídico, se centra más en los asuntos de las personas que en las personas de quienes son esos asuntos, y a la postre, no es justicia como virtud. De modo que pegarse a “lo justo” (objeto) en vez de buscar justicia (virtud), si por ello se entienden asuntos, leyes, etc., no es ser justo. Así pues, el positivismo jurídico, si acaso, se parecerá más a la prudencia que a la justicia. No es extraño, pues, que se haya trocado hasta el nombre de “derecho” por el de “jurisprudencia”.

Obviamente no se puede ser justo si no se es prudente, pero la justicia no se reduce a la prudencia sino que es más. ¿Por qué?, ¿tal vez porque es una virtud de la voluntad mientras que la prudencia lo es de la inteligencia? No, porque la voluntad también puede dirigirse a asuntos que son inferiores a los que recomienda dirigirse la prudencia. No es a causa de la potencia (sujeto, diría Tomás de Aquino) por lo que la justicia es más noble que la prudencia, sino que lo es por quedar referida a las personas (por su objeto, diría él).

Por otra parte, tanto la prudencia como la justicia son hábitos o virtudes, una de la razón, otra de la voluntad, pero ni son la persona ni lo pueden ser: “el hábito no puede ser principio de la persona subsistente sino que sigue al ser” [203]. Los hábitos y la virtud siguen al ser. Si los hábitos siguen al ser, ello indica que son inexplicables sin el acto de ser. Ahora bien, si tanto los hábitos como la virtud son la activación de las potencias espirituales humanas, la persona de la que son manifestación actuosa en tales facultades no puede ser sino acto. La persona es, pues, el acto de ser humano. De modo que conociendo la índole de acto de los hábitos y de la virtud, se accede a sospechar la desbordante actuosidad del núcleo personal. Además, si los hábitos son conocer y la virtud es querer, la persona debe ser sobreabundancia de conocer y amor en acto.

A través de la activación de la inteligencia según hábitos adquiridos sospechamos la existencia de un principio cognoscitivo previo y superior a ella al que se llama entendimiento agente. A través de la activación de la voluntad según virtud adquirida nos percatamos de un principio amante previo y superior a ella, al que algunos autores de la tradición filosófica han llamado corazón. Ahora conviene establecer la conversión entre conocer y ser, por una parte, y entre conocer y amar, por otra.

En cuanto a lo primero, la comparación conversiva es tomista: “el entender se compara al intelecto como el ser a la esencia” [204]. El entender en acto es el intelecto agente. La potencia cognoscitiva es la inteligencia. El acto de ser es la persona humana. La esencia es su naturaleza potencial. En cuanto a lo segundo, el amar en acto es el corazón o amor personal humano, la potencia amante, la voluntad. A tanto ser, tanto conocer y tanto amor. La conversión a lo simple debe radicarse en la persona, no en sus potencias, pues en éstas hay que admitir la dualidad, pues no son lo mismo la inteligencia que la voluntad.

Por último, si estas facultades dependen de la persona, ¿de quién depende ésta? Si la persona se convierte con el intelecto agente [205] y, por tanto, se puede hablar de ella desde el punto de vista cognoscitivo como conocer a nivel de ser, y si también la persona se convierte con el amor personal y, por tanto, se puede hablar de ella desde el punto de vista volitivo como amor a nivel de ser, Tomás de Aquino responde a la precedente pregunta señalando que la luz del intelecto agente es natural, no constituida por el propio sujeto, sino don creatural divino, esto es “impreso en nosotros inmediatamente por Dios” [206]. A lo que se puede añadir que el amor personal, no constituido por el propio sujeto, sino ofrecido gratuitamente por Dios, ha sido impreso en nosotros inmediatamente por

el Amor divino.

Pero como el acto de ser humano es simple, tanto el conocer como ser como el amor como ser no son sino el acto de ser simple que cada persona es y será, es decir, está llamada a ser.

Notas

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

[\[2\]](#) Ibidem.

[\[3\]](#) Cfr. Summa Theologiae, I-II ps., q. 76, q. 2, co.

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

[\[5\]](#) Q. D. De Malo, q. 3, a. 7, co.

[\[6\]](#) Ibidem. Y añade: “y de este modo la imprudencia es pecado según la razón propia de la prudencia. No puede suceder que el hombre obre

contra la prudencia a no ser que se aparte de las reglas por las cuales se rectifica la razón de la prudencia”.

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

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

[9] In Politicorum, l. I, lc. 2, n. 8.

[10] In Politicorum, l. I, lc. 2, n. 10.

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

[12] Cfr. Contra Impugnantes, 2, 2 co/196.

[\[13\]](#) In Politicorum, l. I, lc. 8, n. 10, 12 y 13.

[\[14\]](#) In Politicorum, l. I, lc. 8, n. 8.

[\[15\]](#) In Ethicorum, l. VIII, lc. 12, n. 21; Cfr. asimismo: In Politicorum, l. I, lc. 8, n. 6.

[\[16\]](#) In Politicorum, l. I, lc. 8, n. 3.

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

[\[18\]](#) In Politicorum, l. I, lc. 8, n. 9. Cfr. también: Ibidem, l. I, lc. 6, n. 2.

[\[19\]](#) “Finis autem ultimus oeconomicae est totum bene vivere secundum domesticam conversationem”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 50, a. 3, ad 1.

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

[\[21\]](#) Super I ad Thimoteum, cap. 3, lc. 2/23.

[\[22\]](#) In Politicorum, l. I, lc. 8, n. 4; Ibidem, l. I, lc. 8, n. 2.

[\[23\]](#) In Ethicorum, l. VI, lc. 7, n. 2.

[\[24\]](#) In III Sententiarum, d. 33, q. 3, a. 4, a, ad 3.

[\[25\]](#) Cfr. mi libro La persona humana, col. III, Núcleo personal y manifestaciones, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1999, tema 27.

[\[26\]](#) In Politicorum, l. I, lc. 5, n. 2.

[\[27\]](#) Ibidem, l. I, lc. 10, n. 1 ss.

[\[28\]](#) In Politicorum, l. I, lc. 5, n. 2.

[\[29\]](#) In Politicorum, l. I, lc. 2, n. 8.

[\[30\]](#) In IV Sententiarum, d. 49, q. 1, a. 2, e, co. Cfr. también: In Dionysii De Divinis Nominibus, 12/98.

[\[31\]](#) “El reinado, entre otras políticas, es el régimen óptimo, como se dice en el libro VIII de laÉtica”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 50, a. 1, ad 2. Cfr. también: I-II ps., q. 105, a. 1, ad 2; De Regimine Principum, l. I, lc. 4; Summa Contra Gentiles, l. I, cap. 42, n. 17.

[\[32\]](#) In Politicorum, l. III, lc. 3, n. 5.

[\[33\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II ps., q. 50, a. 1, co, y a. 2, ad 1.

[\[34\]](#) Cfr. In Dionysii De Divinis Nominibus, 12/99.

[\[35\]](#) Cfr. In III Sententiarum, d. 33, q. 3, a. 1, d, co. Cfr. también: In Dionysii De Divinis Nominibus, 12/257.

[\[36\]](#) Cfr. Q. D. De Malo, q. 1, a. 1, co/32.

[\[37\]](#) Super I ad Thimoteum, cap. 6, lc. 4/148.

[\[38\]](#) Cfr. Super I ad Thimoteum, cap. 6, lc. 4/146.

[\[39\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II ps., q. 50, a. 1, ad 3.

[\[40\]](#) Cfr. Super ad Romanos, cap. 9, lc. 3/353.

[\[41\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II ps., q. 50, a. 2, ad 3.

[\[42\]](#) Cfr. Summa Theologiae, I ps., q. 82, a. 4, co.

[\[43\]](#) Compendium Theologiae, 1, 22/28.

[\[44\]](#) Summa Theologiae, I-II ps., q. 105, a. 1, co.

[\[45\]](#) Cfr. mi libro La persona humana, col. III, Núcleo personal y manifestaciones, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1999, tema 24.

[\[46\]](#) Ibidem, tema 27. Cfr. asimismo: Polo, L., Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos, Madrid, Aedos, 1996.

[\[47\]](#) In IV Sententiarum, d. 49, q. 1, a. 2, e, ad 3.

[\[48\]](#) Cfr. In IV Sententiarum, d. 15, q. 2, a. 3, b, ad 2.

[\[49\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 47, a. 10, ad 2.

[\[50\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II ps., q. 42, a. 2, co.

[\[51\]](#) In Psalmos, 17, n. 5/64.

[\[52\]](#) De Duobus Praeceptis Charitatis, 9/82.

[\[53\]](#) In Ethicorum, l. 8, lc. 10, n. 4. Cfr. asimismo de esa obra: n. 6; y de In Politicorum, l. III, lc. 6, n. 4.

[\[54\]](#) Sermón n° 13: Ecce Rex tuus venit, cap. 2/143.

[\[55\]](#) Summa Theologiae, I-II, q. 105, a. 1, ad 2.

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

[\[57\]](#) Summa Theologiae, I-II ps., q. 21, a. 4, ad 3.

[\[58\]](#) Cfr. In Ethicorum, l. VI, lc. 6, n. 6.

[\[59\]](#) Cfr. Ibidem, l. X, lc. 16, n. 9.

[\[60\]](#) In III Sententiarum, d. 29, q. 1, a. 6, co; cfr. asimismo: In IV Sententiarum, d. 20, q. 1, a. 4, a, co; d. 37, q. 2, a. 1, ad 4.

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

[\[62\]](#) In Ethicorum, l. VI, lc. 7, n. 13.

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

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

[\[65\]](#) In Politicorum, l. I, lc. 5, n. 2.

[\[66\]](#) Super ad Ephesios, cap. 2, lc. 6/ 35 ss.

[\[67\]](#) “Conviene que la prudencia política sea más principal que la económica”, In Ethicorum, l. VI, lc. 7, n. 7.

[\[68\]](#) “En el régimen óptimo conviene que cualquier ciudadano tenga virtud de buen ciudadano”, In Politicorum, l. III, lc. 3, n. 3.

[\[69\]](#) In Ethicorum, l. V, lc. 3, n. 14.

[\[70\]](#) Ibidem, l. V, lc. 2, n. 2.

[\[71\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 50, a. 2, ad 2.

[\[72\]](#) Cfr. Ibidem, ad 3.

[\[73\]](#) Cfr. In Politicorum, l. III, lc. 6, n. 2.

[\[74\]](#) In Politicorum, l. III, lc. 3, n. 2.

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

[\[76\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 50, a. 2, co.

[\[77\]](#) Quodlibeta, II, 5, 1, co.

[\[78\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 47, a. 12, sc.

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

[\[80\]](#) La legispositiva pertenece a los principes. Cfr. Summa Theologiae, II-II ps., q. 47, a. 12, sc.

[\[81\]](#) In Ethicorum, l. VI, lc. 7, n. 3.

[\[82\]](#) In Ethicorum, l. Vi, lc. 7, n. 5.

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

[\[84\]](#) Cfr. In Ethicorum, l. IX, lc. 12, n. 12.

[\[85\]](#) Q. D. De Virtutibus, q. 2, a. 7, co.

[\[86\]](#) In Politicorum, l. II, lc. 1, n. 2.

[\[87\]](#) Cfr. Summa Contra Gentiles, l. III, cap. 85, n. 8.

[\[88\]](#) In II Sententiarum, d. 41, q. 2, a. 1, ad 2.

[\[89\]](#) In Politicorum, l. II, lc. 16, n. 1.

[\[90\]](#) In Politicorum, l. II, lc. 7, n. 6.

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

[\[92\]](#) In Metaphysicorum, l. VI, lc. 3, n. 15.

[\[93\]](#) Cfr. Summa Theologiae, I ps., q. 5, co.

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

[\[95\]](#) Cfr. In Politicorum, l. I, lc. 8, n. 7.

[\[96\]](#) Cfr. In Politicorum, l. II, lc. 13, n. 8.

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

[\[98\]](#) Ibidem, q. 50, a. 4, ad 1.

[\[99\]](#) In Psalmos, 17, n. 20/18.

[\[100\]](#) Ibidem, q. 50, a. 4, sc.

[\[101\]](#) Q. D. De Virtutibus, q. 5, a. 4, ad 2.

[\[102\]](#) Summa Theologiae, III ps., q. 63, a. 5, ad 3.

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

[\[104\]](#) Sermón n° 2, Attendite a falsis, cap. 2/2.

[\[105\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 48, co.

[\[106\]](#) Super I ad Thimotehum, cap. 1, lc. 4/198. “La militar, por la cual se repelen los ataques del enemigo”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 50, a. 4, co.

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

[\[108\]](#) De Regimine Principum, l. 2, cap. 3/75.

[\[109\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II ps., q. 40, a. 3, co.

[\[110\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 47, a. 13, co.

[\[111\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II ps., q. 55, a. 3, co; II-II, q. 111, a. 3, ad 2.

[\[112\]](#) Super ad Romanos, cap. 8, lc. 1/397ss. Cfr. también: Super I ad Corintios, cap. 1, lc. 3/229 ss; Super II ad Corintios, cap. 1, lc. 4/69 ss.

[\[113\]](#) Ibidem, cap. 8, lc. 2/28 ss.

[\[114\]](#) “La prudencia de la carne es la muerte, ya que, a saber, pone el fin último en la delectación de la carne”, Summa Theologiae, II-II, q. 47, a. 13, co.

[\[115\]](#) In II Sententiarum, d. 5, q. 1, a. 1, co. Cfr. asimismo: In III Sententiarum, d. 36, q. 1, a. 1, co; In IV Sententiarum, d. 49, q. 3, a. 4, a, sc. 2; Summa Contra Gentiles, l. III, cap. 125, n. 5; Summa Theologiae, I-II ps., q. 34, a. 1, ad 1; II-II ps., q. 53, a. 6, co.

[\[116\]](#) Cfr. Q.D. De Veritate, q. 14, a. 2, co; Q.D. De Virtutibus, q. 1, a. 5, ad 8; In Ethicorum, l. X, lec.12, n. 1; Summa Theologiae, II-II ps., q. 181, a. 2, sc; En In II Sententiarum, d. 41, q. 1, a. 2, co, la llama “felicidad civil”.

[\[117\]](#) Cfr. Q. D. De Veritate, q. 14, a. 2, co; Q. D. De Virtutibus, q. 1, a. 5, ad 8; In Ethicorum, l. VI, lec. 10, nn. 10 y 11; Summa Contra Gentiles, l. III, cap. 44, n. 5; l. III, cap. 35 entero; l. III, cap. 37, n. 1.

[\[118\]](#) Super ad Romanos, cap. 8, lc. 2/79.

[\[119\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 55, a. 1, co.

[\[120\]](#) Ibidem, ad 2.

[\[121\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II p., q. 56, a. 2, co.

[\[122\]](#) Según Polo, L., “la solertia es la capacidad de hacerse cargo de lo inesperado... de no desconcertarse con lo nuevo, de no echarse atrás con el riesgo. El futuro no es el lugar del miedo, sino de lo nuevo, y por lo tanto, de la contextualización renovada, de la reorganización”, Hacia un mundo más humano, pro manuscrito, 23.

[\[123\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 55, a. 3, co.

[\[124\]](#) “La ejecución de la astucia se realiza propiamente por el engaño en las palabras, por el fraude en los hechos”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 111, a. 3, ad 2. Y en otro pasaje: “por algunas vías ilícitas e incongruentes para el fin propuesto, lo cual pertenece a la astucia, la cual se ejerce por el fraude y el

dolo”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 69, a. 2, co.

[\[125\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 55, a. 4, co.

[\[126\]](#) Super ad Ephesios, cap. 4, lc. 5/55.

[\[127\]](#) In Psalmos, 11, n. 3/9.

[\[128\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 55, a. 4, ad 2.

[\[129\]](#) In Psalmos, 11, n. 3/13.

[\[130\]](#) “Como el dolo consiste principalmente en la intención del corazón, sólo puede juzgar acerca del dolo aquél a quién le está presente la intención del corazón, a saber, Dios”, In Job, cap. 31/87.

[\[131\]](#) Cfr. Super ad Colossenses, cap. 3, lc. 4/98.

[\[132\]](#) “De los niños que todavía no tienen debido uso de razón, por el que son capaces de dolo, el cual lo tienen los niños, frecuentemente, alrededor de los 14 años, pero las niñas alrededor de los 12, que se llaman años de la pubertad”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 189, a. 5, co. Cfr. asimismo: Contra Doctrina Retrahentium, cap. 12/170-229.

[\[133\]](#) In Psalmos, 5, 3/40. Cfr. también: Ibidem, 13, 3/28.

[\[134\]](#) “Dolus maxime attribuitur locutioni”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 55, a. 4, ad 2. Cfr.

[\[135\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II p., q. 55, a. 4, ad 2. Respecto de que el lenguaje sea la primera praxis, cfr. mi libro La persona humana, vol. III, Núcleo personal y manifestaciones, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1999, tema n° 24.

[\[136\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II p, q. 55, a. 4, co, y 5, co.

[\[137\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II p, q. 56, a. 2, ad 3. Y en otra parte señala que el “el falso testimonio es cierta especie de mentira”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 118, a. 8, ad 3.

[\[138\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II p., q. 55, a. 5 co; II-II p., q. 111, a. 3, ad 2.

[\[139\]](#) Con un ejemplo: el problema del subdesarrollo en los países que lo padecen no es un problema de ineptitud o inhabilidad, de falta de riquezas naturales, de carencia de infraestructura o de medios de comunicación, etc., sino de mentir en exceso. Cuando se miente demasiado, eso lleva a que nadie se fíe de nadie, y consecuentemente, ello acarrea que el bien común (el que se construye con el trabajo en común), no comparezca. Por eso el peor enemigo de una organización, de una institución intermedia, de un estado, etc. que se precien, es la corrupción.

[\[140\]](#) “Si el dolo empuja a la obra, así, en cuanto a la realidad, habrá fraude, pero en cuanto a las personas, traición”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 118, a. 8, co. Cfr. también: Q. D. De Malo, q. 13, a. 3, co/56. Por eso puede perjudicar a las personas: “el dolo y el fraude se ordenan principalmente a engañar, y algunas veces de modo secundario a perjudicar”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 111, a. 3, ad 2.

[\[141\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 55, a. 5, co.

[\[142\]](#) In Politicorum, l. I, lc. 1, n. 33.

[\[143\]](#) “Así como la astucia se refiere a la prudencia, así el dolo y el fraude a la simplicidad”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 111, a.

3, ad 2.

[\[144\]](#) “El fraude se ordena a engañar”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 55, a. 5, sc.

[\[145\]](#) “El fraude y el dolo tienen la fuerza de la mentira”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 69, a. 2, co.

[\[146\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II ps., q. 61, a. 3, co; In Psalmos, 34, 5/20.

[\[147\]](#) “El hurto es cierta especie de fraude, de donde se incluye bajo el fraude”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 118, a. 8, ad 3.

[\[148\]](#) “El fraude se asigna como hijo de la avaricia, pero también puede originarse de la lujuria o de otro vicio, aunque se origine más frecuentemente de la avaricia”, In II Sententiarum, d. 43, q. 1, a. 5, co. “como la avaricia causa el fraude, ya que el hombre comete fraude para lucrar riqueza... como el engaño, que es el fin del fraude, se ordena a congrega riquezas, que es el fin de la avaricia”, Q. D. De Malo, q. 8, a.1, co. “Según Gregorio, el fraude es hijo de la avaricia, y por esto, el que desprecia perfectamente las cosas temporales ya no se preocupa de la infidelidad”, Super Evangelium Matthaei cap. 1, lc. 3/265. Cfr. asimismo: Summa Theologiae, II-II ps., q. 55, a. 8, sc.

[\[149\]](#) “Principalmente suele ejercerse el fraude y el dolo en la compra y la venta”, Summa Theologiae, II-II ps., q. 56, a. 2, ad 2.

[\[150\]](#) “Por la verdad, la justicia de las obras buenas, o la rectitud, que excluyen el fraude”, Super I ad Corintios, cap. 5, lc. 2/248.

[\[151\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 55, a. 6, co.

[\[152\]](#) “Y por ello se concluye que nuestra sollicitud debe ser principalmente por los bienes espirituales, esperando que los temporales también se nos proveerán conforme a nuestra necesidad, si hacemos lo que debemos”, Ibidem.

[\[153\]](#) “Aliud vitium est in rebus mundi, scilicet superflua sollicitudo. Nam aliqui sunt qui hodie sollicitantur de rebus temporalibus quae erunt usque ad unum annum: et qui hoc habent, nunquam quiescunt”, In Orationem Dominicam, a. 4/129.

[\[154\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II ps., q. 162, a. 4, ad 4.

[\[155\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II ps., q. 167, a. 1 y 2.

[\[156\]](#) Cfr. In II Sententiarum, d. 24, q. 3, a. 4, ad 5; Super ad Ephesios, cap. 1, lc. 4/104.

[\[157\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 166, a. 1, ad 2. Cfr también: Contra Impugnantes, 3, 4, ad 6; Summa Theologiae, II-II ps., q. 142, a. 2 ad 2; Summa Theologiae, II-II ps., q. 167, a. 2, sc. y ad 1; Q. D. De Malo, q. 14, a. 3, ad 4; In III Sententiarum, d. 40, q. 1, a. 1, ad 4.

[\[158\]](#) Cfr. In IV Sententiarum, d. 49, q. 5, a. 3, a, ad 1.

[\[159\]](#) Super II ad Thimoteum, cap. 3, lc. 2/107.

[\[160\]](#) Cfr. Contra Impugnantes, 3, 4, ad 6/2.

[\[161\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II ps. q. 35, a. 4 ad 3.

[\[162\]](#) Cfr. In Psalmos, 30, n. 12/56.

[\[163\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II ps., q. 160, a. 2 co; q. 166, a. 2, sc.

[\[164\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 55, a. 7, ad 2.

[\[165\]](#) Ibidem, ad 3.

[\[166\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 55, a. 8, co.

[\[167\]](#) “Ponit Gregorius in XXIX Moralium, septem filias quae sunt proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiae, et contra misericordia obduratio”, Q. D. De Malo, q. 13, a. 3, co.

[\[168\]](#) In Ethicorum, l. VI, lec. 7, n. 21.

[\[169\]](#) Cfr. Q. D. De Anima., l. III, cap. 10, n.18. Cfr. asimismo: Summa Theologiae, I ps., q. 82, a. 3, co.

[\[170\]](#) Q.D. De Veritate, q. 10, a. 5, co.

[\[171\]](#) In IV Sententiarum, d. 50, q. 1, a. 3, rc 3. Cfr. también: Q. D. De Anima, q. 9, ra 6; In Ethicorum, l. VI, cap. 2, n. 9; Summa Theologiae, I ps, q. 86, a. 1, ra 2; I-II ps., q. 10, a. 3, ra 3; II-II, q. 20. A. 2 co.

[\[172\]](#) In IV Sententiarum, d. 50, q. 1, a. 3, rc 3.

[\[173\]](#) Cfr. Q.D. De Veritate, q. 10, a. 5, ra 4.

[\[174\]](#) Summa Theologiae, I ps., q. 111, a. 2, ra 2.

[\[175\]](#) Summa Theologiae, I ps., q. 115, a. 4 co.

[\[176\]](#) Cfr. Summa Theologiae, I-II ps., q. 57, a. 4, ad 2.

[\[177\]](#) In Ethicorum, l. VI, lec. 3, n. 17; l. VI, lec. 4, n. 5.

[\[178\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II ps., q. 47, a. 5, co. Cfr también: In Metaphysicorum, l. I, lec. 1, n. 34; Summa Theologiae, II-II ps., q. 123, a. 7, co.

[\[179\]](#) Cfr. In Metaphysicorum, l. I, lec. 1, n. 34; In Post. Analiticorum, l. I, lec. 44, n. 11; Summa Theologiae, I-II ps., q. 57, a. 4, co; q. 57, a. 5, co y ad 1.

[\[180\]](#) Cfr. Summa Theologiae, I-II ps., q. 57, a. 5, co y ad 1.

[\[181\]](#) Cfr. Ibidem, a. 4, co.

[\[182\]](#) Cfr. In Ethicorum, l. VI, lec. 4, nn. 12 y 13; Summa Theologiae, I-II ps., q. 57, a. 4, co.

[\[183\]](#) Cfr. Summa Theologiae, I-II, q. 57, a. 4, ad 2.

[\[184\]](#) Summa Theologiae, II-II ps., q. 47, a. 5, co.

[\[185\]](#) Cfr. In Ethicorum, l. VI, lec. 7, n. 19.

[\[186\]](#) Cfr. In Ethicorum, l. VI, lec. 4, n. 4.

[\[187\]](#) Q.D. De Veritate, q. 18, a. 7, ad 7. Cfr asimismo: In II Sententiarum, d. 33, q. 2, a. 2, co; In Ethicorum, l. VI, lec. 5, n. 4; Summa Theologiae, I-II, q. 58, a. 4, co; II-II ps., q. 47, a. 6, co; II-II ps., q. 49, a. 2, co.

[\[188\]](#) Cfr. O'Neill, Ch. J., "La prudencia, sabiduría incommunicable", en Ensayos sobre el Tomismo, Madrid, Morata, 1920. "Prudence, the incommunicable Wisdom", en Essays in Thomism, New York, Brenan, 1942, 187-204.

[\[189\]](#) In Ethicorum, l. VI, lec. 10, n. 16. Esta doctrina y denominación está tomada de Aristóteles, y queda ya recogida en sus primeros escritos: "es inherente al hombre cierta inclinación natural hacia el acto de prudencia, la cual se llama virtud natural, y es llamada dinótica por el Filósofo, a la cual nosotros podemos llamar industria", In III Sententiarum, d. 36, q. 1, a. 1, co.

[\[190\]](#) Cfr. Summa Theologiae, II-II ps., q. 47, a. 13, ad 3.

[\[191\]](#) In Ethicorum, l. VI, lec. 10, n. 17.

[\[192\]](#) In Ethicorum, l. VI, lec. 11, n. 6.

[\[193\]](#) Cfr. In Ethicorum, l. VI, lec. 5, n. 4; Summa Theologiae, I-II ps., q. 58, a. 4, co; II-II ps., q. 47, a. 6, co; II-II ps., q. 49, a. 2, co.

[\[194\]](#) Cfr. In Ethicorum, l. VI, lec. 7, n. 22.

[\[195\]](#) Cfr. In Ethicorum, l. VI, lec. 7, n. 20.

[\[196\]](#) Super Ad Ephesios, 5, 6. Cfr también: In Psalmos, 48, 2.

[\[197\]](#) Cfr. In Ethicorum, l. VI, lec. 6, nn. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 y 11; l. VI, lec. 9, n. 22; l. VI, lec. 10, n. 8; l. VI, lec. 11, n. 16; Summa Theologiae, I-II ps., q. 66, a. 5, ad 1.

[\[198\]](#) Cfr. In Ethicorum, l. VI, lec. 6, n. 6; Summa Theologiae, II-II ps., q. 47, a. 2, ad 1; Lo que sí hace la prudencia respecto de la sabiduría es lo siguiente: “impera sobre esas cosas que se ordenan a la sabiduría, a saber cómo los hombres de ben acercarse a ella. De donde, en esto, la prudencia o la política es sierva de la sabiduría: introduce a ella preparando su camino”, Summa Theologiae, I-II ps., q. 66, a. 5, ad 1. Por tanto si se dice sabio al prudente en las cosas humanas, no dedebe entenderse que tiene sabiduría “simpliciter”.

[\[199\]](#) “Synderesis movet prudentiam”, Summa Theologicae, II-II ps, q. 47, a. 6, ad 3.

[\[200\]](#) Summa Contra Gentiles, l. II, cap. 78, n. 7.

[\[201\]](#) Q. D. De Spiritualibus Creaturis, q. un., a. 10, ad 9; Q. D. De Virtutibus, q. 1, a. 8, co; Summa Theologiae, I-II ps., q. 62, a. 3, co.

[\[202\]](#) In Ethicorum, l. VI, lc. 6, n. 3.

[\[203\]](#) In II Sententiarum, d. 2, q. 2, a. 2, ad 2.

[\[2041\]](#) “Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam”, Summa Contra Gentiles, l. I, cap. 45, n. 2. Cfr. también: Summa Theologiae, I ps., q. 14, a. 4, co; I ps., q. 34, a. 1, ad 2. Así se puede entender la fórmula de CAYETANO que dice: “intelligere nihil aliud est quam quoddam esse”, In III De Anima, c. 5. Polo comenta al respecto que “el acto que corresponde al conocer es el acto de ser. Esto es clave en Tomás de Aquino y también en sus comentaristas clásicos. El conocimiento en acto no se asimila a la sustancia sino al ser”, Curso de Teoría del Conocimiento, vol I, Pamplona, 2ª ed., Eunsa, 1987,233.

[\[2051\]](#) “Resta, pues, que el intelecto agente sea uno con el hombre según el ser substancial”, Summa Contra Gentiles, l. III, cap. 42, n. 7.

[\[2061\]](#) Q. D. De Spiritualibus Creaturis, q. un., a. 10, co. Las razones que corroboran esto se encuentran también en: Q. D. De Anima, q. un., a. 5, co y ad 6 y 9; Summa Theologiae, I ps., q. 79, a. 4, co y ad 5.