

## Sabiduría práctica y principios: La necesidad de la educación según Santo Tomás<sup>1</sup>

### *Practical wisdom and principles: the necessity of the education according to St. Thomas*

*Jesús Manuel Conderana Cerrillo*

**RESUMEN:** *Es un hecho que no toda filosofía reconoce la urgencia de una educación moral auténtica. Como es un hecho connatural a la filosofía tomista no poder prescindir del acto educativo. En esta breve investigación mostramos cómo un específico concepto de voluntad, apetito pasional y razón práctica permite a Santo Tomás reconocer la necesidad de la educación. La instrucción moral es una ayuda para obrar bien, pero los principios universales son radicalmente insuficientes para el recto actuar in particulari. Se requiere una verdadera educación moral que desarrolle los principia particularia que hacen práctica la razón y de los cuales la naturaleza nos proporciona sólo seminalia virtutum.*

*En una próxima investigación presentaremos las distintas etapas educativas que suponen las conclusiones a las que llegamos en este artículo.*

**Palabras clave:** *Historia de la educación, prudencia, principios morales, moral tomista.*

**ABSTRACT:** *That's a fact that not every philosophy admits the urgency of an authentic moral education. Since it is a connatural fact in the tomistic philosophy. In this brief research we show how a specific concept of the will, appetite and practical reason makes St. Thomas to admit the necessity of education. The learning of moral is a help in order to do well, but the universal principles are really insufficient for doing right in particulari. A true moral education is requested so that the principia particularia can be developed to make practical the reason and from which nature provides us only seminalia virtutum.*

*In our next research we will present the different educational stages upon which we build up the conclusions in the article.*

**Key words:** *History of education, prudence, moral principles, tomistic moral.*

<sup>1</sup> Del tema de la educación *afectiva* según Santo Tomás nos hemos ocupado en otro artículo aparecido en esta misma revista: "Afectividad y educación en Santo Tomás" en *Papeles Salmantinos de Educación* 3 (2004) 119-147.

El esquema de nuestro trabajo es muy sencillo. El primer punto contiene tres aclaraciones: una terminológica, otra relativa al alcance de nuestro estudio y una tercera de carácter sistemático. En el segundo punto mostramos por qué la necesidad de la educación es intrínseca a la misma concepción moral tomista. Para ello partimos de la descripción de la situación en que la individuación deja al sujeto agente (apartado 2.1). Dada su condición, la persona humana ha de adquirir virtudes no sólo en el apetito sensitivo y la voluntad (apartado 2.2), sino también muy especialmente en la razón práctica (prudencia) para alcanzar el bien que le es propio (apartado 2.3).

## 1. TRES ACLARACIONES PREVIAS

La primera es terminológica. En el título de nuestro artículo aparece el concepto “sabiduría práctica”. Con él nos queremos referir al término tomista *prudentia*. Santo Tomás recibe el término directamente de la tradición latina de la *Ética a Nicómaco* (*EN*) de Aristóteles donde *phronesis* es traducida por *prudentia*. También lo recibe de la tradición moral latina de la virtudes (sobre todo a partir de la síntesis ciceroniana)<sup>2</sup>.

Tanto la *phronesis* aristotélica como la *prudentia* tomista son términos técnicos cuyo significado no expresa nuestro término español “prudencia”. El *Diccionario de la Real Academia Española*<sup>3</sup> da a los términos “prudencia”, “prudente”, “prudentemente” un sentido de “moderación y cautela”. El sentido peyorativo con que habitualmente se emplea este término tanto en el lenguaje cotidiano como, a veces, en el lenguaje filosófico, no refleja el contenido con que usaremos aquí este concepto. Este significado corriente se ha ido imponiendo cada vez más también debido al desprestigio que han sufrido las virtudes. El mismo término *virtuoso* viene usado hoy en nuestro idioma a veces como sinónimo de *mojigato*<sup>4</sup>.

2 Cf. DEMAN [1949] 375-378.

3 Cf. Diccionario DE LA LENGUA ESPAÑOLA [1994] voces citadas.

4 La misma dificultad se encuentra en la lengua francesa (cf. DEMAN [1949] 8-9; 378-379). Sobre este particular J. López Aranguren piensa que “la prudencia no ha recuperado su viejo prestigio para lo cual su nombre mismo constituye una dificultad” (LÓPEZ ARANGUREN [1959] 335).

Una traducción castellana más adecuada del concepto *prudentia* es “sabiduría práctica”. De ahí que lo hayamos colocado en nuestro título. No obstante, y por simplificar las cosas, hablaremos aquí de “prudencia” dándole el sentido técnico que tiene en Santo Tomás: *recta ratio agibilium*<sup>5</sup>.

La segunda aclaración se refiere al alcance de nuestro estudio. No desconocemos las tesis básicas tomistas de la relación entre las virtudes humanas, infusas y teologales. Sabemos que la virtud de prudencia o sabiduría práctica dirige las acciones humanas para hacerlas idóneas para alcanzar el bien humano. Pero para Santo Tomás el bien supremo para la persona humana es la comunión con Dios. Por tanto la simple prudencia humana adquirida mediante educación no puede, por definición, permitir al hombre alcanzar dicho bien: para ello necesita la prudencia infusa (cf. *ST* 1-2, 65, 2). Pero esto no es todo. El bien humano supremo se encuentra en el orden sobrenatural. En este orden, las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) ocupan el lugar de los principios de la razón práctica en el gobierno de la vida humana. Ahora bien, ya que en la unión con Dios, objeto de la caridad, está el bien humano supremo, la caridad es la suprema virtud que ordena todas las demás<sup>6</sup>. A pesar de tener presentes estas tesis, en este trabajo nos centraremos exclusivamente en la educación de la prudencia como virtud humana adquirida<sup>7</sup>.

La tercera y última aclaración se refiere a la pertinencia de nuestro estudio. Es un hecho que no toda filosofía reconoce la urgencia de una educación moral auténtica. Como es un hecho connatural a la filosofía tomista el no poder prescindir del acto educativo.

5 Cf. *ST* 1-2, 58, 3, 1m. El texto de la *Summa Theologiae* (*ST*) que hemos seguido es la edición bilingüe latín-español editada por la B.A.C. (véase bibliografía). Citaremos esta obra como se hace habitualmente empleando las siglas *ST*. Para referirnos a la *Prima Pars* lo haremos usando “1”. Para la *Prima Secundae* “1-2” y para la *Secunda Secundae* “2-2”. Una “c” indica que citamos el *corpus* del artículo. Una “m” se refiera a una de las respuestas a los argumentos en contra de las tesis del *corpus* del artículo. Sobre el sentido técnico de esta virtud intelectual y moral y su relación con los principios morales estamos preparando un estudio que publicaremos en breve en forma de libro.

6 Cf. BRADLEY [1997] 16-17.

7 Esto no significa que sostengamos la tesis de que sea posible obtener una “filosofía moral tomista desligada de sus doctrinas teológicas”. Muy al contrario. Estamos totalmente de acuerdo con el planteamiento sostenido por Denis J. M. Bradley (cf. BRADLEY [1997] xi-xiii).

Dos criterios principales pueden aducirse como discriminantes entre la ética tomista y aquellas éticas que descuidan la necesidad de la educación moral.

El primero hace referencia a un específico concepto de voluntad y de razón práctica así como a su mutua relación. Santo Tomás reconoce que la razón práctica es una potencia interna al apetito y no funciona sino en conexión intrínseca con él. Esta noción le permite reconocer una auténtica acción educativa sobre las facultades humanas, acción necesaria debido a la condición en que la individuación ha colocado al sujeto humano.

El segundo hace referencia al punto de vista desde el cual Santo Tomás elabora la *Secunda Pars*. Sólo desde el punto de vista de la primera persona<sup>8</sup> es posible reconocer la urgencia de una auténtica educación moral. En una ética de tercera persona la educación moral se explica como una enseñanza social. Se trata de “acostumbrar” al individuo a la norma (no de “formar” su alma). Por ello no se procede efectivamente a educar al agente moral como autor de su propia conducta, sino que se intenta conseguir su asentimiento a las normas, también sobre motivaciones que hacen referencia a la vida buena. Pero esta apelación es extraña a la misma dinámica de ésta<sup>9</sup>.

Otra diferencia separa la concepción moral tomista de aquéllas que conciben al sujeto agente como un sujeto exclusivamente racional<sup>10</sup>. Para estas concepciones el individuo se encuentra naturalmente preparado por su razón práctica para conducir una vida recta. Como máximo se requerirá una instrucción de su inteligencia en modo tal de clarificar algunas reglas esenciales del comportamiento inmanentes a la razón práctica. Para Santo Tomás esto no basta, aun siendo necesario. Esta instrucción moral es una ayuda para obrar bien pero los principios universales son radicalmente insuficientes

8 El punto de vista de la *primera persona* es el punto de vista del agente moral que ha de actuar aquí y ahora. El punto de vista de la *tercera persona* es el del observador (juez, moralista, espectador...). El concepto de la consideración en *primera persona* ha sido introducido por G. Abbà en su libro *Felicità vita buona e virtù* (cf. ABBÀ [1990] 97-100 y *passim*). Textos muy importantes para sostener el origen de esta distinción en Santo Tomás son 1-2, 13, 4-5.

9 ABBÀ [1991] 281.

10 Pensamos en éticas como la kantiana o en otras que en ella se inspiran como, por ejemplo, la ética del discurso elaborada por O. Appel y J. Habermas. En nuestro país Adela Cortina defiende en nuestros días una “ética de mínimos” inspirada en estos autores. Una crítica aguda desde el punto de vista de las repercusiones educativas de esta propuesta puede encontrarse en RODRÍGUEZ DUPLÁ [1996] 217-228.

para el recto actuar *in particulari*<sup>11</sup>. Se requiere una verdadera educación moral que desarrolle los *principia particularia* que hacen práctica la razón y de los cuales la naturaleza nos proporciona sólo incoaciones. Para Santo Tomás es absolutamente necesaria una educación del carácter.

## 2. LA NECESIDAD DE LA EDUCACIÓN MORAL

Para Santo Tomás el vivir humano, como ejercicio voluntario, tiene un fin a él inmanente. Por ello, la praxis excelente realiza ya una parte constitutiva de la bienaventuranza humana: bienaventuranza imperfecta activa, participación de aquélla perfecta.

En este sentido la vida buena consiste en actuaciones excelentes en las cuales el momento principal es el acto interior. Así lo afirma Santo Tomás:

Prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene autem vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectum operetur, non solum ex impetu aut passione<sup>12</sup>.

*La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Vivir bien, en efecto, consiste en obrar bien. Mas para obrar bien, no sólo se requiere la obra que se hace, sino también el modo de hacerla, es decir: es necesario obrar conforme a una elección recta y no meramente por impulso o pasión.*

11 La distinción *in universali / in particulari*, no requerida por la letra del texto aristotélico, fue introducida por Santo Tomás en su comentario a la *Ética a Nicómaco* (*In E. N. VI, 1, 1123*). Esta valiosa distinción ha sido redescubierta por G. Abbà (cf. ABBÀ [1990] 145 y nota 27). El conocimiento que la razón práctica posee del contingente en la consideración *in universali* es un conocimiento que prescinde de los intereses particulares del sujeto. Se trata de un conocimiento que elabora normas de conducta a distintos niveles de especificación. Son lógicamente universales en cuanto descritas sólo respecto a su intento principal y especificante, no pudiendo tener en cuenta las variables circunstancias en que se encuentra el sujeto y en que se da el acto humano. Se trata, por tanto, de un conocimiento universal. Esta perspectiva de consideración de las acciones humanas hace posible la ética como ciencia que trata del universal. El conocimiento que la razón práctica posee del contingente en la consideración *in particulari* es aquél que el individuo ejercita en la construcción y dirección de su actuar, es decir, se trata del conocimiento que el individuo emplea cuando debe actuar *hic et nunc*. La razón práctica conoce el singular en este caso no *secundum rationes universales* sino *ut bonum et conveniens* (*De malo*, 6c, tomado de ABBÀ [1983] 216).

12 *ST* 1-2, 57, 5c. El texto aristotélico en que se inspira Santo Tomás es *EN* II, 4, 1105b 5-9: "Las acciones se llaman justas o morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y morigerados".

Afirmar lo dicho significa preguntarse al mismo tiempo cómo se encuentra preparado el individuo para realizar el fin hacia el cual siente una inclinación natural. A esto debemos responder que el sujeto está naturalmente *capacitado* para alcanzar este objetivo pero, al mismo tiempo, no se encuentra naturalmente *preparado*. Sólo en estas condiciones es posible afirmar la necesidad de la educación. En efecto, en el caso de que el sujeto no fuese naturalmente capaz de alcanzar el fin de la vida humana, sería inútil cualquier esfuerzo en esta dirección. Por otra parte si el sujeto estuviese naturalmente preparado para alcanzar el fin sería absurdo el intento de perfeccionar sus capacidades.

En consecuencia sólo en la situación en que Santo Tomás coloca al sujeto —no preparado naturalmente, pero con la capacidad de adquirir las cualificaciones que le faltan— tiene sentido la tarea educativa.

Para justificar estas afirmaciones veremos primero la situación concreta en que se encuentra el individuo humano, para pasar después a la consideración de la necesidad absoluta que el sujeto tiene de adquirir hábitos —especialmente la prudencia— dejando así el camino abierto a una investigación posterior donde abordaremos el tema de cómo adquirir estos hábitos virtuosos.

## 2.1. La dotación natural del sujeto agente

Seguiremos aquí los dos artículos de la *Suma Teológica* que están explícitamente dedicados por Santo Tomás a este tema<sup>13</sup>.

Veamos primero el que puede ser considerado el texto fundamental:

Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio; aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, ex parte ipsius animae: sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. [...] Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis, in quantum unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis.

13 Cf. *ST* 1-2, 51, 1c; 63, 1c. Procederemos aquí según la exposición que de ellos se hace en G. ABBÀ [1990] 193-195.

In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus: sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse “seminalia virtutum”. Et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis, secundum naturam individui, sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales. Sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi (ST 1-2, 51, 1c).

*Así, pues, existen en los hombres hábitos impropia y parcialmente naturales, que son distintos en las facultades cognoscitivas y apetitivas. Y así, en las potencias cognoscitivas, pueden existir hábitos naturales incoados, tanto por parte de la naturaleza específica como individual. En la naturaleza específica o por parte del alma: como el entendimiento de los primeros principios, del que se dice ser hábito natural<sup>14</sup>. [...] Si, por el contrario, hablamos de los hábitos parcialmente naturales, incoados en razón de la naturaleza individual, debe decirse que existen tales hábitos, en cuanto que algunos hombres, debido a la disposición de sus órganos, se capacitan para entender mejor que otros, ya que para entender se requiere el concurso de las facultades sensitivas.*

*En las facultades apetitivas no encontramos hábitos naturales en estado de incoación por parte del alma y en cuanto a la misma substancia del hábito; sólo hay principios de hábitos, como los principios de derecho natural, que son “semillas<sup>15</sup> de las virtudes”. La razón es porque la tendencia a los objetos propios —a la cual se reduce tal incoación del hábito— más pertenece a la naturaleza de las facultades apetitivas que al mismo hábito. Pero no obstante, por parte del cuerpo y en la naturaleza individual, hay algunos hábitos apetitivos naturales incoados, pues vemos prácticamente que algunos están bien dispuestos —por las disposiciones orgánicas— para la castidad, mansedumbre y otras virtudes.*

La conducta humana es, fundamentalmente, un ejercicio de praxis donde intervienen un pensar, un querer y un sentir afectivamente. Respecto al fin propio de la vida humana estas facultades se encuentran en parte *indeterminadas*. Así se puede razonar bien o mal, tener intenciones rectas o no. En el apetito pasional se encuentra una mayor indeterminación, pero que puede ser educable. El sujeto se encuentra, por tanto, excesivamente indeterminado respecto a la *recta electio*. Por otra parte, en cuanto a dotación natural, estas facultades tienen una cierta *determinación*. Por *naturaleza específica* la razón posee ciertos principios de orden especulativo y prácti-

14 Hemos modificado la traducción de la última frase respecto a la edición citada de la B.A.C.

15 Preferimos este término al de “gérmenes” que emplea la traducción citada.

co. En cuanto razón práctica posee el hábito de la *sindéresis* pero no totalmente desarrollado. En los apetitos existe una inclinación natural a la vida buena, a seguir el imperio de la razón, aunque no del mismo modo en la voluntad que en el apetito pasional (cf. *ST* 1-2, 17, 5. 7). En lo que hace referencia a la *naturaleza individual*, la razón se encuentra más o menos dispuesta a razonar convenientemente dependiendo de las características peculiares de cada individuo.

En los apetitos se encuentran disposiciones diversas respecto a virtudes y vicios. Por esto el hombre, en cuanto naturaleza individual, tiende a comportamientos repetitivos que no constituyen propiamente virtud. En la naturaleza específica encontramos lo que Santo Tomás llama *semillas de virtud*, o virtudes naturales. Precisemos el sentido que da Santo Tomás a éstas.

Hablando de la *naturaleza específica*, en las facultades apetitivas no existen hábitos naturales incoados propiamente hablando porque la tendencia al objeto propio, que sería justamente el hábito natural incoado, pertenece a la misma naturaleza de facultad apetitiva. A esta constitución natural de las facultades apetitivas humanas es a lo que llamamos con Santo Tomás *semillas de virtud*<sup>16</sup>. Se precisa técnicamente en el artículo citado, por tanto, la naturaleza de las inclinaciones naturales virtuosas. Porque son, en cierto sentido, la natu-

16 Este asunto aparece en el texto aristotélico de la *Ética a Nicómaco* como “virtudes naturales”: “También en la virtud existe una relación parecida a la que se da entre la prudencia y la destreza (que no son idénticas, sino semejantes), entre la natural y la virtud por excelencia” (*EN* VI, 13, 1144b 1-4). Esto significa que la virtud natural es una inclinación que puede estar más o menos alejada de la razón. Se trata de pasiones que nos predisponen a ciertas virtudes. Por ejemplo, la indignación a la justicia, el pudor a la templanza (cf. *EE* III, 7, 1234a 31-32) y el brío a la valentía. No serán verdaderas virtudes hasta que no estén reguladas por la razón (*EN* VI, 13, 1144b 6-14). Sin estas disposiciones naturales la educación es imposible. Teniendo en cuenta que entre la virtud natural y la virtud propiamente dicha se da la misma relación que entre destreza (*deínotes*) y prudencia (cf. *EN* 1144b 2-4), podemos decir que lo que tenemos en un individuo todavía no virtuoso, pero en camino hacia la virtud, es un conjunto de virtudes naturales en el deseo y una virtud natural en la razón práctica que consiste en una cierta habilidad para encontrar medios enderezados a fines. Un individuo en tales condiciones está capacitado para alcanzar la virtud, pero no se encuentra inmediatamente preparado para practicarla. Nótese que sólo en estas condiciones es posible afirmar la necesidad de la educación. En efecto, en el caso de que el sujeto no fuese naturalmente capaz de alcanzar el fin de la vida humana, sería inútil cualquier esfuerzo educativo. Por otra parte si el sujeto estuviese naturalmente preparado para alcanzar el fin sería absurdo el intento de perfeccionar sus capacidades. Según Aristóteles: “Las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibir las y perfeccionarlas mediante la costumbre” (*EN* II, 1, 1103a 24-26). La instrucción y la educación consisten en perfeccionar nuestras disposiciones naturales. Mediante instrucción se alcanzan las virtudes intelectuales; mediante habituación, las morales. Ambos procesos requieren experiencia y tiempo (cf. *EN* II, 1, 1103a 14-17).



raleza de la misma potencia apetitiva no pueden llamarse propiamente “virtudes”. Son, sin embargo, principios de las virtudes que se adquirirán y en este sentido pueden llamarse *seminalia virtutum*<sup>17</sup>.

Existe una diferencia entre las virtudes naturales (semillas de virtud) y los principios de la sindéresis. Estos últimos son una incoación de los hábitos cognoscitivos prácticos que, podríamos decir, se “añaden” a la potencia intelectual; las inclinaciones virtuosas naturales, en cambio, no se distinguen de la potencia apetitiva.

Estas virtudes naturales no son, por tanto, las virtudes morales y por ello las virtudes naturales no serán suficientes por sí mismas para que el sujeto pueda conducir una vida adecuada.

En la *naturaleza individual* existen ciertamente algunos hábitos apetitivos incoados por los que algunos individuos se encuentran mejor dispuestos que otros a la adquisición de algunas virtudes. Pero ni siquiera éstos son suficientes puesto que se trata sólo de un esbozo de virtud. “La razón por la que estas inclinaciones individuales no pueden ser consideradas virtudes es que no se adaptan a la diversidad de las circunstancias, sino que obran como costumbres, siempre del mismo modo. También éstas deben ser perfeccionadas por el juicio y el precepto de la razón, que les imponga la justa medida, adaptada a las circunstancias, según la cual deben intervenir en la producción del acto a fin de que éste resulte humanamente bueno”<sup>18</sup>.

## 2.2. la Necesidad de adquirir hábitos virtuosos

La razón por la cual el individuo está en la situación que hemos descrito se encuentra en el hecho de ser un sujeto individuado en una materia. A causa de la indigencia e insuficiencia que las facultades humanas sufren por motivo de la individuación, la persona humana no se encuentra naturalmente preparada para realizar la conducta que de él, como naturaleza específica, se requeriría en orden a alcanzar su fin último<sup>19</sup>.

17 El vicio será, por tanto, una corrupción de la misma naturaleza de la facultad. El apetito tiende naturalmente a ser regulado por la razón (*recta ratio*, prudencia). Puesto que el vicio es tal porque se aparta de la regulación racional, será una corrupción de la tendencia natural de la potencia apetitiva.

18 ABBÀ [1983] 193.

19 Cf. *ibidem* 190-194.

Los principios cognoscitivos (en la razón práctica) y afectivos (en los apetitos) que hemos descrito, constituyen la naturaleza práctica. Estos principios son demasiados genéricos y débiles para fructificar en acciones moralmente perfectas. De ahí que el individuo posea las capacidades naturales, pero que no se encuentre naturalmente preparado para la tarea del *bene vivere*. Para que el sujeto pueda estar a la altura de lo que de él requiere la vida buena se necesita la adquisición de hábitos virtuosos tanto en los apetitos como en la razón práctica. Sin la adquisición de virtudes que perfeccionen sus facultades, en la línea de la naturaleza específica, el hombre no será capaz de alcanzar su fin propio ya que la virtud no es una simple “facilitación” del acto sino que contribuye íntimamente a la rectitud de la acción. Por ello puede afirmarse que la virtud misma es normativa<sup>20</sup>.

Puesto que la virtud es absolutamente necesaria y la naturaleza no proporciona sino *seminalia virtutum*, será absolutamente necesaria una auténtica educación moral y no una simple instrucción. Esta tarea no puede ser realizada sin la presencia del educador, como mostraremos en una investigación posterior que estamos preparando.

### **2.3. Dotación de la razón práctica y necesidad de la prudencia**

Queremos dedicar las últimas consideraciones de este breve estudio a la virtud principal, que es máximamente necesaria para la vida buena (cf. 1-2, 57, 5c). Nos fijaremos en dos aspectos: la dotación con que cuenta la razón práctica y la necesidad de adquirir el hábito que la perfecciona.

Sobre este tema versa el artículo 2-2, 47, 15c. Allí se nos enumeran los principios que la naturaleza provee a la prudencia. Los primeros principios del orden práctico se poseen naturalmente. Los principios subsiguientes deberán ser adquiridos por instrucción. Se dan, además, principios afectivos: ciertas inclinaciones naturales que son las virtudes naturales de que hemos hablado.

El problema es que estos principios no bastan para constituir prudencia, es decir, para hacer recta la razón práctica *in particulari* puesto que los principios universales son insuficientes para la recta

20 Cf. ABBÀ [1991a] 294.

función de la razón *in particulari* y las inclinaciones naturales son demasiado determinadas. Además, al máximo, la naturaleza individual proporciona a la razón práctica una capacidad mayor o menor de razonamiento. Puesto que la acción se da en el particular y ahí existe una gran variedad y multiplicidad, será absolutamente necesario adquirir un hábito de la razón práctica en orden *ad recte ratiocinandum circa particularia*.

Más aún, este hábito virtuoso no podrá adquirirse si no se adquieren contemporáneamente las demás virtudes morales ya que la razón no es recta si no se encuentra bien dispuesta respecto de sus principios que son los fines virtuosos<sup>21</sup>.

Visto que la prudencia junto con las demás virtudes deben ser adquiridas necesariamente en orden a poder conducir una vida digna de un sujeto humano y esta adquisición requiere un proceso educativo, urge estudiar cómo pueden adquirirse mediante educación. En una próxima investigación expondremos las etapas educativas requeridas por las doctrinas tomistas aquí expuestas.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

### *Fuentes*

EE = ARISTOTELIS: *Eudemi Rhodii Ethica* (Franz Susemihl, ed.), Leipzig 1868 (reimpreso en Amsterdam 1967). Hemos empleado la traducción de Pallí: *Ética nicomáquea. Ética Eudemia* (introducción por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet), Madrid 1985.

EN = ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías. Introducción y notas de J. Marías, Madrid 1989.

In E. N. = Sancti THOMAE AQUINATIS: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Marietti, Taurini-Romae 1949.

ST = Sancti THOMAE AQUINATIS: *Summa Theologiae* [texto latino de la edición crítica Leonina], 16 vol., B.A.C., Madrid 1954.

21 Cf. ST 1-2, 57, 4c. Acabamos de enunciar la tesis de la conexión de las virtudes morales entre sí (cf. ST 1-2, 65, 1c). Es una tesis típicamente aristotélica que hemos expuesto con cierto detalle en una obra dedicada a la ética del Estagirita (cf. CONDERANA [2002] 230-232). De esta tesis se vale RODRÍGUEZ DUPLÁ [1996] 217-228 para criticar el fracaso educativo que comporta la así llamada “ética de mínimos”.

*Estudios*

- ABBÀ [1983] = ABBA' Giuseppe: *Lex et virtus. Saggio sull'evoluzione del pensiero morale di San Tommaso d'Aquino*, L.A.S., Roma, 1983.
- ABBÀ [1990] = ABBA' Giuseppe: *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, L.A.S., Roma 1989. Hay traducción castellana: *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1992.
- ABBÀ [1991] = ABBA' Giuseppe: “Una filosofía morale per l'educazione alla vita buona” en *Salesianum* 53 (1991) 273-314.
- ABBÀ [1991a] = ABBA' Giuseppe: “L'architettura delle virtù” en *Studi Cattolici* 35 (1991) 292-297.
- BRADLEY [1997] = BRADLEY, Denis J. M.: *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, The Catholic University of America Press, Washington 1997.
- CONDERANA [2002] = CONDERANA CERRILLO, Jesús Manuel: *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2002.
- DEMAN [1949] = DEMAN [1949] DEMAN Thomas: *La prudence, 2<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup> Questions 47-56*, Desclée and Cie., Paris-Tournai-Rome 1949.
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA [1994] = REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Espasa-Calpe, Madrid 1994.
- LÓPEZ ARANGUREN [1959] = LÓPEZ ARANGUREN, José Luis: *Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1959<sup>2</sup>.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ [1996] = RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo: “Crítica de la ética civil” en *Diálogo Filosófico* 35 (1996), 217-228.