

Sabiduría y prudencia. Relaciones y prelación

Wisdom and prudence. Relationships and precedence

MARGARITA MAURI
Universitat de Barcelona
mauri@ub.edu

Resumen: La sabiduría y la prudencia son dos virtudes intelectuales que, teniendo por sujeto la facultad racional, se distinguen por su dominio y ejercicio. Preguntarse por cuál de ellas es superior es tratar de responder a la pregunta acerca de si la actividad contemplativa es inferior o no a la práctica. La finalidad de este artículo es analizar y valorar los argumentos que santo Tomás ofrece para resolver esta cuestión.

Palabras clave: Prudencia, sabiduría, Tomás de Aquino, actividad contemplativa, actividad práctica.

***Abstract:** Wisdom and prudence (practical wisdom) are two intellectual virtues that have their subject in the rational faculty. These virtues are distinguished by their mastery and exercise. To ask which of them is superior is to try to answer the question about whether or not theoretical activity is inferior to practical activity. The purpose of this paper is to analyze and evaluate the arguments that Thomas Aquinas gives to solve this question.*

***Key words:** Practical wisdom, wisdom, Thomas Aquinas, theoretical activity, practical activity.*

I. Introducción

Baltasar Gracián concluye su obra, *El arte de la prudencia*, con estos términos:

En una palabra: virtuoso, pues lo resume todo. La virtud es la cadena de todas las perfecciones, es el centro de la felicidad. La virtud convierte al hombre en prudente, discreto, sagaz, cuerdo, sabio, valeroso, modera-

Artículo recibido el 19 de marzo de 2020 y aceptado para su publicación el 15 de abril de 2020.

do, íntegro, feliz, digno de aplauso verdadero, es decir, un gran hombre en todo. Tres eses traen la dicha: santo, sano y sabio. La virtud es el sol del pequeño mundo llamado hombre (...).¹

Para Gracián, como para los autores que hoy constituyen la denominada *virtue ethics*, la virtud es uno de los ejes de la moralidad humana. La reivindicación de la centralidad de este concepto se produjo en los años setenta del siglo pasado tras décadas de éticas basadas en el deber o las consecuencias. La vuelta a una ética de la virtud no significó la recuperación del concepto de virtud tal como se planteaba en los textos de los autores clásicos, especialmente en lo relativo a la conexión entre la virtud y la naturaleza humana. Sin embargo, muchos autores contemporáneos reconocen que si se desea conocer en qué consiste la virtud, hay que volver a los clásicos. Así, la filósofa de Oxford Ph. Foot afirma:

In spite of this recent work, it is best when considering the virtues and vices to go back to Aristotle and Aquinas. (...) It is certain, (...) that the most systematic account is found in Aristotle, and in the blending of Aristotelian and Christian philosophy found in St. Thomas. (...) It is my opinion that the *Summa Theologica* is one of the best sources we have for moral philosophy, and moreover that St. Thomas's ethical writings are as useful to the atheist as to the Catholic or other Christian believer.²

En Santo Tomás “Sabiduría” y “Prudencia” son las virtudes que señalan la excelencia en dos de las actividades racionales que Aristóteles atribuye al hombre, la actividad contemplativa y la actividad práctica. Tratar de la relación entre estas dos virtudes exige, de algún modo, tratar de la relación entre la facultad donde tienen su sujeto, es decir, del entendimiento especulativo y el práctico, y también de la felicidad asociada a estas dos virtudes.

Aunque el título de este artículo se refiere a la conexión entre la sabiduría y la prudencia, empezaré tratando de dar respuesta a una pregunta algo más general: el nexo entre las virtudes especulativas y las virtudes morales, cuestión esta controvertida, llena de matices, y a la que pocos autores han prestado atención.

¹ GRACIÁN, B., *El arte de la prudencia*; Madrid, Temas de hoy, 2000¹⁷.

² FOOT, Ph., ‘Virtues and Vices’, p. 1. <http://www2.econ.iastate.edu/classes/econ362/hallam/Readings/VirtureViceChap1.pdf>. Consultado el 06.11.2018.

En primer lugar se plantea lo siguiente: ¿Es posible conocer la verdad especulativa sin poseer las virtudes morales?

Esta pregunta puede enunciarse así o también diciendo si para poseer las virtudes especulativas -por cuya actividad se llega a la verdad especulativa- es necesario poseer las virtudes morales.

Para que no haya equívoco respecto a si las virtudes especulativas son verdaderas virtudes, Santo Tomás señala los dos requisitos que ha de cumplir todo hábito para ser una virtud³: 1) que el hábito determine que una facultad actúe bien, y 2) que un hábito determine que la facultad haga un buen uso de su acto.

De acuerdo con este texto, las virtudes especulativas son hábitos por los cuales la facultad racional realiza bien su actividad, que no es otra que el conocimiento de la verdad especulativa. Sin embargo, las virtudes especulativas son diferentes de las virtudes morales porque no cumplen el segundo requisito, hacer un buen uso de la actividad, algo que sólo corresponde a las virtudes de la parte apetitiva. El conocimiento verdadero sobre una materia no confiere el buen uso de ese conocimiento.

De las cinco virtudes especulativas se excluye de este planteamiento la prudencia porque, aun siendo una virtud especulativa práctica, su ejercicio pertenece al ámbito de la moralidad, lo cual significa que mantiene con las virtudes morales un estrecho vínculo de dependencia. Así, dice Santo Tomás, que la prudencia no puede existir sin las virtudes morales.

Las virtudes morales delimitan el ámbito de lo afectivo mientras las especulativas se refieren al conocimiento en cualquiera de sus dos órdenes, teórico y práctico. Se trata de saber si existe entre las virtudes especulativas y las morales alguna clase de interacción o más bien una completa independencia. Un acercamiento empírico a la cuestión da lugar a las siguientes constataciones:

a) Es evidente que la tenencia de virtudes especulativas no causa la adquisición de las morales. El conocimiento de la ciencia médica, por ejemplo, no garantiza que se haga un buen uso de ese conocimiento. Nuestras lenguas registran claramente la diferencia de significado con las expresiones “buen médico” y “médico bueno”. La primera expresión –buen médico- se refiere a la posesión de una virtud especulativa gracias a la cual esa persona tiene un conocimiento verdadero de la ciencia médica. En cambio, la se-

³ S.Th, I-II, q. 57, a.1. <http://biblioteca.campusdominicano.org/2.pdf>

gunda expresión –médico bueno- no califica el saber, sino la conducta de la persona y tiene, por tanto, un claro significado moral. El ideal sería poder tratar con un buen-médico-bueno porque estaríamos ante quien hace un buen uso de su saber científico.

Vamos a suponer ahora que se afirma que las virtudes especulativas causan las morales; entonces, nos encontraríamos con lo siguiente:

a.1) Siempre que alguien tuviera un conocimiento verdadero actuaría moralmente en consecuencia, esto es, moralmente bien. La sola posesión de un saber verdadero garantizaría su buen uso. Esta es la afirmación del intelectualismo moral: conocer la verdad equivale siempre a actuar bien. Tal como se plantea en la ética socrático-platónica, las virtudes morales son virtudes especulativas.

a.2) Si el conocimiento verdadero garantiza su buen uso, la conducta del hombre acrático resulta inexplicable. El acrático, en ausencia de la pasión, manifiesta tener un conocimiento verdadero sobre lo que debe hacer. Sin embargo, acaba actuando contra lo que cree mejor. Tal como afirma Aristóteles en EN, VII, 2, criticando a Sócrates, el acrático se mueve en la dualidad deseo-conocimiento, y su conducta puede explicarse por la intervención de la pasión contra la verdad de la razón. Luego, el conocimiento verdadero no es suficiente para una actuación de acuerdo con la virtud moral.

b) Por otra parte, también resulta evidente que las virtudes morales no son causa de las especulativas. Del hecho de que alguien sea moralmente bueno no se deduce que, además y por ello, posea las virtudes especulativas de la ciencia o la sabiduría. El hecho de que para llegar a la excelencia moral se requieran ciertas condiciones intelectuales no supone afirmar que las virtudes morales sean causa de las intelectuales.

¿Cuál es, pues, la relación entre las virtudes especulativas y las morales?

El interesante artículo de Sister Mary Williams, “Relationships of Intellectual Virtue of Science and Moral Virtue”⁴, traza el recorrido histórico que ha seguido esta cuestión en la primera mitad del siglo xx.

Autores como J. Bender (1924), J. Liniham (1937), o A. Sertillanges (1947) defienden que la virtud moral ayuda y es necesaria para adquirir la especulativa. Por su parte, V. Bourke (1938), J. Connery (1952) o Sister

⁴ *The New Scholasticism*, 36(1962), p. 475-505.

R.E. Brennan (1952) afirman la independencia de las dos clases de virtudes. Por último T. Donland (1952) establece entre las virtudes especulativas y las morales una relación de condición: en cada caso de perfección intelectual se requiere como condición un mínimo de moralidad. Y en cada caso de virtud moral, es necesario un mínimo de perfección intelectual para el desarrollo moral.

Veamos ahora los textos tomistas:

Por una parte, cuando Santo Tomás plantea la relación entre las virtudes, afirma que la sabiduría, la ciencia y el arte pueden existir sin la virtud moral,⁵ y que la virtud moral puede existir sin las virtudes intelectuales de la sabiduría, la ciencia y el arte.⁶ Esta respuesta se ofrece con la intención de distinguir la singularidad de la prudencia, una virtud cuya actividad establece un puente entre las virtudes especulativas y las morales.

Por otra parte, en diferentes textos, Santo Tomás afirma que las virtudes morales de la docilidad y la estudiosidad son necesarias para adquirir las virtudes especulativas.

La **docilidad**, presentada como una parte de la prudencia, consiste en “(...) disponer bien al sujeto para recibir la instrucción de otros.”⁷ Aunque en la ad.1 Santo Tomás afirma que la docilidad es útil para toda virtud intelectual, la relaciona especialmente con la prudencia. La necesidad de que alguien sea dócil a la hora de recibir una enseñanza está en relación con la naturaleza de lo que ha de aprender. Cuanto menos riguroso y exacto sea el objeto de conocimiento, más se requiere la docilidad del que aprende porque es menos evidente la verdad de lo que estudia. Por esta razón, santo Tomás se refiere a la docilidad del que pide consejo al prudente porque éste tiene un criterio cierto acerca de lo que es bueno y malo para la vida humana, una materia ésta, contingente y fuertemente sometida a la experiencia. No parece imprescindible la docilidad cuando se trata de aprender lo relativo a los objetos de conocimiento que pertenecen al ámbito de lo necesario. La demostración matemática o geométrica no requiere de tanta docilidad por parte del discente como la exigen las cuestiones relacionadas con el hombre, el tiempo y la experiencia.

La **estudiosidad** es una parte potencial de la templanza, y su cometido esencial consiste en remover los deseos placenteros que pondrían en pe-

⁵ S.Th. I-II, q. 58, a.5.

⁶ S.Th. I-II, q. 58, a. 4.

⁷ S.Th. II-II, q. 49, a.3.

ligro la actividad de las potencias cognoscitivas. Esta virtud no se refiere al conocimiento sino al deseo de conocer y viene a corregir el vicio de la curiosidad⁸. El problema que se plantea aquí es que el deseo de conocer la verdad puede obedecer a fines diversos, no siempre a fines buenos. Y el que quiera alcanzar la verdad para hacer de ella un uso perverso también será dócil y estudioso. En este caso, la docilidad y la estudiosidad ¿serán virtudes morales? ¿Es suficiente que alguien se aplique dócilmente al estudio para que se hable de virtud moral?

Ph Foot, en “Virtues and Vices”, se hace la misma pregunta con respecto a la virtud del valor. ¿Es el valor del ladrón una virtud moral?⁹ Hay un concepto clave para diferenciar si el valor del ladrón es una virtud moral o si la docilidad y la estudiosidad son virtudes morales, y esta clave es el fin del agente moral. Materialmente estimado, el ladrón y el valiente ordenan racionalmente su miedo en aras a un fin, que es precisamente lo que les distingue. No en vano Aristóteles afirma¹⁰ que el valiente, el cobarde y el audaz se convierten en tales relacionándose con lo mismo, que es la pasión del miedo. Pero el fin hacia el que se orientan es lo que, definitivamente, les hace diferentes.

La dedicación al descubrimiento de la verdad requiere de una serie de habilidades entre las que se encuentran la docilidad y la estudiosidad, pero para que esas habilidades reciban el nombre de virtudes es imprescindible conocer el fin al que se entregan.

En la explicación que Santo Tomás ofrece de las facultades que constituyen la naturaleza humana se dice que a cada facultad le corresponde la operación que le es propia y que, al mismo tiempo, al tratarse (el ser humano) de un ser unitario, las facultades se interrelacionan. Así, aunque entender sea una actividad que corresponde a las potencias cognoscitivas, el movimiento de estas depende de un acto apetitivo, que mueve a modo de causa eficiente: “De este modo, la voluntad mueve a todas las potencias del alma, como causa eficiente, para la ejecución de sus respectivos actos, excepción hecha de las potencias vegetativas, que no están sometidas a nuestro arbitrio.”¹¹

⁸ S.Th, II-II, q. 167, a.1.

⁹ Foot responde a la pregunta con una consideración que se aparta de las tesis aristotélico-tomistas, como le recuerda J. Smith en ‘Can Virtue Be in the Service of Bad Acts? A Response to Philippa Foot’; *The New Scholasticism*, 58(1984), p. 357-373.

¹⁰ EN, III, 7, 1116a 4-6.

¹¹ S.Th, I, q. 82, a. 4.

El bien del entendimiento está en conocer la verdad a través de la operación que le es propia, mientras que el bien de la voluntad está en lograr que la potencia cognoscitiva despliegue su actividad y alcance su objetivo. El bien universal al que la voluntad tiende incluye el bien particular que, en este caso, es que el entendimiento alcance su objetivo.¹² Esta relación entre las dos facultades se da en el plano de la operación.

Con respecto al deseo de conocer la verdad, Santo Tomás distingue el deseo recto y el deseo perverso. Este último aparece cuando se desea conocer la verdad con una intención mala.

En el planteamiento tomista, la virtud moral flanquea el conocimiento de la verdad -objeto de las virtudes especulativas- en dos momentos temporalmente diferentes: el deseo de conocer la verdad, y el uso de la verdad una vez conocida.

Tal como hemos visto, se precisa la virtud moral de la estudiosidad para que el deseo de conocer la verdad sea recto. Y serán necesarias otras virtudes morales para que se haga un buen uso de la verdad una vez conocida. La falta de virtud moral impide el buen uso del conocimiento verdadero, pero no impide el conocimiento verdadero.

Ni las virtudes morales anteriores al conocimiento de la verdad ni las posteriores afectan al conocimiento. De modo que el deseo perverso de conocer la verdad no llevará al sujeto al error sólo por el hecho de que su intención sea perversa. Del mismo modo, puede decirse que el deseo de conocer la verdad con una intención recta no asegura que el conocimiento sea verdadero. Por esta razón Santo Tomás sostiene que la sabiduría, la ciencia y el arte pueden existir sin la virtud moral. No son distintas las habilidades de estudio que precisa cualquiera que desee hallar el conocimiento verdadero, pero sí pueden ser distintas las finalidades de estudio. Por tanto, cuando Santo Tomás afirma que las virtudes morales de la docilidad y la estudiosidad son necesarias para adquirir las virtudes especulativas se refiere a la adquisición de estas cuando el deseo de conocer es recto. La moralidad del conocimiento radica en la parte apetitiva, ya sea la que mueve a conocer o la que usa del conocimiento:

El acto de la facultad cognoscitiva es imperado por la potencia apetitiva, que mueve todas las potencias (...). Por tanto, podemos distinguir un doble

¹² S.Th, I-II, q. 9, a. 1, ad. 3: “La voluntad mueve al entendimiento para el ejercicio del acto, porque lo verdadero, que es la perfección del entendimiento, está incluido como bien particular en el bien universal.”

bien en el conocimiento. Uno en cuanto al acto mismo de conocer. En ese caso, el bien pertenece a las virtudes intelectuales y consiste en la verdad de los juicios.- el segundo se refiere al acto del apetito, y consiste en la voluntad recta para aplicar la potencia cognoscitiva, de un modo o de otro, a un objeto o a otro. Esto es propio de la virtud de la estudiosidad, la cual, por consiguiente, forma parte de las virtudes morales.¹³

A continuación se considerará la relación que se establece entre la sabiduría y la prudencia.

Sabiduría y Prudencia

La sabiduría y la prudencia aparecen unidas por ser ambas virtudes especulativas con capacidad de conferir a la potencia intelectual la disposición a realizar bien la operación de conocer, si bien ambas virtudes tienen objetos y objetivos distintos.

La **prudencia** es definida como la recta razón en el obrar y en su función está tender un puente entre los principios universales de la razón, conocidos por *sindéresis*, y los objetos particulares a los que se aplica,¹⁴ aunque, Santo Tomás añade: “(...) y de tener uno de los dos, debe poseer más el conocimiento de las cosas particulares, que están más próximas a la acción.”¹⁵

La prudencia es la única de las virtudes especulativas que mantiene con las virtudes morales una relación de necesidad, ya que su existencia es mutuamente dependiente.

Si la prudencia es la recta razón en lo operable, sólo puede existir en orden a un fin bueno, y éste es procurado por la virtud moral. La deliberación sobre lo operable en aras de conseguir un fin moralmente malo no puede llamarse prudencia; se trata de habilidad (*dinótica*). El fin define la naturaleza de la actividad deliberativa, determinada como prudencia o habilidad en razón de la finalidad a la que atiende.

Por su parte, la virtud moral es una ordenación racional estable de las manifestaciones del apetito y dicha ordenación es atribuible a la razón recta

¹³ S.Th., II-II, q. 166, a.2, ad 2.

¹⁴ S.Th., II-II, q. 47, a. 3.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario de la Ética a Nicómaco*; Tr. A.M. Maella, Buenos Aires, CIAFIC, 1983. In Eth., 1194.

o prudencia. Según este planteamiento, no pueden existir las virtudes morales sin la recta razón o prudencia.

La **sabiduría** es la más perfecta de las virtudes especulativas teóricas porque, además de incluir la virtud del intelecto y la de la ciencia, tiene por objeto las primeras causas y los primeros principios:

(...) se reserva el nombre de sabio con todo su sentido únicamente para aquellos que se ocupan del fin del universo, principio también de todos los seres (...) propio del sabio es contemplar, principalmente, la verdad del primer principio y juzgar de las otras verdades (...)¹⁶.

Teniendo en cuenta que lo conocido moldea de algún modo al conocedor, el conocimiento de lo más perfecto perfecciona al que conoce como no puede hacerlo ningún otro objeto. De ahí que Santo Tomás afirme que el sabio posee ya, de alguna forma, la verdadera beatitud, y que, a través de esta actividad, se asemeja a Dios.¹⁷

Por eso, en razón de su objeto y finalidad, la sabiduría es el más perfecto de los conocimientos al alcance del hombre.

Al final del libro VI de la EN¹⁸, Aristóteles plantea la ilación entre las dos virtudes especulativas, la prudencia y la sabiduría, con la intención de determinar cuál de ellas es superior. Como hemos visto, se trata de dos virtudes del conocimiento, cuyos objetos y fin son diferentes. Y es precisamente atendiendo a estas dos razones que Aristóteles afirma la superioridad de la sabiduría con respecto a la prudencia, pues la prudencia no se sirve de la sabiduría, sino que ve el modo de producirla.¹⁹

Santo Tomás comenta²⁰ el ejemplo de la Medicina y la salud empleado por Aristóteles para ilustrar la prelación de la sabiduría con respecto a la prudencia. La misma relación de dependencia que existe entre la Medicina y la salud es la que se da entre la prudencia y la sabiduría. La Medicina determina qué debe hacerse para lograr la salud al modo como la prudencia ve la forma de procurar la sabiduría.

¹⁶ *Suma contra los gentiles, Suma contra los gentiles*; Madrid, BAC, 1968 I, 1.

¹⁷ *Suma contra los gentiles*, I, 2.

¹⁸ *Ética Nicomáquea*. Tr. J. Marías y M. Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, VI, 13.

¹⁹ EN, VI, 13, 1145a 8-9.

²⁰ In Eth., 1290.

La relación de superioridad entre ambas virtudes puede hacerse en términos absolutos o relativos.²¹ Así, en términos absolutos, es más noble la virtud cuyo objeto es superior, y, además, se busca por sí mismo²². En términos absolutos, por tanto, la sabiduría es superior a la prudencia. Ahora bien, desde el punto de vista de la bondad personal, por ejemplo, la prudencia es superior a la sabiduría puesto que si alguien es bueno lo es por las virtudes morales y la prudencia.²³

Lo interesante de esta última afirmación es que Santo Tomás sostiene que el sabio, en tanto que sabio, por ser sabio, no es moralmente virtuoso. Sin embargo, el hecho de que la prudencia sea la virtud que procure la sabiduría permite concluir que la condición de sabio requiere la condición previa de ser prudente, pues la prudencia ordena la vida del hombre en aras de su dedicación a la sabiduría. Ahora bien, esta preparación que la prudencia efectúa para que la sabiduría sea posible, no la garantiza en todos los casos. La ordenación de la vida práctica no conduce necesariamente a la vida contemplativa pues ésta requiere de otros elementos y condiciones.

A diferencia de lo que ocurre con la virtud especulativa teórica de la ciencia, no es posible ser sabio sin ser prudente.

¿Qué razones se pueden aportar para mantener esta tesis?

1) En el comentario a la EN,²⁴ Santo Tomás se refiere las palabras de Aristóteles sobre los requisitos de la vida contemplativa: un cuerpo sano, alimento y todo lo necesario para la vida humana. Si todo lo que la vida humana necesita no está ordenado por la razón –y esta es la tarea de la prudencia y las virtudes morales– la sabiduría no es posible.

2) Según hemos visto, con la sabiduría el hombre posee ya, de alguna forma, la verdadera beatitud. ‘De alguna forma’ indica aquí la beatitud imperfecta. De acuerdo con Santo Tomás, la beatitud consiste en la contemplación de Dios, que es la verdad por esencia.²⁵ Pero cuando en lugar de la contemplación de Dios se supone su existencia a partir de la contemplación de la esencia de algún efecto creado, se habla de beatitud imperfecta. Se entiende que esto sea así porque la beatitud perfecta es, como su nombre

²¹ S.Th. I-II, q. 66, a. 3.

²² S.Th. I-II, q. 66, a. 3, ad. 1.

²³ S.Th. I-II, q. 66, a. 3, ad.2: “Se dice que el hombre es bueno absolutamente por las virtudes morales y no por las virtudes intelectuales.”

²⁴ In Eth, 2127.

²⁵ S.Th. I-II, q. 3, a.7.

indica, completa, mientras la imperfecta, que conoce la causa (Dios) por el efecto (lo creado), ha de ser completada por la contemplación directa de la causa (Dios).²⁶

La contemplación y la sabiduría tienen que ver con el conocimiento, no de cualquier verdad, sino de la esencia de la verdad. No se podría acceder a la esencia de la verdad sin la existencia previa de las virtudes morales y la prudencia que, al mismo tiempo, hacen imposible el mal uso de ese conocimiento. Por eso afirma Santo Tomás que:

La rectitud de la voluntad se requiere para la bienaventuranza antecedente y concomitantemente. Antecedentemente, en efecto, porque la rectitud de la voluntad existe por el orden debido al fin último. Ahora bien, el fin se relaciona con lo que se ordena a él, como la forma con la materia. Por eso, lo mismo que la materia no puede conseguir la forma si no está debidamente dispuesta para ella, nada puede conseguir el fin si no está ordenado a él debidamente. Y, por eso, nadie puede llegar a la bienaventuranza si no tiene rectitud de voluntad.²⁷

Conclusiones

Las relaciones entre las tres actividades que Aristóteles atribuyó al ser humano en tanto que racional han ido variando a lo largo de la historia. Mientras la época clásica consideró la actividad contemplativa como la más excelente, la actividad práctica como la más humana y la poiética como la menos perfecta, la ética helenística cambió la relación de prelación entre la contemplativa y la práctica, haciendo de esta última la mejor y más necesaria para la vida feliz. El romanticismo encumbró la actividad creativa o poiética al tiempo que la actividad contemplativa era blanco de las críticas de varios autores del siglo XIX. Algo más tarde, también la actividad práctica, tal como fue entendida por el pensamiento clásico, quedó reducida a la subjetividad emotivista.

El interés por la verdad es una consecuencia del convencimiento de que existe una realidad independiente del sujeto conocedor que éste debe tener en cuenta en sus decisiones y acciones. Por eso mismo, la realidad constitu-

²⁶ S.Th., I-II, 3,8.

²⁷ S.Th., I-II, q. 4, a.4.

ye el fundamento de la verdad, o en términos de Santo Tomás, ‘la cosa es la medida de la verdad’.²⁸ En la ética de fundamentación metafísica realidad, verdad y bien se relacionan jerárquicamente. Si desaparece la referencia a la realidad como fundamento de la verdad y del bien, y se sustituye por la referencia al agente moral, éste se convierte en el fundamento de la verdad y del bien, de tal modo que las cosas pasan a ser consideradas buenas y verdaderas cuando el agente así lo estima.

Situar la prudencia por encima de la sabiduría, o lo que es lo mismo, la actividad práctica por encima de la contemplación, supone eliminar el horizonte y la referencia a la realidad como criterio objetivo al que acomodar la conducta.

En el año 1976, el catedrático de Metafísica de la Universitat de Barcelona, el Dr. Francisco Canals Vidal, escribía: “(...) cancelada la primacía de la contemplación y con ella la verdad y el bien en lo que es, deja de tener sentido final el ‘ver’ (...).”²⁹ Algunos años antes, en 1959, Stuart Hampshire escribía que debía abandonarse la imagen del hombre como observador para sustituirla por la del hombre como un objeto que se mueve entre otros objetos en un continuo fluir de la intención a la acción, porque el hombre no es su pensamiento sino su voluntad.³⁰ Las palabras de Hampshire expresan la prelación dada a la actividad práctica sobre la contemplativa. Frente a esta subversión de categorías, Giuseppe Capograssi afirma:

Permanece el individuo como conjunto de tendencias, preferencias intereses y acciones que se equiparan y confunden entre sí. Tras ese conjunto de cosas no hay nada en sustancia, se diría que no hay ni siquiera la ilusión.³¹

Una ética de la sustancialidad es una ética que afirma el primado de la realidad a la que debe acomodarse el individuo en cuanto conocedor y

²⁸ S.Th, I-II, q.64,a.3.

²⁹ CANALS VIDAL, F., “Contemplación, activismo y dignidad personal”; *Nuestro tiempo*, 269(1976), p. 9.

³⁰ En MURDOCH, I., *The Sovereignty of Good*; London, Routledge & Kegan Paul, 1980, p.5-6. A propósito de estas palabras comenta críticamente Iris Murdoch: “Touch and movement, not vision, should supply our metaphors.” p. 7.

³¹ CAPOGRASSI, G., *El individuo sin individualidad*, tr. A. Llano, Madrid, Encuentro, 2015, p. 68.

agente moral. Bajo este presupuesto, sabio es el que conoce profundamente la realidad y prudente el que actúa de acuerdo con ese conocimiento.

Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES (1981). *Ética Nicomáquea*. Tr. J.María y M.Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

CANALS VIDAL, F. (1976). “Contemplación, activismo y dignidad personal”; *Nuestro tiempo*, 269, p. 5-16.

CAPOGRASSI, G., (2015). *El individuo sin individualidad*, tr. A. Llano. Madrid: Encuentro.

DALCOURT, G. J. (1963). “The Primary Cardinal Virtue: Wisdom or Prudence?”; *International Philosophical Quarterly*, III, p. 55-79.

Foot, Ph., Foot, Ph., “Virtues and Vices”.

<http://www2.econ.iastate.edu/classes/econ362/hallam/Readings/VirtureVice-Chap1.pdf>

GRACIÁN, B. (2000). *El arte de la prudencia*. Madrid: Temas de Hoy¹⁷.

IRIZAR, L. (2000). *Virtud moral y conocimiento de la verdad en la filosofía aristotélico-tomista*. Tesis de Doctorado. Universitat de Barcelona.

MURDOCH, I. (1980). *The Sovereignty of Good*. London: Routledge & Kegan Paul.

SMITH (1984). “Can Virtue Be in the Service of Bad Acts? A Response to Philippa Foot”. *The New Scholasticism*, 58, p. 357-373.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, <http://biblioteca.campusdominicano.org/2.pdf>

TOMÁS DE AQUINO (1983). *Comentario de la Ética a Nicómaco*. Tr. A.M. Maella, Buenos Aires: CIAFIC.

TOMÁS DE AQUINO (1968). *Suma contra los gentiles*. Madrid: BAC.

WILLIAMS, M., (1962). “The Relationships of the Intellectual Virtue of Science and Moral Virtue”; *The New Scholasticism*, 36, p. 475-505.