

El concepto de 'phrónesis': desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez

The concept of 'phrónesis': from Aristotle to Frna-
cisco de Suárez

Edgar Enrique Blanco Carrero
Universidad Central de Venezuela^φ
edgar.blanco.carrero@icloud.com



Recepción: 12-03-2018 **Aceptación:** 24-05-2018

Resumen: El presente artículo tiene por objetivo examinar sucintamente cómo cambió el concepto de prudencia desde su aparición en la obra aristotélica hasta el siglo XVII, para responder a la interrogante sobre cómo en circunstancias de cambio es posible moverse y vivir de la mejor manera dentro del ámbito de lo político. Para ello, en primer lugar se examina el concepto de prudencia (phrónesis) en la obra de Aristóteles; para luego analizar cómo se presenta esta prudencia en el ámbito ético y político, y cómo se produce el cambio de sentido que hace posible que esta sea capturada por el derecho positivo visto como instrumento que, desde el Estado, fuera usado para despojar a personas de su capacidad para la agencia política. Como corolario, el presente trabajo sostiene que el concepto de phrónesis constituye un concepto de utilidad para garantizar el bien común frente a la emergencia de acontecimientos en la esfera política.

Palabras claves: phrónesis, ética, habituación, política, bien común, derecho

Abstract: If we consider the finitude that invites us to act in a prudent manner, we have asked ourselves the following question: how, in circumstances of change, is it possible to move (life) in the best way within a finite and political context? With this question we have set ourselves the objective of briefly examining how the concept of prudence changed until the seventeenth century and its impact on modern political thought. To do this, we will first examine the concept of *phrónesis* (prudence) in Aristotle, secondly, analyze how this *phrónesis* is presented in the ethical and political sphere and finally how the change of meaning that made the conception of Ethics was captured by a positive law seen as an instrument, which from the State, was used to deprive

^φ Investigador y Doctor en Filosofía (PHD) de la Universidad Central de Venezuela. Profesor de filosofía de la praxis.

beings of their capacity for political action. As a corollary we can affirm that the concept of *phrónesis* has been seen by this author as the wise and normative instrument that allows us to take the helm of human affairs in such a way that it can overcome the winds and currents represented by events in a way that can be guarantee not only the life of the ship represented by the individual or political existence, but that this existence does not have the limit determined by the act of recklessness.

Keywords: *phrónesis*, ethics, habituation, politics, common good, law

1.- Introducción

Según el profesor Bravo, la filosofía de Aristóteles es la superación en varias de sus partes del pensamiento platónico (1998:98p). Considerando su gran cantidad de obras y del hecho que abarcaron una gran cantidad de temas, Bravo nos ha indicado también, que han sido los problemas éticos y políticos (que en su pensamiento son inseparables) los que han determinado que sus obras sean aun objeto de análisis y reflexión (1998:98). Estos problemas han orbitado en el esfuerzo por dar respuesta a preguntas como ¿cuál es para el hombre el mejor género de vida para alcanzar la *eudaimonia* teniendo presente que esta es un estado permanente de ser y no un fin? y ¿cuál es, en función de ello, el mejor régimen político? El intento de dar respuesta a estas interrogantes se encuentra integrado en un conjunto de obras catalogadas entre las no publicadas por el propio autor.

Para esta catalogación Aristóteles consideró que la razón constituía la “estructura fundamental del ser humano” dividiendo las ciencias (*episteme*) en poéticas, prácticas y teóricas. Las *poéticas* relacionadas con la producción como expresión de una *techné* acompañada de la razón (1998:102-104p). Las *prácticas* están acompañadas con la acción (*praxis*) o la elección que depende de la libre voluntad. Por ello esta acción la asocia con la *phrónesis* (prudencia) que es la virtud propia del entendimiento práctico orientada a la realización del bien supremo del hombre. Las *teóricas*, que considera ciencias de la contemplación, tienen por objeto “lo que es de la misma manera siempre o la mayoría de las veces” y no están subordinadas a “nada que les sea exterior, sino que persiguen el saber en vista del mismo saber” (1998:102-104p). Esta ciencia se divide en matemática, física y filosofía primera, general u ontología.

Si bien nos vamos a enfocar en las ciencias prácticas, me interesa destacar los tratados físicos, en especial *Física* ([s. IV a. C.] 1995) y *Acerca de la generación y corrupción* ([s. IV a. C.] 1987); debido a que la reflexión acerca del

tiempo y el cambio, son los pivotes sobre los cuales orbita la preocupación sobre el mejor género de vida y el contexto donde ella es posible.

En *Física* estableció los principios generales de su filosofía a partir de la relación de movimiento¹ y de reposo que nos va a permitir comprender la idea de multiplicidad y cambio y le va a permitir al estagirita definir a los entes desde un enfoque espaciotemporal. Estos principios según el estagirita son dos (identidad y su contrario) o tres (lo antes, lo ahora y lo después) (Aristóteles, [s. IV a. C.] 1995: 280)². El principio de dos le permitió hablar del lugar y el principio de tres es lo que le permitió hablar del tiempo y de la generación y corrupción. Además señaló acerca del atributo del tiempo que Ser en el tiempo, era el ser afectado por el tiempo, en el sentido que era, por sí mismo, causa de destrucción ya que el movimiento hacía salir de sí a lo que existía puesto que todo cambio y todo movimiento se producen en el tiempo (Aristóteles, [s. IV a. C.] 1995: 280).

Teniendo presente este concepto de movimiento, la preocupación del estagirita estuvo relacionada con la racionalidad del cambio, pero en el caso de la obra *Acerca de la Generación y Corrupción* al examinar el nivel más profundo de transformación que podía afectar a un ente que se expresa en movimiento, enfatiza la integridad del Ser “frente al poder disolutorio de la diversidad y del cambio” ([s. IV a. C.] 1987:13), por representar una cierta idea de orden, estabilidad y permanencia que está presente en todo su pensamiento político³. Como la generación y su relación inversa expresan su carácter cíclico evidencian en sí necesidad. Necesidad que, al final de la obra no parece presentarse en el hombre por ser generado dando un tipo de movimiento no cíclico sino más bien rectilíneo donde su identidad está dada por la especie y no por la repetición([s. IV a. C.] 1987:117-118) . La repetición sólo se da en el hombre, es decir, en el esfuerzo por perseverar en la propia existencia que la misma naturaleza le ha impuesto desde el punto de vista biológico en un solo y único movimiento. De igual forma, esta identidad indica finitud, es decir, no repetición, no regeneración. Si consideramos esta finitud que nos invita a actuar de forma prudente podemos retomar la pregunta original realizada por Bravo pero en un sentido diferente ¿cómo en unas circunstancias de cambio es posible moverse (vivir) de la mejor manera dentro de un contexto finito y político? Con esta interrogante nos hemos establecido como objetivo examinar sucintamente cómo cambió el concepto de prudencia hasta el siglo

1.- Según Aristóteles, “El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable” (Aristóteles, [s. IV a. C.] 1995: 280).

2.- En *Metafísica*, planteará el tema de la eternidad. En ella señalará que está relacionado con algo ingénito (sustancias) no susceptible de generación o degeneración que corresponde con los principios eternos y primeros que sólo se bastan a si mismo (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000).

3.- Ver al respecto: estudio introductorio realizado por E. La Croce y A. Paires al texto de Aristóteles (1987:13 y 65).

XVII y su impacto en el pensamiento político moderno. Para ello vamos, en primer lugar, examinar el concepto de *phrónesis* (prudencia) en Aristóteles, en segundo lugar, analizar cómo se presenta esta *phrónesis* en el ámbito ético y político y finalmente cómo se produjo el cambio de sentido que hizo que la concepción de ética fuese capturada por un derecho positivo visto como instrumento, que desde el Estado, fue usado para despojar a seres de su capacidad para la acción política.

2- Aristóteles y *phrónesis*

Consideramos que el concepto de *phrónesis* es fundamental para entender la idea de orden y estabilidad de un ente que busca preservarse de la mejor manera para que la corrupción no sea, al final, objeto de mal. El concepto de *phrónesis* en Aristóteles aparece originalmente en una de sus obras juveniles conocida como *Protréptico* ([s. IV a. C.] 2010) que nos ha llegado al presente en forma de fragmentos. Esta palabra refería, para él, en sus inicios el conocimiento de las causas y estaba estrechamente relacionada con otras expresiones como *episteme*, *noûs*, y *sophia* que denotaba simultáneamente una actividad y un estado producto de esa actividad que tenía como fin último la *eudaimonia*. Según Seggiaro (2010:01-15) en esta etapa de su producción intelectual, Aristóteles aún no habría distinguido las virtudes intelectuales, por lo que no había diferenciación entre el conocimiento práctico como teórico. Posteriormente se produciría un desplazamiento de significado. Por ello vamos a examinar lo que entiende Aristóteles por los actos del alma que rigen la acción y la verdad que permiten pensar en filosofía práctica para poder contextualizar su concepto de *phrónesis* y luego vamos a analizar qué se entiende por ella con la ayuda de la interpretación de Navas (2016:25).

Aristóteles indicó que había tres cosas en el alma que regían la acción y la verdad. Estas eran la sensación, el entendimiento y el deseo (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:91). Esta regencia estaba dada por la capacidad de elección que era de importancia capital para la virtud moral. La virtud moral era entendida como una disposición relativa a la elección y la elección era producto de un deseo deliberado. En este contexto, el razonamiento que produce el entendimiento tenía “que ser verdadero y el deseo recto para que la elección [fuese] buena, y [tuviese] que ser lo mismo lo que la razón [dijese] y lo que el deseo [persiguiese]” (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:91). Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica en el sentido que considera el bien y el mal como verdad y falsedad.

En este orden de ideas, las formas en que el alma realiza la verdad mediante la afirmación o la negación, según el estagirita, son cinco: Estas son: el arte, la ciencia, la prudencia (*phrónesis*) la sabiduría y el intelecto (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:91). Pero como nosotros indicamos que nos enfocaremos en

la prudencia, podemos decir que para el estagirita es propio del hombre “el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo (...) para el vivir bien en general (...) [donde] la buena actuación (praxis) misma es un fin (...) [siendo] una cualidad propia de los administradores y políticos (...) [porque] los principios de la acción son los fines por los cuales se obra” por lo que observa la prudencia como una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:93). La filosofía práctica aristotélica es definida como aquella a la que, desde la perspectiva moral, le interesa el ámbito en el cual la acción bien hecha es ella misma el fin. En este sentido sigue la visión platónica del hombre justo, por lo que el obrar bien se constituye en el recorrido de una flecha que indica la vida de un ser que ‘vive bien’, ‘obra bien’ y es feliz por un tiempo no cíclico que es indefinido y finito. El modo en que es posible que esta acción sea bien hecha y sea en un tiempo prolongado es para Aristóteles la *phrónesis*. En esta conceptualización se observa que ya ‘*sophia*’ no es sinónima con *phrónesis* debido a que la primera ha pasado a ser ciencia e intelecto y la segunda se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación para dirigir cualquier acción hacia fines determinados.

Teniendo presente lo antes indicado, este concepto de *phrónesis* está determinado por una dimensión político-social al observarlo desde un enfoque moral desde el mismo momento que está condicionado por la relación con un otro. Por ello Navas afirmó de manera enfática que “el signo característico de la filosofía práctica aristotélica es la atención a la constitución de la agencia moral, en cuanto capacidad de desplegar una vida con sentido”. En este despliegue destaca la habituación entendida como “modelación y obediencia pasiva con respecto del *éthos* constituido”, permitiéndole con ello entender la *phrónesis* como una actitud que está acompañada de la razón y está relacionada con lo que es bueno y malo para el hombre en un contexto donde se debe obtener y tener presente la mayor amplitud posible acerca de “las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas” (Navas, 2016:30)⁴.

El ‘modo de ser’ esta autora lo remite a un hábito adquirido y la racionalidad la observa como la expresión de la excelencia “de la función calculadora de la razón”, desde una perspectiva deliberativa. Al depender la *phrónesis* del conocimiento del fin y la situación hay que tener presente que la situación depende del contexto socio-cultural y el fin debe ser dado por las virtudes éticas. Así pues, lo que la *phrónesis* determina para realizar el fin de la acción es, en este sentido, la capacidad efectiva para guiar la acción rectamente y por

4.- Ver al respecto: Arendt (1997:112). Para esta autora, el papel de la deliberación en la construcción de un espacio político. Ahora esta deliberación tiene un fundamento en el sentido común y este sentido es lo que permite juzgar usando la prudencia como el baremo que permite que el espacio se sostenga.

ello mismo es discernimiento que articulándose a través de la buena deliberación de los medios conducentes a los fines, se habilita para juzgar, desde la comprensión de la situación. Ello es así debido a que el estagirita indicó que “el hombre es principio de las acciones, y la deliberación tiene por objeto lo que él mismo puede hacer...” (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:37). Todo ello le permitió a Navas definir finalmente la prudencia como

(...) el modo de ser adquirido por la razón deliberativa que, en cuanto es su propia excelencia la dota no solo para hacer bien los cálculos útiles en orden a sus diferentes actuaciones, sino también para razonar y deliberar rectamente sobre lo que en las circunstancias particulares sea lo conveniente ([s. IV a. C.] 2000:37).

Con esta definición busca relacionar lo verdadero con la verdad práctica y consecuentemente la vida práctica que permitan conservarse en las mejores condiciones. Lo verdadero, en este contexto, lo entiende a partir de la eficacia de una acción orientada a un fin que sea recto, por lo que lo práctico orienta la deliberación por ser algo particular que apunta a lo bueno y conveniente para sí mismo y para vivir bien en general y, consecuentemente su contrario en una línea de tiempo determinada por un antes y un después. A partir de este criterio, se hace necesario entender qué es virtud para Aristóteles para entender cómo ha sido reinterpretado por Navas.

Para definir la virtud Aristóteles examina las cosas que pasan en el alma con el fin de lograr su contextualización. Al efecto señaló que las cosas que pasaban en el alma eran de tres tipos, es decir, las *pasiones*, las *facultades* y los *hábitos*. Las pasiones eran para él: la apetencia, la ira, el miedo, el atrevimiento, la envidia, la alegría, el amor, el odio, el deseo, los celos, la compasión, y en general, aquellas sensaciones que van acompañadas de placer o dolor. Por facultades comprende aquéllos sentimientos que afectan esas sensaciones. Por hábitos, como ya indicamos, entiende aquellos por medio de los cuales nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones. Teniendo presente esta categorización, las virtudes eran para el estagirita hábitos que son dignos de elogio. Las virtudes las entiende como una especie de impassibilidad y serenidad que versa sobre el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos será bueno, y el que lo hace mal, malo (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:23). Y agrega,

Existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza, y por eso requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, proviene de la costumbre ([s. IV a. C.] 2000:23).

Dentro de este marco considera que las virtudes no se producen ni por nat-

uraleza, ni en su contra, sino por tener una aptitud natural para recibir las y perfeccionarlas mediante el hábito. Es decir, esta aptitud natural es una realidad en sí misma que puede ser entendida como un hecho existente que tiene una temporalidad que dura mientras dura la existencia. Así pues, teniendo presente el concepto de *phrónesis*, Navas define la virtud

(...) como un modo de ser de acuerdo con la recta razón y que va acompañada de la prudencia con el fin juzgar lo que es mejor para nosotros de acuerdo con nuestras propias deliberaciones (Navas, 2016: 29).

La recta razón aporta el criterio que define a la virtud moral al formular el término medio relativo al juicio propio del que logra comportarse virtuosamente. El término medio, como se sabe, es definido por Aristóteles como lo que dista lo mismo de ambos extremos, y representa lo uno y lo mismo para todos en todos los sentidos (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:25). La virtud, en este sentido, es una especie de término medio que considera trabajoso porque es un asunto del que sabe cuándo inclinarnos al exceso o al defecto porque así sería posible alcanzar más fácilmente el bien ([s. IV a. C.] 2000:31).

Como la filosofía práctica aristotélica la definimos a partir de la determinación del ámbito donde la acción bien hecha es un fin en sí misma, el principal fin de la *phrónesis* es constituirse cual principio de acción en las que se persiguen, y se eligen, deliberadamente los medios rectos a nuestro alcance, orientados a alcanzar el bien. Así pues, la prudencia nos indica un antes y un después al igual que la no-prudencia o la imprudencia. Ahora, el modo en que se produce el mecanismo que permite que esta sea aplicada para alcanzar fines en un sentido práctico, de acuerdo con la interpretación de Aoiz es la ‘*aisthesis*’. La *aisthesis* (que podríamos traducir como intuición) es la cualidad que permite epistémicamente aprehender correctamente, a partir de hábitos adquiridos, algo bueno debido a que en esta aprehensión a las pasiones les es inherente un conocimiento de la situación y las circunstancias que se producen teniendo presente el carácter moral de los agentes (Aoiz, 2007:17) El carácter moral bueno y las pasiones entonces preforman el conocimiento de una situación y sólo la capacidad, digamos, conjetural de producir un juicio acertado es la que va a permitir que una acción, que en sí está orientada al futuro sea buena.

Como este autor señala que el carácter moral en Aristóteles comprende “la posesión plena o deficiente de un repertorio de hábitos” (Aoiz, 2007:17), veamos ahora cómo se aplica la *phrónesis* en la ética y la política.

3.- De la ética a la política

El examen del concepto de *phrónesis* nos llevó a describir el concepto de virtud en Aristóteles. Ahora podremos ahondar un poco más acerca de lo que pensaba el estagirita a la luz de los principios fundamentales que él establece en la *Física*. Para tal fin vamos a profundizar en el concepto de virtud, luego cómo esta virtud incide en la justicia y finalmente cómo la *phrónesis* actúa en la constitución de un cuerpo político que pueda, de forma estable, conservarse en el tiempo.

Para Aristóteles, la virtud tiene por objeto pasiones y acciones que pueden ser voluntarias y ser objeto de alabanzas o reproches, e involuntarias que pueden producir indulgencia o a veces compasión. Él considera importante la definición de lo voluntario y lo involuntario en función de lo que una acción ameritará después, es decir, las recompensas y castigos (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:32). Así define como virtudes a partir de su concepción del término medio, entre otras, el valor, la templanza, la magnificencia, la mansedumbre, la amistad. Teniendo presente este elenco de virtudes Aristóteles se pregunta "...qué clase de término medio es la justicia y de qué extremos el término medio lo justo..." ([s. IV a. C.] 2000:32), con lo cual vamos a bordar el segundo aspecto de nuestra línea de argumentación contemplada en este parágrafo.

Aristóteles denomina justicia a la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo; y de la misma manera, su contrario, la injusticia, como la disposición en virtud de la cual obran injustamente y quieren lo injusto ([s. IV a. C.] 2000:69) Considera justo lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política ([s. IV a. C.] 2000:71) y lo que es recíproco puesto que de ello depende cualquier forma de asociación y lo proporcional. De igual forma es justo lo legal y lo equitativo, y lo injusto aquello ilegal y no equitativo. Por lo que, la justicia puede ser vista como un correctivo que se expresa como el término medio entre la pérdida y la ganancia. El que corrige, es el guardián de la justicia y esa función se la da al gobernante, quien es también el guardián de la igualdad ante la ley, pero hace una distinción de las palabras 'igualdad' y 'equidad' para advertir que esta última es una forma de justicia que no está en ninguna ley y no se puede establecer. Esto nos empieza a introducir en el campo de la política.

La justicia política la divide en natural y legal. La natural "la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no" ([s. IV a. C.] 2000:81) y la legal la "que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo" ([s. IV a. C.] 2000:81). Esta última clase de justicia es normalmente fundada por una convención y su utilidad es semejante a las medidas que permiten establecer un

“El concepto de ‘*phrónesis*’: desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez”

antes y un después para lo que es legal o su contrario. Indique que ‘normalmente’ debido a que la ley puede ser impuesta y la convención, en sí, no es la misma en todas partes. Esta convención es lo que permitirá más adelante hablar de regímenes políticos.

En la convención está presente la voluntad de convenir. Por ello afirma que el acto justo y la acción justa se definen por su carácter voluntario o involuntario: cuando el acto injusto es voluntario es injusto y objeto de corrección. Si es involuntario, será injusto pero no una acción injusta ([s. IV a. C.] 2000:82). Esto nos permite introducir de nuevo el concepto de *phrónesis*.

El estagirita señaló que la política y la *phrónesis* coinciden en cuanto a la disposición cuando se aplica a la ciudad desde un punto de vista legislativo y particular. A eso lo llama política desde el mismo momento que la virtud hace recto el fin propuesto y la *phrónesis* los medios que a él conducen ([s. IV a. C.] 2000:99). De igual forma, considera, en el plano interno de la ciudad a la concordia como algo semejante a la amistad, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar sus miembros es la discordia, que es enemistad (*stasis*) ([s. IV a. C.] 2000:122).

La concordia se acomoda de acuerdo con cada uno de los regímenes políticos en la misma medida que la justicia. Así se tiene que en los regímenes en que gobernante y gobernado no tienen nada en común, tampoco hay concordia, porque no hay justicia ([s. IV a. C.] 2000:134). La “concordia”, siguiendo la interpretación suareciana de Aristóteles ([1612] 1967), es la sustancia debido a que reúne lo intrínsecamente diverso remitiendo más allá de sí misma al acto puro en quien la “actividad e incontradictoriedad”, según la exégesis que hace Camacho (2008:01-15) de Suárez, pasa a ser lo que se conoce como identidad. La concordia refiere, por una parte, a lo práctico y, dentro de esto, a lo que es importante y, por la otra, la concordia es la amistad civil, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2000:147). Lo contrario es la discordia generada por la coacción mutua y por la falta de voluntad de hacer espontáneamente lo que es justo. Esto es lo que destruye la comunidad política. La política así vista busca, en principio, la conservación de la amistad en una comunidad y la *phrónesis* es el medio para hacerla posible porque crea las condiciones de posibilidad para la eudaimonia vista como una actividad conforme a la virtud desde una perspectiva contemplativa ([s. IV a. C.] 2000:164).

La concordia y la discordia, en este contexto, nos permite introducirnos en la política.

Para Aristóteles, el hombre es por naturaleza un animal social, agregando que “el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser supe-

rior al hombre” ([s. IV a. C.] 2004:150)- La diferencia del hombre frente a los demás animales es que posee el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la *polis*, por lo que la *polis* es “una de las cosas naturales” y está conformada por una multitud de individuos que forman una comunidad ([s. IV a. C.] 2000:151). Este aspecto natural, entendido como causa, es el que conecta con la *Física* aristotélica, es decir, la búsqueda o el encuentro con su lugar natural cuya existencia está determinada por la permanencia y la duración. Un individuo en la polis, en este contexto, se define a partir de su participación en las funciones de gobierno, por lo que la polis son los individuos que conforman la comunidad. Por ello, creyó que la idea rectora de toda comunidad es la constitución de ella misma bajo un orden político que garantizase estabilidad y permanencia, es decir, conservación ([s. IV a. C.] 2000:151-152). El orden es la ley en la comunidad. La ley entendida como una razón sin deseo es, para él, en este caso el término medio. Este término medio se fundamenta en las costumbres y es sobre lo que descansa la autoridad para que la comunidad pueda conservarse y vivir bien.

Teniendo esto presente, una vez que se constituye la *polis*, aunque sus ciudadanos sean desiguales, su tarea es la seguridad de la comunidad que indica en sí conservación ([s. IV a. C.] 2000:160). En estas *polis* el vínculo unitario de los ciudadanos es la genealogía. El otro es la reciprocidad. Por ello, considera que “la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades... por ser todos iguales por naturaleza, es justo también que —tanto si el mandar es un bien o un mal— todos participen de él” ([s. IV a. C.] 2000:190). Esto constituye la naturaleza de un régimen político justo.

Así como se indicó que de la justicia se encarga el hombre, en la *polis* reside su esencia. Su fin es el de ordenar y/o administrar a esa constitución para procurar el vivir bien, por lo que la *Política* aristotélica, es la ciencia del bien y de los medios para obtenerlos. La manera en que se manifiesta es en la estabilidad del orden político y por consiguiente en su duración. La inestabilidad se genera cuando uno de los estamentos que conforman la polis, es decir, los ricos o los pobres se siente oprimido o amenazado. Este sentimiento, que en sí indica discordia y degeneración, es causa de revueltas y cambio constante de los órdenes políticos. Por ello creyó que la estabilidad se podría lograr en un orden donde existiese un término medio entre ricos y pobres que posibilite la existencia misma de la comunidad y fuese posible el bien común, el respeto de la ley y el consentimiento de la población.

Para el estagirita los gobiernos rectos son la Monarquía, la Aristocracia y la Timocracia [s. IV a. C.] 2000:252). En todos ellos la búsqueda en común del bien es el fin. Pero indicó que cuanto mejor mezclado esté el régimen, tanto

“El concepto de ‘*phrónesis*’: desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez”

más estable es ([s. IV a. C.] 2000:252) es, con lo cual, la conservación y la necesidad de evitar la corrupción fue su problema. En general, la inestabilidad política sucede cuando la finalidad de la comunidad se vuelve algo más que la promoción de la virtud y felicidad de los ciudadanos. Su causa es la desigualdad. Pero, como la igualdad es de dos clases igualdad numérica e igualdad según el mérito, la desigualdad en el lucro, el honor y lo contrario de esto, pueden ser causas de discordia. Las causas son: la incitación y además: la soberbia, el miedo, la supremacía, el desprecio, el crecimiento desproporcionado, la intriga, la negligencia, las nimiedades y la disparidad ([s. IV a. C.] 2000:283)⁵. Por ello, afirma que “... discernir el mal en sus comienzos” es propio de un hombre que conduce la comunidad política ([s. IV a. C.] 2000:323). Teniendo esto presente, afirma que “todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos” ([s. IV a. C.] 2000:170). Es aquí donde la *phrónesis* adquiere un sentido político como lo ha sido indicado por Navas. De ahí que el estagirita afirmara que,

La [*phrónesis*] es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a gobernados y a gobernantes. Pero en el gobernado no es virtud (...), sino la opinión verdadera (...) ([s. IV a. C.] 2000:164).

Esta *phrónesis* que en sí buscaba evitar la corrupción y por consiguiente lograr la conservación, con el devenir se cristianizaría y pasaría a adquirir dentro de esa nueva comunidad un nuevo sentido abriendo la posibilidad de considerar la contingencia. Con ello podemos examinar ahora, de forma sucinta, el pensamiento aristotélico hasta los albores de la modernidad para mostrar el desplazamiento de su sentido y su nuevo rol dentro de la comunidad.

4.- Los aristotélicos y el desplazamiento del sentido de la *phrónesis*.

Gilson señaló que así como la antigüedad estuvo dominada por la idea de una decadencia continua y podríamos agregar de la necesidad de la conservación, la Edad Media se caracterizó por la idea de la inmutabilidad de las cosas hasta que la misma realidad determinó la erosión de esta visión del mundo (Gilson, 2009:352). Como se sabe, el pensamiento aristotélico fue muy influyente en la filosofía medieval. El horizonte de su influencia abarca a pensadores como Santo Tomás de Aquino, Marsilio de Padova y Francisco Suárez. Tomaremos a estos tres pensadores de forma sucinta debido a su influencia sobre la filosofía moderna.

5.- En este sentido, el arte de la guerra lo entiende como “un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza (Aristóteles, [s. IV a. C.] 2004: 67).

Desde la perspectiva de la filosofía moral, Santo Tomás de Aquino dividió esta en tres partes. En la primera consideró las operaciones de un hombre ordenadas al fin, que denominó monástica. La segunda trató de las operaciones de la multitud doméstica, y la llamó económica. La tercera tuvo que ver con las operaciones de la multitud civil, y la llamó política ([1274] 2001:130). Por ello, como la ciudad es el todo y este todo es objeto de un juicio de la razón consideró necesario que hubiese una doctrina acerca de la ciudad, a la cual llamó política ([1274] 2001:130). La política está orientada a la filosofía práctica, ya que la ciudad es un todo donde la razón humana no sólo es cognoscitiva, sino también operativa, por ser lo más importante que la razón humana puede constituir dentro de una comunidad. Dentro de este ámbito la *phrónesis* la considera no sólo como virtud intelectual, sino también la noción propia de las virtudes morales por ser fundamento de la actividad del sujeto que obra a partir del entendimiento gracias a una idea del bien basada en la perfección ([1274] 2001:130).

Teniendo esto presente Santo Tomás desarrolla el concepto de la virtud desde dos perspectivas de la prudencia: una esencial y otra del agente que la posee como expresión de la providencia divina. La enmarca en los hábitos prácticos del hombre racional y la observa como expresión de sabiduría que lleva al hombre a “ordenar las cosas al fin”, siendo el bien el propio fin tanto en el consejo como en la elección. En ella la observa en dos niveles: el social y el personal ([1274] 2001:131). La prudencia social, dirigida al bien común, es una extensión proporcional o semejante a la persona desde el mismo momento que ella puede ser feliz en la medida en que ayuda a los demás a que sean felices (abarca lo familiar, político, militar). Por lo que la felicidad personal es vista como un modo de ser que se expresa en la felicidad de los demás. La prudencia personal, por su parte, rige los actos individuales, es decir, es el hábito adquirido por reiteración de actos rectos propios de la razón práctica que versan, a su vez, sobre acciones humanas y obras externas⁶. De ahí que Santo Tomás concluya que “el bien propio no puede existir sin el bien común” ([1274] 2001:130-133)⁷.

Para alcanzar el bien común el aquitense hizo énfasis en el papel de la ley como un modo de crear las condiciones de posibilidad de que este bien fuese posible de ser logrado ([1274] 2001:134). El modo en que relacionó la ley y la prudencia permitiría *a posteriori* un proceso de racionalización de esta con el fin de hacerla operativa. Esto explicara más adelante porque Suárez asociará la prudencia con la ley. Por ello, consideró que establecer la ley corresponde

6.- Ver también: Sellés (1999).

7.- El concepto medieval de bien común, según Arendt, solo reconocía que los individuos particulares tenían intereses comunes, tanto en lo material como lo espiritual, y que solo podían conservar su intimidad y atender a su propio negocio si uno de ellos tomaba sobre sí la tarea del cuidar ese interés común (1993:46).

“El concepto de ‘phrónesis’: desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez”

a toda la multitud o corresponde a la persona pública que tiene el cuidado de toda la multitud. De igual forma, Santo Tomás siguió las categorías aristotélicas acerca de las formas de gobierno pero se enfocó, por una parte en las formas degeneradas y, por la otra en asociar la filosofía práctica, es decir, la política, con el buen gobierno. Por ello expresó que,

Si el régimen injusto está en manos de uno solo, que en el ejercicio del poder no busca el bien de la sociedad a él confiada, sino el propio interés, tal dirigente se llama tirano (...) en razón de que oprime por la fuerza, no gobierna con justicia (...). Más si el régimen injusto está en manos, no de uno, sino de varios, aunque pocos, recibe el nombre de oligarquía, es decir, principado de unos pocos, que oprimen al pueblo por el lucro de riquezas, distinguiéndose del tirano sólo por la pluralidad. Si, finalmente, el régimen injusto es ejercido por muchos, se llama democracia, es decir, principado del pueblo, esto es, cuando la masa plebeya oprime a los ricos por la fuerza numérica de la multitud, en cuyo caso todo el pueblo viene a ser un tirano, tirano de sí mismo. De modo parecido hay que distinguir el régimen justo. Pues si es administrado por muchos, tal régimen recibe el nombre común de política ([1274] 2001:135).

Con relación a la tiranía, este pensador partió de una visión negativa del hombre. De ahí se entiende su tesis sobre la resistencia y la sublevación como antídotos para enfrentar la corrupción y degeneración. Por tal sentido afirmó que

(...) para que cese la plaga de los tiranos es necesario quitar la culpa pues, natural que el hombre viva en sociedad, los hombres necesitan que alguien rija la multitud. Porque siendo muchos los hombres, y preocupándose cada uno de lo que le es conveniente, la multitud se desintegraría si no hubiese alguno que se preocupase del bien de todos, lo mismo que se desintegraría el cuerpo del hombre o de cualquier animal si no hubiese una fuerza regitiva común en el cuerpo que tendiese al bien común de todos los miembros... Pues libre es el que es dueño de sí mismo, mientras que el siervo, lo que es, lo es de otro. Por consiguiente, si una sociedad de hombres libres es conducida por quien la rige al bien común de la sociedad, el régimen será recto y justo, cual conviene a hombres libres: Pero si el régimen se ordena, no al bien común de la sociedad, sino al bien privado del regente, será un régimen injusto y perverso ([1274] 2001:136).

Esta tesis, que permanecerá hasta el pensamiento de Suárez, va a ser minimizada en el pensamiento moderno principalmente por Hobbes.

Finalmente, Paván ha señalado que la genialidad del pensamiento tomista

radicó en su capacidad de armonizar, por una parte, los derechos en una idea de esencia basada en la capacidad de definir y las exigencias de la razón ávida de nuevos conocimientos y, por la otra, “la necesidad de limitar ese mismo impulso” por el reconocimiento de la existencia de cosas que estaban cubiertas por el velo del misterio (Bravo, 1998:180-181). La desaparición de Santo Tomás de Aquino se produjo a finales del siglo XIII. La crisis en el orden medieval se inició en los albores del siglo XIV. Dentro de esta crisis, que puede ser vista como expresión de un proceso de cambio y degeneración se enmarca el pensamiento de Marsilio Mainardini de Padova, un pensador italiano que sirvió como rector de la universidad de Paris entre 1312 y 1313.

Este autor en su obra *Defensor de la Paz* atacó la doctrina de la supremacía del papa y argumentó que la autoridad de una autoridad secular formalmente elegida para representar a la población es superior a la autoridad papal y del obispado tanto en los asuntos espirituales como temporales. Los aspectos básicos de su pensamiento se sintetizan en: que la razón, no los institutos ni Dios, nos permite conocer qué es justo y conducir el destino de la sociedad humana, que el gobierno necesita forzar la obediencia a la ley con medidas coercitivas, y que el poder político reside en el pueblo. Veamos esto con más atención.

Para Marsilio de Padova, en una ciudad bien ordenada los ciudadanos están tranquilos. La tranquilidad para él es, desde el punto de vista interno, “la disposición óptima de la ciudad instituida según la razón” ([1324]1989:10) El desorden es interior producto de la discordia y la guerra es exterior. De ahí que

la tranquilidad será la buena disposición de la ciudad o del reino, en la cual cada una de sus partes puede realizar perfectamente las operaciones convenientes a la naturaleza según la razón y su constitución. Y (...) la intranquilidad será la mala disposición de la ciudad o del reino, como la enfermedad del animal, por la cual están impedidos todos o algunos de sus miembros para hacer sus operaciones propias, tomados aparte absolutamente, o en un conjunto y funcionamiento total ([1324]1989.:11).

Hay, pues, para este autor, dos géneros de gobierno, uno templado y otro viciado. Siguiendo a Aristóteles, llamó bien templado a aquél en el que el príncipe gobierna mirando a lo útil a la comunidad según la voluntad de los súbditos, y viciado llamó al que falla en esto ([1324]1989:32). La manera en que estas formas de gobierno conducen a su comunidad es por intermedio de la ley. Aunque pensaba que la monarquía era la mejor forma de gobierno, creía que prudentemente el monarca debería ser elegido porque por la elección se busca y se consigue casi siempre, o con raras excepciones, el bien común de los ciudadanos, como lo enseñaba la experiencia y la razón. La ley,

“El concepto de ‘phrónesis’: desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez”

según él, comprendía todas las reglas de lo justo y lo útil civil que permiten que una comunidad viva de forma tranquila ([1324]1989:42). La tranquilidad o paz, desde esta perspectiva la define como

(...) la buena disposición de la ciudad o del reino con la que puede cada parte realizar las funciones a cada una convenientes según la razón y según la institución que permite la convivencia de los ciudadanos y el intercambio de sus obras - y el mutuo auxilio y ayuda - y en general la facultad no impedida desde fuera de llevar a término sus obras propias y comunes y la participación en los bienes y cargas comunes, según la medida adecuada a cada cual ([1324]1989:108).

La tranquilidad es la expresión de la concordia y la intranquilidad es la expresión de la discordia. La discordia se produce, siguiendo a Aristóteles, por la ruptura del equilibrio de la comunidad que se manifiesta en corrupción y la imprudencia y la malicia, entre otras cosas, que se producen en o dentro de un gobierno ([1324]1989: 80). Esto lo explica en función del poder que se abrogaron algunos obispos en Roma, en el tiempo posterior a Constantino que produjo intranquilidad en el seno del imperio y la comunidad cristiana, como un todo, debido a las injusticias que la concentración de poder de la iglesia había generado ([1324]1989:115). La causa de esta afirmación obedece a que, según él, “no le pertenece al obispo romano (...) el cargo de gobierno coactivo sobre cualquier persona particular de cualquier condición que sea, comunidad o grupo” ([1324]1989:116).

Como el discurso de Marsilio de Padova giró en torno al poder de la iglesia, de ahí que posteriormente Maquiavelo se sirviera de su pensamiento. Además de Maquiavelo el tema de la discordia y la concordia sería abordado por autores renacentistas y otros que trataron de resolver la discordia que degeneraron en conflictos religiosos. Uno de ellos fue Francisco Suárez.

Teniendo presente que Francisco Suárez parte del principio establecido por Aristóteles acerca del hombre como animal político, uno de los focos centrales de su pensamiento fue el libre albedrío de un agente libre que en un presente dado hará y posiblemente pueda hacer en infinitas circunstancias, frente al dogma que comenzó a observar en el pensamiento reformado que suprimía la libertad y no dejaba nada a la gracia. El otro estuvo relacionado con la forma de gobierno.

En relación con el desarrollo del concepto de libre albedrío, este le permitió a Suárez repensar la idea de tiempo en los asuntos humanos y se fundamentó en la consideración de un tipo de conocimiento contingente y condicional que le permite a un Ser acceder al conocimiento de Dios y de la naturaleza a partir

de la disposición de una potencia para la acción⁸. El libre albedrío, o la naturaleza que obra libremente, es para Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* lo que para Aristóteles en su *Física* es el cambio ([s. IV a. C.] 1995:133) y observaremos posteriormente de manera consistente en el pensamiento spinoziano y especialmente en su *Ética* (Spinoza, [1677] 2011:1527-1525). Esta diferenciación es debida a que para el estagirita prima la necesidad y ella no podía explicar la perfección y la imperfección desde una perspectiva natural que permitiera explicar, a su vez, por una parte, la voluntad de realizar por “deliberación y apetito de la rectitud y de la justicia [de forma libre] acciones honestas” y, por la otra, la acción libre en sí realizada, ahora sí siguiendo a Aristóteles, para justificar toda acción hecha por una la libertad interna basada en la potencia racional del agente, como lo indica en la *Metafísica*, y como fundamento de toda la doctrina moral como es indicada en la *Ética* (Suárez, [1597] 2011:155-159).

El libre albedrío es lo que permite que el carácter asociativo del hombre, tal como lo indicó Aristóteles, se concrete en una comunidad política que establece la forma de gobierno que le sea más conveniente y se instituya las leyes que aseguren la concordia mediante las diligencias y los cuidados públicos ([1612] 1967:18 p). Por ello, para el pensador español, la soberanía residía en la comunidad en su conjunto que, por intermedio de un pacto le transfería al príncipe el poder con la carga y la obligación de cuidar el orden político y gobernarlo ([1613] 1970:19-20 p.). En las leyes, cosa que como indicamos Santo Tomás desarrolla de forma exhaustiva, es que se observa en Suárez el concepto de *phrónesis* aristotélico cuando afirma que

(...) así como en cada persona particular se requiere la prudencia para mandar bien cada una de las acciones a sí mismo o a los otros, así también en el príncipe se requiere la prudencia política o arquitectónica para dar las leyes, conforme a lo que dice la Sabiduría: Por mi reinan los reyes y los legisladores decretan cosas justas ([1612] 1967:22 p)

Para tal efecto, considera que la prudencia es ‘imperar’, teniendo presente que este es un acto del entendimiento y de la voluntad que permite garantizar la convivencia. La introducción de la ‘voluntad’ es lo que diferencia el pensamiento tomista del suareciano debido a que el primero insistió en la repetición como forma de habituación. Por ello afirmó que se debería tener presente la intención del legislador, la razón del bien común y las demás circunstancias de la materia y de las palabras con el fin de anteponer lo que parezca ser de más peso y más conforme al bien y a la justicia de la ley (([1612] 1967:463).

Aquí se puede observar que el énfasis en los autores cristianos es ubicar la prudencia en el plano de la conducción política. Con respecto a la forma de

8.- Ver al respecto: Camacho, (2008).

gobierno, al residir la soberanía en la comunidad, esta relega, a través de un pacto, a la forma de gobierno que se instituye como soberana y pasa a ejercer el poder con el fin público y el bien común. Cuando el pacto en cuestión se rompe, como consecuencia de la degeneración, la soberanía volvía a la comunidad encontrándose en condiciones de hacer un nuevo pacto (Sánchez, 2016: 179-194). Con esta propuesta, el filósofo granadino marcó la pauta de la limitación política frente a los abusos del poder que va a estar presente en la filosofía política de los siglos XVI y XVII y explica porque primeramente Grocio y después Hobbes se mostrasen reacios ante la posibilidad de un cambio político que pudiese amenazar la existencia del Estado por lo que la prudencia dio paso a una visión de la política basada en la conservación de la estructura y no de la concordia que podría generar estabilidad. Esta limitación política, que se observaría en el pensamiento de Spinoza, al no ser considerada por los absolutismos en el siglo XVIII condujo a su degeneración y, por consiguiente, ocurrencia de cambios políticos de naturaleza revolucionaria y en el siglo XX al surgimiento de sistemas políticos totalitarios. Ello explica porque autores contemporáneos han buscado repensar una ética y una política a partir del pensamiento spinoziano y por ende aristotélico considerando el hecho de que, el esfuerzo de Spinoza por superar el sistema cartesiano y hobbesiano lo acercó al filósofo granadino⁹.

5.- Corolario

Hemos hecho una revisión del pensamiento aristotélico y de algunos de sus seguidores desde la perspectiva de la *phrónesis* y del tiempo y sus consecuencias, es decir, la corrupción y la degeneración para mostrar que la prudencia desde Aristóteles hasta los albores de la modernidad representada por el pensamiento de Francisco Suárez estaba orientada a garantizar la conservación tanto desde la perspectiva individual como política de la mejor forma posible en función del bien común. Ello fue así debido a que el pensamiento aristotélico orbitaba en la idea del presente y éste presente, en el pensamiento de los autores medievales considerados, estaba dado por la inmutabilidad del orden cristiano y la mutabilidad de las circunstancias políticas y humanas que determinaron de alguna u otra manera su corrupción y degeneración.

En este sentido, es conveniente recordar a Gilson al expresar que “la decadencia de la filosofía medieval se produjo porque los filósofos cristianos se olvidaron de su esencia, es decir, el hecho de ser cristiana”. (2009:358). Ese olvido fue visto por los críticos de la iglesia como expresión de un paganismo que afectó la fe debido a que se esforzaron por llevar la concepción del hombre al plano del naturalismo antiguo (2009:358). De ahí la importancia que le hemos dado a la Física aristotélica. Ello permite explicar el giro suareciano 9.- Ello se observa en el estudio realizado por Andrea Sangia como a la obra de Spinoza (2011).

que, en primer lugar, separó lo humano de lo divino a partir del concepto de libre albedrío sentando, en cierta forma, las bases de la modernidad y, en segundo lugar, hizo de la prudencia un concepto límite que orbitó en el pacto constitutivo de una comunidad política y en la ley en general como medio para evitar la aparición de regímenes que conspirasen contra el bien común. Dicho de otra manera, 'política' y 'phrónesis' coinciden en cuanto a la disposición cuando se aplica a la polis, por lo que hay asociación de 'política' con 'phrónesis' en Aristóteles, mientras que en Suárez, tiende a considerar 'lo legal' con 'phrónesis' en el sentido que relaciona 'política' con 'normas'.

De ahí que el concepto de *phrónesis* haya sido visto por este autor como el instrumento sabio y normativo que permite llevar el timón de los asuntos humanos de modo tal que pueda sortear los vientos y las corrientes representadas por los acontecimientos de manera que se pueda garantizar no solo la vida del navío representado por la existencia individual o política, sino que esta existencia no tenga el límite determinado por el obrar de forma imprudente.

El libre albedrío considerado por Suárez junto con la prudencia, en este contexto, son los aspectos claves a tener en consideración para la constitución de un orden político. Estos aspectos sólo serán observados en su justa dimensión a finales del siglo XX cuando se comenzó a hacer evidente la crisis del orden político que se inauguró con la modernidad.

Referencias bibliográficas

Aoiz, J. (2007). "Aisthesis en Ética a Nicómaco. La Aprehensión de los fines". Caracas. *Revista Apuntes Filosóficos* 30. Pp 07-19.

Arendt, H. (1993). *La Condición Humana*. Barcelona. (T. R. Gil). Editorial Paidós. 366 p.

_____, H. (1997). *¿Qué es la Política?* Barcelona. (T. R. Sala Carbó). Ediciones Paidós. 156 p.

Aristóteles. ([s. IV a. C.] 2010). *Protéptico*. Oviedo. (T. S. González Escudero) *Eikasia. Revista de Filosofía, año V, 30*. [Documento en Línea]. Disponible: <http://www.revistadefilosofia.org> [Consulta:04JUL2018].

_____, ([s. IV a. C.] 2004). *Política*. Madrid: Editorial Gredos. 450 p

_____, ([s. IV a. C.] 2000). *Metafísica*. Buenos Aires (T. H. Zucchi). Editorial Sudamericana. 654 p.

_____, ([s. IV a. C.] 1995). *Física*. Madrid. (T. G. De Echandia). Editorial Gredos. 506 p

“El concepto de ‘phrónesis’: desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez”

_____, ([s. IV a. C.] 1987). *Acerca de la Generación y Corrupción*. Madrid. (T. E. La Croce y A. Pajares). Editorial Gredos. 367 p.

_____, (2000). *Ética a Nicomáquea*. Madrid. (T. J. Palli). Editorial Gredos.

Camacho, R. (2008). “Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad”. Maracaibo. *Revista de Filosofía*. RF v.26 n.58. [Documento en Línea]. Disponible: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712008000100004 [Consulta: 22JUN2017].

Bravo, F., Paván, C., Cappelletti, Á., Lluveres, P., Astorga, O., Garber, D. (1998). *Ensayos para una Historia de la Filosofía. De los Presocráticos a Leibniz*. Caracas FHE-UCV. 495 P.

Navas, N. (2016). *Actualidad hermenéutica de la phrónesis Aristotélica*. Caracas. UCV-FHE. Trabajo de ascenso. 98 p.

Gilson, E. (2009). *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. 4° ed. Madrid. Ediciones Rialp. 440 p.

Marsilio de Padova (1324/1989). *El Defensor de la Paz*. Madrid. (T. L. Martínez). Editorial. Tecnos. 117 p

Sánchez, E. (2016). “Francisco Suárez y los orígenes del pensamiento político moderno”. Madrid. Ingenium. *Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 10. Pp. 179-194

Tomás de Aquino. ([1274] 2001). *Suma de Teología, parte I y II*. 4° ed. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1026 p.

Seggiaro, C. (2010). “La Concepción de Phrónesis en el Protréptico de Aristóteles”. Mérida. Universidad de Los Andes. *Revista venezolana de Estudios Clásicos*. N° 11. Pp 01-15.

Sellés, J. (1999). “La Virtud de la Prudencia según Tomás De Aquino (I)”. Navarra. Universidad de Navarra. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. N° 90, 196 p.

Spinoza, B. (1677/2011). *Tutte le Opere*. Milano. (T. M. Buslacchi, A. Dini, G. Durante, S. Follini y A. Sangiacomo). Editorial Bompiani. 2838 p

Suárez, F. ([1613] 1970). *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del Anglicanismo*. Madrid. (T. J. Eguillor). Centro de Estudios Constitucionales. 373 p

_____, ([1612] 1967). *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador Vol I*

Edgar Enrique Blanco Carrero

(*Libros I y II*). Madrid. Instituto de Estudios Políticos.

_____, ([1597] 2011). *Disputaciones Metafísicas*. Madrid. (T. S. Rábade, R. Caballero y A. Puig). Editorial Tecnos. 305 p.