

SUL CONCETTO DI PRUDENZA IN FRANCISCO SUÁREZ

MARIALUCREZIA LEONE*

Abstract: By examining Francisco Suárez's writings on prudence, this article challenges interpretations that align his conception with early modern, politically oriented notions of prudence. According to this interpretation, prudence would be considered as a skill related to the political life, a practical wisdom that primarily regards the sphere of human action, connected to justice. Focusing on three moral treatises (*De voluntario et involuntario in genere*, *De bonitate et malitia humanorum actuum* and *De actibus, qui vocantur passionibus*), this paper argues instead that Suárez understands prudence in continuity with 13th- and 14th-century scholastic thought, especially Thomas Aquinas. *Prudentia* is in fact conceived by Suárez as a cardinal and intellectual virtue, a connecting principle between the other virtues, an indispensable basis for good action, supported by the action of grace. Although concerned with the circumstances of active life, prudence ultimately remains ordered to wisdom (*sapientia*) and oriented toward the contemplative life.

Keywords: moral prudence; political prudence; Francisco Suárez; Thomas Aquinas; Niccolò Machiavelli; virtues.

English title: *On the Concept of Prudence in Francisco Suárez*

Introduzione

Una delle peculiarità del pensiero morale all'inizio dell'età moderna è quella di offrire una nuova interpretazione del concetto di prudenza¹. Soprattutto a partire dall'opera di Niccolò Machiavelli, per giungere a quella dei moralisti francesi e spagnoli, come Jean de La Bruyère, François de La Rochefoucauld e Baltasar Gracián, si assiste al superamento della concezione aristotelico-scolastica della *phronēsis/prudentia*² connessa alla sfera morale, in quanto virtù intellettuale e cardinale, per giungere ad una lettura della prudenza concepita come "tecnica", "abilità" che l'essere umano è chiamato a coltivare per sopravvivere al mondo

* Dedico con gratitudine la composizione di questo articolo al Prof. Costantino Esposito, per tutto quello che mi ha insegnato.

1 Cfr. ad esempio DE MATTEI 1951; SANTORO 1967; GARVER 1996; TARANTO 2003; DE CARO 2023.

2 I medievali traducono il termine "phronēsis" con l'espressione "prudentia" (da *providentia*) a partire da Cicerone; in tal senso il prudente sarebbe chi provvede ad agire negli avvenimenti contingenti.

ingannevole della società, per lo più connessa all'ambito politico³. Nella filosofia di Aristotele, e quindi in quella della maggior parte dei maestri del XIII e del XIV secolo, la prudenza viene intesa come una virtù della parte razionale dell'anima, essenziale per la costituzione della *virtus* della facoltà appetitiva (partecipante di ragione)⁴, in quanto in grado di indicare il giusto mezzo per raggiungere un fine riconosciuto come buono o naturalmente noto.

All'inizio del pensiero moderno, la prudenza viene invece letta per lo più come la capacità duttile di trovare i mezzi più efficaci per conquistare cosa serve all'agente in una determinata situazione, al di là del bene e del male morale⁵. In altri termini, soprattutto a partire dal XV-XVI secolo, la prudenza finisce con lo sganciarsi dall'ambito etico per divenire, in quello socio-politico, l'arte di essere fortunati, e tradursi in abilità scaltra dell'uomo per trovare una via d'uscita nelle situazioni difficili e mutevoli del fato e in grado di assicurare la felicità in un orizzonte unicamente terreno.

In quanto autore appartenente alla cosiddetta "seconda scolastica"⁶, impegnato a rivalutare le opere degli autori medievali (soprattutto di Tommaso d'Aquino) nell'ambito del credo della Controriforma, sembra ovvio collocare Francisco Suárez (1548-1617) tra quei pensatori che si pongono in continuità con la concezione medievale – e principalmente tomista – della prudenza. In linea generale per ora ci limitiamo ad indicare che l'Aquinate si occupa della prudenza soprattutto nella *Sententia Libri Ethicorum* di Aristotele, nella q. 57 della I-II e quindi nelle qq. 47-50 della II-II della *Summa theologiae*⁷. Tommaso individua nella virtù cardinale e intellettuale della prudenza l'"auriga delle virtù" (*auriga virtutum*)⁸, nella misura in cui è in grado di orientare tutte le altre virtù al fine considerato come buono; essa coincide quindi con la *recta ratio* (*recta ratio agibilium*)⁹ perché capace, nella sfera pratica, di indicare il miglior giudizio sul da farsi, in rapporto al fine.

3 Cfr. ad es. SEMERARI 1993.

4 Cfr. ARISTOTELE 2000, *Ethica Nichomachea*, I, 9, 1102a26-1103a10.

5 Cfr. SPLINDER 2019, spec. 31.

6 Cfr. spec. GIACON 1944; RAMIS-BARCELÓ 2025.

7 Sulla *prudencia* in Tommaso d'Aquino vi sono molti studi interpretativi; io mi sono soprattutto riferita a KEENAN 2002; PORRO 2012, spec. 342-349; RIEDENAUER 2013.

8 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1929, *II Sententiarum*, d. 41, q. 1, a. 1, ob. 3.

9 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1891, *Summa theologiae I-II*, q. 58, a. 3; TOMMASO D'AQUINO 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, a. 2.

Rispetto ad un'influenza tomista sulla lettura suareziana della prudenza, alcuni studi¹⁰ hanno invece suggerito delle affinità implicite tra la concezione di prudenza di Francisco Suárez e quella di certi autori della prima parte dell'età moderna, coma ad esempio Niccolò Machiavelli¹¹. Secondo questa interpretazione, la prudenza sarebbe considerata da Suárez, proprio come è letta da Machiavelli¹², quella virtù che investe principalmente la sfera dell'agire umano, connessa alla giustizia; la prudenza costituirebbe quindi la capacità "mondana" di amministrare le circostanze, che l'uomo è di volta in volta chiamato ad impiegare per gestire la vita attiva. Il pensatore spagnolo, definendo la *prudentia* come *optima regula humanorum actuum*¹³ e riconoscendola come una caratteristica imprescindibile di ogni uomo – ma del legislatore in particolare –, avrebbe pertanto aderito ad una lettura della prudenza intesa innanzitutto come saggezza pratica. Suárez tuttavia, rispetto al pensatore fiorentino, riporterebbe la "nuova" lettura della prudenza nell'ambito della teologia¹⁴.

Lo scopo di questo articolo è quello di tentare di comprendere che ruolo effettivamente Suárez assegni alla prudenza, ovvero se nell'opera del gesuita spagnolo si possano davvero scorgere delle tracce della moderna interpretazione della prudenza, oppure se la lettura che Suárez offre di questo concetto si allinei nell'insieme a quella scolastica, costituendone un'eco interpretativa.

1. La prudenza come virtù cardinale e intellettuale

Nelle sue opere Francisco Suárez tratta più volte della prudenza; tuttavia se ne occupa soprattutto in tre trattati morali, oggetto di insegnamento del pensatore

10 Cfr. ad esempio GIACON 1951; FARACO 2014a; FARACO 2014b; VIVALDA 2019.

11 Brevemente, a proposito di Machiavelli, va ricordato che il pensatore fiorentino impiega molte volte il termine "prudenza" per indicare per lo più una virtù politica (e non più morale), in grado di giustificare nella sua applicazione l'impiego di strumenti amorali. La prudenza inoltre, nei testi machiavelliani, non costituisce alcun principio unitario delle virtù; piuttosto nell'opera di Machiavelli va riconosciuta la presenza di un disunitarismo delle virtù, nel senso che le virtù non solo agiscono in modo indipendente, ma tendono addirittura a contrastarsi. Cfr. DE CARO 2023.

12 I due autori sarebbero inoltre stati influenzati dal trattato *De prudentia* di Giovanni Pontano, dove la prudenza – connessa alla conquista di una felicità puramente terrena – riguarda soprattutto la vita umana e le sue *actiones*. In proposito cfr. GINZBURG 2009; FARACO 2014a.

13 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De voluntario et involuntario*, spec. 232.

14 FARACO 2014a, spec. 130-131.

spagnolo durante il suo periodo al Collegio romano (1579-1585) e pubblicati postumi: il *De voluntario et involuntario in genere, de que actibus voluntariis in speciali*, il *De bonitate et malitia humanorum actuum* e quindi il *De actibus, qui vocantur passionibus* (*tum etiam de habitu, praesertim studiosis, ac vitiosis*)¹⁵. È proprio nel primo testo, il *De voluntario et involuntario*, che la prudenza – considerata in relazione all’ignoranza volontaria o involontaria – viene definita come la migliore regola delle azioni umane (*prudencia optima regula humanorum actuum*) e quindi connessa alla vita attiva; l’uomo prudente è delineato come colui che, nei vari affari e nelle diverse circostanze pratiche, riesce a deliberare nel migliore dei modi:

Quod si quis inquirat quando censenda est voluntas adhibuisse sufficientem diligentiam, quando vero non, ut propterea sit judicanda inadvertentia culpabilis, vel inculpabilis: respondetur in generali tantum dici posse id quod supra de ignorantia dixi, considerandam esse qualitatem negotii et circumstantiarum, et juxta haec ferendum esse judicium prudentis arbitrio. Sic enim in praesenti, si homo prius quam libere eligat, seu amet objectum propositum, faciat mediocrem diligentiam juxta capacitatem suam, ut prudenter de tali actione, vel objecto judicet, tunc inconsideratio remanens erit involuntaria: si vero pro qualitate negotii imprudenter se gerat, temereque se exponat periculis practice errandi, tunc non excusabitur, et inconsideratio durans erit indirecte voluntaria: est enim prudentia optima regula humanorum actuum. At vero in particolari declarare, utrum in actione hac et consideratione homo prudenter se gesserit, et utrum fuerit in morali potestate ejus amplius facere: interdum assequi id homo poterit: saepe vero, ut existimo, superat humanam facultatem, quia difficillimum est homini cognoscere suos interiores actus, praesertim cum haec deliberatio saepe fiat imperceptibiliter, et ideo frequenter difficillimum est homini cognoscere an consenserit, nec ne, et an deliberaverit, nec ne¹⁶.

In connessione alla questione trattata nel testo, avremo un’ignoranza involontaria e dunque non colpevole, se l’agente, prima di scegliere in modo libero, abbia, in una data circostanza, prudentemente (*prudenter*) valutato le proprie capacità, l’azione da compiere, oppure l’oggetto da raggiungere; viceversa, se l’uomo si espone ai pericoli senza valutarne le conseguenze (connotandosi come *imprudenter*) l’ignoranza sarà volontaria e, pertanto, moralmente condannabile.

15 Altri riferimenti si possono trovare anche in SUÁREZ 1860, *De regula societate Jesus*, 893; SUÁREZ 1861a, *De censuris*, 183; SUÁREZ 1861b, *Disputationes Metaphysicae*, 50; SUÁREZ 1856, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, 45.

16 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De voluntario et involuntario*, spec. 232.

È interessante come Suárez si soffermi nel testo a riflettere che, tuttavia, molte volte, è difficile per l'essere umano conoscere i propri stati interiori (poiché ogni tanto la scelta deliberata viene presa in un modo che risulta impercettibile). Può così accadere che l'uomo arrivi a non accorgersi nemmeno di aver acconsentito o meno alle regole consigliate dalla prudenza. La sua ignoranza in tal caso sarà caratterizzata da una colpa volontaria indiretta.

Nelle parti seguenti del testo, la prudenza viene quindi definita dal pensatore spagnolo come ciò da cui dipende essenzialmente (*essentialiter*) l'atto di ogni altra virtù umana; questo accade perché, secondo Suárez, ogni atto morale si definisce tale, dal punto di vista della sostanza, a partire dalle circostanze. Proprio come aveva già sostenuto Aristotele¹⁷ e quindi altri autori medievali (ad esempio Tommaso d'Aquino)¹⁸, la prudenza è infatti la capacità di valutare ogni aspetto che riguarda non solo il generale, ma anche il particolare – giacché essa concerne le azioni umane e le circostanze della vita attiva –, finendo con l'essere in grado di giudicare in modo assoluto cosa debba essere fatto:

Ratione tandem probatur haec opinio, quia actus moralis ut moralis pendet in suo esse et in sua substantia ex circumstantiis, nam si est bonus, requirit complementum omnium circumstantiarum, sine quibus bonus esse non potest, ut, verbi gratia, ad actum temperantiae requiritur talis qualitas, vel tanta quantitas cibi, qua ablata, non erit actus temperantiae: illa ergo conditio materiae, quae pertinet ad circumstantiam quid, non est accidentalis, sed essentialis temperantiae, ut sic. Et in universum idem est de caeteris circumstantiis et de quolibet actu virtutis, pendet enim actus virtutis essentialiter ex prudentia; prudentia autem iudicat omnia et singula, quae circumstant actum, ut absolute decernat quid faciendum sit: eadem autem ratio est de actu malo, quia de privativo per positivum iudicandum est¹⁹.

Come nel trattato *De voluntario et involuntario*, anche nel *De bonitate et malitia humanorum actuum*, la prudenza non viene ancora definita una virtù e continua sempre ad essere intesa (insieme alla ragione retta) come la capacità di valutare e giudicare non soltanto l'oggetto dell'azione morale, ma anche e soprattutto le circostanze relative all'atto e all'oggetto dell'agire (ovvero a ciò che rende un agire morale oppure amorale):

17 Cfr. ARISTOTELE 2000, *Ethica Nichomachea*, VI, 1141b, 14-31.

18 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, art 3.

19 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De voluntario et involuntario*, 234.

prudencia autem, et recta ratio, ut actus bene fiat, non solum iudicat de objecto, sed etiam de circumstantiis omnibus actus, et objecti, ex quibus fere semper pendet mediocritas, et honestas objecti, ut hic et nunc appetendi: et ideo carentia debitae circumstantiae facit actum malum: et eadem ratione plures circumstantiae poterunt malitiam augere, quod etiam patet a contrario ex dictis de bonitate. Unde etiam fit has circumstantias interdum augere intra eandem speciem quatenus magis rationi repugnant intra latitudinem ejusdem honestatis: interdum vero augere novam speciem addendo²⁰.

La trattazione più approfondita della prudenza è presentata da Suárez nel trattato *De actibus, qui vocantur passionibus (tum etiam de habitu, praesertim studiosis, ac vitiosis)*²¹.

Nella II Sezione della III *Disputatio* dell'opera, dopo aver definito la virtù in generale come un abito della potenza razionale dell'uomo che inclina al bene (*virtus est habitus perficiens rationalem potentiam, et inclinans ad bonum*²²) e come perfezione della potenza razionale (*virtus autem perfectio est rationalis potentiae*²³), Suárez si concentra ad esaminare le virtù morali e le virtù intellettuali²⁴. Le prime si collocano nella parte appetitiva dell'anima partecipante di ragione – nella volontà²⁵ – ed operano nell'ambito della ragione del bene; le seconde si trovano invece nella parte razionale dell'anima ed agiscono nell'ambito della ragio-

20 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, spec. 396.

21 Si tratta del suo quarto trattato sulle problematiche morali, costituito da quattro disputazioni, rispettivamente dedicate alle passioni, all'abito morale in generale, alle virtù e quindi ai vizi. Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passionibus*.

22 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passionibus*, 478.

23 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passionibus*, 480.

24 Suárez annuncia quindi che nel testo in questione non si occuperà nello specifico delle virtù teologali: SUÁREZ 1856 c, *De actibus qui vocantur passionibus*, 478: «[...] quare de virtutibus infusis, ut tales sunt, nihil hic dicemus usque ad materiam de gratia, simili ratione, quamvis virtutes acquisitae in plura genera descendant, tamen in particolari nihil tractandum occurrit, solumque attingemus praecipua et utilissima capita, magis ut rationes nominum explicemus, quam rem ipsam». Come è noto Suárez si occupa di queste virtù in altri luoghi testuali, dedicando anche un trattato a parte, il *De Triplici virtute Theologicae, Fide, Spe et Charitate*, pubblicato postumo nel 1621.

25 Questa collocazione è motivata da parte di Suárez con il fatto che le virtù sono atti nella scelta del bene, e questa scelta va attribuita innanzitutto alla volontà: cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passionibus*, 484, 493. Con questa opzione teorica Suárez sembra allinearsi per lo più con gli autori scolastici appartenenti alle file dei francescani e ad alcuni maestri secolari (come Enrico di Gand). Questi ultimi avevano difeso l'idea che la *virtus* (essenzialmente dono divino) esiste, così come il vizio, soltanto se connessa al libero arbitrio; la virtù andava quindi eminentemente collocata nella facoltà volitiva, in grado anche di prendere le distanze da una ragione che aveva già giudicato un atto buono o cattivo.

ne del vero. Riprendendo una disputa spesso discussa dagli autori scolastici, Suárez si chiede quindi se le virtù intellettuali e quelle morali debbano essere denominate propriamente virtù.

In proposito va brevemente ricordato che, nel Medioevo, nasce una grande controversia dottrinale, a proposito dell'autenticità delle virtù morali e delle virtù cardinali²⁶ rispetto alle virtù teologali (la fede, la speranza e la carità, infuse da Dio all'anima al momento del battesimo²⁷). Per la tradizione cristiana in generale (in particolare per le *auctoritates christianae*, come ad esempio Agostino e Pietro Lombardo²⁸), soltanto le virtù infuse possono di fatto essere reputate vere ed autentiche virtù. *Fides*, *spes* e *charitas*, poiché figurano come quei doni infusi da Dio, devono considerarsi "più virtuosi" non solo delle virtù morali, ma anche di quelle disposizioni naturali come *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo* e *temperantia*, perfezionabili con lo sforzo umano. Tommaso d'Aquino (citato più volte nel testo da Suárez) finisce comunque con l'assegnare il titolo di virtù anche a quelle morali e a quelle cardinali, oltre che ovviamente a quelle teologali²⁹.

Al di là di queste diatribe medievali, è interessante notare come Suárez sembri non solo rientrare nel dibattito dottrinale scolastico, ma che, sulla scia di Tommaso³⁰, giunga a denominare "autentiche virtù" sia le virtù intellettuali,

26 Si tratta delle virtù di prudenza, forza, giustizia e temperanza. Pare che il primo pensatore a coniare l'espressione di "virtù cardinali" sia stato Ambrogio impiegandola più volte nel *De paradiso*, nel *De Sacramentis*, nel *De excessu* e nell'*Expositio evangelii secundum Lucam*. Cfr. in part. HOUSER 1995; HOUSER 2004; LOTTIN 1942-1960, volume 3.

27 Le virtù teologali sono le tre virtù elencate da Paolo di Tarso nella I Lettera ai Corinzi. Esse, come si riteneva nella tradizione cristiana, si consideravano essere direttamente e congiuntamente infuse nell'individuo umano al momento del battesimo. A proposito cfr. LOTTIN 1942-1960, volume 3.

28 Cfr. AGOSTINO D'IPPONA 1985, *Contra Iulianum*, IV, 3. Sugli studi critici relativi alla autenticità delle virtù teologali e cardinali nel XII secolo, cfr. in part. LOTTIN 1953, 13-39.

29 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1891, *Summa theologiae* I-II, q. 57, a. 5; q. 61, a. 1; TOMMASO D'AQUINO 1899, *Summa theologiae* II-II, q. 47, a. 4.

30 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 480-481: «Advertendum tamen, quod licet haec nomina membrorum sumpta sint ex subjectis virtutis, tamen potissimum differre ex objectis: nam intellectuales tendunt sub ratione veri, et quia omnis habitus intellectus sub eadem ratione tendit, ratio talis virtutis potissimum perficitur ex modo, nempe quia infallibiliter tendit ad verum, nam quia in intellectu nullum est aliud objectum, quam verum, non potuit ex sola nuda ratione objecti sumi ratio virtutis: ex modo igitur tendendi determinanda fuit ratio virtutis. Virtutes item appetitivae tendunt sub ratione boni, et quia rationes bonorum plures sunt, ideo talis virtutis ratio perficitur ex hoc quod attingit objectum sub perfectissima ratione boni, nempe honestatis: ex quo etiam habet, ut perfecto modo attingat, scilicet, bene et honeste».

che quelle morali: le prime sul presupposto del fatto che, se per virtù si intende un certo abito e perfezione della natura umana, allora le virtù intellettuali vanno riconosciute come *optimae qualitates et perfectiones hominis* e perciò definite virtù *simpliciter*. Nel caso delle virtù morali invece, se confrontate con le virtù teologali, non vanno certamente riconosciute come virtù (non riescono da sole a tendere ad un fine ultimo); se vengono però considerate secondo la loro natura, anche esse possono definirsi virtù, visto che si caratterizzano per un *bonum honestum*, che è il *bonum simpliciter* (e gli atti moralmente buoni sono semplicemente retti). Nelle pagine successive, a proposito di questa problematica, Suárez specifica che, pur se l'atto della prudenza – in quanto non procedente dalla volontà e in quanto non libero – sembra non essere moralmente ed intrinsecamente buono per sé, va anch'esso giudicato virtuoso; questo accade perché la prudenza si caratterizza come un abito che *per se* e *per naturam* produce atti virtuosi, poiché regola e dirige verso ciò che è onesto:

Actus prudentiae, quatenus procedunt ab intellectu, non sunt per se boni moraliter, sed solum quatenus a voluntate pendent, quia per se non sunt liberi: ergo nec ipse habitus erit per se simpliciter virtus. Respondetur concedendo in illis actibus non esse per se et intrinsece bonitatem moralem. Unde si nomine virtutis significatur habitus ita hos actus solum eliciens, prudentia certe non esset virtus: nunc autem virtus vocatur habitus ille, qui per se et ex natura est aliquo modo principium talium actuum: et huiusmodi est prudentia, quae etiam si non eliciat formaliter bonos moraliter; est tamen regula eorumdem actuum, et id esse infallibiliter movetur ad honestum, et optime disponit in ordine ad operationes humanas, ut in specie et modo constitutas, et ideo virtus simpliciter censetur³¹.

Pur riconoscendo alle virtù intellettuali e quindi alla prudenza il titolo di virtù, resta il fatto che, come è stato già osservato³², Suárez consideri comunque le virtù morali più perfette *in ratione* di quelle intellettuali:

Dico secundo, quamvis intellectuales virtutes in genere entis consideratae perfectiores sint, tamen in ratione virtutis, morales sunt simpliciter perfectiores³³.

31 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 484.

32 Cfr. ad esempio VINAS VERA 2023.

33 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 481.

Suárez motiva la superiorità delle virtù morali su quelle intellettuali soprattutto sulla base di tre presupposti: 1) le virtù morali, al contrario delle intellettuali, si collocano nella volontà, facoltà in cui si realizza pienamente il libero arbitrio dell'uomo; 2) le virtù morali³⁴, rispetto a quelle intellettuali, si generano secondo il modo e non solo secondo l'atto; 3) e quindi le virtù morali non sono connesse a nessuna opera malvagia, come possono essere, invece, talvolta, quelle intellettuali³⁵.

Nella III Sezione della III *Disputatio* Suárez passa quindi a trattare nello specifico le virtù intellettuali, tra cui, appunto, la prudenza. In proposito va ricordato che Aristotele, nel VI e nel VII Libro dell'*Etica Nicomachea* definisce la *phronēsis* una virtù dianoetica, ovvero una virtù della parte razionale dell'anima, insieme all'arte (*technè*), alla sapienza (*sophia*), alla scienza (*epistēmē*) e all'intelligenza (*nous*)³⁶. Soffermendosi in particolare sulla *sophia* e sulla *phronēsis*, Aristotele spiega che, se oggetto di indagine della sapienza è la conoscenza teoretica, la prudenza ha invece a che fare con l'azione ed ha come oggetto il ben deliberare in una determinata situazione, soprattutto riguardo ai mezzi più idonei per conseguire un fine buono³⁷. Nell'etica aristotelica la *phronēsis* è dun-

34 La virtù morale viene definita «virtus est dispositio perfecti ad optimum», ed il suo abito inteso come medio tra due vizi (cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 489, 495).

35 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 481: «Dico tamen non esse inconveniens rem unam, quae in essentia sua est simpliciter perfectior alia, in aliqua conditione esse minus perfectam, ut intellectus in essentia sua est perfectior voluntate, et tamen in libertate, in virtute movendi alias potentias, et similibus, potest esse minus perfectus. Actus etiam intellectus licet in se sit perfectior, tamen in ratione actus humani et boni moralis, non item [...]. Secundo, quia virtutes appetitivae perficiunt hominem in ordine ad operationem humanam ex specie sua et ex modo, quoniam perficiunt voluntatem quatenus cum dominio et indifferentia operatur, in quo dominio consistit proprius ille modus humanae operationis: virtutes autem intellectus conferunt ad perfectionem quorundam actuum, qui secundum suas species sunt quidem proprii hominis, non tamen secundum modum: bona autem hominis in his simpliciter censetur consistere, quae ipse operatur modo humano, et ideo illa sunt propria media beatitudinis consequendae. Tertio virtutes morales tales sunt, ut cum eis non sit conjunctum, quod homini simpliciter est malum, id est, non permittunt in suis actibus illam malitiam, quae hominem reddit malum simpliciter, quia versantur circa honestum, ut honestum, ut diximus: virtutes autem intellectus non excludunt istam malitiam: nam actus earum possunt esse simpliciter mali».

36 Cfr. ARISTOTELE 2000, *Ethica Nichomachea*, VI, 1142b-1145a. In particolare la prudenza e l'arte sono le disposizioni della parte calcolativa dell'anima razionale (*loghistikòn*), mentre la sapienza, l'intelligenza e la scienza sono le disposizioni virtuose della parte scientifica dell'anima razionale (*epistemonikòn*).

37 Sia la *phronēsis* che la *sophia* rappresentano comunque per Aristotele due diverse modalità

que essenziale per la costituzione della virtù morale in quanto indica di volta in volta il giusto mezzo da adottare in vista del fine³⁸. Seguendo Aristotele, anche Tommaso d'Aquino, nel modo in cui si è già detto, attribuisce la prudenza alla ragione – nello specifico alla ragion pratica –; poiché concerne il ben deliberare (*consiliare*) e la scelta (*consilium*), la prudenza ha di mira proprio ciò che noi dobbiamo fare in ordine ad un fine (*consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem*³⁹). Come è emerso prima, Tommaso interpreta altresì la prudenza come una virtù intellettuale; in particolare se la sapienza, la scienza e l'intelletto riguardano il necessario, l'arte e la prudenza hanno invece per oggetto la realtà contingente e singolare⁴⁰.

Su questa scia, nel *De actibus, qui vocantur passiones*, Suárez annovera la prudenza tra le virtù intellettuali, insieme all'intelletto, alla scienza, alla sapienza e all'arte. Nello specifico, se la sapienza e l'intelletto vengono definite virtù intellettuali speculative, mentre la scienza virtù intellettuale sia pratica che speculativa, la prudenza, insieme all'arte, viene invece detta virtù intellettuale pratica⁴¹. La difficoltà che riguarda la connotazione delle due ultime virtù intellettuali – prudenza e arte – risiede nel fatto che queste, poiché hanno a che fare con la sfera della vita attiva (che è contingente e riguarda i singolari e le circostanze), non comportano alcuna necessità, immutabilità e certezza, caratteristiche tipi-

di vita felice: la prima – che si esplica principalmente nella vita politica e nella gestione del patrimonio familiare – può essere praticata da tutti i cittadini, mentre la seconda propriamente dal filosofo, costituendo di fatto la massima forma di felicità.

38 Cfr. ARISTOTELE 2000, *Ethica Nichomachea*, VI, 1143b-1144b. Proprio perché la *phronēsis* richiede l'esperienza dei casi singolari, per Aristotele i giovani non possono dirsi saggi: cfr. ARISTOTELE 2000, *Ethica Nichomachea*, VI, 1141b10-13.

39 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1899, *Summa theologiae* II-II, q. 47, a. 2, 349.

40 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1891, *Summa theologiae* I-II, q. 57; TOMMASO D'AQUINO 1899, *Summa theologiae* II-II, q. 47 a. 5.

41 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 482: «Prima divisio virtutis intellectualis. – Dividit Aristoteles 6, Ethicorum, ca. 3, intellectualem virtutem in quinque species, intellectum, sapientiam, scientiam, prudentiam et artem, de qua divisione multa dicit D. Thomas 1, 2, q. 57. Solum advertendum est in illa divisione comprehendi plures. Prima virtutis intellectualis in speculativam et practicam: quam Aristoteles praetermittit, vel quia ex numeratis speciebus poterat facile colligi, vel quia aliqua membra ex his quae numeravit, possunt per haec alia duo iterum dividi, sapientia enim omnino speculativa est: prudentia et ars omnino practicae: scientia vero in speculativam et practicam dividi solet, et similiter intellectus in habitum principiorum speculativorum, et in synderesim, verum est tamen omnem scientiam et intellectum, comparata ad prudentiam et artem censerī virtutes speculativas, quia in veritatibus versantur, artem vero et prudentiam dici practice practicas virtutes».

che di ogni scienza. Ciò spiega perché si tratta di virtù *dirigentes et imperantes* (non pertengono il vero, ma il giudizio del comandare e dell'agire). Pur se l'arte è una virtù che riguarda il produrre, mentre la prudenza concerne l'agire, sia l'arte che la prudenza hanno comunque a che vedere con ciò che è singolare, sfociano in un'opera e quindi costituiscono la regola della volontà e delle operazioni esteriori («*utraque versatur circa singularia; utraque se extendit ad opus, utraque est aliquo modo regula voluntatis et operationum exteriorum*»⁴²).

Nelle righe successive del testo, Suárez definisce quindi la virtù della prudenza come il giudizio pratico relativo ad una scelta buona, che prevede la ricerca e l'invenzione dei mezzi più adatti per attuare l'azione, attraverso l'impiego di una buona deliberazione (*eubolia*), della capacità di cogliere ciò che è in comune in relazione all'azione da attuare (*synesis*) e quindi del criterio e del discernimento (*gnome*):

Ultimo. In hac virtute prudentiae advertendum est ex supradictis de actibus humanis: iudicium illud practice practicum de honesto eligendo, procedere a consilio, quod quidem consilium requirit, et inquisitionem et inventionem mediorum, propter quae adjunguntur prudentiae eubolia, synesis et gnomi, scilicet ad inveniendum media ad judicandum per inferiores, vel superiores causas, vel ad judicandum secundum communes regulas, vel secundum extraordinarios eventus, de quibus D. Thomas 1, 2, quaest. 57, art. 6, sed latius, 2, 2, quaest. 47⁴³.

Pur se in queste righe Suárez sta semplicemente continuando a seguire Aristotele⁴⁴, ma soprattutto Tommaso d'Aquino⁴⁵ e la sua assegnazione delle virtù secondarie (esattamente l'*eubolia*, la *sinesi* e la *gnome*) alla prudenza, questi riferimenti del pensatore spagnolo, rispettivamente, alla buona deliberazione, alla capacità di cogliere i principi comuni ed al discernimento – insieme all'insistere a collegare l'impiego della prudenza alle circostanze –, hanno spinto alcuni studiosi ad individuare in Suárez un chiaro riferimento alla «nuova concezione della prudenza», proposta dalle dottrine dei pensatori moderni⁴⁶. In proposi-

42 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 483.

43 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 484.

44 Cfr. ARISTOTELE 2000, *Ethica Nichomachea*, VI, 1143a-1143b.

45 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1891, *Summa theologiae I-II*, q. 57, a. 6; TOMMASO D'AQUINO 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, a. 15; q. 48, a. 1.

46 Ad esempio FARACO 2014a, 130-131.

to credo invece che, piuttosto, queste attribuzioni alla virtù intellettuale della prudenza sembrano validare la tesi di un Suárez che intende consapevolmente proporre una interpretazione di questo concetto morale in stretta continuità con la dottrina scolastica e soprattutto tomista (come è tra l'altro confermato dalle sue continue citazioni delle opere dell'Aquinate).

Nelle parti seguenti del *De actibus, qui vocantur passiones*, Suárez passa a spiegare la divisione tra le virtù morali (Sezione IV) e la ripartizione tra virtù cardinali, dette anche virtù politiche⁴⁷ – in cui è nominata pure la prudenza – e virtù teologiche (Sezione V). Quindi seguono le Sezioni VI e VII e VIII, dedicate, rispettivamente, all'abito della virtù inteso come il giusto mezzo, alla collocazione delle virtù (i.e. le intellettuali sono nella ragione, le morali nella volontà) e alla causa efficiente delle virtù (in ultima analisi costituita dalla grazia divina)⁴⁸.

La trattazione della prudenza ricompare allora nella Sezione IX della *Disputatio* III dell'opera. La prudenza comincia ad essere di nuovo considerata dal pensatore spagnolo a proposito della problematica della connessione delle virtù. Si tratta del tipico problema scolastico del nesso tra le virtù, che si sviluppa soprattutto con l'arrivo dei testi etici aristotelici nell'Occidente latino. A proposito va brevemente ricordato che con l'assimilazione delle opere etiche di Aristotele, i maestri del XIII secolo si trovano di fronte ad un nuovo principio unificatore della vita morale, ovvero la *prudentia*, da intendere non solo come una delle quattro virtù cardinali della tradizione (insieme a giustizia, forza e temperanza), ma, nel momento in cui costituisce la traduzione del greco *phronēsis*, come una virtù intellettuale⁴⁹. Per lo Stagirita tutte le virtù morali sono connesse per mezzo della prudenza; in altri termini, esercitando la virtù tutta umana della *phronēsis*, un individuo può possedere contemporaneamente tutte le altre le virtù morali. In generale va detto che molti maestri scolastici riprendono la questione (come Tommaso d'Aquino), ammettendo per lo più una connessione delle virtù morali tra loro proprio attraverso la prudenza⁵⁰.

47 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 487. Nel testo le virtù cardinali vengono dette "politiche" perché moderano gli atti umani.

48 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 484-496.

49 Intessendo un legame tra prudenza e virtù morali, la dottrina aristotelica porta all'ammissione di un principio razionale a base della conformazione ed attuazione della virtù, e quindi alla delineazione di una concezione cognitiva dell'etica.

50 Cfr. ad esempio TOMMASO D'AQUINO 1891, *Summa theologiae* I-II, q. 65, a. 1. Per una panora-

Nel solco della maggior parte degli scolastici e soprattutto di Tommaso, Suárez accetta in generale la teoria della connessione delle virtù morali per mezzo della prudenza: per il pensatore spagnolo, le virtù non sono solo connesse nella virtù teologale della carità (senza cui non possono operare bene, visto che la carità indica loro il fine⁵¹), ma anche tramite la prudenza. In particolare, nel testo in questione, Suárez prende in esame il legame della prudenza con le virtù morali (*prima est prudentis cum virtutibus appetitus*), il problema se possono esistere o meno le virtù morali senza prudenza (*secunda est, e contra, virtutum appetitus ad prudentiam, an possint esse sine illa*), e quindi se una virtù morale possa sussistere senza le altre (*tertia virtutum moralium inter se, an una possit esse sine aliis*)⁵². Rispondendo al primo quesito, Suárez chiarisce che la prudenza perfetta (e non la prudenza intesa semplicemente come un'attitudine naturale che porta al bene) richiede di fatto, per sussistere, tutte le virtù morali:

Dico tertio. Prudentia perfecta, ut est virtus simpliciter perfecta, non potest sine virtutibus moralibus adquiri. Est mens Aristotelis et D. Thomae: fundamentum est, quia non potest homo ita se exercere in actibus prudentiae, ut sit promptus et facilis ad judicandum id quod honestum est in omni materia, quin simul exerceat actus virtutum moralium: hujus autem ratio est, quia prudentia natura sua est habitus practicus, qui versatur circa singularia agibilia, et ideo natura etiam sua non refertur ad solam cognitionem, sed etiam ad opus, nam cognitio singularium non tam spectat ad cognitionem intellectus humani propter se, quam propter opus: ergo prudentia natura sua requirit cognitionem cum hoc effectum: ergo quamvis casu posset homo unum, vel alterum judicium prudentiae sine hoc judicio exercere, non tamen semper et in singulis prudenter judicare, quod honestum sit, nisi etiam recte sit affectus ad honeste operandum, et hoc est quod dixit Aristoteles, 6, Ethicorum, capite quinto, prudentiam esse in ratione cum ordine ad appetitum. Confirmatur: nam docet experientia judicium prudentiae plurimum pendere ex affectu⁵³.

Come egli spiega bene in altri passi della sua opera, la prudenza da sola non può infatti eseguire il bene senza le virtù morali, collocate nella volontà e quindi capaci di scegliere liberamente e non necessariamente⁵⁴.

mica delle diverse posizioni dei maestri scolastici sulla tematica della connessione delle virtù cfr. spec. LOTTIN 1948; LOTTIN 1942-1960, spec. volumi 3 e 4.

51 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passionibus*, 497.

52 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passionibus*, 497.

53 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passionibus*, 500. Questa problematica è trattata da Suárez anche nella Sezione I della *Disputatio VIII* della stessa opera, spec. 404-405.

54 In proposito cfr. anche SUÁREZ 1856b, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, 218: «De pru-

Riguardo invece al secondo interrogativo, Suárez chiarisce che le virtù morali non possono a loro volta esistere senza la prudenza, visto che quest'ultima, in quanto condottiera di tutte le virtù morali (*dux virtutum omnium*)⁵⁵, presuppone la retta intenzione riguardo al fine, che è indispensabile per generare ogni virtù morale⁵⁶. Pertanto, pur se la prudenza è considerata meno perfetta (perché incapace di deliberare liberamente) rispetto alle virtù morali, la prudenza va collocata sia all'inizio che alla fine di quelle, perché comporta, rispettivamente, il giudizio e la scelta dei mezzi per raggiungere lo scopo buono⁵⁷:

Ad secundam confirmationem respondetur ex dictis, secundum varias rationes, prudentiam esse priorem et posteriorem virtutibus moralibus: nam secundum primum iudicium antecedit prudentia: tamen secundum consilium et iudicium pertinens ad electionem vel usum, moraliter loquendo supponit intentionem finis, ut patet ex supradictis de actibus humanis⁵⁸.

È vero che può verificarsi il caso che, una volta che si generano le virtù, la prudenza possa estinguersi a motivo di un falso giudizio (senza tuttavia che si estinguano pure le virtù morali); ciononostante, secondo Suárez, questo accade soltanto accidentalmente⁵⁹.

dentia vero non videntur dari speciales leges distinctae a legibus de actibus virtutum moralium, quia prudentia per se non operatur bene vel moraliter sine virtuti moralibus voluntatis».

55 L'espressione ricorda evidentemente quella di auriga delle virtù, impiegata da Tommaso d'Aquino.

56 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 498: «Nihilominus contrarium est, quia actus aliqui moralium virtutum sunt priores habitu prudente: ergo et habitu: ergo possunt esse sine illa. Primum antecedens patet, quia prudentia, ut diximus, supponit rectam intentionem circa finem, quae intentio est actus virtutis moralis, ac sufficiens ad illam generandam».

57 Questa connessione spiega perché nelle anime umane, dopo la morte, le virtù morali non possono perdurare; non c'è infatti più la prudenza (contrariamente a quanto accade negli angeli, che invece conservano le virtù intellettuali): cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 503: «Secundo vero modo possumus loqui de anima ratione status post separationem: et hoc modo disputat D. Thomas, dicendumque est in statu damnationis morales virtutes, si quae erant, manere possunt pro aliquo brevi tempore, tamen brevi corrumpi, quia destruitur prudentia, et exercentur actus contrarii: intellectuales autem virtutes speculativae perseverare semper possunt, ut contingit in Angelis, quia illae non pendent a rectitudine voluntatis, et propter evidentiam inferunt necessitatem intellectui nisi quis dicat Deum non conservare hos habitus in damnatis».

58 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 500.

59 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 499: «Jam dico primo habitus virtutis

Relativamente al terzo interrogativo, Suárez spiega invece che tutte le virtù morali possono conquistare la perfezione soltanto se connesse tra loro e mediante la prudenza⁶⁰. Nello specifico, se si tratta di virtù che servono a definire una persona onesta o studiosa, è soltanto importante che le virtù morali siano connesse alle virtù cardinali⁶¹; se invece si parla di virtù eroiche (come ad esempio la magnanimità), è necessario che le virtù morali siano unite anche tra di loro:

Hoc loco peculiariter quaeri solet an ista connexio necessaria sit inter omnes virtutes: ratio dubitandi est propter quasdam virtutes extraordinarias, quae non videntur ita necessariae, ut magnificentia, magnanimitas, et similes. Bre- viter respondendum, si loquamur de virtute humana id est, quae sufficit, ut

moralis appetitivae potentiae, nullo modo, nec in statu imperfecto, esse posse sine prudentia saltem in simili statu. Est communis, ut vidimus, et ratio patet ex dictis, quia actus istorum habituum sunt ordinati, actus enim prudentiae semper antecedit, et non est minus efficax ad inferendum suum habitum quam actus moralis virtutis; ergo. Solum vero potest objici, quod licet hoc videatur verum in prima generatione virtutis, postea tamen posse amitti prudentia, et non virtus moralis, quia poterit quis habere falsum iudicium, et non exercere actum malum. Respondetur, fortasse ita posse contingere, esse tamen per accidens omnino, per se autem ac moraliter loquendo id nunquam accidere».

60 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 499: «Jam dico primo habitus virtutis moralis appetitivae potentiae, nullo modo, nec in statu imperfecto, esse posse sine prudentia saltem in simili statu. Est communis, ut vidimus, et ratio patet ex dictis, quia actus istorum habituum sunt ordinati, actus enim prudentiae semper antecedit, et non est minus efficax ad inferendum suum habitum quam actus moralis virtutis; ergo. Solum vero potest objici, quod licet hoc videatur verum in prima generatione virtutis, postea tamen posse amitti prudentia, et non virtus moralis, quia poterit quis habere falsum iudicium, et non exercere actum malum. Respondetur, fortasse ita posse contingere, esse tamen per accidens omnino, per se autem ac moraliter loquendo id nunquam accidere».

61 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 500-501: «Virtutes morales, illae praecipue quae ad communem usum spectant, nunquam sunt perfecte in statu suo, nisi sint etiam inter se conjunctae et mutuo se juvent, ita est interpretanda sententia D. Thomae, in n. 8, et communis. Patet breviter: nam tunc virtus censetur habere perfectum statum, cum existit cum perfecta prudentia, et bene disponit hominem ad honeste eligendum, et constanter, ac firmiter in omni sua vita et in quocumque eventu, ut patet ex Aristotele 2, *Ethicorum*, capite primo, et ex ipso nomine virtutis: non potest autem habere justum statum perfectum sine connexione ad alias virtutes. Probat, quia honestas, et rectitudo in materia unius virtutis saepe pendet ex connexione et ordine ad materias aliarum virtutum, et ideo oportet aliquam esse prudentiam, in utraque materia, ut recte eligat, similiter actus et materia unius virtutis, difficilis redditur ex conjunctione cum materia alterius virtutis, ut materia castitatis, quae ad temperantiam spectat, interdum est difficilis propter materiam, quae pertinet ad fortitudinem: et idem est in similibus; ergo ut aliquis sit bene dispositus ad bene tenendum medium in materia temperantiae semper et in omni eventu, necesse est ut simul etiam habeat fortitudinem».

homo dicatur simpliciter studiosus et rectus, sufficere connexionem earum virtutum, quarum usus in humana vita communiter necessarius est, ut sunt quatuor Cardinales, et nonnullae quae ad eas reducuntur, ut obedientia, religio, humilitas, etc; ratio est, quia hae virtutes sufficiunt, ut communiter et regulariter homo sit promptus ad virtutem exercendam. Si vero loquamur de virtutibus heroicis, id est, habentibus perfectissimum gradum et statum, illae fortasse requirunt connexionem omnium virtutum, quia vir heroicus debet esse ita dispositus, ut in quocumque eventu possit facile et prompte virtute uti, atque de magnificentia et magnanimitate ego dicerem non solum posse adquiri ab eo qui magnis honoribus et divitiis uti potest, sed etiam a quocumque qui ita est affectus, ut magnos honores et virtutes despiciat, ac paratus sit in affectu interiori in his rebus medium tenere, si eis uti oporteret, et ita est interpretandus D. Thomas, cum ait has virtutes haberi solum in animi praeparatione ab eo, qui non potest exercere exteriores actus⁶².

Fino a questo punto sembra allora che, seppur con delle variazioni, a grandi linee Suárez offra una concezione della prudenza molto simile a quella dei suoi predecessori scolastici – soprattutto di Tommaso d’Aquino – : la prudenza è una virtù cardinale ed intellettuale a fondamento di ogni virtù morale (non vi è virtù morale senza la prudenza), necessaria a vivere moralmente bene nell’ambito etico. È vero che, seguendo la lettura aristotelica e tomista, egli rivendica un ruolo essenzialmente pratico di questo concetto (la prudenza è soprattutto connessa alle circostanze ed è ciò che regola la sfera delle azioni umane). Tuttavia questa prudenza viene presentata sempre come una virtù morale e non politica, come quella elaborata dagli autori moderni⁶³. In altri termini Suárez sembra assegnare alla prudenza dei tratti prevalentemente tradizionali, innestandosi nel patrimonio concettuale e linguistico dei medievali.

A confermare questo giudizio va anche citato un aspetto degno di attenzione: Suárez, proprio come Aristotele, e contrariamente alla concezione moderna della prudenza, intende l’esercizio di questa virtù come secondario e funzionale alla sapienza, che realizza la beatitudine naturale dell’uomo e che consiste nella felicità dell’anima:

Atque ita fit ut de his rebus nihil per intellectum principiorum immediate cognoscamus, sed solum per sapientiam, et ideo sapientia nobilior sit, esto non sit certior suis principiis, prout in nobis existit; quia ad maiorem nobilitatem

62 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 501.

63 Cfr. DE CARO 2023.

satis est quod sit de rebus simplicioribus et secundum se certioribus, cum ea certitudine et evidentia, quae per naturale lumen ingenii humani haberi potest. Unde beatitudo naturalis hominis (quod hoc maxime confirmat) non in aliquo actu intellectus principiorum, sed in actu et contemplatione sapientiae consistit, dicente Aristotele, 6 Ethicor., cap. 12, quod sicut sanitas est quaedam felicitas corporis, ita sapientia est felicitas animae; et ideo ibidem praefert illam prudentiae; nam prudentia ad sapientiam ut ad finem refertur; est namque (ut optime ait) sapientiae procuratrix prudentia; ita enim animum regit, ut eum pacatum reddat, et a perturbatione liberum, quod ad contemplationem sapientiae maxime necessarium est⁶⁴.

La prudenza pertanto non è soltanto la migliore regola delle azioni umane⁶⁵, ma anche ciò che regola l'anima umana, liberandola da problemi e turbamenti, e preparandola all'esercizio della sapienza.

L'idea che l'esercizio della prudenza sia finalizzato in ultima analisi alla felicità spirituale dell'uomo ed alla contemplazione ritorna ad essere ribadita più volte da Suárez, come ad esempio in questo altro passo delle *Disputationes Metaphysicae*:

Addo denique, si metaphysica consideretur quatenus in perfectissimo actu ejus naturalis beatitudo hominis consistit, sic ad illam ut ad finem ordinari non solum alias scientias, sed etiam morales virtutes et prudentiam; nam haec omnia ad felicitatem hominis ordinantur, et actiones omnes ad hunc finem optime referuntur, ut, scilicet, hominem disponant, aptumque reddant ad divinam contemplationem, quae formaliter seu elicitive ad hanc scientiam pertinet, licet habere debeat conjunctum amorem, qui ex tali contemplatione solet nasci⁶⁶.

Tutte le scienze, così come le virtù morali e la prudenza sono ordinate, secondo il loro fine alla metafisica, nella misura in cui quest'ultima, come scienza architettonica, mostra a quelle lo scopo, ovvero l'autentica felicità umana, che consiste nella contemplazione divina.

64 Cfr. SUÁREZ 1861b, *Disputationes Metaphysicae*, 46.

65 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De voluntario et involuntario*, 232.

66 Cfr. SUÁREZ 1861b, *Disputationes Metaphysicae*, 50.

2. La prudenza politica

Al fine di rispondere al quesito che ci siamo posti in questo contributo – ovvero se nella interpretazione suareziana della *prudentia* vi siano delle avvisaglie della lettura moderna di questo concetto – dobbiamo a questo punto tornare alla differenziazione che, nella III Sezione della III *Disputatio*, Suárez opera tra prudenza e arte (cioè tra le due virtù intellettuali pratiche).

In quelle pagine, come abbiamo già avuto modo di constatare, il pensatore spagnolo, alla stregua di Aristotele e Tommaso, spiega che l'arte si occupa di produrre delle opere, mentre la prudenza ha che fare con le azioni. Purtuttavia, se l'arte concerne le cose da produrre (il fare), che si attuano nella materia esterna a partire dalla rettitudine indicata dall'intelletto, la prudenza riguarda piuttosto le azioni da compiere (l'agire), seguendo *convenienter* la retta ragione e l'onestà⁶⁷. Per la nostra analisi è interessante notare che nelle righe seguenti del testo, Suárez specifichi che, poiché la prudenza si occupa dell'agire (e quindi riguarda una scelta interna al soggetto), non può assolutamente applicarsi alle opere esterne; così come l'arte (che riguarda le tecniche, le opere umane esterne), non deve essere assolutamente applicata agli atti interiori:

Ex qua intelligitur primo cur Aristoteles 3, Ethicorum, cap. 3 et 5, dixerit artem esse rectam rationem factibilium, id est, externorum operum: prudentiam vero agibilium, id est, internarum electionum, non est enim putandum prudentiam nullo modo versari in operibus externis, cum revera de illis judicet et ad illa moveat: nec etiam artem nullo modo versari circa interiores actus: sed consideravit Aristoteles finem esse veluti formam, quam per se intendunt inducere virtutes hae in operibus humanis: ars enim praecipue intendit informare opus externum, internum vero solum in quantum habet vim movendi ad opus. At prudentia per se primo intendit efficere bonam voluntatem et electionem, a qua dimanat bonitas omnis ad exteriora opera⁶⁸.

Suárez distingue quindi attentamente la prudenza dall'arte, spiegando che la prima è una virtù *secundum quid*; la prudenza invece è una virtù *vero simpliciter*: questo accade perché, al contrario della prudenza, l'arte non ricerca la rettitudine, né l'impiego corretto degli strumenti per arrivare al fine buono. Lo scopo

67 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 483; cfr. in proposito TOMMASO D'AQUINO 1899, *Summa theologiae* II-II, q. 47, a. 5.

68 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 483.

della *prudentia* è invece la ricerca dell'onesto; proprio verso l'ottenimento di questo *honestum* (dettato dalle indicazioni della sinderesi⁶⁹), la prudenza muove e dirige le azioni, aiutando pure la costituzione delle virtù. Continuando a seguire Tommaso, Suárez spiega allora che, per questa ragione, alcuni tipi di abiti detti comunemente anche "prudenza", come la prudenza militare o la prudenza mercantile, non vanno annoverate tra le virtù, quanto piuttosto tra le *artes*:

Tertio colligitur cur Aristoteles dixit artem esse virtutem secundum quid, prudentiam vero simpliciter: quoniam ars non respicit honestatem, nec rectum usum simpliciter: prudentia vero tantum versatur circa honestum, ut honestum, et ad illud recte eligendum dirigit et movet. Unde notare oportet prudentiam variis modis usurpari, et lata quadam significatione comprehendere habitus quosdam, qui non sunt simpliciter virtutes, ut est prudentia militaris, et prudentia mercatoris, etc, quae in hoc conveniunt, nam proposito certo fine unaquaeque recte disponit hominem ad eligendum convenienter, et prout revera expedit tali fini, et prudentia sic sumpta ex genere suo est potius veluti quaedam ars, ut prudentia militaris, et quaecumque alia, quae per se non tendat in virtutem, et honestum ut sic: illa vero, quae ad istum finem refertur, virtus simpliciter dicitur ab Aristotele et a D. Thoma etiam, propter rationem dictam⁷⁰.

In altre parole, secondo Suárez, ciò che viene frequentemente chiamato anche prudenza (come la *prudentia militaris* o la *prudentia mercatoris*) in realtà è solo una sorta di "pseudoprudenza", visto che, in questi casi, si ha di fatto a che vedere con un certo tipo di tecnica, ovvero con una virtù *secundum quid* (e non *vero simpliciter*), che non ricerca sempre la rettitudine, e che si applica esclusivamente alle opere esterne. Dopo tutto, come Suárez aveva già spiegato nel *De actibus, qui vocantur passiones*, le virtù intellettuali, rispetto a quelle morali, possono anche comportare delle azioni malvagie⁷¹.

Interessante è a questo punto rivolgere la nostra attenzione ad un altro testo di Suárez, il *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612). All'inizio del I libro dell'opera, Suárez chiarisce, citando alcuni passi della Bibbia, accanto a quelli di Tommaso d'Aquino e di Aristotele, che il legislatore deve essere dotato di ciò che egli definisce la "prudenza politica" o la "prudenza architettonica":

69 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 498.

70 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 484.

71 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passiones*, 481.

Est autem de ratione legis ut sit justa, et consequenter ut si prudens: nam prudentia praeceptiva est, ut tradit D. Thomas, 2, 2, q. 47; art. 8, ex Aristotele, 6 Ethic., cap. 10 net sequentibus. Unde sicut in unaquaque privata persona requiritur prudentia ad recte praecipendum singulas actiones, vel sibi, vel alteri, ita in principe requiritur prudentia politica, seu architectonica ad leges ferendas, juxta illud quod, Proverb. 8, ait Sapientia: «Per me reges regnant, et legem conditores justa decernunt». Et tradit optime D. Thomas, 2. 2, quaest. 50, art 1, cum Aristotele, lib. 3 Polit. cap. 3⁷².

Pertanto, come il singolo individuo, per raggiungere il proprio bene, deve dotarsi di prudenza, così il legislatore, al fine di assicurare l'applicazione delle leggi, ha bisogno della *prudentia ad recte praecipendum singulas actiones*.

Ma che cosa è nello specifico questa prudenza politica? Ad una prima lettura, sembrerebbe che la prudenza politica, a cui qui si allude, non sia la virtù cardinale ed intellettuale della prudenza, necessaria alla costituzione delle virtù morali; piuttosto pare che questa *prudentia politica* rientri in quello che Suárez nel *De actibus, qui vocantur passionibus*, definiva un'arte, una tecnica (come ad esempio la prudenza militare o mercantile), ossia un abito finalizzato ad atti esteriori, che non cerca sempre e solo di raggiungere il fine onesto⁷³. In realtà va detto che, anche in questo caso Suárez si mostra ancora una volta un seguace fedele di Tommaso d'Aquino (che è chiamato puntualmente in causa nel testo). Tommaso, infatti, più volte nelle sue opere, fa riferimento proprio ad una prudenza architettonica, definita anche "politica". Nel Commento al VI Libro dell'*Etica Nicomachea*, ad esempio, seguendo Eustrazio⁷⁴, l'Aquinate specifica che mentre la prudenza ha come fine il bene del singolo individuo e quello degli altri, la politica ha per fine il benessere dell'intera comunità⁷⁵. Sempre Tommaso inoltre,

72 Cfr. SUÁREZ 1856b, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, 45.

73 Cfr. SUÁREZ 1856a, *De actibus qui vocantur passionibus*, 481.

74 Cfr. LAMBERTINI 2008, spec. 230. Lambertini inoltre spiega che Tommaso non assimila mai la prudenza alla politica, pur accettando che l'oggetto della prudenza si estende fino alla cura del *bonum commune* (TOMMASO D'AQUINO 1899, *Summa theologiae* II-II, q. 47, a. 10).

75 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1969, *Sententia Libri Ethicorum*, 6, 7, 356: «Dicit ergo primo quod prudentia et politica sunt idem habitus secundum substantiam, quia utraque est recta ratio rerum agibilium circa humana bona vel mala, sed differunt secundum rationem; nam prudentia est recta ratio agibilium circa unius hominis bona vel mala, id est sui ipsius, politica autem circa bona vel mala totius multitudinis civilis»; TOMMASO D'AQUINO 1969, *Sententia Libri Ethicorum*, 6, 7, 357: «Est etiam considerandum quod, quia totum principaliter est parte et per consequens civitas quam domus et domus quam unus homo, oportet

nell'art. 1 della q. 50 della II-II della *Summa theologiae*, fa riferimento al fatto che la prudenza regale, insieme alla giustizia, è la virtù più richiesta al legislatore⁷⁶. È di sicuro vero che Tommaso, diversamente da quanto farà Suárez, annovera la "prudenza regnativa", politica, economica e militare tra le specie (parti soggettive) della stessa prudenza e non tra le tecniche⁷⁷; tuttavia anche l'Aquinate, nel classificare la prudenza in "prudenza falsa" (*prudentia falsa*), "prudenza vera ma imperfetta" (*prudentia vera sed est imperfecta*) e "prudenza vera perfetta" (*prudentia vera et perfecta*), colloca la prudenza che riguarda il commercio e la navigazione tra la prudenza vera imperfetta, nella misura in cui, pur avendo un fine buono, essa non riguarda uno scopo universale della vita umana, ma attività particolari. Diversamente dalla prudenza morale, che coincide invece con la prudenza vera e perfetta⁷⁸.

Tornando a Suárez, si deve allora concludere che il pensatore spagnolo come Tommaso, ammette la priorità di una "vera prudenza", quella morale, su altre forme di prudenza, che lui pare considerare delle forme di tecnica (come la prudenza mercantile o militare). Tuttavia, nel caso della sfera politica, egli sembra

quod prudentia politica sit principalior quam yconomica et haec quam illa quae est sui ipsius directiva». Altri testi in cui Tommaso parla della prudenza politica sono ad esempio TOMMASO D'AQUINO 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 50, a. 1; q. 50, a. 3.

76 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 50, a. 1, 374: «Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnativa ponitur species prudentiae [...] Et ideo etiam executio iustitiae, prout ordinatur ad bonum commune, quae pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiae. Unde istae duae virtutes sunt maxime propriae regi, scilicet prudentia et iustitia».

77 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, a. 11, 359: «Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium: ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae; et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni».

78 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1899, *Summa theologiae II-II*, q. 47, a. 13, 361: «Respondetur dicendum quod prudentia dicitur tripliciter: Est enim quaedam prudentia falsa, vel similitudinem dicta [...] Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta, duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine non est communis finis totius humanae vitae, sed alicuius specialis negotii: puta enim aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum, vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta. Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiae: puta cum aliquis bene consiliatur et recte iudicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit. Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter».

riconoscere la necessità per il legislatore di possedere una *prudentia politica*, che consiste nella capacità del ben agire nell'ambito della comunità. Questa prudenza politica non sembra comunque connotarsi come una tecnica, una forma di *ars*, visto che viene finalizzata al raggiungimento del bene comune, all'esercizio delle leggi ed a conquistare, in ultima analisi, la felicità spirituale (tratti tutti moralmente positivi).

Su questi presupposti, nelle pagine successive del *De legibus*, Suárez arriva a condannare la dottrina politica promossa proprio da Machiavelli, accusata invece di essere utilitarista e relegata al solo orizzonte temporale:

Machiavellis error et politicorum pro temporalis regimine non curanda spiritualia – Circa propositam ergo quaestionem duplex potest referri opinio: una est, potestatem laicam et jus civile per se primo intendere statum politicum, ejusque conservationem, et augmentum, ac subinde materiam legum esse illam quae statui politico inservit, et conservationi vel augmento ejus: et in ordine ad hunc finem has leges ferri, sive ei in eis vera honestas inveniatur, sive tantum simulata et apparens, dissimulando etiam illa quae injusta sunt, si reipublicae temporali sit utilia. Haec est doctrina politicorum hujus temporis, quam praecipue persuadere conatus est principibus secularibus Machiavellus, solumque fundatur in hoc, quod non potest aliter temporalis respublica conservari; unde illius judicium perversum, est, non posse esse verum regem et stabilem qui legibus virtutis astringitur, eisque omnino subjicitur. Potestque juvari hic error ex legibus civilibus, quae interdum sustinent et fovent actus praeavos, propter temporalem commoditatem⁷⁹.

Proprio contro questa concezione “amorale” e solo “temporale” della politica, Suárez sembra invece riproporre la figura del buon governante che, per il benessere della comunità, opera in ambito morale anche con una prudenza politica.

Alcune conclusioni

Nell'opera *L'ateismo trionfato* Tommaso Campanella rimprovera a coloro che definisce essere dei «Macchiavellista»⁸⁰ il fatto che «al ben di sé soli e non del tutto

79 Cfr. SUÁREZ 1856b, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, 215.

80 Cfr. TOMMASO CAMPANELLA 2004, *L'ateismo trionfato*, 14: «Per Macchiavellista intendo ognun che vive per astutia fondata nell'Amor proprio e nella miscredenza della Religione: della quale solo qui si vede il *quia*». In proposito cfr. soprattutto SUGGI 2016.

il genere umano si appigliano, e alla prudenza inferiore»⁸¹. Con questo giudizio, Campanella evidentemente scorge nella nuova interpretazione della prudenza proposta da Machiavelli e dai suoi seguaci un superamento della concezione teologico-scolastica-aristotelica e la riduzione della prudenza ad atteggiamento egoistico, ad astuzia vantaggiosa.

Nella sua interpretazione della prudenza Francisco Suárez sembra riproporre una lettura molto simile a quella dei maestri del XIII e XIV secolo, soprattutto di Tommaso d'Aquino: la *prudentia* è intesa come una virtù cardinale ed intellettuale, principio di connessione tra le altre virtù, premessa indispensabile al ben operare e supportata dall'azione della grazia. Certamente la prudenza viene considerata una *regola humana agibilium* perché ha a che vedere con le circostanze della vita attiva, ma il suo esercizio, anche nell'orizzonte terreno, è funzionale a quello della virtù della sapienza ed è finalizzato alla conquista della vita contemplativa.

Non solo Suárez sembra allinearsi alla concezione scolastica della prudenza, ma è Suárez stesso che tiene a proporsi come un continuatore di quella dottrina, soprattutto del pensiero tomista, che viene continuamente citato e richiamato nel testo a conferma delle proprie tesi. Egli prende invece le distanze dalla dottrina di Machiavelli, che egli accusa di fare della politica utilitarista, finalizzata al solo orizzonte temporale⁸².

Suárez sembra essere consapevole dell'esistenza di un tipo di prudenza simile alla tecnica (come quella mercantile o militare), ma antepone a quest'ultima la prudenza morale, considerata una virtù *vero simpliciter*.

Di sicuro il pensatore spagnolo fa riferimento alla prudenza politica, ma questo non significa che intende questa come un'abilità strategica per favorire di volta in volta cosa serve all'agente in ogni particolare situazione, così da raggiungere la massima felicità personale possibile. Suárez segue piuttosto Tommaso (e quindi Aristotele) nell'individuare nel politico il *prudenter*, attento a compiere un corretto esercizio delle leggi e la conquista del bene comune. In tal senso questa prudenza politica finisce con il ricadere ancora nell'ambito morale,

81 Cfr. TOMMASO CAMPANELLA 2004, *L'ateismo trionfato*, 153.

82 Cfr. SUÁREZ 1856b, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, c. XII.

visto che i suoi tratti sono quelli di una virtù, connessa alla sfera pratica, intenta a procurare il benessere della comunità sempre in prospettiva della conquista della felicità ultraterrena.

MARIALUCREZIA LEONE
UNIVERSITÀ PEGASO*

* marialucrezia.leone@unipegaso.it; Università Pegaso, Centro Direzionale di Napoli (CDN), Isola F2, 80143 Napoli NA, Italia.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO D'IPPONA 1985 = AGOSTINO D'IPPONA, *Polemica con Giuliano*, trad. NELLO CIPRIANI, Roma, Città Nuova Editrice, 1985 (Opera omnia di Sant'Agostino, XVIII).

ARISTOTELE 2000 = ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. CLAUDIO MAZZARELLI, Milano, Bompiani, 2000.

AUBIN 2004 = VINCENT AUBIN, «Suárez», in MONIQUE CANTO-SPERBER (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, volume 2, 1876-1880, Paris, Quadrige-Presses Universitaires de France, 2004.

BEC 1967 = CHRISTIAN BEC, «Fortuna, ratio et prudentia au début du Cinquecento», *Les langues néo-latines* 61 (1967), 93-102.

BURLANDO 2017 = GIANNINA BURLANDO, «Psicología moral en Suárez y Descartes: la pasión en la vida virtuosa», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51 (2017), 277-302.

BURLANDO 2019 = GIANNINA BURLANDO, «El sí mismo desde Suárez y el valor moral de los hábitos», in R. ALEKSANDER MARYKS, J. ANTONIO SENENT DE FRUTOS (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, 323-350, Leiden-Boston, Brill, 2019.

DE CARO 2023 = MARIO DE CARO, «Esemplarismo e virtù politiche nel *Principe* di Machiavelli», *Rivista di Storia della filosofia* 1 (2023), 56-69.

DE MATTEI 1951 = RODOLFO DE MATTEI, «Sapienza e Prudenza nel pensiero politico italiano dall'Umanesimo al sec. XVII», in ENRICO CASTELLI (ed.), *Umanesimo e Scienza politica. Atti del congresso internazionale di studi umanistici 1949*, 129-143, Milano, Marzorati, 1951.

DE ROBERTIS 2014 = TOMMASO DE ROBERTIS, «Pontano e Machiavelli su fortuna, virtù e prudenza. Il XXV Capitolo del *Principe*», in ERCOLE ERCULEI, GIORGIO GRIMALDI (eds.), *Politica, moralità, fortuna. Riflessioni storico-filosofiche sul Principe di Machiavelli*, 77-99, Roma, Carocci, 2014.

DINI 1990 = VITTORIO DINI, «Passioni, virtù, prudenza in Baltasar Gracián», in IDA CAPPIELLO (ed.), *Tra antichi e moderni: Antropologia e Stato tra disciplinamento e morale privata*, 391-407, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990.

ESPOSITO 2004 = COSTANTINO ESPOSITO, «*Ens, essentia, bonum* en la metafísica de Francisco Suárez», *Azafea. Revista filosófica* 6 (2004), 29-47.

ESPOSITO 2007 = COSTANTINO ESPOSITO, «La fondazione dei diritti umani in Francisco Suárez», in SIMONA LANGELLA (ed.), *Genesis, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo (Atti del Convegno – Genova, 26-28 ottobre 2004)*, 167-202, Napoli, Guida, 2007.

ESPOSITO 2015 = COSTANTINO ESPOSITO, «Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought», in VICTOR M. SALAS, ROBERT L. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, 124-147, Leiden-Boston, Brill, 2015.

FARACO 2014a = CINTIA FARACO, «Tra saggezza e realismo politico: machiavellismi di Suárez», *Heliopolis: Culture Civiltà Politica* 12(2) (2014), 119-133.

FARACO 2014b = CINTIA FARACO, «Suárez versus Machiavelli? Un confronto sul concetto di *prudentia politica*», in GIULIO M. CHIDO, ROBERTO GATTI (eds.), *La filosofia politica di Machiavelli*, 254-262, Milano, Franco Angeli, 2014.

FIDORA 2013 = ALEXANDER FIDORA, «Die prudentia im Prozess der Verwissenschaftlichung der Ethik im Mittelalter», in ALEXANDER FIDORA, ANDREAS NIEDERBERGER, MERIO CATTOLA (eds.), *Phronēsis – Prudentia – Klugheit. Das Wissen des Klugen in Mittelalter*, 63-76, Porto, FIDEM, 2013.

FROSINI 2013 = FABIO FROSINI, «La prospettiva del prudente. Prudenza, virtù, necessità, religione in Machiavelli», *Giornale critico della filosofia italiana* 92(3) (2013), 508-542.

GARVER 1996 = EUGENE GARVER, «After virtue: Rhetoric, Prudence and Moral Pluralism in Machiavelli», *History of Political Thought* 17(2) (1996), 195-223.

GIACON 1944 = CARLO GIACON, *La seconda Scolastica*, Milano, Fratelli Bocca, 1994.

GIACON 1951 = CARLO GIACON, «Machiavelli, Suárez e la ragion di Stato», in ENRICO CASTELLI (ed.), *Umanesimo e Scienza politica. Atti del congresso internazionale di studi umanistici*, 186-199, Roma-Firenze, Marzorati, 1951.

GINZBURG 2009 = CARLO GINZBURG, «Pontano, Machiavelli and Prudence: Some Further Reflections», in DIOGO RAMADA CURTO, ERIC R. DURSTELER, JULIUS KIRSHNER, FRANCESCA TRIVELLATO (eds.), *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*, 117-125, Firenze, Olschki, 2009.

HAMMAR 2008 = BJÖRN HAMMAR, «On Power, Order and Prudence in Early Modern Spanish Political Thought», *Redescriptions Political Thought Conceptual History and Feminist Theory* 12(1) (2008), 271-275.

HOUSER 1995 = ROLLEN E. HOUSER, «The Cardinal Virtues: Aquinas and the Fathers», in BERNARDO C. BAZÁN, EDUARDO ANDÚJAR, LEONARD G. SBROCCHI (eds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, volume 2, 699-708, New York-Ottawa-Toronto, Legas, 1995.

HOUSER 2004 = ROLLEN E. HOUSER, *The Cardinal Virtues. Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*, Toronto, PIMS, 2004.

KEENAN 2002 = JAMES F. KEENAN, «The Virtue of Prudence (Ia-IIae, qq 47-56)», in STEPHEN POPE (ed.), *The Ethics of Thomas Aquinas*, 259-271, Georgetown, Georgetown University Press, 2002.

LAMBERTINI 2008 = ROBERTO LAMBERTINI, «Political Prudence in Some Medieval Commentaries on the Sixth Book of the Nicomachean Ethics», in ISTVÁN P. BEJCY (ed.), *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nichomachean Ethics, 1200-1500*, 223-246, Leiden-Boston, Brill, 2008.

LOTTIN 1942-1960 = ODON LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Gembloux-Louvain, J. Duculot-Abbaye du Mont César, 1942-1960.

LOTTIN 1948 = ODON LOTTIN, «La connexion des vertus morales acquises au dernier quart du XIII^e siècle», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 15 (1948), 107-151.

LOTTIN 1953 = ODON LOTTIN, «Les Vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus? La Réponse des théologiens de Pierre Abélard à St. Thomas d'Aquin», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 20 (1953), 13-39.

PORRO 2012 = PASQUALE PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma, Carocci editore, 2012.

RAMIS-BARCELÓ 2025 = RAFAEL RAMIS-BARCELÓ, *La Seconda Scolastica. Una proposta di sintesi storica*, Brescia, Morcelliana, 2025.

RIEDENAUER 2013 = MARKUS RIEDENAUER, «König auf dem kontingenten Kontinent. Klugheit als Führungskompetenz bei Thomas von Aquin», in ALEXANDER FIDORA, ANDREAS NIEDERBERGER, MERIO CATTOLA (eds.), *Phronēsis – prudentia – Klugheit*, 77-91, Porto, FIDEM, 2013.

SANTORO 1967 = MARIO SANTORO, *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*, Napoli, Liguori, 1967.

SEMERARI 1993 = FURIO SEMERARI, *La fine della virtù. Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère*, Bari, Edizioni Dedalo, 1993.

SPLINDER 2019 = ANSELM SPLINDER, «Francisco de Vitoria on Prudence and the Nature of Practical Reasoning», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 101 (2019), 30-60.

SUÁREZ 1856a = FRANCISCO SUÁREZ, *Opera omnia. Tomus quartus complectens: Tractatus quinque ad primam secundae D. Thomae; de ultimo fine hominis ac beatitudine, de voluntario et involuntario, de humanorum actuum bonitate et malitia de passionibus et habitibus, de vitiis atque peccatis*, Paris, Vivès, 1856.

SUÁREZ 1856b = FRANCISCO SUÁREZ, *Opera omnia. Tomus quintus complectens: Commentaria ac disputationes in primam secundae D. Thomae, de legibus seu legislatore Deo. Tractatus de legibus, utriusque fori hominibus utilis, in decem libros dividitur, quorum quinque primos in hoc tomo reperies*, Paris, Vivès, 1856.

SUÁREZ 1860 = FRANCISCO SUÁREZ, *Opera omnia. Tomus decimus sextus complectens: Commentaria in secundam secundae D. Thomae, scilicet, operis de religione tres ultimos tractatus, VIII de regula, IX de varietate religionum, X de societate Jesu*, Paris, Vivès, 1860.

SUÁREZ 1861a = FRANCISCO SUÁREZ, *Tomus vigesimus tertius bis complectens: Disputationes de censuris in communi, excommunicatione, suspensione et interdicto, itemque de irregularitate*, Paris, Vivès, 1861.

SUÁREZ 1861b = FRANCISCO SUÁREZ, *Tomus vigesimus quintus complectens: priorem partem Metaphysicarum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur*, Paris, Vivès, 1861.

SUGGI 2016 = ANDREA SUGGI, «Sul concetto di prudenza in Tommaso Campanella», *Bruniana & Campanelliana* 22(1) (2016), 127-136.

TARANTO 2003 = DOMENICO TARANTO, *La virtù della politica. Civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*, Napoli, Bibliopolis Editore, 2003.

TOMMASO CAMPANELLA 2004 = TOMMASO CAMPANELLA, *L'ateismo trionfato*, ed. GERMANA ERNST, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004.

TOMMASO D'AQUINO 1891 = TOMMASO D'AQUINO, *Opera omnia. Tomus sextus: Prima secundae Summae Theologiae, a quaestione I ad quaestionem LXX*, Roma, Ex typographia Polyglotta, 1891.

TOMMASO D'AQUINO 1899 = TOMMASO D'AQUINO, *Opera omnia. Tomus decimus: Secunda secundae Summae Theologiae, a quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX*, Roma, Ex typographia Polyglotta, 1899.

TOMMASO D'AQUINO 1929 = TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. Tomus I*, ed. PIERRE MANDONNET, Paris, Lethielleux, 1929.

TOMMASO D'AQUINO 1969 = TOMMASO D'AQUINO, *Opera omnia. Tomus XLVII: Sententia Libri Ethicorum. Volumen II*, Roma, Ex typographia Polyglotta, 1969.

TRELOAR 1991 = JOHN L. TRELOAR, «Moral Virtue and the Demise of Prudence in the Thought of Francis Suárez», *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991), 387-405.

VINÃS VERA 2023 = ÁNGEL VINÃS VERA, «Virtudes morales e intelectuales en Suárez», *Cauriensia* 18 (2023), 1257-1280.

VIVALDA 2019 = NICOLÁS VIVALDA, «Suárez, Maquiavelo y una moderna noción de prudencia: Derivaciones políticas en la obra de Diego de Saavedra Fajardo», in ROBERT A. MARYKS (ed.), *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, 411-436, Leiden-Boston, Brill, 2019.

ZAMAGNI 2015 = STEFANO ZAMAGNI, *Prudenza*, Bologna, il Mulino, 2015.