

LA PRUDENCIA POLITICA

La necesidad de dar con la norma de acción más congruente para cada momento, de conformidad con las circunstancias ocurrentes, hacen del político un ser esencialmente ágil, flexible y vivo. Por eso van cayendo en menoscabo las concepciones formularias de la política, y se proclama en voz alta que las directrices del rumbo nacional no son un programa, sino la ejecución, siempre solícita y alerta, de lo que postula cada situación concreta de la nación.

Hay que buscarle a esta verdad un fundamento filosófico que respete y justifique la índole propia de la flexibilidad política sin dejarla por eso caer en un laxo oportunismo. La política no es en sí misma un sistema de normas inflexibles que no atienden a las circunstancias de la vida humana y de los hombres, pero no es tampoco una pasional y arbitraria veleta. Por eso hemos podido enclavarla dentro de la concepción moral de la prudencia, que descansa sobre una filosofía verdadera de la vida y del hombre, y que salva cuanto hay que salvar de permanencia y universalidad en los principios de la acción humana, haciendo compatibles el ser fijo, necesario e inmutable de la ley moral y la índole contingente y temporal de nuestra vida.

I

EL OBJETO DE LA PRUDENCIA POLÍTICA.

1. La causa de las enormes dificultades que ha sufrido siempre la acción política para lograr su acierto no parece ser otra que la índole misma del acto humano en que consiste nuestra vida consciente. Nada tan mudable; a tal punto que los escritores ascéticos han dicho siempre que nuestra vida es un Proteo de mil figuras, un mar sujeto a innumerables alteraciones. ¡Qué difícil llevar a buen puerto nuestra navecilla! Y en el bogar de la política nuestra vida adquiere todavía un dramatismo más intenso. De la acción política no depende únicamente el bien de uno, sino el bienestar de la nación entera.

Para orientarnos en medio de esta oscuridad y hacer pie en algo sólido cuenta el hombre con diversas fuerzas o virtudes intelectuales, que ilustran su entendimiento y arrojan luz sobre su ruta. Estas virtudes intelectuales a que nos referimos ahora son todas ellas relativas al acto humano, y podemos servirnos de ellas para dirigir nuestra vida, bien sea en sus asuntos privados, bien sea en sus acciones públicas.

2. Hay, en primer lugar, una virtud que es como la ventana que nos abre a un universo de principios necesarios e inmutables que se refieren al acto humano. Aludimos a la *sindéresis*. La *sindéresis* es el hábito natural de los principios supremos del orden moral y de la razón práctica; es una facilidad que tiene el hombre llegado al uso de razón para abstraer de las cosas sensibles las nociones más comunes del orden

práctico, y formular con ellas los primeros principios del orden moral. Estos principios son universalísimos. El primero de todos ellos: "Hay que hacer el bien y evitar el mal", tiene para el orden práctico la misma importancia que el principio de contradicción para el teórico. Otras verdades de esta clase, por ejemplo, que hay que dar a cada cual lo suyo, o que no se debe dañar a nadie, son ya más determinadas, aunque todavía generalísimas. Todas son el contenido de la ley natural. La ley natural, participación de la ley eterna en la criatura racional, se distingue de la *sindéresis* en que ésta es el hábito de enunciar los primeros principios del orden moral, mientras la ley natural es el acto realizado por este hábito, el conocimiento mismo que tenemos de ellos (1).

3. En segundo lugar, para orientarse en la vida el hombre puede tener a su disposición, si bien lograda con más trabajo que la anterior, otra virtud intelectual que puede servirle también para la dirección del acto humano: es la ciencia moral. Aquí todavía no hemos salido de la verdad abstracta, universal y necesaria, de lo que tiene un ser fijo. La seguridad no es tan grande como en la *sindéresis*, porque la adquisición de toda ciencia requiere un proceso mucho más complicado que la visión de la ley natural: el paso de los principios a las conclusiones sacadas de ellos por medio de una inferencia racional. Aquí el error puede hallar ocasión para deslizarse, y no es raro que las conclusiones a que llega la ciencia moral sean a veces encontradas, a pesar de que partan unánimemente de

(1) Cf. Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, q. 79, a. 12; *De Veritate*, q. 16, a. 1, 2, 3. Renz. *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin*, Münster W., 1911.

idénticos principios. Pero el objeto de la ciencia moral son las conclusiones universales y necesarias, que sin duda tienen referencia al acto humano en su relación de conformidad o disconformidad con la ley, y son así concernientes a nuestra vida, pero captan y abstraen de ella su último núcleo esencial y necesario, que no puede ser de otra manera, que tiene por eso un ser fijo común a todos los hombres, a toda la naturaleza humana, perdurable en medio de la contingencia y la mutabilidad de nuestra existencia individual.

Por eso, a pesar de los resplandores de la sindéresis y de la ciencia moral, nuestras existencias permanecen todavía en la sombra. Mi vida sigue arrojada en medio del mundo: no hay nadie que la recoja y dirija. Aunque tenga una visión clarísima de los primeros principios morales, y aunque fuera además un moralista excelente, no por eso estas virtudes intelectuales me darían fuerza para sostener mi vida en el nivel que la razón reclama. Mi vida es contingente y singular, y los singulares caen fuera del hábito de los principios y del hábito de la ciencia, fuera de la sindéresis y fuera de la ética.

4. ¿Es que no puede mi intelecto lograr certeza infalible sobre mi propia contingencia? ¿Es que no puede haber una virtud intelectual, un hábito de la verdad que no resbale sobre mi singularidad y pueda regular mi acción humana en medio de las circunstancias ocurrentes con vistas al bien individual, al bien doméstico o al bien de la nación entera?

Desde siempre se ha preguntado el hombre cómo es posible un conocimiento cierto e infalible de las cosas contingentes en cuanto tales. La sindéresis y la ciencia moral suministran un conocimiento de objeto

necesario e inmutable, sin duda imprescindible para nuestra vida, pero sumamente general y abstracto si se compara con la floración concreta de nuestros actos. Cuando de ellas aprendo, v. gr., que debo ser temperante, no aprendo a la vez cuántas ni cuáles acciones me reportarán aquí y ahora el bien en que consiste la temperancia; no me dicen cuáles son los medios de alcanzar ese bien, medios de carácter personal e intransferible, relativos a mi edad, a mi estado, a mi salud y a las demás circunstancias que me rodean. Para ser temperante no me basta con el mandamiento de la sindéresis, diciéndome desde su altura que debo sujetar y medir mis pasiones concupiscibles, ni tampoco un bello estudio sobre la naturaleza de la templanza, tejido por los razonamientos de la ciencia moral; es menester además que conozca en primer lugar las condiciones íntimas en que se desenvuelve mi apetito concupiscible, las repercusiones que en él produce el bien delectable, mi estado, mi salud en aquel momento, las relaciones con mis semejantes, mis experiencias del pasado, etc., y solamente a la vista de estas circunstancias podré saber cuál es la acción que debo poner aquí y ahora. Este ejemplo hace ver palmariamente cómo lo que importa para el caso es el conocimiento de lo contingente en cuanto contingente, en cuanto particular y variable con el individuo y con el tiempo, esto es, la acción debida para cada caso, que siendo la debida, es, sin embargo, diversa en cada circunstancia.

Ahora bien, el conocimiento de lo que debo hacer necesita ser prácticamente cierto e infalible. Sin esta certidumbre práctica no podré, por ejemplo, poner un acto de templanza que realice en mí los dictados del

bien moral. En cada momento debo hacer esto y no lo otro, lo que la ley obliga desde las alturas de la *sindéresis*, pero adaptado aquí y ahora, acoplado a mis intransferibles circunstancias. Y para saber con seguridad lo que debo hacer en cada momento necesito que me ilustre sobre el caso una fuerza o virtud intelectual nueva, distinta de la *sindéresis* y de la ciencia moral. Esta virtud es la prudencia.

5. ¿Es posible esta nueva virtud? Su dificultad salta a la vista. Tratándose de una virtud, de un hábito, de una cualidad intelectual que debe llevar infaliblemente a la verdad —de lo contrario no sería virtud intelectual—, parece que no puede tener por objeto lo contingente como tal —nuestra vida—, ya que esto es resbaladizo y variable; y si tiene por objeto lo contingente, resultará que no es siempre verdadera, y tampoco virtud intelectual.

Esta dificultad no puede ser solventada por quien no considere otra razón o intelecto que el especulativo, o por quien, reconociendo que además existe un intelecto práctico, ponga su verdad en el conocer puro, haciendo abstracción de la parte afectiva del hombre.

Por mucho que nuestro intelecto puro discurra, nunca podrá adquirir una virtud intelectual que sea de suyo verdadera acerca de los casos particulares contingentes (2).

La prudencia sólo puede proporcionarnos un conocimiento infalible de lo contingente, sólo puede ser virtud intelectual *cuando supone el apetito recto* (3). La verdad del intelecto práctico y de la prudencia no con-

(2) Cayetano, In I-II, q. 57, a. 5.

(3) Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139a 24-31.

siste en el puro *conocer*, sino en el *dirigir*, para lo cual necesita ser movido por la voluntad. De ahí que el acto propio del intelecto práctico no sólo en su ser, sino también en su verdad, dependa siempre de la parte afectiva y apetitiva del hombre. Y por eso, así como la verdad del intelecto especulativo consiste en que el conocer se conforme a la cosa conocida, la verdad del intelecto práctico en su acto más práctico, la verdad de la prudencia, consiste en que el dirigir se conforme a su principio directivo, que es el apetito recto (4).

Esta doctrina se aclara cuando se invoca otro principio aristotélico: que cada cual juzga de las cosas morales según las disposiciones interiores en que se encuentra: *qualis unusquisque est talis finis videtur ei* (5). Dicho en vulgar castellano: cada cual mira las cuestiones morales con arreglo a su gusto. Al colérico le parece perfecta la venganza, al lujurioso sus desórdenes, al avaricioso sus dineros .

Por tanto, si es imprescindible que para juzgar sobre las cuestiones prácticas metamos en ellas nuestro gusto personal y nuestros afectos, es también imprescindible, desde el punto de vista del bien moral, hacer previamente que ese gusto y afecto, que ese apetito sea como es debido, sea conforme al fin de la naturaleza racional. Y esta es la misión de las virtudes morales que residen en la parte apetitiva del hombre: la justicia en la voluntad, la fortaleza en el apetito irascible, la templanza en el concupiscible (6).

(4) Cayetano, *loc. cit.*

(5) Aristóteles, *op. cit.* III, 5, III4 b 1.

(6) Este punto ha sido bien subrayado en la filosofía contemporánea por Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, II P., cap. VI (París, 1932, págs. 286-295).

Gracias a esta rectificación y rectitud del apetito puede el intelecto funcionar infaliblemente acerca de las acciones individuales y contingentes que constituyen la plenitud de nuestra vida humana, dando lugar a la verdad práctica de la prudencia. La dirección de la prudencia es verdadera, y esta cualidad es virtud gracias a la rectitud de la intención que la precede, y que es causada por las virtudes morales. Y por eso es posible que exista una virtud intelectual siempre verdadera por su conformidad al apetito recto respecto de los actos contingentes del hombre, no en cuanto cognoscibles, sino en cuanto operables o ejecutables (7).

6. Estas últimas palabras son esenciales para entender qué sea la prudencia. Es imposible que el conocimiento que tiene nuestro intelecto se conforme infaliblemente a las cosas contingentes, a los actos de nuestra vida. Nuestra vida *in actu secundo* y en tanto que contingente —el acto humano singular— no puede ser objeto de una virtud intelectual especulativa, por ejemplo, de una ciencia en sentido estricto. Hasta ahora nada se ha dicho suficientemente satisfactorio para sustituir la concepción tradicional, según la cual la ciencia en sentido estricto —y no el arte o la prudencia, que sólo pueden llamarse ciencias por analogía (8)— tiene por objeto formal lo universal y necesario (9). Y volviendo a nuestro asunto, ya que nuestro intelecto o razón no puede conformarse infaliblemente a las cosas singula-

(7) Cf. Cayetano, *loc. cit.*: “Et sic auctor virtutem intellectualem semper veram respectu contingentium salvavit, non in quantum cognitorum, sed in quantum attingibilem ab humano opere propter conformitatem ad appetitum rectum.”

(8) Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, n. 227. (Ed. VII, Friburgo de Brisg., 1937, t. I, pág. 183.)

(9) Aristóteles, *Analytica posteriora*, I, 33, 88 b 30.

res y contingentes como tales, no podría haber virtud intelectual acerca de ellas que nos llevara a su verdad si no pudieran ser consideradas de otra manera, no en tanto que puramente cognoscibles, sino en tanto que operables con arreglo a un apetito recto.

La prudencia es la razón que nos lleva a la verdad de nuestra vida, pero no a su verdad necesaria —objeto de la psicología y de la ciencia moral subalternada a ella—, ni menos a su verdad contingente, pues tal verdad es un contrasentido, sino a su verdad ejecutable de conformidad con el apetito recto. Su objeto es la verdad agible, *verum agibile*: la verdad práctica de los actos humanos en sí mismos. La definición usual de la prudencia como “recta razón de los negocios humanos”, o, con traducción castellana más dura, “recta razón de las cosas agibles” (*recta ratio agibilium*) debe ser entendida como dicha de lo agible considerado a la luz de la verdad, *agibile sub ratione veri* (10), y de una verdad que, como toda verdad, es objeto del intelecto o razón, pero de la razón conforme al apetito recto.

Y esta dirección que nos suministra la prudencia es la más cercana al calor de nuestra vida, porque sólo gracias a ella podemos realizar una vida humana de verdad, vivir una vida verdadera.

7. Tres son, por tanto, las fuerzas o virtudes intelectuales relativas al acto humano con que puede contar el hombre para orientar sus acciones: sindéresis, ciencia moral y prudencia. Las tres son indispensables para una perfecta acción política. Todo lo dicho de

(10) Santo Tomás, *Summa Theologica*, II-II, q. 47, a. 5, ad 3: “Agibilia sunt quidem materia prudentiae, secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri.”

ellas cobra una relación evidente con la política en cuanto lo referimos al bien común de la nación. Así la *sindéresis* nos proporciona los principios más universales a que debe ajustarse la acción política para desarrollarse de acuerdo con la ley natural. Dar a cada cual lo suyo y no causar daño a nadie son preceptos de la *sindéresis*. De la ciencia moral se sirve también la acción política. No en vano Aristóteles daba a la *Ética* el nombre de *Política*. Para Aristóteles, la política es, según nos da a entender en varios pasajes de la *Ética* a Nicómaco, el nombre de toda la filosofía activa, de toda la filosofía práctica en el sentido estricto de esta voz (frente a las filosofías poética y teórica) (11). La restricción del nombre de política a una parte de la ciencia moral, junto a la ética general y la economía, aparece en la *Ética* Eudema, que es posterior (12). Y no sólo el nombre, sino el contenido de la ciencia moral, tiene mucho que ver con la acción política. Pero con todo, no es suficiente para guiar al hombre en los negocios de la nación, porque es ciencia, y, como tal, abstracta, si bien con una cierta relación a la obra. Es a la prudencia política a quien le está reservado dictar la conclusión concreta que contiene la verdad realizable para alcanzar el bien común de la nación. Veamos cuál es su puesto entre las demás prudencias.

8. Existe una prudencia que mira al bien humano de uno mismo; existen otras que miran al bien

(11) Aristóteles, *Ethica nicomachea*, I, 1, 1094 a 27; I, 2, 1094 b 11; I, 3, 1094 b 15; 1095 a 2; I, 4, 1095 a 16; 1095 b 5; I, 9, 1099 b 29; I, 13, 1102 a 12, 21; II, 3, 1105 a 12; V, 2, 1130 b 28; VI, 7, 1141 a 20; VI, 8, 1141 b 23-32.

(12) *Ethica Eudem.*, I, 8, 1218 b 13. Cf. Ritter et Preller, *Historia philosophiae graecae*, n. 372. (Ed. 10, Gotha, 1934, pág. 299.)

humano de los demás. Todas se distinguen esencialmente. Como es sabido, los hábitos se distinguen y especifican por sus objetos formales, y cuando se trata de hábitos ordenados a la consecución de un fin, su diferencia estriba en la diferencia de esos fines mismos (13). Ahora bien, la prudencia se dirige unas veces a conseguir como fin el bien propio del individuo; otras se endereza al bien de la familia o de la sociedad doméstica; otras, en fin, al bien de la nación. Estos fines —el bien propio, el de la familia, el de la nación— no son idénticos, sino que se diferencian esencialmente. Y correspondiendo a esta diferencia nacen tres especies de prudencias distintas: la que se ordena al bien de uno mismo, prudencia sin calificativo alguno, pero que puede también llamarse prudencia individual (los antiguos la llamaban prudencia monástica); la que se ordena al bien de la familia, prudencia doméstica (o, según se le ha llamado también, económica, esto es, relativa al orden de la casa); la que se refiere al bien común de la nación o del reino, prudencia política.

9. No hay que ser un lince para ver que estas dos últimas especies de prudencia no le serían necesarias a Robinsón en su isla, ni siquiera cuando encontró al salvaje: se refieren esencialmente a la dirección de una agrupación humana que sea la sociedad doméstica o la sociedad civil. Estas son las dos únicas agrupaciones estables para cuya dirección necesitamos prudencia. También hay otras agrupaciones cuya buena marcha depende de la prudencia, pero que no son estables. Nos referimos a aquellos grupos de hombres

(13) II-II, q. 47, a. 11 c.

en que los individuos tienen que realizar una empresa común, pero transitoria, que una vez realizada les permite decirse adiós y disolver el grupo; y que tampoco debe confundirse con empresas de naturaleza técnica y de procedimiento invariable, para las que apenas se requiere prudencia. De esos grupos, el más característico es el de un ejército movilizado. El jefe militar no sólo debe contar con mucha escuela, v. gr., con mucha técnica sobre el manejo de las armas y de los procedimientos de combate, sino también con un discernimiento especial acerca de la oportunidad de la guerra y de todo lo concerniente a su dirección suprema. Y esta es una virtud única, llamada prudencia militar (14).

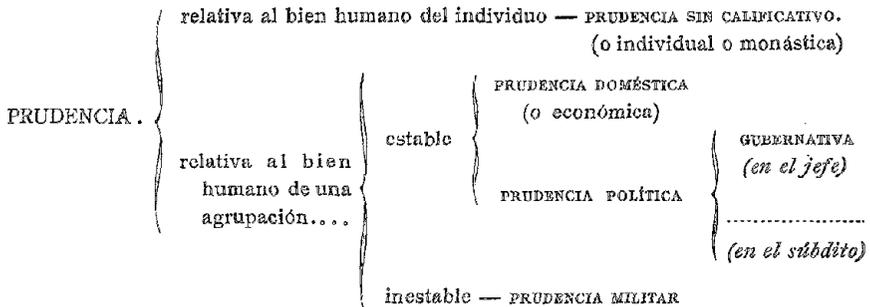
10. Volvamos a las prudencias relativas a la dirección de los grupos estables: familia y nación, y prescindamos también de la prudencia familiar. Queda entonces exclusivamente ante nuestra consideración la prudencia política, directiva de las acciones que miran al bien de la nación. Pero al bien de la nación concierne tanto determinadas acciones de los jefes como determinadas acciones de los súbditos. La prudencia política será, sobre todo, la del jefe, en el sentido de que tiene más perfección; pero esto no impide que también pueda hablarse de una prudencia política en el súbdito. La prudencia política de los jefes va adornada con un adjetivo más: es la prudencia política gubernativa, la más perfecta especie de prudencia, sobre todo cuando es un rey quien la ejerce (15). De ella emanan las leyes de la nación. Por eso la teología ha

(14) II-II, q. 48, a. 1, c; q. 50, a. 4.

(15) II-II, q. 50, a. 2, ad 1.

trasladado a Dios esta perfección, depurándola de todas las imperfecciones esenciales a lo creado, para hacer accesible a nuestra inteligencia la noción de providencia divina. La providencia de Dios responde análogicamente a la prudencia política del rey (16). En cambio, la prudencia política de los súbditos no lleva más adjetivo, y retiene para sí el nombre común de prudencia política (17).

El siguiente cuadro exhibe claramente las divisiones de la prudencia:



II. La prudencia política de más realce es la prudencia gubernativa, y a ella solemos referirnos cuando hablamos de política, en razón de ser la más perfecta. Pero esto no quita para que deba reconocerse en el súbdito una prudencia especial, distinta de la monás-

(16) Santo Tomás, *De Veritate*, q. 5, a. 2; cf. Cayetano, in I P., q. 22, a. 1: "Providentia divina non est pars prudentiae monasticae quoniam ista impossibilis est Deo, quia nihil habet ordinabile in finem, sed est pars prudentiae quasi politicae, imo monarchicae."

(17) Aristóteles, *Ethica nicomachea*, VI, 8, 1141 b 26; cf. Santo Tomás, II-II, q. 50, a. 2, ad 1: "Regnativa est perfectissima species prudentiae. Et ideo prudentia subditorum, quae deficit a prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut politica dicatur: sicut in logicis convertibile quod non significat essentiam retinet sibi commune nomen proprii."

tica, relativa a la obediencia y cumplimiento de las leyes. La prudencia individual no basta, porque mediante su dirección puede conseguir el hombre su bien personal, pero no el bien común (18). La prudencia política es tanto de gobernantes como de gobernados, y esto sin menoscabar en un ápice la integridad de la prudencia gubernativa de los jefes. Muy al contrario, el gobernante necesita de prudencia en los gobernados para que marche bien la cosa pública. El poder no es una función unilateral de mando, necesita del calor consciente del pueblo. Si tiene sentido hablar de una formación política del ciudadano —como tanto se dice en nuestros días— es preciso concebirla como el desarrollo paulatino y armónico del discernimiento racional de la persona humana en orden al bien común de la nación, que sólo puede conseguirse, dada la conexión de las virtudes éticas, por una sólida educación moral. Los hombres —viene a decir Santo Tomás— se pliegan sin duda al imperio de los demás cuando son súbditos y subordinados, *pero lo hacen libremente*. Por lo que se requiere en ellos cierta rectitud de dirección *para dirigirse a sí mismos en el hecho de obedecer a las autoridades*. Y esto le incumbe a la especie de prudencia llamada política (19).

No hay una moral de señores y una moral de es-

(18) II-II, q. 50, a. 2, ad 3: "Per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum; per politicam autem, de qua loquimur, in ordine ad bonum commune."

(19) II-II, q. 47, a. 12 ad 1, 2, 3; q. 50, a. 2, c: "Homines servi quidem, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt se ipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigunt in obediendo principantibus. Et ad hoc pertinet species prudentiae quae politica vocatur."

clavos. La prudencia política es un juego bilateral de regímenes, el del jefe y el del subordinado, que participan de idéntico trasfondo: la ley moral universal, de la que son determinaciones los dictámenes de la prudencia gubernativa concretados en las leyes de la nación, y el dictamen de la prudencia política del súbdito por el que el individuo se rige a sí mismo en su libre y exacto cumplimiento.

12. De todo cuanto hemos dicho se desprende que la política es una especie de prudencia que tiene de común con las demás sus características genéricas. Es prudencia por ser "recta razón de los negocios humanos", y política por razón de su finalidad, que es el bien común (20).

Para determinar el objeto de la prudencia política es preciso mantener la nota esencial del objeto de toda prudencia, que, según señalábamos en las anteriores páginas, consiste en ser una verdad agible, *verum agibile*, esto es, la verdad práctica y operante de los actos humanos, el acto humano en sí mismo a la luz de la verdad, *agibile sub ratione veri* (n. 6). Ahora bien, la prudencia política refiere esta verdad agible y operante al bien común de la nación, y en esta referencia a la comunidad política encontramos su rasgo específico. Podríamos, por tanto, afirmar que el objeto de la política es *la verdad práctica de los actos humanos puesta al servicio del bien común de la nación*.

(20) II-II, q. 47, a. 11, ad 1: "Philosophus non intendit dicere quod política sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiae, sed prudentiae quae ordinatur ad bonum commune. Quae quidem dicitur prudentia secundum communem rationem prudentiae, prout scilicet est quaedam ratio agibilium; dicitur autem política secundum ordinem ad bonum commune.

II

LOS ACTOS DE LA PRUDENCIA POLÍTICA.

I. La prudencia, como toda virtud, es un hábito operativo, una cualidad firmemente arraigada en un sujeto, que le dispone a realizar sus operaciones en determinado sentido. ¿Cuáles son las operaciones en las que imprime la prudencia una dirección determinada? Sin duda, las operaciones o actos de la razón práctica, donde ella reside. Y estas operaciones son tres (21). Por la primera, que se llama *consejo* o deliberación, indagamos los medios conducentes al fin del acto humano; por la segunda, que es el *juicio*, determinamos cuál es más útil para alcanzarle. Queda la tercera, que tiene por misión aplicar la voluntad a las acciones ya deliberadas y juzgadas como convenientes. La tradición filosófica designa a esta tercera operación de la razón práctica con un término sonoro: le da el nombre de *imperio*.

2. De los tres actos mencionados, el principal de la razón práctica y de la prudencia que reside en ella es el imperio (22). Este es el acto más cercano a la finalidad de la razón práctica, finalidad que no es la contemplación, sino la acción.

(21) I-II, q. 57, a. 6, c: "Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est praecipere." Sobre la superfluidad de un juicio distinto del mencionado, y que no versaría sobre los medios, sino sobre el fin, y que incluyen los manuales escolásticos modernos, véase León Thiry, *Speculationum-practicum secundum Sanctum Thomam*, II ("Studia Anselmiana", Roma, 1939, págs. 50-55).

(22) II-II, q. 47, a. 8, c.

Los otros actos, el consejo y el juicio que le cierra, no aplican todavía la voluntad a la obra. Investigan los medios o acciones conducentes al fin de la razón práctica, juzgan del más útil, pero de aquí no pasan. Podríamos decir que miran como desde fuera a los actos de la voluntad que ellos orientan, es decir, proponen al consentimiento o a la elección de la voluntad los medios, las acciones realizables, pero no imponen la ejecución inmediata, sino que la dibujan para el futuro y como a distancia. Pertenecen por eso a la dimensión cognoscitiva de la prudencia, no a su dimensión preceptiva, consistente en la aplicación del conocimiento a la obra.

El imperio, en cambio, se nos evidencia muy de otra manera. Mira desde dentro la acción realizable, porque es un acto intelectual ya embebido por completo de voluntad, en el que nos sentimos con el ser entero comprometido en la acción.

3. No basta la elección que sigue al juicio para que la acción se desarrolle conforme a lo que dimos por bueno (23). Muchos eligen una cosa y ejecutan otra, en vista de las nuevas dificultades surgidas cuando van a poner el acto. Y es que en la elección que sigue al juicio la voluntad sólo lucha consigo misma, ni halla en sí otro impedimento que el de querer, y éste le tiene en su mano; pero en la ejecución de lo elegido no sólo pugna consigo misma, sino con las otras facultades y sujetos, y en medio de circunstan-

(23) El mantenedor clásico de esta tesis del Doctor Angélico es Juan de Santo Tomás contra Vázquez. Véase su *Cursus Theologicus*, in I-II, q. XVII, disp. VII, a. 1 y 2 (París, 1885, t. 5, págs. 582-607). Cf. Contenson, *Theologia mentis et cordis*, lib. VI, Dissert. I, cap. I (Colonia, 1722, pág. 374 y sigs.).

cias y dificultades con las que no se podía contar, dada la incertidumbre de nuestras previsiones, y que sólo puede superar con la ayuda de un nuevo acto intelectual, que es el imperio, y que no dictamina a distancia de una acción futura, sino que dice lo que debe hacerse aquí y ahora, para la acción presente, y que lo dice intimando, imponiéndose, como sólo pueden decirse estas palabras cuando ya no hay huelgo para la espera: imperativamente.

4. Por lo dicho se ve que el imperio nos afecta a todos y cada uno de nosotros, y desde dentro de nosotros mismos. Todos somos emperadores de nuestro personal e intransferible mundo. No sospeche el lector que pretendemos convertir al orbe en un hormiguero de minúsculos napoleones. Pero hay que reconocer el acierto de Juan de Santo Tomás cuando sostenía contra las opiniones de Vázquez y Suárez que no es sólo imperio el acto de mandar a otros (24). Hay, además, en cada hombre un imperio intelectual por el cual nuestra razón, bajo el impulso de la voluntad, intima y ordena a las demás potencias lo que debe hacerse, y las mueve a operar; un imperio en orden a las potencias y actos que se encierran en el mundo personal del individuo.

5. Este imperio, cuando va guiado de prudencia, es siempre diligente y solícito. La solicitud ejecuta de prisa lo que la razón piensa despacio. La deliberación prudencial es lenta, pero la aplicación debe ser fulminante. Para lograrlo se requiere la solicitud, la atención inquieta de la mente a todo lo que nos rodea, esa *inquietudo mentis circa agenda et cavenda eventusque*

(24) *Op. cit., ibidem.*

de que nos habla Cayetano (25), y que pertenece a la prudencia por razón del imperio.

6. No estará de más subrayar el carácter racional de este acto, y señalar también el ingrediente volitivo que contiene dentro.

Aunque hay voluntad en todo imperio, esa voluntad está lejos de ser lo que le constituye esencialmente. El imperio no es un acto de la voluntad, lo es de la razón. Imperar es establecer un orden en los actos que deben realizarse, intimando y manifestando lo que se debe hacer u omitir. Ahora bien, ordenar, intimar y manifestar es algo que pertenece a la razón, porque envuelve comparación, y las comparaciones sólo son fruto de una actividad intelectual. La intimación no es más que una manifestación o declaración o locución, y esto sólo pertenece esencialmente al intelecto, boca de la sustancia espiritual, según la bella metáfora del salmista: *la boca del justo meditará la sabiduría* (26).

Pero no es menos cierto que este acto de la razón práctica presupone un acto volitivo. Ello se comprende fácilmente si consideramos que la eficacia de la razón al imponer su dictado, al decir a la voluntad lo que debe hacer y cómo debe hacerlo, no puede proceder de la razón misma, que no tiene de suyo eficacia, ya que sólo puede proponer objetivamente el plan de acción más conveniente al hombre. La eficacia la obtiene la razón de otra parte, la toma prestada de la voluntad. De ahí esta concisa proposición del Angélico, que encierra toda la psicología del imperio: “el

(25) II-II, q. 47, a. 9; Cayetano, *ibid.*

(26) Salmo 36, v. 30.

imperar es un acto de la razón que presupone la moción de la voluntad" (27).

7. Como la prudencia es la "recta razón de las obras ejecutables", la recta razón de los negocios humanos, según vimos, su acto principal será el principal para tales negocios, y éste es el imperio, que no pertenece a la prudencia en la dimensión cognoscitiva de ésta, como el consejo y el juicio, sino en su dimensión preceptiva, que es para ella la esencial. Por eso el consejo y el juicio no son guiados por la prudencia misma, sino por sus virtudes anejas. La prudencia encomienda la dirección del consejo a la *eubulia*, habilidad para la acertada indagación de los medios conducentes al bien, y la dirección del juicio a la *sinesis* o sagacidad, y reserva para sí la dirección inmediata del imperio, o, como se le puede llamar también (aquí más bajo su aspecto moral y normativo que bajo su aspecto psicológico y natural) del precepto.

8. La prudencia política nos hace columbrar con más distinción la importancia moral del imperio. Nada menos que por esto: el imperio de la prudencia política da como fruto la ley.

Para hacerlo ver debemos dilucidar estos tres puntos: 1) que la ley consiste en un acto de la razón; 2) que este acto de la razón es precisamente el imperio, y no el consejo o el juicio; y 3) que ese imperio es precisamente el de la prudencia política, y no el de ninguna otra especie de prudencia.

En cuanto al primer punto diremos que la ley es regla y medida de los actos humanos. ¿Pertenece a la razón esta regla y medida? De tal modo pertenece,

(27) I-II, q. 17, a. 1: "Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis."

que sin ella los actos humanos carecerían de norma alguna, pues gracias a ella tienen un fin al que dirigirse. Es sabido que el fin tiene para lo práctico significación de principio. Por eso la razón es el principio de los actos humanos, y lo que es principio en un género es medida (y regla) de ese género, como la unidad es principio del número y es medida de todos los números. Este principio y medida y regla del acto humano, consistente en la razón, es la ley (28).

Las dificultades que pudieran oponer a esta doctrina las tendencias voluntaristas de la moral quedan superadas al considerar el segundo punto que nos propusimos tocar: que la ley no es un acto cualquiera de la razón, sino que es precisamente ese acto de la razón que se llama el imperio.

Las dificultades voluntaristas no son difíciles de formular por medio de testimonios autorizados que parecen abogar en favor de la ley como acto de la voluntad. Así cuando dice el aforismo romano *quod principi placuit, legis habet vigorem*, o cuando San Agustín, en el lib. 4, cap. 6 de "La Ciudad de Dios", dice: *arbitria principum pro legibus erant*, o cuando Aristóteles, en el capítulo I de la "Retórica a Alejandro", afirma que la ley es el consentimiento común de la ciudad, o cuando Cicerón, en el libro I de su tratado "Sobre las leyes", enseña que la palabra *ley* viene de *elección*, nos encontramos con ejemplos típicos de autoridades en favor del carácter volitivo de la ley, que parecen al pronto sacudir y hacer temblar la firmeza de la posición intelectualista de Santo Tomás de Aquino, pues la *complacencia* del príncipe, sus *arbitrios*, el *consentimiento*

(28) I-II, q. 90, a. 1, c.

del pueblo o la *elección*, son actos de la voluntad, y si en ellos consiste la ley, ¿cómo concluiremos que no pertenece a un acto de esta potencia?

Abramos el tratado "Sobre la justicia y el derecho", de Domingo de Soto, y aclararemos el asunto, y sin grandes complicaciones (29). Basta recordar la índole del acto de la razón en que consiste la ley: el imperio. Se trata de un acto de la razón que presupone otro de la voluntad: *actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis*. Los testimonios dados no sirven para impugnar la doctrina tomista, sino para probar su segundo punto: que la ley es acto de la razón, pero presupuesto un acto de la voluntad. Como el imperio lleva el ingrediente volitivo de que hicimos mención arriba (II, n. 6), se pueden atribuir a este factor las características volitivas de la ley a que aluden los testimonios clásicos citados hace un momento.

Y nos queda por tocar el tercer punto: que este imperio en que consiste la ley es el acto de la prudencia política. Para ello es esencial decir que el imperio en que consiste la ley y del que la ley es fruto es ordenación de la razón al bien común, y toda ordenación de la razón al bien común emana de la prudencia política, porque si emanase de otra, si fuese un imperio nacido de la prudencia individual o de la prudencia doméstica, miraría al bien del individuo o de la familia, pero no al bien común de la nación (30).

Un voluntarista podría echar mano de un argu-

(29) Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, q. 1, a. 1 *De lege in communi* (Medina del Campo, 1589, págs. 6-10). Cf. I-II, q. 90, a. 1, ad 3.

(30) Cf. Bartolomé de Medina, *Expositio in primam secundae*, q. 90, a. 1: "Lex pertinet ad prudentiam gubernativam, cujus officium est legibus multitudinem regere." (Salamanca, 1588, pág. 632.)

mento de sólida apariencia. Yo supongo —diría— que la ley es ordenación de la voluntad al bien común, y que no emana formalmente de la prudencia política o virtud que reside en el intelecto, sino de otra virtud que reside en la voluntad: la justicia legal. La justicia legal es la perpetua y constante voluntad de dar a la sociedad lo que es suyo. Por tal motivo se la denomina también justicia general. Las otras dos especies de justicia, conmutativa y distributiva, son justicia particular. La justicia conmutativa tiene por objeto lo que es debido a un particular por otro particular; la justicia distributiva tiene por objeto lo que es debido a un particular por la comunidad; de suerte que ambas salvaguardan el derecho de los particulares frente a otros particulares o frente a la colectividad, pero sin salir, como se vislumbra, de la esfera del interés privado, sin atender a otro bien que al de las partes. La justicia legal, en cambio, templada por las otras dos, tiene por objeto lo que es debido a la sociedad por los particulares, el bien *común* en sí mismo. De ésta, podría objetar el voluntarista, emana la ley, y no de la prudencia. Y la conveniencia de tener a la justicia legal como autora principal de la ley ya parece abonarla su mismo nombre, pues se la llama legal.

El argumento es decoroso; pero sigue estrellándose contra la roca de la noción tomista del imperio. El imperio de la prudencia política, la *ordinatio rationis* en que consiste la ley, puede explicar perfectamente cuanto hay de verdad en el argumento. Pues no es ocioso repetir que el imperio es un acto de la razón, pero no de ella sola, sino de la razón movida por la voluntad. Y tratándose de un imperio recto, de

un preceptuar emanado del hábito de la prudencia, supone la rectificación del apetito, la recta intención del fin y, por consiguiente, que en la voluntad exista la justicia legal. Pero esa justicia no es la madre del imperio ni de la ley, ni tiene la prestancia que le atribuyen los voluntaristas, toda vez que el imperio es un acto que pertenece *formalmente* a la razón, y sólo *presupositivamente a la voluntad* (31). Sin justicia y sin virtudes puramente morales no es posible la prudencia; mas eso no quiere decir que la justicia desempeñe el papel principal en la generación de la ley, cuando en realidad su papel es imprescindible, pero subordinado al de la prudencia política, verdadera fuente de quien la ley emana desde las cumbres de la razón. .

Con todo, entre la prudencia política y la justicia legal o social queda en pie cierto hermoso paralelismo. Coinciden ambas virtudes en conducir al bien de la colectividad humana. La justicia legal no sólo es, como toda justicia, virtud que nos predispone rectamente para el bien ajeno, sino que ese bien es para ella el de la comunidad política. Exacta coincidencia, como se ve, con el fin de la prudencia que nos ocupa ahora, y que Santo Tomás expresa con espléndida nitidez en esta pulcra proporción: “la prudencia política es a la justicia legal lo que es la pura prudencia a la virtud moral” (II-II, q. 47, a. 10, ad. 1).

9. Nos encontramos otra vez con la doctrina que esbozamos al comenzar estas líneas (I, n. 5). Debido a la conexión de las virtudes morales, resulta imposible

(31) Acerca de esta atribución del voluntarismo, a propósito de la prestancia de la prudencia sobre las demás virtudes cardinales, cf. Domingo de Soto, *op. cit.*, l. III, q. II, a. VIII (ed. cit., págs. 195-200, sobre todo pág. 196, col. 2)

la existencia de la prudencia sin suponer una voluntad rectificadora por la justicia, y un apetito sensitivo rectificado por la templanza y la fortaleza. Es metafísicamente imposible una virtud intelectual, un hábito de la verdad que nos enseñe infaliblemente lo que debemos hacer, sin esa previa rectificación del apetito operada por las virtudes puramente morales y por la *sin-déresis*, gracias a la que puede haber una verdad agible, una luz práctica y operante puesta al servicio de la nación, una política.

La dificultad del acierto en la acción política es muy grande, y más que en el consejo y en el juicio, es enorme la dificultad que se encuentra en el mando, en el imperio. Acertar en el mando es acertar en la ley humana, y con ello salvaguardar la felicidad de la república en aquello que dependa del rey o del jefe. Y es inútil pretender el acierto al dar normas sobre una materia tan lábil y movetizada como nuestra vida si no se la dirige desde los dictados de la prudencia. Sólo así puede nuestra razón prudencial hacer descender la ley natural para determinarla y particularizarla hasta lo circunstancial de nuestra vida, y cumplir con los requisitos de la ley humana, que debe ser, entre otras cosas, *secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens* (32).

Se extrañan los que empiezan a estudiar la doctrina de la prudencia política ante el hecho de que sus normas sean todavía tan generales, a pesar de ser prudenciales; pues la ley civil, aunque circunstancial y mudable, debe estar hecha para durar mucho, y abarcar gran número de casos (33).

(32) I-II, q. 95, a. 3, c.

(33) I-II, q. 97, a. 1 y 2.

La extrañeza nace cuando la prudencia política se pone en parangón con la prudencia individual, y entonces la relativa flexibilidad de aquélla parece rigidez comparada con la fluidez de ésta. Las normas de la prudencia individual son mucho más variables, pues sólo tienen por fin el bien de uno, al que se puede llegar por mil caminos sin perjuicio del prójimo. En cambio, las normas de la prudencia política, desde la ley civil, promulgada solemnemente, hasta la simple medida de gobierno, deben tener presente el bien durable de todos los súbditos, para cuya consecución deben prescindir de las particularidades de cada cual, que no son de su incumbencia. El resultado son unas normas mucho más generales que las que pueda encontrar el individuo para su particular uso, y que, sin embargo, son ya prudenciales y determinadas, son ya fruto de la prudencia gubernativa y no meros preceptos de ley natural (34).

Y como la prudencia política no puede imperar nada. ateniéndose a las circunstancias de cada individuo, que sólo pueden ser atendidas por la prudencia monástica de cada cual, tuya y mía, un error enorme sería que el gobernante quisiera regir y mediatizar aquellas acciones del individuo que dependen de la prudencia individual mediante normas de prudencia política.

(34) I-II, q. 97, a. 1, ad 1: "Lex naturalis continet quaedam universalia praecepta, quae semper manent; lex vero posita ab homine, continet praecepta quaedam particularia secundum diversos casus quæ emergunt."

III

LOS REQUISITOS DE LA PRUDENCIA POLÍTICA.

I. Leemos en la página de un libro sobre el político: "Impulsividad, turbulencia, histrionismo, imprecisión, pobreza de intimidad, dureza de piel, son las condiciones orgánicas, elementales, de un genio político. Es ilusorio querer lo uno sin lo otro, y es, por tanto, injusto imputar al grande hombre como vicios sus imprescindibles ingredientes" (35). En efecto, la persona del político debe contar con unas cuantas condiciones elementales —orgánicas o no—, partes integrales, requisitos o ingredientes imprescindibles para el desarrollo de su acción. Pero nadie pensará en serio que estos requisitos son los enumerados arriba.

Para dar una enumeración aceptable, que se base únicamente en las cualidades que de suyo convienen al político, es menester acudir a los ingredientes de la prudencia. La política es una especie de prudencia: los ingredientes de ésta serán también los de la política.

La prudencia es un conocimiento que por su índole especial requiere información del pasado y visión del presente, en suma, requiere *memoria* e *intuición*. Este conocimiento se adquiere (y con esto pasamos del conocimiento mismo a su adquisición) de las dos únicas maneras como nos es accesible la noticia de las cosas: o por tradición o por invención. De ahí dos ingredientes más de la prudencia: la *docilidad* al magisterio de

(35) Ortega y Gasset, "Mirabeau o el político", V (*Obras*, Madrid, 1932, pág. 1053).

los otros y la *agilidad mental* para la pesquisa propia. Pero no basta el conocimiento y su adquisición para la prudencia. Es menester además usar hábilmente del conocimiento adquirido: de ahí la necesidad de contar con una *razón* industriosa.

La enumeración no es todavía completa. Estos cinco ingredientes —memoria, inteligencia intuitiva, docilidad, agilidad mental y razón— llenan las exigencias de la prudencia en su dimensión cognoscitiva. Pero ya sabemos que no es ésta la más importante; la dimensión esencial de la prudencia es preceptiva. Y para preceptuar rectamente la razón requiere tres cosas más: 1) ordenar las acciones al fin; 2) atender a las circunstancias, y 3) evitar los obstáculos. A ellas responden los tres últimos ingredientes de la prudencia: *previsión, circumspección y cautela* (36).

Recorramos brevemente las ocho partes integrales.

2. *Memoria*.—Nuestra vida está proyectada hacia el futuro. Pero esta proyección misma no podría verificarse nunca sin una mirada retrospectiva hacia el pasado. Así, para la acción futura de abrir el libro tengo que recordar dónde le puse al terminar mi anterior lectura.

No debe parecer extraño que la prudencia, ordenada a dirigir las acciones que todavía no se han verificado, requiera como condición imprescindible la memoria. La memoria del pasado nos sirve de base para argumentar del futuro. No se tome aquí esta palabra como signo exacto de una determinada facultad psíquica, sino más bien como significando la manera de

(36) II-II, q. 48, a. único, c.

industriarnos para que tal facultad nos dé su mayor rendimiento en la vida.

La razón fundamental de la necesidad de la memoria para la prudencia, y lo que hace que el olvido oscurezca a esta virtud, aunque no la apague (37), consiste en que es requisito indispensable para la experiencia, y que sin experiencia no hay actos de prudencia. La prudencia, ya lo sabemos, apunta a las acciones contingentes, y sólo puede marcar en ellas un rumbo racional basándose en el conocimiento de lo que pasa ordinariamente, de lo que sucede por lo común de las veces, y de esto sólo puede informarnos la experiencia. Los principios absolutos y necesarios no bastan, porque de lo necesario no podemos deducir lo contingente. Esta experiencia no sería posible de adquirir sin la memoria, pues experiencia, ¿qué cosa es sino sacar una verdad de muchos recuerdos conservados por la memoria? (38).

3. *Inteligencia intuitiva*.—No basta, según ya hemos dicho repetidas veces, conocer los principios universales relativos al acto humano por medio de la *sindéresis*, porque tal acto es singular. Es menester conocer también un principio de objeto singular operable. El conocimiento de esta proposición singular en que se formula el caso concreto, y que maridándose con la proposición universal de la *sindéresis* da lugar a la conclusión particular que ya es nuestra operación humana, se llama “*intelecto*”, por ser visión de un principio, a semejanza de como la *sindéresis* o hábito

(37) II-II, q. 47, a. 16, c *ad finem*.

(38) Santo Tomás, *In Anal. Poster.* L. II, lec. 20.

de los primeros principios prácticos se llama también “intelecto” (39).

4. *Docilidad*.—“No descanses en tu prudencia”, dice uno de los Proverbios (40). Las acciones individuales sobre las que versa esta virtud son tan infinitamente diversas, que no puede un hombre solo considerar todas sus circunstancias. ¡Lástima que las resoluciones más importantes de nuestra vida —la carrera, el estado— hayan de ser tomadas en la primera edad, destituida de ciencia y experiencia! Hasta ahora sólo se ha descubierto un remedio, y aun ese no agrada a todos: dejarse enseñar por los demás, particularmente por los ancianos de verdadera y jugosa senectud, no ancianos por los años, sino por la experiencia, y a quienes ésta les indica el rumbo que suelen tomar las cosas. Al estar bien dispuesto para recibir estas lecciones, sin desoírlas por pereza o despreciarlas por soberbia, se llama docilidad.

Aludimos a la soberbia. En realidad ningún político puede sentirse pequeño por esta necesidad de aprender inherente, como condición, al perfecto ejercicio de la prudencia. Es cierto que la prudencia es de suyo virtud de autoridades, más propia de quienes en-

(39) La prudencia reside principalmente en la razón, pero secundaria y ministerialmente en la cogitativa o *ratio particularis* (cf. Cayetano, in II-II, q. 47, a. 3). A esta potencia se refiere Aristóteles cuando pone un *sentido* como ingrediente de la prudencia, que Santo Tomás (II-II, q. 48, 1) identifica con el “intelecto” de que aquí hablamos. Cayetano advierte sobre este punto (in II-II, q. 49, a. 2): “Prudentiae principium et conclusio est in cogitativa. Ipsa enim assueta ad rectum de particulari fine iudicium actum habet, qui intellectus et sensus vocatur diversa ratione, ut in littera dicitur.” Véase la puntualización de Vitoria, *ibid.*: “Non quod sit in sensu, sed quod non cognoscitur nisi per sensum.” (Salamanca, 1932, p. 376.)

(40) *Proverbios*, cap. 3, v. 5.

señan que de quienes aprenden. Y la prudencia política más perfecta es siempre gubernativa, de gentes de gobierno, virtud de superiores. Y con todo, los que están a la cabeza de cualquier agrupación social tienen la mayor obligación de plegarse con docilidad a la experiencia de las personas versadas, porque los yerros en que puedan caer por despreciar ajenos consejos son de mayores consecuencias. No es otra la razón de los consejos y de los consejeros públicos. La ley sólo puede promulgarla el superior; el consejo puede darlo el igual o el inferior.

5. *La agilidad mental.*—La docilidad es disciplinado, es disciplina; pero la prudencia requiere además invención y pesquisa propia: ésta es la prontitud de ingenio, la agilidad mental, la presteza repentina. ¡Ingrediente admirable en el político! Ninguno arrastra la admiración del pueblo con tan fascinante rayo. Los latinos la llamaban *sollertia*; los griegos, ἀρχίβουα y εὐστοχία (41).

Los repentinos atinados, el acierto en las jugadas de buena ley, las conjeturas felices son fruto de esta viveza mental. Pero el vivo, cuando son muchos sus éxitos, puede ser víctima de su propia vivacidad. Es lo que decimos en castellano *pasarse de listo*. Por eso es tan aguda la advertencia que estampa Cayetano por toda explicación al artículo de la *Summa* donde trata el Angélico de esta cualidad: “la agilidad mental, dice, presta un extraordinario servicio a la prudencia, siempre que vaya acompañada de circunspección y cautela, ni tanto confíe en sí misma que desprecie la docili-

(41) Aristóteles, *Ethica nicomachea*, VI, 9, 1142 a 33; 1142 b 6. Cf. I *Posterior*, cap. 34.

dad". Y aclara: "La *solercia* envuelve mucho peligro a causa de su misma excelencia, sobre todo cuando radica en un sujeto que tuvo con ella grandes éxitos" (42).

Aristóteles y Santo Tomás ponen este ejemplo de agilidad mental: "Si dos enemigos se hacen de repente amigos, el vivaz puede ver en ello el deseo de confabularse contra un enemigo común" (43). La historia de todos los días presenta ejemplos similares. Cuando Alemania y Rusia se hicieron amigas, en 1939, pudo un vivaz conjeturar en seguida que era para facilitar la opresión de Polonia, y que poco después de esta acción concertada sobrevendría la ruptura y la guerra.

6. *Razón*.—La razón de que hablamos aquí no es la facultad de este nombre, donde reside la prudencia, sino la habilidad de usarla bien. Basta recordar que el prudente debe deliberar bien, pues en las cosas contingentes de que se ocupa la prudencia no hay vías determinadas de llegar al fin, y tenemos que buscárnoslas a cada momento y en cada situación, indagando los medios conducentes al fin. Como esta pesquisa es obra de razón, es razonamiento, es necesario para la prudencia que el hombre razone bien. El consejo es el discurso de la razón práctica, el silogismo de la prudencia. De ahí que la razón sea requisito de esta virtud.

A tal exigencia de razón nos referimos cuando exhortamos a una persona para que sea juiciosa y razonable. Supuesto que el hombre es por esencia un animal racional, no tendría sentido decir en la cara de nadie: "Sea usted razonable", si la razón no fuese susceptible

(42) Cayetano, in II-II, q. 49, a. 4.

(43) Aristóteles, I *Poster.*, cap. 34; Santo Tomás, II-II, q. 49, a. 4, ad 1.

de mejora y habilidad; de suerte que ser razonable es tener ya mucho ganado para ser prudente.

7. *Previsión*.—La palabra previsión o providencia ha sido relacionada con la definición nominal de la prudencia. Ya San Isidoro, en sus famosas *Etimologías*, definía nominalmente al prudente como *porro videns*, como sujeto perspicaz que ve lejos (44). La previsión hace por eso de cima entre las partes integrales de la prudencia.

La previsión no parece ser otra cosa que la visión anticipada de la adecuación entre la acción humana y el fin que se propone el hombre; o, dicho con mayor generalidad, la razón previendo el orden de los medios al fin. Esta videncia es necesariamente anticipada —es pro-videncia— porque la vida está vertida hacia el futuro. Santo Tomás dice a este propósito que, a diferencia de la Providencia divina, de la que dependen también los acontecimientos necesarios del cosmos, la humana providencia sólo rige las acciones contingentes. Ahora bien —y por aquí vemos el carácter anticipador de la prudencia—, nada es contingente para el hombre más que lo futuro. Las cosas pretéritas cristalizan en una necesidad ya inmutable, porque es imposible que no sea lo que ya ha sido: *praeterita in necessitatem quamdam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est*. Y las mismas cosas presentes, en cuanto presentes, envuelven cierta necesidad; mientras estoy sentado no puedo, a la vez, no estarlo: *praesentia, in quantum hujusmodi, necessitatem quamdam habent: necesse est enim Sócratem sedere, dum sedet* (45). Dos

(44) San Isidoro, *Etymologiae*, l. 10, ad lit. P.

(45) II-II, q. 49, a. 6, c.

dimensiones del tiempo —lo pasado, lo presente— que están ya excluidas de las posibilidades del hombre. Lo que ha sido, ha sido; lo que es, es. ¿Qué le queda entonces por hacer a nuestro vivir menesteroso? Anticiparse, hacerse dueño de lo que todavía es sustancia lábil y movediza, antes de cristalizar en definitiva forma. Para eso la previsión humana; y ella para la prudencia.

8. *Circumspección.*—A la providencia o previsión le compete descubrir cuál de nuestras posibles acciones es de suyo adecuada al fin, pero nos deja a oscuras acerca de si esta o aquella acción, que de suyo conviene al fin, convendría lo mismo revestida con estas o aquellas circunstancias. Para ello nos es necesaria la circumspección. Como su nombre indica —*circum-spicere*, mirar en torno— la circumspección es esa mirada exploradora que lanza nuestra razón a las circunstancias que rodean al acto humano, en la concreción del cual pueden figurar aditamentos que le hagan inoportuno. Así, dar señales de afecto a una persona puede ser acción fuera de lugar si esa persona es un soberbio, o si estas señales de afecto pueden parecer, dadas en determinadas circunstancias, torpe adulación. De ahí que el hombre no sólo deba ordenar sus acciones al fin, venciendo un buen número de dificultades con su providencia o previsión, sino también examinar las circunstancias que las rodean, valiéndose de la circumspección.

9. *Cautela.*—La previsión, según dijimos, nos permite saber qué acciones son buenas para conseguir el fin; por la circumspección conocemos esas acciones mismas revestidas ya de todas sus circunstancias. Pero falta algo esencial: precaverse de los impedimentos extrínsecos a ellas. Así, para poner el ejemplo de Cayetano, un hombre que ayuna para fortificar su castidad,

si ayuna cuando es conveniente y oportuno hacerlo, muestra que es previsor y circunspecto. Pero sería incauto si con tan buenas disposiciones se marchase con amigos que puedan inducirle a quebrar su ayuno (46).

La cautela o precaución permite ver también los impedimentos nacidos de las apariencias de bien. Vitoria, en las tres líneas que dedica a comentar el artículo de la *Summa* sobre la cautela, dice estas palabras: *In articulo octavo quaerit Sanctus Thomas an cautio debeat poni pars prudentiae. Cautio revera est quod non decipitur quis, ne sub specie boni lateat aliquid mali*, porque no todo lo que reluce es oro (47).

Todas estas partes integrales de la prudencia cobran su realce político al ponerlas en relación con el bien común. Sin memoria del pasado, sin inteligencia del presente, sin docilidad y sin agilidad mental, sin razón industriosa, sin previsión, circunspección y cautela es imposible que un político realice con integridad ninguno de los actos de su incumbencia.

IV

EL FALSEAMIENTO DE LA PRUDENCIA POLÍTICA.

1. El hecho es que la política anda por el mundo desprestigiada, mientras nosotros encontramos buenas y autorizadas razones para hacerla pasar por virtud. Parecería al pronto que alguno de los dos se equivoca: o nosotros o el mundo. Y al mundo no le daremos

(46) Cayetano, in II-II, q. 49, a. 8.

(47) Vitoria, *Commentaria in II-II*, q. 49 a. 7 [y 8] (Salamanca, 1932, pág. 378).

la razón ni por cortesía. ¿Cómo se casan entonces la farsa vergonzosa en que se convierte a diario la política de tantas naciones, y nuestra doctrina de ella como virtud?

Para responder nos vemos precisados a distinguir una doble prudencia política: la verdadera y la falsa. El político virtuoso tiene una prudencia verdadera; el político farsante posee únicamente un simulacro de prudencia.

Esta distinción encierra mucha verdad, pero siempre que no se entienda mal, como si tal simulacro de prudencia fuese meramente imprudencia, es decir, como si los actos de la política verdadera fuesen prudentes, e imprudentes los de la política falsa.

La cuestión, con otras palabras, se puede resumir así: ¿Es el político farsante un imprudente?

Miremos a la realidad y veremos que no. Ninguno de los actos que constituyen lo que todo el mundo llama una imprudencia son propios del hombre al que damos la reputación de político, aunque no sea virtuoso; por lo cual no es lícito llamarle imprudente.

Una imprudencia es un acto de precipitación, de inconsideración, de inconstancia o de negligencia: ninguna de estas cuatro cosas pueden asignarse al hombre que llamamos político. El político no se precipita, delibera pasando por todos los trámites; no es inconsiderado, juzga como es menester; no es inconstante en la intimación y ejecución de lo que juzga por bueno, y no es negligente, sino solícito y atento para ejecutarlo con rapidez. Esto es lo que hace un político, posea o no rectitud de intención, goce o no de virtudes morales.

Ahora bien, la precipitación, la inconsideración, la

inconstancia y la negligencia son los pecados que llamamos imprudencia. Y ¿quién se atrevería a llamar sin más imprudente al hombre que no cae en ninguno de ellos? Tal es el caso del político en cualquier aspecto que se le mire. El político farsante no es, por tanto, lo que se llama un imprudente.

2. El mantenedor de la farsa política es sencillamente eso: un falso político, y cabe que sea un habilísimo y admirable falso político, un histrión de primera. En la doctrina de la prudencia encontramos la explicación de este paradójico enigma, la explicación de cómo puede haber hombres que sin ser imprudentes se encuentran ayunos de prudencia. Y es que contra ésta no sólo militan los vicios de *imprudencia*, sino también los de otra clase: los vicios de *falsa prudencia* (48).

Porque existen las falsas prudencias. La prudencia puede ser más falaz que las agachadas y los regates de las zorras. El prudente puede perder su virtud y seguir beneficiándose de su nombre, puede no haberlo sido en su vida y pasar por tal ante sus semejantes, y no por mera equivocación de quienes le conocen, sino por algo efectivo que hay en él y que le hermana en las apariencias con el legítimo prudente. Es la falsa prudencia: la prudencia de la carne, la astucia, el dolo, el fraude, la solicitud mal entendida.

Y por lo mismo que la política es una especie de prudencia, cabe también hablar de auténtica y de falsa

(48) Santo Tomás dedica tres cuestiones a los vicios opuestos a la prudencia (II-II, q. 53-55). De éstas la primera trata de la imprudencia por oposición a cada uno de los tres actos de la prudencia, la segunda estudia la negligencia opuesta a la solicitud, y la tercera trata de las falsas prudencias, es decir, *de vitiis oppositis prudentiae secundum similitudinem*: prudencia de la carne, astucia, dolo, fraude y falsa solicitud.

política. Esta posibilidad no proviene de ninguna de las notas específicas de la política, sino de las características genéricas de la prudencia. No es algo diferencial y determinativo de la prudencia política, sino un carácter general común a toda clase de prudencia.

3. Las falsas prudencias reciben por metáfora el nombre de prudencia, es decir, similitudinariamente. El que por ellas detenta el nombre de prudente se halla en posesión de una aptitud para producir efectos semejantes a los efectos propios de la prudencia. En general, esta aptitud que tienen las cosas para producir efectos semejantes a los efectos propios de otras realidades es el fundamento de la analogía metafórica (49). Unas veces, por ejemplo, decimos metafóricamente del hombre intrépido que es un león: tiene en sus operaciones unos procedimientos que producen efectos semejantes a los del león verdadero. Otras veces —y este es el caso de que ahora tratamos— ponemos al hombre astuto el nombre de prudente. Y es que, como en el ejemplo anterior, vemos en él un proceder que tiene efectos semejantes a los del prudente verdadero.

Si en este caso determinamos un poco más la base de la analogía metafórica, vemos ya lo que ocasiona todas estas prudencias similitudinarias: es la habilidad intelectual para prever los acontecimientos y proponer hábilmente las acciones humanas de una manera adecuada para la obtención de un provecho particular, de un individuo contra el bien debido a la na-

(49) Sobre la analogía metafórica, cf. entre los contemporáneos Manser, *Das Wesen des Thomismus*, c. III, § 6, (2.^a ed., Friburgo, Suiza, 1935, pág. 411). Manser sigue a Ramírez, *De Analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, Madrid, 1922.

ción, o de una nación contra el bien debido a otras naciones. Este provecho no está marcado, como se supondrá, por la ley natural y la sindéresis; responde al capricho o a la ruindad del falsificador de prudencias, que las falsifica para la consecución de ese provecho valiéndose de medios que guardan estrecha similitud con los procedimientos del virtuoso. No se olvide que, según dijimos arriba (III, 7), la previsión es la parte principal de la prudencia, y que la previsión puede usarse también para el mal, pues sin ella no habría ladrones tan hábiles, defraudadores tan estupendos, ni “políticos” tan admirables.

Es doloroso que en el sector del pensamiento moderno y contemporáneo ajeno a la teología y la ética escolásticas, el concepto de la prudencia en general se identifique exclusivamente con la noción de la falsa prudencia. Kant no parece haber conocido otra, como si ese falaz simulacro fuese el prototipo de la primera de las virtudes cardinales (50).

Pero esto no hace vacilar un punto la verdad de nuestra doctrina. Hay una prudencia verdadera; hay una falsa prudencia. Y en consecuencia, una política de signo más y otra política de signo menos. Yerra en su elección el pensador que al hablar de política elige como prototipo la de signo menos.

Creemos haber esclarecido el hecho de que la polí-

(50) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II Parte (*Moralische Schriften*, Leipzig, 1922, págs. 43-44); íd., *Kritik der praktischen Vernunft*, I Parte, lib. I, Sec. 1.^a, I (ed. cit., pág. 149); íd., *Die Metaphysik der Sitten*, II Parte, III (ed. cit., pág. 119); íbid., “Ethische elementarlehre”, I Parte, lib. I, sec. II (ed. cit., pág. 574, nota acerca del papel de la prudencia al asignar el justo medio a las virtudes morales); *Zum ewigen Frieden, Anhang* (passim), donde Kant intenta a su manera hacer compatibles la prudencia política y la moral.

tica pueda andar desprestigiada sin perder por eso el nombre de política, y de que un político, sin ser impolítico, pueda, sin embargo, no ser un político de verdad, un prudente inspirado por la primera de las virtudes cardinales. La doctrina de la prudencia, en la parte dedicada al estudio de las falsas prudencias, nos ha permitido aclarar este punto.

Y quienes, llevados por el pesimismo, dieran en pensar que la política es, por esencia, farsa pura, engaño y dolo público en beneficio de pequeñas satisfacciones privadas, por el que algunos particulares atentan contra la nación en provecho propio, o por el que algunas naciones atentan contra el legítimo bien de las demás, deberían pensar que la farsa política, por desgracia existente en muchas partes, sólo tiene sentido en relación con una política verdadera, de la que ella es el falseamiento y la corrupción. Porque si se adentran en la naturaleza de la analogía metafórica, verán que no puede trasladarse nombre alguno a otra cosa para predicarlo de ella figuradamente si no existe primero en otra de una manera propia y esencial. Y sólo porque la prudencia política se nos ha manifestado de una manera intrínseca y propia en determinados hombres y en determinados pueblos podemos después predicarla traslaticiamente de los falsos políticos. El objeto de la prudencia política es la verdad agible puesta al servicio de la nación, y esos falsos políticos dan siempre testimonio, como el hipócrita, del valor de esa verdad, pues no dejan nunca de aparentarla con sus habilidades.

LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.

NOTAS

