

LAS VIRTUDES FUNDAMENTALES

Prudencia
(selección)

"La primera de las virtudes cardinales"



EDICIONES
RIALP

JOSEF PIEPER

PRUDENCIA

*«Si tu ojo es sencillo, tu cuerpo
entero se inundará de luz».*

(Mt 6, 22).

I. LA PRIMERA DE LAS VIRTUDES CARDINALES

La prudencia, «madre» de las virtudes morales

De entre los diferentes principios que informan la doctrina clásico-cristiana de la vida, ninguno producirá tan viva extrañeza al hombre de nuestros días, sin excluir al cristiano, como éste que enunciamos a continuación: que la virtud de la prudencia es la «madre»¹ y el fundamento de las restantes virtudes cardinales: justicia, fortaleza y templanza; que, en consecuencia, sólo aquel que es prudente puede ser, por añadidura, justo, fuerte y templado; y que, si el hombre bueno es tal, lo es merced a su prudencia.

La extrañeza nos sobrecogería más hondamente aún si percibiéramos el grave rigor con que ese principio está mentado. Pero la rutina nos ha ido habituando a no ver más que una alegoría en cualquier especie de orden jerárquico de magnitudes espirituales y morales, máxime si se trata de virtudes; en cualquier caso, algo que en el fondo es inútil. Poco nos importa saber cuál de las cuatro virtudes cardinales haya de ser la que resulte merecedora del «primer premio» en este certamen de jerarquía que los teólogos «escolásticos» tuvieron a bien organizar.

¹ *Prudentia dicitur genitrix virtutum*, 3, d. 33, 2, 5.

Pero es el caso que en la citada primacía de la prudencia sobre las restantes virtudes descansa nada más y nada menos que la integridad de orden y estructura de la imagen cristiano-occidental del hombre. El principio de la primacía de la prudencia refleja, mejor quizá que ningún otro postulado ético, la armazón interna de la metafísica cristiano-occidental, globalmente considerada; a saber: que el ser es antes que la verdad y la verdad antes que el bien². Y, por si esto fuera poco, en él se nos devuelve, como en un bruñido espejo, un postrer destello del misterio que guarda el puesto más central de la teología cristiana: el que nos dice que el Padre es el origen creador del Verbo Eterno, y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Verbo.

De ahí que el sentimiento de extrañeza que invade al hombre moderno al escuchar este principio revele más de lo que a primera vista muestra. Pues viene a ser como un síntoma que delata un extrañamiento objetivo de más hondas raíces: la disolución de los lazos de la imagen cristiano-occidental del hombre y el nacimiento de la falta de comprensión de los fundamentos de la doctrina cristiana sobre la estructura básica de la realidad en general.

Equívocos actuales

Para el pensamiento vulgar y el uso común del lenguaje de hoy lo prudente, mucho más que un supuesto del bien, parece una manera de eludirlo. La aseveración de que lo bueno es lo prudente no puede menos de sonarnos como algo que no dista gran cosa del absurdo, y ello siempre que nos liberemos del malentendido que la interpreta como fórmula de una ética utilitarista bien poco recatada. Pues, de acuerdo con el significado que hoy entraña, la prudencia nos parece mucho más emparentada con lo meramente útil, el *bonum utile*, que con lo noble, el *bonum honestum*. En la imagen correspondiente a la palabra «prudencia» (*Klugheit*) que se ha ido acuñando en la fantasía del pueblo alemán —como, por lo demás, sucede con el

² Cfr. 2-2, 47, 5 ad 3.

término francés *prudence*— oscilan dos significados: el de un angustiado afán de propia conservación y el de un cuidado de sí mismo que no deja de ser egoísta en alguna manera. Notas ambas que no se compadecen ni se adecuan con lo noble.

De ahí lo difícil que se nos hace el percatarnos de que la justicia, segunda de las virtudes cardinales, con cuanto ella implica, debe estar fundada en la prudencia. Mientras, por otra parte, el valor o fortaleza y la prudencia han llegado al punto de constituir para la conciencia del vulgo una pareja de conceptos a duras penas concilia- bles: «prudente» es el que sabe cuidarse de no pasar por el apurado trance de tener que ser valiente; «prudente» es el «táctico experimentado», hábil para eludir la acción del adversario; la prudencia es el recurso de los que quisieran llegar tarde siempre a los momentos de peligro. El vínculo que liga a la virtud que nos ocupa con la templanza, cuarta de las cardinales, parece, en tesis general, ser objeto de una más exacta comprensión por parte del pensamiento contemporáneo; no obstante, también aquí se echa de ver, al ahondar con la mirada, la falta de auténtica y plena correspondencia con los mag- nos arquetipos de estas dos virtudes. Pues la doma y sujeción del instinto de placer no tiene por mira la de alcanzar un manso y melindroso estado de precariedad impulsiva. Que tal es, sin embargo, la intención latente en el uso del tópico «prudente adaptación» o «sabia temperancia» lo patentiza la torpe seguridad con que, bajo la tilde de «imprudentes excesos», se menosprecia la sublime osadía de una vida casta o el duro cumplimiento del ayuno —calificación, por lo demás, no distinta ni más indulgente que la reservada para la avasalladora furia del valor.

La «supresión del tratado de la prudencia»

Para la mentalidad del hombre actual el concepto de lo bueno más bien excluye que incluye al de lo prudente. Desde el punto de vista de tal mentalidad no hay acción buena que no pueda ser tachada de imprudente, ni mala que no merezca serlo de prudente; la falsedad

y la cobardía reciben no pocas veces de ella ese último título, mientras la veracidad y la valiente entrega ostentan el primero.

La teoría clásico-cristiana de la vida sostiene, por el contrario, que sólo es prudente el hombre que al mismo tiempo sea bueno; la prudencia forma parte de la definición del bien³. No hay justicia ni fortaleza que puedan considerarse opuestas a la virtud de la prudencia; todo aquel que sea injusto es de antemano y a la par imprudente. «*Omnis virtus moralis debet esse prudens*»: toda virtud es, por necesidad, prudente⁴. Esta conciencia moral colectiva de nuestros días, que se descubre en el uso cotidiano del lenguaje, encuentra un correlato manifiesto en el actual desarrollo de la teología moral sistemática. Difícil resulta decidir quién se toma aquí la delantera. Posiblemente ambas, conciencia colectiva y teología moral, vienen a constituir en igual medida la expresión de un hondo proceso espiritual de transmutación de valores. En todo caso, nadie puede negar el hecho de que la ética teológica moderna no se ocupa en absoluto, o sólo por encima, del rango y la posición de la prudencia; y ello pese a su creencia o pretensión expresa de ser sucesora de la teología clásica. Uno de los más relevantes teólogos del momento, el dominico Garrigou-Lagrange, habla justamente de una especie de omisión del tratado de la prudencia (*quasi-suppression du traité de la prudence*) por la teología moral de nuestro días⁵. Y si se da el caso concreto de nuevas exposiciones de conjunto de la teología moral que vuelvan a adaptarse de modo efectivo y decidido a la doctrina de la virtud de Tomás de Aquino, es bien significativa la circunstancia de que semejante «retroceso» se lleve a cabo en la forma de una «autojustificación» polémica⁶.

³ 2-2, 50, 1 ad 1.

⁴ *Virt. comm.*, 12 ad 23.

⁵ *Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas*, «Revue Thomiste», año VIII (1925), 345.

⁶ Cfr., p. ej., MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis* (París, 1930 y sigs.), t. I, pág. 7. Produce asombro el hecho de que el español Francisco de Vitoria, restablecedor el segundo cuarto del siglo XVI de los estudios de Santo Tomás, reservara un espacio tan desproporcionadamente restringido a la exposición de la prudencia en su magno comentario a la *Secunda Secundae* de la *Summa theologiae*; asombro que no disminuye al advertirse que, cien años más tarde, su compatriota Juan de Santo Tomás, uno de los más ilustres exegetas de Tomás,

La prudencia como causa, «medida» y forma

En su intención de fijar expresamente el lugar sistemático de la prudencia la teología clásica se ha valido de una amplia y polifacética gama de imágenes y conceptos. Inequívoco indicio de que lo que aquí se cuestiona es una prelación de rango y de sentido, algo, en consecuencia, que dista no poco de la mera sucesión casual.

La prudencia es la *causa* de que las restantes virtudes, en general, sean virtudes⁷. Podrá darse el caso, por ejemplo, de una «rectitud», vale decir, instintiva del impulso apetitivo: rectitud instintiva que no rematará en «virtud» de la templanza si no es por la intervención de la prudencia⁸. La virtud es una «facultad perfectiva» del hombre como persona espiritual; y, en tanto «facultades» del hombre entero, la justicia, la fortaleza y la templanza no alcanzarán su «perfección» mientras no se funden en la prudencia, esto es, en la «facultad perfectiva» que dispone a determinarse rectamente; sólo merced a tal «facultad perfectiva de nuestras determinaciones» son sublimadas las tendencias instintivas al bien y transportadas al centro espiritual donde labra el hombre sus decisiones y de donde brotan las acciones que de verdad son humanas. Sólo la prudencia perfecciona la rectitud impulsiva e instintiva del obrar, las disposiciones naturalmente buenas, para elevarse al grado de auténtica virtud, esto es, a la categoría racional de «facultad perfectiva»⁹.

apenas si se ocupa ya en forma expresa de dicha virtud en su célebre *Cursus theologicus*.

De la teología moral de nuestros días dice GARRIGOU-LAGRANGE: «Il est véritablement étonnant..., que la principale des vertus cardinales tienne si peu de place dans la science morale d'aujourd'hui». *Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas*, «Revue Thomiste», año VIII (1925), 345.

⁷ *Virt. comm.*, 6; 2-2, 51, 2; *Ver.*, 14, 6. Ambrosio afirma, en su libro *Sobre los deberes*, que la justicia no sirve de nada cuando falta la prudencia (*De officiis*, I, 27). Se basa al respecto en un pasaje de la Sagrada Escritura (Prv, 17, 16, 7), que tal vez figuraba solamente en una antigua traducción.

En el mismo capítulo del *De officiis* se leen estas palabras: *primus igitur officii fons prudentia est* (la fuente primera del deber es la prudencia).

⁸ 2-2, 4, 5; *Ver.*, 14, 16; *Quol.*, 12, 22.

⁹ *Prudentia est completiva omnium virtutum moralium*, 2-2, 166, 2 ad 1. *Ab ipsa (prudentia) est... complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus*. *Virt. comm.*, 6.

La prudencia es la «medida» de la justicia, de la fortaleza, de la templanza¹⁰. Lo que no significa otra cosa que lo siguiente: de la misma manera que las cosas creadas están pre-figuradas y pre-formadas en el conocimiento creador de Dios, de suerte que las diversas formas esenciales intrínsecas que se alojan en el corazón de lo real preexisten en calidad de «ideas» o «imágenes previas» (por usar la expresión del maestro Eckhart) en el pensamiento divino; de la misma forma también que el conocimiento humano, aprehensivo de la realidad, constituye una re-producción pasiva del mundo objetivo del ser, y del mismo modo, finalmente, que el artefacto construido imita al ejemplar o modelo, vivo en el conocimiento creador del artista, así, y no de otra manera, constituye el imperio del prudente la pre-figura que preforma la buena acción moral. El imperio de la prudencia es la «forma esencial extrínseca»¹¹ por virtud de la cual la buena acción es lo que es; sólo merced a esa forma ejemplar es la acción justa, valerosa o templada. La creación es lo que es porque se conforma a la medida del conocimiento creador de Dios; el conocimiento humano es verdadero porque se conforma a la medida de la realidad objetiva; el artefacto es verdadero y útil porque se conforma a la medida de su ejemplar, residente en el espíritu del artista. Y no de otro modo el libre obrar del hombre es bueno porque se conforma a la medida de la prudencia. En cuanto al contenido, lo prudente y lo bueno son una y la misma cosa; sólo por el distinto lugar que ocupan en la seriación lógica del proceso operativo se diferencian entre sí: bueno es lo que antes ha sido prudente.

Por otra parte, la prudencia *informa* las restantes virtudes; les proporciona su forma esencial intrínseca¹². Mas no se piense que esta afirmación introduce una nueva verdad; se limita a repetir la ya establecida, sólo que en fórmula distinta. En su condición de medida, la prudencia representa la «forma esencial extrínseca», el ejemplar y la pre-figura del bien. Pero la «forma esencial intrínseca» del bien

¹⁰ 1-2, 64, 3; *Virt. comm.*, 13.

¹¹ Sobre el concepto de «medida» como «forma esencial extrínseca» cfr. Josef PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute* (Leipzig, 1935), 25 ss.

¹² *Ver.*, 14, 5 ad 11; 3, d. 27, 2, 4, 3; cfr. 3, d. 27, 2, 4, 3 ad 2.

imita con esencial fidelidad ese ejemplar, guarda esencial conformidad con esa pre-figura original. De esta suerte la prudencia estampa en toda libre acción del hombre el sello interno de la bondad. La virtud moral es la impronta que acuña la prudencia en el querer y el obrar¹³.

La prudencia deja sentir su efecto en toda virtud¹⁴; y no hay virtud que no participe de la prudencia¹⁵.

Los diez mandamientos de la Ley de Dios se han de entender referidos a la práctica de la virtud de la prudencia, *executio prudentiae*¹⁶, afirmación que para nosotros, los hombres de hoy, resulta punto menos que incomprensible.

Y, de entre los pecados, ni uno solo hay que no conspire contra dicha virtud. La injusticia, la cobardía y la intemperancia se oponen primero, en efecto, a las virtudes de justicia, fortaleza y templanza; pero, en definitiva, a través de ellas se oponen a la prudencia¹⁷. Todo pecador es imprudente¹⁸.

La prudencia es, por tanto, causa, raíz, «madre», medida, ejemplo, guía y razón formal de las virtudes morales; en todas esas virtudes influye, sin excepción, suministrando a cada una el complemento que le permite el logro de su propia esencia; y todas participan de ella, alcanzando, merced a tal participación, el rango de virtud.

El bien propio y esencial del hombre —o, lo que es lo mismo, su verdadero ser, el humano— consiste en que «la razón, perfeccionada por el conocimiento de la verdad», informe y plasme internamente el querer y el obrar¹⁹. En esta proposición fundamental de Tomás

¹³ *Virt. comm.*, 9.

¹⁴ 2-2, 47, 5 ad 2.

¹⁵ 2-2, 47, 5 ad 1.

¹⁶ 2-2, 56, 2 ad 3.

¹⁷ 2-2, 55, 2 ad 3.

¹⁸ 2-2, 119, 3 ad 3; 2-2, 141, 1 ad 2.

¹⁹ *Bonum hominis, in quantum est homo, est; ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis; nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis. Virt. comm.*, 9.

de Aquino se compendia toda la teoría de la prudencia, pues en ella se nos significa el sentido unitario de esa pluralidad de imágenes y conceptos anteriormente mencionados, de los que el santo se vale para expresar de forma concreta la primacía de tal virtud.

La verdad descubrimiento de la realidad

El mismo pensamiento manifiesta por modo de oración la liturgia de la Iglesia con estas palabras: «*Deus, qui errantibus, ut in viam possint redire iustitiae, veritatis tuae lumen ostendis*» («¡Oh Dios, que muestras a los extraviados la lumbre de tu verdad, para que puedan tornar sus pasos al sendero de la justicia!»)²⁰. La verdad es supuesto de la justicia. Sólo el que rechaza la verdad, natural o sobrenatural, es verdaderamente «malo» e incapaz de conversión. Recordemos, sin salir del ámbito de la sabiduría «natural» de la vida, ámbito, por tanto, al que la sobrenaturaleza «supone y perfecciona», esta frase de Goethe: «Todas las leyes morales y reglas de conducta pueden reducirse a *una sola*: la verdad»²¹.

Mas la introducción ha sido harto fugaz para que pueda eximirnos del riesgo de malentender la expresión de Tomás de Aquino: «la razón, perfeccionada por el conocimiento de la verdad».

«Razón» no significa para Tomás otra cosa que una «referencia o dirección de la mirada a lo real», un «paso a la realidad». Y «verdad» no es para él otra cosa que el descubrimiento y patentización de la realidad, tanto natural como sobrenatural. La «razón perfeccionada por el conocimiento de la verdad» es, por consiguiente, la facultad perceptiva del espíritu humano en tanto actualizada por el descubrimiento de la realidad, lo mismo natural que sobrenatural.

La prudencia es, en efecto, la medida del querer y del obrar; pero, a su vez, la medida de la prudencia es *ipsa res*, «la cosa misma»²², la realidad objetiva del ser.

²⁰ Oración del tercer domingo después de Resurrección.

²¹ Goethe a Müller en 28 de marzo de 1819.

²² 1-2, 64, 3 ad 2; cfr. *Die Wirklichkeit und das Gute*, 93 ss.

Es cierto, por tanto, que la primacía de la prudencia significa, ante todo, la necesidad de que el querer y el obrar sean conformes a la verdad; pero, en último término, no denota otra cosa que la conformidad del querer y el obrar a la realidad objetiva. Antes de ser lo que es, lo bueno ha tenido que ser prudente; pero prudente es lo que es conforme a la realidad.

II. EL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD Y LA REALIZACION DEL BIEN

La realización del bien presupone el conocimiento de la realidad

La primacía de la prudencia sobre las restantes virtudes cardinales indica que la realización del bien presupone el conocimiento de la realidad. Sólo aquel que sabe cómo son y se dan las cosas puede considerarse capacitado para obrar bien. El principio de la primacía de la prudencia nos enseña que en modo alguno basta la llamada «buena intención» ni lo que se denomina «buena voluntad»¹. La realización del bien presupone la conformidad de nuestra acción a la situación real —esto es, al complejo de realidades concretas que «circunstancian» la operación humana singular— y, por consiguiente, una atenta, rigurosa y objetiva consideración por nuestra parte de tales realidades concretas.

«Conciencia de los principios» y «conciencia de la situación»

Las resoluciones o actos de imperio de la prudencia, de los que nacen para brotar a la realidad nuestras operaciones libres, toman

¹ *Virt. comm.*, 6.

EL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD

sus aguas de dos fuentes distintas: «el prudente precisa conocer tanto los primeros principios universales de la razón cuanto las realidades concretas sobre las que versa la acción moral»².

Los «principios universales» de la razón práctica son revelados al hombre merced a la sentencia de la sindéresis, en la que se funda todo acto de imperio o resolución particular, como se apoya en los principios supremos del pensar teórico todo juicio enunciativo singular. En esa sentencia el conocimiento universalísimo de la esencia del bien inviste modalidad preceptiva. «Hay que amar y practicar el bien»: esta proposición (con cuanto de ella inmediatamente se deriva) representa el contenido objetivo alumbrado, por la sindéresis. Por ella son mentados los fines comunes a toda operación humana³.

La «prudencia infusa» del cristiano supone, además, las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, que las que cobran conciencia el cristiano de que el fin sobrenatural de su existencia es participar en la vida del Dios triunitario⁴.

Pero la prudencia no apunta directamente a los últimos fines —natural y sobrenatural— de la vida humana, sino a las *vías* conducentes a tales fines⁵. Su función más peculiar no es la contemplación actual de esos «principios universales» (pese a que sólo por este contemplar se posibilita la adopción de resoluciones prudentes: «*synderesis movet prudentiam*»⁶; y a que sin virtudes teológicas jamás podría darse la prudencia cristiana). La más característica función de la prudencia es su referencia al plano de los «caminos y medios», que es el de la última y concreta realidad.

Por lo demás, la unidad viva de sindéresis y prudencia no es otra cosa que lo que solemos denominar «la conciencia».

La prudencia, o, mejor, la razón práctica perfeccionada por la virtud de la prudencia, es, vale decir, la «conciencia de situación», a diferencia de la sindéresis o conciencia de principios. La sentencia

² 2-2, 47, 3.

³ Cfr. también *Die Wirklichkeit und das Gute*, 6 ss.

⁴ 1-2, 63, 3.

⁵ 1-2, 14, 2; 2-2, 47, 6 *ad* 1.

⁶ 2-2, 47, 6 *ad* 3.

de la sindéresis es, como el principio de contradicción respecto al saber concreto⁷, el supuesto y el terreno por donde caminan los actos concretos de imperio de la «conciencia de situación». Y sólo en estos actos alcanza la sindéresis su realización última.

Tal vez se entienda mejor el sentido de las consideraciones que siguen, como el de las precedentes, teniendo en cuenta que, en cierta manera, la palabra «prudencia» puede ser reemplazada, cuantas veces aparezca, por el término «conciencia»⁸.

Prudencia como conocimiento.

En su condición de «recta disposición» de la razón práctica, la prudencia ostenta, como dicha razón, una doble faz. Es cognoscitiva e imperativa. Aprehende la realidad para luego, a su vez, «ordenar» el querer y el obrar. Pero el conocer constituye el elemento anterior y «mensurativo»; el imperio, que mide por su parte al querer y al obrar, toma su «medida» del conocimiento, al que sigue y se subordina. La «orden» de la prudencia es, en palabras de Tomás, un «conocimiento directivo»⁹; el imperio de la prudencia no hace más que imprimir cuño operativo al conocimiento previo de la verdad. (Esta previa y fundamental *dimensión cognoscitiva* de la prudencia destaca, por lo demás, en la más obvia acepción de la palabra alemana *Ge-wissen* [conciencia] como de su equivalente latino *conscientia*; y en cierto sentido conciencia y prudencia vienen a significar la misma cosa, según queda indicado más arriba.

Sin embargo, la prudencia no es sólo conocimiento o saber informativo. Lo esencial para ella es que este saber de la realidad sea transformado en imperio prudente, que inmediatamente se consuma en acción. En esta inmediata relación de la prudencia a la

⁷ 2-2, 47, 6 ad 3; *Ver.*, 5, 1 ad 6.

⁸ «La conscience droite et certaine n'est autre qu'un acte de la prudence, qui conseille, qui jure pratiquement et qui commande». GARRIGOU-LAGRANGE, *Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas*, «Revue Thomiste», año VIII (1952), 354. Cfr. también MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis*, t. II, 42.

⁹ *Virt. card.*, 1.

operación concreta estriba la diversidad existente entre el saber de la ciencia moral, incluso el «casuístico» y el de la virtud que nos ocupa; es de fundamental interés no confundir ambos modos de conocimiento ético. Posteriormente volveremos sobre ello.

Por lo que hace a la «mecánica» formal de esa transformación (del conocimiento de la verdad en imperio o resolución prudente), he tratado más a fondo la cuestión en otro libro¹⁰. Los grados por que pasa son: deliberación, juicio, imperio. La actividad receptivo-perceptiva de los dos primeros grados, la deliberación y el juicio, representa el carácter cognoscitivo de la prudencia (*prudencia secundum quod est cognoscitiva*), mientras el segundo personifica su aspecto ordinativo (*secundum quod est praeceptiva*)¹¹.

Los distintos modos de imperfección de esa transformación del conocimiento de la verdad en la resolución prudencial constituyen, paralelamente, los distintos tipos de imprudencia.

Así, por ejemplo, el que, sin pararse a deliberar como es debido y antes de formular un juicio fundado, se lanza resueltamente al imperio y a la acción, es imprudente según el modo de la impremeditación¹². Quizá parezca al pronto que tal calificativo no se compeadece con la imagen que todos tenemos de esa envidiable cualidad denominada «rapidez de acción». No estará de más, por tanto, para disipar esta sospecha, recordar que hay dos maneras de ser «rápido» o «lento»: al deliberar y al obrar. Si en la deliberación conviene demorarse, la acción deliberada debe ser rápida¹³, afirma Tomás, de acuerdo con lo ya advertido por los griegos¹⁴. Por otra parte, la facultad de captar de una sola ojeada la situación imprevista y tomar al instante la nueva decisión constituye uno de los ingredientes de la

¹⁰ *Die Wirklichkeit und das Gute*, 53 ss.

¹¹ 2-2, 48.

¹² 2-2, 53, 3, 4. El hecho de que Tomás adjudicase nombres distintos a la falta de deliberación y a la de juicio (*praecipitatio* e *inconsideratio*), mientras nosotros incluimos ambas indistintamente en un solo término, pudiera ser un índice de la importancia que la Alta Edad Media otorgaba al fundamento cognoscitivo de la resolución prudencial.

¹³ 2-2, 47, 9.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 9.

prudencia perfecta: la *solertia*, la visión sagaz y objetiva frente a lo inesperado, figura expresamente en la *Summa theologica* entre los requisitos sin los que la prudencia se considera imperfecta¹⁵.

Un segundo modo de imprudencia es la inconstancia¹⁶. Este vicio malogra y corta el paso en su fase más decisiva al proceso de transformación del conocimiento de la verdad en la «orden» de la prudencia: la deliberación y el juicio caen al inútil abismo de lo infructuoso, en lugar de seguir su curso hasta alcanzar el momento definitivo del imperio. Pues en el imperio, directamente abocado a la acción, es donde descansa la verdadera «alabanza» de la prudencia¹⁷.

A los dos rostros de la prudencia, uno de los cuales se encara con la realidad objetiva mientras el otro mira a la realización del bien, corresponde la doble serie de requisitos de los que depende la perfección de esa virtud. A renglón seguido nos ocupamos de tales requisitos, y, en primer lugar, de los que atañen a la «prudencia como conocimiento».

La «prudencia como conocimiento», a saber, como conocimiento de la concreta situación en que se mueve la acción concreta, implica, ante todo, la facultad de aprehender objetivamente y en silencio la realidad y el sufrido cansancio de la experiencia (*experimentum*)¹⁸, al que no es posible eludir ni reemplazar por una obstinada y catastrófica apelación a la «fe» —y mucho menos todavía por la restricción «filosófica» de la mirada a lo «general».

Es cierto que los cristianos reciben al ser bautizados, juntamente con la nueva vida de la amistad de Dios, una prudencia sobrenatural («infusa»). Mas esta prudencia que todo cristiano recibe a manera de don va referida de modo exclusivo, como advierte Tomás, a lo necesario para la eterna salvación; hay, sin embargo, otra prudencia «más perfecta» aún, que no es ya don inmediato del bautismo,

¹⁵ 2-2, 49, 4.

¹⁶ 2-2, 53, 5.

¹⁷ 2-2, 47, 1 ad 3; 2-2, 47, 8.

¹⁸ 2-2, 47, 3 ad 3; 2-2, 47, 14 ad 3.

pero que dispone al hombre a «proveer para sí y para otros no sólo acerca de las cosas que son necesarias para la salvación, sino también en cuantos asuntos atañen a la vida humana»¹⁹: es esa prudencia en donde la gracia divina se une al «supuesto» de la virtud natural. En un pasaje de la *Summa theologica*, por lo demás altamente consolador, leemos: «Los que necesitan guiarse por consejo ajeno saben al menos, si están en gracia, aconsejarse a sí mismos el demandarlos y discernir los buenos de los malos consejos»²⁰. Con lo cual se da por sentado en forma implícita que esa prudencia «más perfecta» a que hemos aludido posee un rango superior.

Guardémonos, no obstante, de interpretar erróneamente tales palabras, imaginando que defienden la primacía de la prudencia natural y «adquirida» sobre la «infusa» y sobrenatural; lo que en ellas se significa es la primacía de esta otra prudencia «más perfecta», en la que lo natural y lo sobrenatural, lo adquirido y lo donado, se vinculan para integrarse en feliz y, en el más literal de los sentidos, agraciada unidad.

Lo común a todos estos requisitos que condicionan la perfección de la «prudencia como conocimiento» es la «silenciosa» expectación de la realidad. Los más importantes de entre ellos son los tres que citamos a continuación: *memoria*, *docilitas*, *solertia*.

Por *memoria* (memoria) se entiende aquí algo más que la mera facultad natural, por así decirlo, del acordarse. Lo que ante todo se mienta con ella nada tiene que ver con especie alguna de entrenamiento o habilidad «mnemotécnica» para combatir el olvido. Por «buena» memoria, entendida ésta como requisito de perfección de la prudencia, no se significa otra cosa que una memoria que es «fiel al ser».

El sentido de la virtud de la prudencia es que el conocimiento objetivo de la realidad se torne medida del obrar; que la verdad de las cosas reales se manifieste como regla de la acción. Pero esta

¹⁹ 2-2, 47, 14 ad 1.

²⁰ 2-2, 47, 14 ad 2.

verdad de las cosas reales se «guarda» en la memoria que es fiel a las exigencias del ser. La fidelidad de la memoria al ser quiere decir justamente que dicha facultad «guarda» en su interior las cosas y acontecimientos reales tal como son y sucedieron en realidad. El falseamiento del recuerdo, en oposición a lo real, mediante el sí o el no de la voluntad, constituye la más típica forma de perversión de la prudencia, pues contradice del más inmediato modo el sentido primordial de la misma: el de ser el «recipiente» donde se guarda la verdad de las cosas reales. (Este sentido de la memoria nos hace más comprensible la imagen de la Trinidad que ofrece San Agustín²¹, con frecuencia mal interpretada: la memoria es para el santo la primera realidad del espíritu, a partir de la cual se originan el pensar y el querer; de esta suerte constituye un reflejo de Dios Padre, del que proceden el Verbo y el Espíritu Santo).

Tomás advierte que esta memoria que permanece fiel al ser es el primer requisito de perfección de la prudencia²², y no sin fundamento, ya que representa, frente a los demás, el requisito que importa mayor número de riesgos. Pues en ningún otro lugar que no sea éste, enraizado en lo más hondo del acontecer espiritual y moral, es tan grave el peligro de que la verdad de las cosas reales sea falseada por el sí o el no de la voluntad. Y lo que tan grave hace a ese peligro es su imperceptibilidad. Por ninguna otra vía se deslizan de tan incontrolable manera los «intereses» subjetivos e injustos como en este falseamiento de la memoria, que se vale de los más suaves retoques y variaciones de acento, de dilaciones, omisiones e invisibles cambios de color. Un examen de conciencia, por riguroso y profundo que sea, no es bastante a desenmascarar parejo falseamiento. Sólo una rectificación total de la esencia humana, por la que se purifiquen las más entrañables y profundas raíces del querer, puede suministrar garantía de la objetividad de la memoria. Por donde se nos manifiesta cómo y en qué medida la prudencia, virtud de la que dependen todas las demás, depende por su parte, y en sus fundamentos, de la totalidad de las restantes virtudes, principalmente de

²¹ *De trinitate*, XI, 3-5; XV, 22.

²² 2-2, 49, 1.

la justicia. De esta mutua dependencia, cuyos distintos momentos, por otra parte, presentan diversidad de sentido, habremos de ocuparnos más adelante.

Es fácil de ver que lo que aquí se trae entre manos es más que «psicología», pues de lo que se trata es más bien de la metafísica de la persona moral.

Más de un lector se sorprenderá al advertir cuán lejos dista el concepto clásico-cristiano de «virtud de la prudencia» de la imagen vulgar que la tiene por una suerte de competencia o saber discreto que hace apto al que lo posee para acomodarse a la situación real, sin parar mientes nunca, desde luego, en grandes miramientos. También la virtud de la prudencia es un «bien arduo», *bonum arduum*; condición suficiente para que nosotros, los paisanos de Immanuel Kant, le adjudiquemos sin reservas el título de «virtud».

«En las cosas que atañen a la prudencia nadie hay que se baste siempre a sí mismo»²³; sin *docilitas* no hay prudencia perfecta. Naturalmente que por *docilitas* no se ha de entender la docilidad ni el celo inconsciente del «buen escolar». El término alude más bien a esa disciplina que se enfrenta con la polifacética realidad de las situaciones y cosas que brinda la experiencia, renunciando a la absurda autarquía de un saber de ficción. Por *docilitas* debe entenderse el saber-dejarse-decir-algo, aptitud nacida no de una vaga «discreción», sino de la simple voluntad de conocimiento real (que implica siempre y necesariamente auténtica humildad). La indisciplina y la manía de llevar siempre razón son, en el fondo, modos de oponerse a la verdad de las cosas reales; ambos descansan en la imposibilidad de obligar al sujeto, dominado por sus «intereses», a mantener ese silencio que es incanjeable requisito de toda aprehensión a la realidad.

La *solertia* es una «facultad perfectiva» por la que el hombre, al habérselas con lo súbito, no se limita a cerrar instintivamente los ojos y arrojarle a ciegas a la acción, por más que a veces no dejen de acompañarle la fuerza y el estrépito, sino que se halla dispuesto

²³ 2-2, 49, 3 *ad* 3; cfr., 2-2, 49, 3.

a afrontar objetivamente la realidad con abierta mirada y decidirse al punto por el bien, venciendo toda tentación de injusticia, cobardía o intemperancia. Sin esta virtud de la «objetividad ante lo inesperado» no puede darse la prudencia perfecta.

Con lo cual queda dicho más de lo que a primera vista pudiera parecer. Sólo el que posea algún conocimiento de la estructura corpóreo-espiritual del ser humano sabrá percibir cuánto de sana vitalidad supone la facultad perfectiva de la *solertia*, particularmente en esa esfera que es el lugar propio de la neurosis, allí donde ésta nace y es vencida (esfera que, pese a estar enclavada en zonas profundas del alma, lejos de la conciencia, puede ser plasmada y gobernada —enigmático juego de mutuo condicionamiento!— desde el plano de lo auténticamente moral, es decir, desde la libertad). Por donde vuelve a patentizarse aquí, como en tantos otros aspectos, en qué amplia medida y con qué rigor incluye la teoría clásico-cristiana de la virtud la salud y el ojo avizor vitales y el «entrenamiento», vale decir, de las funciones somato-psíquicas ²⁴.

Una observación: la «flexibilidad» que acompaña a la *solertia* y permite dar nueva respuesta a situaciones siempre nuevas, no tiene que ver lo más mínimo con la falta de carácter; a no ser que se entienda por «carácter» la indisciplina y la oposición a la verdad de las cosas reales, esto es, mudables. Por descontado se da en todo caso que la referida «flexibilidad» trabaja al servicio del *finis totius vitae* ²⁵, del verdadero e inmutable fin de la vida humana, y que esos caminos siempre nuevos son conformes a la verdad de las cosas reales ²⁶.

²⁴ En la *Summa theologica* (2-2, 49, 1 ad 1) se nos dice: *multa quae pertinent ad partem sensitivam requiruntur ad prudentiam* («mucho de lo que pertenece a los sentidos se requiere para la prudencia»). Atendiendo a su inmediata relación con el contexto, la anterior afirmación deberá aplicarse, ante todo, a la memoria, que en el sistema aristotélico (*De la memoria y la reminiscencia*, 1) se vincula estrechamente al conocimiento sensitivo. Pero el carácter abstracto con que es formulada nos autoriza a hacerla extensiva a la esfera de lo vital en toda su amplitud.

²⁵ 2-2, 55, 1.

²⁶ Es notable y sumamente significativo el hecho de que para la moderna caracterología los conceptos de «elasticidad» y «objetividad», como sus opuestos respectivos, guarden entre sí relación inmediata de correspondencia e intercondi-

Fidelidad de la memoria al ser, disciplina, perspicaz objetividad ante lo inesperado: tales son las virtudes cognoscitivas del prudente.

Las tres miran a lo ya «real», al pasado y al presente, a cosas y realidades, por tanto, que son ya «de tal y no de cual manera» y que ostentan en lo que tienen de fáctico el sello de un cierta necesidad.

Prudencia como mandato: la inseguridad de la decisión

Pero, considerado en su dimensión ordinativa,, imperativa o auto-determinativa, el prudente orienta su mirada en la exclusiva dirección de lo «todavía no» realizado, cabalmente y sólo en la de aquello que está por realizar. De ahí que el primer requisito de perfección de la «prudencia como imperio» sea la providencia, *providentia* ²⁷, facultad que dispone para apreciar con seguro golpe de vista si determinada acción concreta ha de ser el camino que realmente conduzca a la obtención del fin propuesto.

En este punto cobra neto relieve el elemento de inseguridad y de riesgo que entraña toda decisión moral; en las resoluciones o actos de imperio de la prudencia, esencialmente referidos a lo concreto, faltar por sí de necesidad y no existente aun (*singularia, contingentia, futura*), no encontraremos la seguridad de que se hospeda en la conclusión de un raciocinio teórico; tal es la ilusión o el error latente en la sobrevaloración de la casuística por parte de los moralistas. A la tesis de que la resolución de la prudencia, «virtud intelectual», ha de poseer la certidumbre de la verdad (*certitudo veritatis*), Tomás de Aquino responde con estas palabras: «*Non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur*» («La certeza que acompaña a la prudencia no puede ser tanta que exima de todo cuidado») ²⁸. Palabras que encierran la profundidad

cionamiento, y no sólo en el sentido de un parentesco «lógico», sino considerándolos en tanto que dicen referencia real a la estructura concreta de la persona moral.

²⁷ 2-2, 49, 6.

²⁸ 2-2, 47, 9 ad 2.

del abismo. Es inútil que el hombre espere ni aguarde, para emitir la «conclusión» del imperio, al momento de contar con la certeza teórica de una conclusión que fuerce a su asentimiento: jamás alcanzaría a decidirse ni a salir del in-concluso estado de lo irresoluto; a no ser que se diese por satisfecho con dejarse llevar por una certeza cuya «forzosidad» no fuese más que ficticia. El prudente no espera certeza donde y cuando no la hay, ni se deja tampoco embarcar por las falsas certezas²⁹.

El imperio de la prudencia y el «presentimiento» de la *providentia* (principal ingrediente, a los ojos de Tomás, de la prudencia perfecta y origen, por añadidura, del nombre mismo de *prudencia*³⁰) reciben su seguridad «práctica» y su potencia determinativa de la experiencia de la vida vivida; de la salud y el ojo avizor del instinto estimativo; de la esperanza, osada y solícita a la par, de que no se cierren al hombre los caminos que conducen a sus verdaderos fines; de la rectitud del querer y la «intención» última; de la gracia de la conducción divina, inmediata y mediata.

De dos maneras puede el hombre faltar a la prudencia.

Primero por un acto positivo de negación u omisión, incumpliendo

²⁹ La incertidumbre que acompaña a la orden emitida por la prudencia se funda en la posibilidad inherente a dicha orden de desviarse por error del bien y la rectitud objetivos. Del bien subjetivo no se puede desviar, ya que lo subjetivamente bueno es siempre, y por esencial necesidad, la acción que la prudencia ordene. Ello conduce al planteamiento de un difícil problema que refleja con singular agudeza la finitud y la insuficiencia de la existencia humana: el problema de la conciencia que, poseyendo certeza subjetiva, es, sin embargo, errónea. En las márgenes de este problema existencial corre el riesgo el lenguaje de perder el carácter unívoco de su función significativa. Los términos «prudente», «bueno» y «obligatorio» amenazan perder el rigor de su sentido en el crepúsculo incierto de lo equívoco.

La situación concreta en que se mueve la acción concreta puede entorpecer siempre un elemento que pase inadvertido, por tensa y vigilante que sea la atención del sujeto; y toda acción concreta puede arrastrar consecuencias inmediatas e ineludibles que el cálculo anterior, por minucioso que fuese, no hubiera sabido prever. (Cfr. el comentario de H.-D. NOBLE, O. P., a las *quaestiones* sobre la prudencia de la edición francesa de la *Summa theologica*, París, 1925, 241 ss.) La prudencia humana acarrea fatalmente, a manera de aguijón que impide el sueño, la incertidumbre acerca de su adecuación a la realidad, y, por tanto, al bien objetivo a realizar. Ello excluye e imposibilita por esencia la auto-seguridad del moralismo, a la par que introduce el riesgo, si el soporte vital de la conducta ética es débil, de originar el estado de conciencia escrupulosa.

³⁰ 2-2, 49, 6 ad 1.

cualquiera de los requisitos que exige el protocolo de esa virtud. La impremeditación y la inconstancia, más arriba mencionadas, constituyen modos de esta primera especie de imprudencia; y, lo mismo que ellos, la falta de circunspección y de cautela por lo que hace a las realidades concretas que circundan nuestro obrar, como también la negligencia en la decisión. Todos estos modos de imprudencia tienen de común un *defectus*, una carencia positiva, un «no»; hay en ellos una «falta», bien sea de rectitud en la deliberación, de madurez en el juicio o de decisión en el imperio. Acaso nos parezca extraño, por más que no del todo incomprensible, el que Tomás de Aquino vea la más profunda raíz de estas imprudencias «por defecto» en la lujuria³¹, ese extravío en los bienes del mundo sensible que escinde³² la potencia de nuestras determinaciones.

La sorprendente afirmación, en cambio, por la que el Doctor Universal de la Iglesia retrotrae a un común origen el segundo grupo de imprudencias, no podrá menos de producirnos el efecto empavorecedor del rayo, aunque a la par nos ilumine con el relámpago de su luz. Mas ocupémonos primero de esta otra forma de imprudencia. La diferencia que la separa del defecto positivo, común denominador de la impremeditación, la inconstancia y la negligencia, es la que hay entre el falso sí y el verdadero no, entre la semejanza aparente y la desnuda oposición; la que distingue, en suma, a la falsa prudencia de la imprudencia «lisa y llana». En la *quaestio* donde se ocupa de las falsas prudencias³³ menciona Tomás primero la «prudencia de la carne», que, en lugar de servir al verdadero fin de la vida humana³⁴, se endereza exclusivamente a la posesión de los bienes carnales; prudencia que es «muerte» y «enemiga de Dios», como advierte la *Epístola a los Romanos* (8, 6 s.). Pero a continuación trata el santo en varios artículos³⁵ de la «astucia», a la que otorga preeminencia.

³¹ 2-2, 53, 6.

³² «La doblez del espíritu (*duplicitas animi*) es consecuencia de la lujuria» (2-2, 53, 6 ad 2).

³³ 2-2, 55.

³⁴ 2-2, 55, 1.

³⁵ 2-2, 55, 3-5.

Prudencia y astucia

La astucia (*astutia*) es la más típica forma de falsa prudencia. El término alude a esa especie de sentido simulador e interesado al que no atrae más valor que el «táctico» de las cosas y que es distintivo del intrigante, hombre incapaz de mirar ni de obrar rectamente. El alemán de Martín Lutero empleaba para designarlo la palabra «bribonería». El concepto de *astutia* aflora repetidas veces en las cartas del Apóstol Pablo como contrapuesto, en antagonismo alumbrador de su sentido, a la «manifestación de la verdad» (*manifestatio veritatis*, 2 Cor 4, 2), a la «claridad» y a la candorosa «simplicidad» de espíritu (*simplicitas*, 2 Cor 11, 3). El concepto de *simplicitas* figura asimismo en el lema que encabeza este libro: «si tu mirada es pura (*simplex*), tu cuerpo entero se inundará de luz» (Mt 6, 22).

También se puede llegar a un fin recto por caminos falsos y torcidos. Pero el sentido propio de la prudencia es cabalmente que no sólo el fin de las operaciones humanas, sino también el camino que a él conduzca, han de ser conformes a la verdad de las cosas reales. Lo que a su vez implica un nuevo supuesto: el que los «intereses» egoístas del sujeto sean llamados al silencio, a fin de que deje sentir su voz la verdad de las cosas reales y, merced al informe brindado por la propia realidad, se precisen con nitidez los contornos del camino adecuado. El sentido, o más bien el sin-sentido, de la astucia estriba, por el contrario, en que la vocinglera, y en consecuencia sorda (pues sólo aquel que calla puede oír), subjetividad del «táctico» desvíe el camino de la acción de la verdad de las cosas reales. «No es lícito llegar a un fin bueno por vías simuladas y falsas, sino verdaderas», dice Tomás³⁶. Por donde se patentiza, de alguna manera, el parentesco que une a la prudencia con la magnanimidad, virtud de rutilante mirada. La simulación, los escondrijos, el ardid y la deslealtad representan el recurso de los espíritus mezquinos y de los pequeños de ánimo. Pero de la magnanimidad leemos en la *Summa theologiae*

³⁶ 2-2, 55, 3 ad 2.

del Doctor Universal de la Iglesia³⁷, como también en la *Etica a Nicómaco*, de Aristóteles³⁸, que gusta en todo de lo manifiesto.

Con esta afirmación, sorprendente como más arriba apuntamos, pero profunda hasta lo insondable, desenmascara Tomás de Aquino el velado origen de la astucia³⁹: todas esas seudoprudencias y prudencias que se pasan de listas nacen de la avaricia, con la que guardan esencial parentesco.

Semejante afirmación arroja al mismo tiempo nueva y cruda luz sobre la propia virtud de la prudencia y la fundamental actitud humana en que dicha virtud se basa, pues incluye la circunstancia, táctica hasta ahora, de que la prudencia guarda con la avaricia una relación de contrariedad enteramente peculiar. Al punto se nos descubre, cual brecha abierta por dinamita, el lazo vinculador de series diversas de pensamientos que hasta ahora no parecían mostrar entre sí la más remota conexión.

Por lo demás, y henos aquí frente a un dato no menos sorprendente, el idioma alemán parece tener conciencia de ese vínculo secreto que liga a la avaricia con la falsa prudencia, si bien a través de reminiscencias que no poseen ya la total claridad de su significado. En el bajo alemán se designa por una y la misma palabra (*wies*) tanto al prudente como al avaro; y la expresión del medio alto alemán *karg* (*karc*), denotativa de la habilidad y la astucia inherentes al egoísmo, puede considerarse adscrita a la esfera significativa y al «campo verbal» de la prudencia⁴⁰.

Aunque usualmente se entienda por avaricia el amor desordenado de riquezas, el término está tomado aquí en un sentido más amplio. Por él hemos de entender (como con palabras de Gregorio Magno advierte Tomás⁴¹) el desmesurado afán de poseer cuantos «bienes» estime el hombre que puedan asegurar su grandeza y su dignidad

³⁷ 2-2, 55, 8 ad 2.

³⁸ *Etica a Nicómaco*, IV, 3.

³⁹ 2-2, 55, 8.

⁴⁰ Jost TRIER, *Die Idee der Klugheit in ihrer sprachlichen Entfaltung*, «Zeitschrift für Deutschkunde», año 1932, 630.

⁴¹ 2-2, 118, 2.

(*altitudo, sublimitas*). En este sentido la avaricia delata esa angustia proverbial de los viejos⁴², hija de un espasmódico instinto de conservación que no repara ya en nada que no brinde seguridad y garantía. ¿Hace falta más para mostrar cómo y en qué medida se opone la avaricia al más íntimo sentido de la prudencia? ¿Habremos de añadir que ni la disposición activa del sujeto para guardar un silencio que hace apto para conocer y reconocer la verdad de las cosas reales, ni la conformidad del conocimiento y del imperio al ser serían posibles sin esa juventud por la que, haciendo alarde de valerosa confianza y prodigalidad de sí mismo, el sujeto desatiende las reservas formuladas por el angustiado instinto de conservación y que se olvida de todo «interés» egoísta por la propia seguridad? Jamás podría darse la virtud de la prudencia sin una constante preparación para la autorrenuncia, sin la libertad y la calma serena de la humildad y la objetividad verdaderas.

Prudencia y felicidad

En este punto se nos descubre a la par la íntima e inmediata conexión que une a la prudencia con la justicia. «La virtud moral donde mejor se manifiesta el uso de la recta razón —esto es, la prudencia— es la virtud de la justicia, que tiene por sujeto propio el apetito racional. De ahí que donde más se patentice el uso indebido de la razón sea, correlativamente, en los vicios que se oponen a dicha virtud. Pero el que más se opone a ella es la avaricia»⁴³.

El que se limita a contemplarse a sí mismo, sin prestar atención, por tanto, a la verdad de las cosas reales, no podrá ser, por supuesto, ni justo, ni valeroso, ni moderado; pero lo que sobre todo no puede ser es *justo*. Pues lo primero que se exige al hombre que haya de practicar la virtud de la justicia es que prescindiera de sí mismo. No es un azar que en el lenguaje cotidiano la falta de objetividad venga a significar casi lo mismo que injusticia⁴⁴.

⁴² 2-2, 118, 1 ad 3.

⁴³ 2-2, 55, 8.

⁴⁴ El vínculo que liga a la objetividad del conocimiento, base de la prudencia, con la justicia, virtud de la vida común, se nos hace patente en la doble función

La prudencia, fundamento y «madre» de las restantes virtudes humanas, es, por consiguiente, esa potencia plasmatoria de nuestro espíritu, solícita y perentoria, que metamorfosea el conocimiento de la realidad en práctica del bien. Implica la humildad del percibir en silencio, es decir, con sencillez; la fidelidad de la memoria al ser; el arte del dejarse-decir-algo; el aprestamiento avizor para arrostrar lo inesperado. Prudencia significa, a la par, el moroso rigor, y el filtro de la deliberación, y el arrojo temerario en lo definitivo del imperio. El ser de la prudencia es puro, preciso, abierto y sencillo, por encima de las maquinaciones y del utilitarismo de lo meramente «táctico».

La prudencia es, en palabras de Paul Claudel⁴⁵, la «inteligente proa» de nuestra esencia, que en medio de la multiplicidad de lo finito pone rumbo a la perfección.

La virtud de la prudencia cierra las líneas rotundas del anillo de la vida activa que tiende a la propia perfección: partiendo de la experiencia de la realidad, el hombre dirige sus operaciones sobre la propia realidad de que parte, y de forma que, a través de sus decisiones y acciones, se va realizando a sí mismo. La profundidad de ese círculo se nos manifiesta en este singular enunciado de Tomás de Aquino: en la prudencia, soberana de la conducta, se consuma esencialmente la felicidad de la vida activa⁴⁶.

del lenguaje, que si, por un lado es medio de comunicación, por otro es copia o imagen del conocimiento de la realidad, y, por tanto, de la realidad misma. Mientras y en tanto que juega el papel de «signo» (y aunque, por otra parte, no se reduzca sólo a signo), el lenguaje es, como todo signo, «de algo y para alguien». El lenguaje, o mejor, el habla que no sea «imagen de la realidad» deja en la misma medida de ser auténtica «comunicación»; cuando él habla deja de ser signo «de algo», esto es, de la realidad, deja de ser signo «para alguien». Cfr. Josef PIEPER, *Sachlichkeit und Klugheit*, «Der katholische Gedanke», año V (1932), 72 ss.

Citaremos también aquí, como dato de interés, el hecho de que para los caracterólogos de la «psicología individual» el concepto fundamental y no muy preciso, que ellos emplean, de «sentimiento de comunidad» guarda estrecha relación, próxima a la igualdad, con el de «objetividad». (Cfr., p. ej., Erwin WEXBERG, *Individualpsychologie*, Leipzig, 1938, 77 ss.)

⁴⁵ Paul CLAUDEL, *Cinq Grandes Odes*. En las estrofas de la quinta *Ode (La Maison fermée)*, donde trata de las cuatro virtudes cardinales, figura el verso: «La prudence est au Nord de mon âme comme la proue intelligente, qui conduit tout le bateau».

⁴⁶ «La felicidad de la vida contemplativa no es otra cosa que la consideración perfecta de la suprema verdad. La felicidad de la vida activa es el acto de la

La prudencia es ese fulgor de la vida moral, del que se dice en uno de los más sabios libros del Oriente que ha sido negado a todo aquel que «se contempla»⁴⁷.

Hay decisiones oscuras y claras: la prudencia es la claridad de la decisión del que ha resuelto «hacer la verdad» (Ioh 3, 21).

El oscuro origen del obrar humano: Razón y bien

Que la teoría clásico-cristiana sobre el sentido y el rango de la prudencia constituye el polo opuesto a todo irracionalismo o voluntarismo es una verdad tan palmaria que apenas requiere explicación.

La acción humana libre y responsable, cuando es «recta» y buena, no se forja en las tinieblas, sino en la luz. «Lo primero que se pide al que obra es que sepa»¹; pero saber no significa otra cosa que la diáfana inscripción de la realidad en el espíritu del hombre. «El bien supone la verdad»²; pero la verdad es el antípoda de toda oscuridad encubridora, pues cabalmente su significado no es otro que la «potencia del ser»³.

Es cierto, por otra parte, que «el primer acto de la voluntad no procede del ordenamiento de la razón, sino del impulso de la naturaleza o de una causa superior»⁴. El círculo de luz del libre obrar

¹ *Virt. card.*, 1.

² *Ver.*, 21, 3.

³ *Verum est manifestativum et declarativum esse*, HILARIUS; citado en *Ver.*, 1, 1.

⁴ 1-2, 17, 5 ad 3.

prudencia, por el que el hombre se gobierna a sí mismo y gobierna a los demás», *Virt. comm.*, 8; *Ver.* 14, 2. Añadamos que para Tomás la prudencia (junto con la justicia) constituye la virtud más propia del soberano (2-2, 50, 2 ad 1), como, por otra parte, el arte de gobernar (*prudencia regnativa*) representa la forma suprema de prudencia (2-2, 50, 2 ad 1).

⁴⁷ «El que se contempla no puede brillar», LAO-TSE, *Tao-te-king* (versión alemana de Viktor von Strauss und Torney), cap. 24.

humano, sujeto al dominio del conocimiento, está circunvalado de tiniebla: la oscuridad de lo natural, que nos es inherente, y la todavía más honda y densa de la determinación que Dios se encarga de imprimir directamente a nuestro querer y nuestro obrar. Regiones ambas de oscuridad, sin embargo, que no son oscuras más que para nosotros: en realidad, esplende en ellas el infinito fulgor de la Ciencia y la Providencia divinas: de ese fulgor dice la Sagrada Escritura: su «Luz» es «inaccesible» (1 Tim 6, 16); y Aristóteles afirma que ante él nuestra razón queda ofuscada, «como los ojos del ave nocturna al mirar la luz del día»⁵.

Añadamos que la verdad es el bien de nuestro ser espiritual cognoscente⁶, bien al que este ser tiende *por naturaleza*⁷, sin que le sea dado el poder «elegirlo» o «no elegirlo» —pues ello, a su vez, «supondría» un conocimiento—. El espíritu finito no se comprende tan profundamente a sí mismo ni es tan dueño de sí que no haya menester en nada de otro guía que su propia luz. Al enfrentarse con la realidad, no lo hace como soberano, a la manera del general en jefe que inspecciona sus ejércitos, sino porque la naturaleza le fuerza a ello, suscitando en él la tendencia al conocimiento de la verdad de las cosas reales. Pero el camino que esta tendencia, sustraída a toda autodeterminación, ha de recorrer está iluminado por esa luz de tiniebla que envuelve y cubre de velos, sin dejar un resquicio, el refulgente recinto de nuestra libertad, soberana de sí misma.

Pero ello no obsta a que el principio: *bonum hominis est «secundum rationem esse»* («el bien del hombre estriba en ser conforme a la razón»), conserve su valor para la esfera de las operaciones libres⁸. Volveremos a consignar al respecto, pues no suele insistirse lo bastante en ello, que el concepto «razón» incluye aquí *toda* forma de aprehensión de la realidad; y subrayamos que la «razón» del cristiano aprehende también las realidades de la fe.

⁵ *Metafísica*, 2, 1.

⁶ *Virt. comm.*, 6 ad 5; 2-2, 109, 2 ad 1.

⁷ *An.*, 13 ad 11.

⁸ 1-2, 18, 5.

Moralismo y casuística

Hay una manera de enseñar la moral que guarda estrecha relación de afinidad con el voluntarismo, pero con frecuencia es tenida por típicamente «cristiana». Esa manera falsea la conducta ética del hombre, viendo en ella una suma incoherente de «prácticas de virtud» y de obligaciones «positivas» y «negativas» aisladas; con lo cual se despoja a la acción moral de sus raíces en el suelo nutricio del conocimiento de la realidad y de la existencia viva del hombre vivo. Semejante «moralismo» no sabe o no quiere saber, y, sobre todo, impide saber que sólo es bueno lo que se adecua a la esencia del hombre y a la realidad; que esta adecuación no muestra su fulgor en otro cielo que en el de la prudencia, y que, por consiguiente, la realización del bien es algo por completo diverso del cumplimiento meramente fáctico de un precepto que se «impone» desde la oscuridad de un arbitrio poderoso. ¿Qué sentido tendrían para ese moralismo las siguientes palabras del Doctor Universal de la Iglesia? «Si el apetito concupiscible fuese templado y faltara la prudencia a la razón, esa templanza no sería virtud»⁹. O estas otras de Gregorio Magno: «Si las restantes virtudes no alcanzan su fin de acuerdo con la prudencia, en modo alguno pueden ser virtudes»¹⁰. Pero la prudencia no es otra cosa, como repetidas veces hemos indicado, que el conocimiento directivo de la realidad. Por este conocimiento es, o no es, «alumbrada»¹¹ la buena acción. En el imperio de la prudencia se realiza la configuración del deber por el ser; a través de este acto, el conocimiento verdadero de la realidad alcanza en la realización del bien su perfección última.

El hombre lleva a la práctica sus buenas acciones cara a la rea-

⁹ 2-2, 4, 5.

¹⁰ *Quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur, inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales, in quantum sunt virtutes. Et propterea dicit Gregorius (Moral., 22, 1), quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. Virt. comm., 6; cfr. Quol., 12, 22.*

¹¹ 3, d. 33, 2, 5.

lidad. La bondad de la operación humana singular descansa en esa refundición a que es sometida la verdad de las cosas reales; verdad que ha sido antes lograda y recibida mediante la consideración de la propia realidad, *ipsa res*¹².

Pero las realidades que circundan la acción concreta son de una variedad casi infinita, *quasi infinitae diversitatis*¹³. Y, sobre todo, el hombre mismo —y en ello se diferencia del animal— es «una esencia apta para realizar múltiples y diversas actividades»; justamente por su rango ontológico goza el alma de una disposición estructural que le permite referirse a una pluralidad sin fronteras¹⁴.

De ahí que «el bien humano» posea margen para «variar de múltiples maneras, según la constitución, en cada caso diversa, de las personas y las distintas circunstancias de tiempo, lugar, etcétera»¹⁵. No es que cambien los fines del obrar ni fluctúen sus direcciones fundamentales. Cualquiera que sea la «constitución» de la persona o la circunstancia de tiempo o de lugar, seguirá en vigor la obligación de ser justo, fuerte y templado.

Pero la forma concreta de cumplir ese deber inmutable puede emprender innumerable diversidad de caminos. Podemos afirmar de las virtudes morales, justicia, fortaleza y templanza, que «cada una de ellas se realiza de múltiples formas y no de la misma manera en todos»¹⁶. En la *Summa theologica* se nos dice que «en los asuntos humanos las vías que conducen al fin no están determinadas, sino que

¹² *Regula intellectualis virtutis (qua determinatur medium virtutis moralis; 1-2, 64, 3 obj. 2)... est... ipsa res, 1-2, 3 ad 2.*

¹³ 2-2, 49, 3.

¹⁴ *Homo autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scil. animae, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit. Virt. comm., 6.*

¹⁵ *Cum hoc (bonum proprium hominis) multipliciter varietur et in multis bonum hominis consistat, non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum conditiones omnes quae requiruntur ad quod sit ei bonum, cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum et huiusmodi... ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda. Et haec virtus dicitur prudentia. Virt. comm., 6.*

¹⁶ *Unumquodque autem bonum contingit multipliciter fieri et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicii prudentia. Virt. comm., 6.*

se diversifican de múltiples modos, conforme a la diversidad de negocios o personas»¹⁷.

Conviene anotar, sin embargo, que Tomás considera la realización de los deberes propios de la virtud de la justicia (entre los que también se cuenta el puntual cumplimiento de las leyes eclesiásticas y civiles) en máximo grado independiente del cambio de las situaciones. Por donde resulta que la práctica de esa virtud es más susceptible que la de ninguna otra de ser determinada de una vez para siempre¹⁸.

De la muy humana aspiración a la seguridad de lo cierto, a la claridad de las visiones panorámicas y a lo determinado y exacto en las demarcaciones, no pudo menos de nacer el intento de «ordenar» el impreciso caos que representan las innumerables formas posibles de realizar el bien, habilitándolo para ser integrado en un

¹⁷ *Ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum, 2-2, 47, 15; cfr. Virt. comm., 13 ad 17; 2-2, 47, 2 ad 3.*

¹⁸ «El justo medio» de la virtud moral es siempre un «medio» determinado por la recta razón; pues la virtud moral consiste, como ya se ha dicho, en el «justo medio» que es tal porque se conforma a la recta razón. Acontece, sin embargo, a veces, que el «justo medio» determinado por la razón lo es también y al mismo tiempo en tanto que determinado por la cosa; en cuyo caso el «justo medio» de la virtud moral se identifica con el «justo medio» que la cosa exige, como sucede en la virtud de la justicia. Otras veces, en cambio, el «justo medio» de la razón no lo es también de la cosa, sino que se determina por relación a nosotros mismos; de esta especie es el «medio» en las restantes virtudes morales. El fundamento de la anterior diferencia es el siguiente: la justicia dice referencia a una acción que ha de manifestarse en lo exterior, ámbito en donde lo recto debe ser establecido de manera absoluta, considerándolo en sí mismo; de ahí que, cuando se trata de la justicia, el «medio de la razón» se identifique con el «medio de la cosa», por cuanto que dicha virtud tiene por misión dar a cada uno lo que le corresponde y no más ni menos. Pero las otras virtudes morales dicen referencia a las pasiones interiores del ánimo, ámbito en el que ya no es posible determinar lo recto de la misma manera, porque no todos los hombres poseen la misma constitución pasional. De ahí la necesidad de que, en lo que hace a las pasiones, la rectitud conforme a la razón se determine por relación a nosotros, los sujetos afectados por ellas», 1-2, 64, 2.

«Las otras virtudes morales versan principalmente sobre las pasiones, cuya rectificación sólo es determinable por relación al hombre mismo, sujeto de pasiones, consistiendo así la rectitud en que el hombre satisfaga sus apetitos irascible y concupiscible (*irascitur et concupiscit*) como debe, según las diversas circunstancias. Por donde el «justo medio» de tales virtudes no se toma de acuerdo con la relación de una cosa a otra, sino por comparación con el propio sujeto virtuoso. De ahí que el «justo medio» se determine en ellas sólo por conformidad a la razón y en relación a nosotros», 2-2, 58, 10; cfr. 1-2, 60, 2; 2-2, 61, 2 ad 1.

sistema de conjunto, determinado en longitud y latitud por los grados de una medición racional y abstracta. Fruto de tal intento es la casuística, ese capítulo —no raras veces considerado el más importante— de la doctrina moral que tiene por objeto la construcción, análisis y valoración de «casos» concretos.

Hemos de reconocer que el mofarse por anticipado de la casuística, sin pararse a examinarla, al tiempo que se entona el himno heroico de alabanza al carácter de indeterminabilidad y de «riesgo» de la decisión moral concreta, es harto fácil solaz. Máxime cuando los que así se sonríen jamás pasaron por el trance de tener que enjuiciar por modo que nos dista mucho del judicial la conducta moral concreta de una persona determinada (pues no es un azar el hecho de que la casuística proceda de la práctica jurídica, ni tampoco la circunstancia de que haya surgido como medio auxiliar del confesor).

Pero reconozcamos también que la casuística no logra rebasar esa zona de riesgo constitutivo que pende amenazador sobre toda aspiración del hombre a la seguridad; y lo grave no es que en esta fase terrenal de estar-en-camino no le sea posible a esa aspiración alcanzar una satisfacción definitiva, sino el que, sin desviarse de su más íntima dirección y por propio peso natural, pueda degenerar en una rigidez inhumana que contradice la esencia misma del hombre, sujeto de tal aspiración. Y este riesgo de la conversión a lo inhumano es por fuerza tanto más serio e inminente cuanto más inmediatamente afecta esa aspiración de seguridad al centro donde nacen las decisiones de la persona espiritual.

El saber moral no hace «prudente»

Ahora bien, la casuística sucumbe a este riesgo tan pronto como alberga la pretensión de ser algo más que un expediente (probablemente indispensable), un instrumento auxiliar útil para ejercitar el juicio, una vía de aproximación provisional, un manipular con modelos experimentales. Todo aquel que toma el color artificial de esos modelos por la carne y la sangre de la realidad en persona comete parecido yerro (aunque mayor y mucho más difícil de enmendar) al

del joven médico que ve en los modelos y mecanismos del aula la medida a la que debe ajustarse inmediatamente el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades reales.

Este trueque de la realidad por un modelo artificial, esta sobrevaloración de la casuística (a la que considera no ya un instrumento auxiliar de gran utilidad, y a buen seguro incluso necesario, sino como si pudiera ser y fuese la medida *inmediata* de la realización —y, por tanto, también del enjuiciamiento— de la acción moral concreta), esta sobrevaloración de la casuística no significa otra cosa que el desconocimiento o la mala comprensión del sentido y el rango de la virtud de la prudencia. No es casual coincidencia el hecho de que la sobrevaloración de la casuística haya mudado la faz de la teología moral en la misma y exacta medida en que retrocedió y cayó en olvido la doctrina clásico-cristiana de la prudencia. La impropio prolifera que distingue a ciertos manuales de moral, extraordinariamente difundidos, del siglo XIX —¡que tanto ha tardado en morir!— es cabal expresión de ese olvido en que fue a perderse, junto con la doctrina general de la virtud, el sentido para entender la esencia y la primacía de la primera de las virtudes cardinales. Justamente lo que, por otra parte, descargó a Tomás de Aquino de ese dogmatismo, escrupuloso y sin vida, que nada ignora y todo lo determina, pero que consume sus energías en una inacabable labor codificadora de tablas y tablas de prohibiciones y prevenciones; y justamente en la doctrina de la primacía de la prudencia reside el fundamento «sistemático» de esa noble virilidad donde campean la sobriedad, la libertad y la afirmación, que es la nota distintiva de la teología moral del Doctor Universal de la Iglesia.

La única medida inmediata de la acción concreta es el acto de imperio del varón prudente que se decide a obrar. En modo alguno puede ser dicha medida reconstruida por abstracción —es decir, fuera de la situación en que se decide— ni calculada de antemano. El imperio de la prudencia es necesaria y constitutivamente resolución y decisión de una acción a ejecutar «aquí y ahora». Una de las condiciones esenciales de la decisión moral es que sólo puede ser tomada por el sujeto que ha de ponerla en práctica; jamás admitiría ser

formulada por un sustituto, como tampoco puede nadie, echándolo sobre sus hombros, descargar a otra persona del peso de la responsabilidad, inseparable compañera de la decisión. El carácter típicamente concreto de lo moral corresponde en forma exclusiva, por tanto, a la experiencia viva de la persona que se decide¹⁹. Sólo ella puede dar con la vía que permite el acceso a la totalidad de realidades concretas que circundan el obrar concreto, *singularia circa quae sunt operationes*²⁰, es decir, la «índole» peculiar del propio sujeto operante y las condiciones del aquí y del ahora²¹.

Los juicios de la doctrina moral, como también los de la casuística, permanecen por necesidad en el plano de lo inconcreto; jamás podrán expresar la totalidad de un «aquí y ahora» efectivo, pues sólo la persona que efectivamente se decide, y nadie más que ella, expe-

¹⁹ Con lo cual en modo alguno se trata de fundamentar un subjetivismo extremo de la decisión personal, ni se afirma nada que contradiga la validez incondicionada de las normas éticas universales.

En primer lugar, porque la prudencia no significa el abandono de la decisión a un «sentimiento moral» puramente subjetivo, sino, por el contrario, la vinculación del sujeto a la medida objetiva de la realidad.

En segundo lugar, la prudencia, esencialmente ordenada a los *medios* y no a los fines, presupone e implica, como ya queda dicho, la sentencia de la *sindéresis*; pero la *sindéresis* no es otra cosa que la consideración actual de la ley moral que la naturaleza ha impreso en nosotros, es decir —para expresarnos en términos más concretos—, de los diez mandamientos divinos; no hay posibilidad, por tanto, de que una acción sea prudente ni buena si va en contra de la ley natural, cualquiera que sea la «situación concreta» en que se desenvuelva.

Finalmente, añadiremos que los deberes propios de la virtud de la justicia gozan en especial medida, como también ya se ha dicho, de «independencia respecto a la situación», cfr. nota 18.

La doctrina particular de la prudencia no es ni más ni menos «subjetivista» que la tesis general cristiana que siempre prohíbe al hombre obrar contra su conciencia (Rom 14, 23), ni aun en la hipótesis de que ésta fuese errónea.

Pero lo que sobre todo conviene advertir es que, si la época *post Christum natum* se distingue del período *ante Christum natum*, es justamente por su no-determinación de la acción moral concreta. No sin razón han sido tachados de «judaizantes» (LINSENMANN; cfr. nota 27) y «talmudistas» (HIRSCHER; cfr. nota citada) los extremos a que ha llegado el casuismo. La ley de la Nueva Alianza, dice Tomás con palabras del Apóstol Santiago (1, 25), es «la ley de la libertad perfecta»; «porque la antigua ley determinaba muchas cosas y dejaba poco margen a la libertad del hombre» (1-2, 108, 1). «La nueva ley no precisó determinar, por prohibición o por precepto, más acciones exteriores que los sacramentos y los preceptos morales implicados en la razón de virtud, como, por ejemplo, que no se mate, que no se robe, etc.» (1-2, 108, 2).

²⁰ 2-2, 47, 3.

²¹ Cfr. nota 15.

rimenta (o al menos *puede* experimentar) la situación concreta en que se realiza la acción. Con lo cual no se niega que las consideraciones de la casuística puedan aproximarse, más o menos, a la realidad efectiva de la situación en que se decide; máxime cuando se trata de la práctica de la *justicia*. Lo verdaderamente concreto, sin embargo, sólo es accesible a una experiencia más inmediata. De ahí que el saber del casuista, como el de la ciencia moral en general, no baste en modo alguno a garantizar la bondad de la acción concreta. Por más que «descienda a lo singular», el saber de la teología moral, mientras vaya solo, no hace prudente en el sentido de la primera de las virtudes cardinales; la verdad, la integridad y, sobre todo, la vitalidad de una teología moral aumentan cuanto más expresamente renuncie ésta a semejante pretensión. La única garantía de la bondad de la acción humana singular la da la virtud de la prudencia; a nadie sino a *ella* compete el oficio de «emitir un juicio recto sobre la materia concreta agible, donde se diga cómo hay que obrar *ahora*»²².

Todo intento de captar desde fuera lo que tiene de concreto la decisión moral de un hombre será por fuerza vano. Hay, con todo, una cierta posibilidad, la única, de que no suceda así: el caso del amor de amistad. Sólo el amigo, y si es *prudente*, puede coasumir la decisión del amigo desde el mismo yo (y, por tanto, no del todo «desde fuera») de este último, al que el afecto viene a hacer como propio; pues, merced a la acción unificadora del amor, está facultado para contemplar la situación concreta de la decisión desde, vale decir, el centro inmediato de su responsabilidad. De ahí que sólo al amigo sea posible también —sólo a él y siempre que sea *prudente*— «pre-

²² *Prudentia plus importat quam scientia practica: nam ad scientiam practicae pertinet universale iudicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum et huiusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit iudicium rationis intercipi, ut non recte diiudicet; et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus, prout sint nunc agenda: quod quidem iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudentia manente homo non peccat; unde ipsa non parum, sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat. Virt. comm., 6 ad 1.*

formar» la decisión del amigo, mostrando por modo de consejo el camino recto, o «reconstruirla» para, a la manera de un juez, dictaminar acerca de su bondad o maldad.

Semejante amor de amistad (*amor amicitiae*) auténtico y prudente, que no sólo no tiene nada que ver con especie alguna de intimidad sentimental, sino que corre el riesgo, cuando ésta existe, de dejar de ser lo que es, es el supuesto necesario de toda auténtica dirección espiritual. Pues sólo él posibilita una demostración del camino recto que tome su «medida» —¡y desde bien cerca!— de la propia situación concreta de la decisión.

La confusión entre «obrar» y «hacer»

El operar humano presenta dos formas fundamentales: el obrar (*agere*) y el hacer (*facere*). La «obra» resultante del hacer son las formaciones objetivas de fabricación artística y técnica. La «obra» que resulta del obrar somos nosotros mismos.

La prudencia perfecciona la capacidad *ejecutiva* del hombre, mientras el «arte» (en el sentido que Santo Tomás da a esta palabra²³) completa la productiva. El «arte» es la «norma» de hacer (*recta ratio factibilium*); la prudencia, «norma del obrar (*recta ratio agibilium*).

La errónea valoración y la sobreestima de la casuística descansan en buena parte sobre el supuesto de la no consideración de la diferencia que separa a la prudencia del «arte»-técnica, al ejecutar del producir, a la acción del producto.

²³ Ante todo, el concepto de «arte» de Santo Tomás no significa primeramente, como en el lenguaje actual, el ámbito que incluye la acción creadora del sujeto y los productos objetivos resultantes de tal acción; sino sólo el *habitus* o disposición interna del artista, por virtud de la cual éste crea. En segundo lugar, el término *ars* incluye tanto la esfera de lo propiamente artístico como la de lo técnico. La configuración de un producto objetivo conforme a «reglas» determinadas constituye para Tomás común denominador del arte y de la técnica: la «construcción» de un soneto se rige por normas de producción no menos precisas que las requeridas para la construcción de un barco o de un puente. Es innegable que el concepto *ars* ostenta, en este sentido, una fisonomía específicamente medieval (y acaso también específicamente romántica). (Cfr., entre otros pasajes, 1-2, 57, 4.)

Las acciones morales del hombre no son manipulaciones, más o menos determinables de antemano, encaminadas a la fabricación de una obra técnica, sino los pasos que le llevan a la realización de sí mismo. La ipseidad humana, que alcanza su plenitud en la práctica del bien, es una «obra» que trasciende cuantos planes y proyectos pueda trazar previamente el cálculo del hombre. La forjación de la persona humana se lleva a cabo mediante la respuesta, en cada caso adecuada; a una realidad que nosotros no hemos creado y cuya esencia es la pluriforme mutabilidad del nacer y el perecer, no el ser verdadero (sólo Dios es el que es). Formular esta «respuesta en cada caso adecuada» sólo puede hacerlo la virtud de la prudencia. No hay «técnica» del bien ni de la perfección. «Llevada a su extremo, la casuística sustituye por técnicas y recetas la flexibilidad sin límites que ha de guardar la virtud de la prudencia al encararse con las complejidades de la vida moral»²⁴.

Al practicar el bien, el hombre se va ajustando a un plan que no sólo no ha sido trazado por él, sino que, considerado en su conjunto y en la totalidad de sus partes, le es desconocido. Este plan es revelado al ser humano instante tras instante, pero siempre como a través de un angosto resquicio, que nada más deja ver una exigua fracción; jamás le será dado al hombre, mientras permanezca en el estado del estar-en-camino, contemplar el plan concreto de su vida en la rotundidad de sus líneas definitivas.

²⁴ «Les manières d'être prudent, d'être moral, se renouvellent et se multiplient à l'infini, étant donnés l'instabilité et la variété des circonstances de la vie pratique; et pourtant, partout et toujours, nous sommes obligés d'être vertueux et de servir Dieu. La fin de l'art étant particulière et restreint, l'artisan a, pour ainsi dire, la carte forcée dans le choix de ses moyens; du moins la variété de ces moyens n'est pas de rigueur: il suffit que ceux employés habituellement servent à réussir le type d'oeuvre que l'on a en vue. Il y a du procédé au fond de toute technique, et la science technique est précisément la science des meilleurs procédés. Il n'y a pas de procédés *ne varietur* en morale: la prudence vertueuse doit accommoder son discernement à l'instabilité des circonstances changeantes de la vie pratique. Pour autant qu'il tendrait à se fixer, le discernement se rapprocherait du procédé. La casuistique, poussée à l'excès, substitue des procédés et des recettes à l'infinie souplesse que doit garder la prudence vertueuse en face des complexités de la vie morale», H.-D. NOBLE, O. P., en su *Comentario*, ya citado, a las *quaestiones* sobre la prudencia en la edición francesa de la *Summa theologiae* (París, 1925), pág. 238.

De la conciencia, que en cierto sentido es la propia prudencia, como ya se advirtió más arriba, dice Paul Claudel que es la «paciente luz que nos alumbra no el futuro, sino lo inmediato»²⁵.

Toda doctrina moral que se base en la sobrevaloración de la casuística dejará de ser doctrina de la virtud, esto es, de la idea cristiana del hombre perfecto, para convertirse, y no por azar, sino necesariamente, en una «doctrina del pecado»²⁶. Su propio objeto se reducirá a la determinación de los límites más allá de los cuales es «grave» y más acá «leve» el pecado. Basta que semejante doctrina casuística del pecado se ayunte con ese moralismo de los preceptos y las prohibiciones aisladas, que tan afín le es, para que surja la imagen (que, en definitiva, no es invención del todo original de Nietzsche) de ese negativismo espectral, de alguna manera informado por la sed de venganza, hábil todo lo más para llenar de confusión la conciencia del hombre que no ha alcanzado su mayoría de edad moral, pero en modo alguno para erigirse en canon de la vida real.

Una doctrina moral que no sea nada más que casuística, no sólo supone, sino que exacerba y perpetúa la minoría de edad ética del hombre. «Tan pronto como se implanta la casuística, se tiene por primera consecuencia que la capacidad de decidirse en los casos de conciencia es sustraída a la conciencia singular y entregada a la autoridad del especialista»²⁷.

²⁵ Paul CLAUDEL, *Der Bürge*, 2, 1 (versión alemana, Leipzig, 1926).

²⁶ «Si la théologie morale était ramenée à la casuistique... elle deviendrait la science des péchés à éviter plutôt que celle des vertus à exercer et à parfaire», GARRIGOU-LAGRANGE, *Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas*, «Revue Thomiste», año VIII (1925), 342.

²⁷ LINSEMAN, *Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit*, «Theologische Quartalschrift», Tübinga, año LIII (1871), 238. «Prendido en las redes de ese espíritu talmudista del detalle, apenas puede el hombre dar un paso sin su director espiritual». J. B. HIRSCHER, *Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland*, Tübinga, 1823, 238.

En un excelente artículo del P. Daniel FEULING, O. S. B., *Sobre la prudencia* (a la que designa con una voz más antigua: *discretio*) pueden leerse estas palabras dignas de consideración: «¿No será que nos va dominando la tendencia muy general aunque inconfesada, a "preservar" en lo posible de la autonomía de la decisión y de juicio en los casos de conciencia a individuos que ya son adultos o no están lejos de serlo (y a los que tal vez se denominaría con más exactitud

La virtud de la prudencia es, por el contrario —en tanto facultad perfectiva de las decisiones acordes con la realidad—, justamente la quintaesencia de la mayoría de edad ética (que, por supuesto, no excluye, sino incluye la «docilidad»). Y la primacía de la prudencia sobre la justicia, la fortaleza y la templanza no significa otra cosa sino que sin esa mayoría no podrá darse una vida ni un operar auténticamente morales.

Si, en efecto, es la prudencia el fundamento y la «madre» de toda virtud moral, queda dicho con ello que es imposible educar a un hombre en la justicia, la fortaleza o la templanza sin antes y a la par educarlo en la prudencia, esto es, en la valoración objetiva de la situación concreta en que tiene lugar la operación y en la facultad de transformar este conocimiento de la realidad en la decisión personal.

La teoría clásico-cristiana sobre la primacía de la prudencia constituye en lo más íntimo de su estructura la refutación de todo conato

diciendo tan sólo que son individuos cuyo cuerpo está desarrollado)? ¿No es manifiesta la inclinación a imponer reglas generales en los más diversos campos de la vida y de la acción moral —sin que en modo alguno se haga aquí la menor referencia a la legislación positiva y su implantación, que corre a cargo de la autoridad competente!—, reglas que se desearía fuesen obligatorias para todo individuo y que determinan hasta el detalle (y con frecuencia incluso el más nimio) las exigencias del orden moral, con el que se las equipara? ¿Y no existe a veces cierta propensión a lanzar el grave reproche de inmoralidad contra el pensamiento y la acción que se escandalizan de semejante casuística, ateniéndose al magno principio ético de que la virtud está en el medio, y no en un medio abstracto y nivelador de toda diferencia, sino en el que se conforma a las diversas circunstancias, estados y disposiciones del alma y modos de pensar, y sobre todo a la índole singular de la persona que realiza la acción?

No deberá sorprendernos el que, bajo el influjo de tal educación, no sólo deje de practicarse, en mayor o menor grado, la virtud que dispone para bien distinguir y decidirse conforme a las circunstancias (y, por tanto, conforme a la verdadera ley de la conducta), sino que la gallardía y el valor moral para arrostrar decisiones autónomas resultan menoscabados, cuando no desaparecen por entero, como acontece en la mayoría de los casos. Por otra parte, no puede menos de suceder que algunas almas débiles, huérfanas de ayuda y de consejo en la vida moral, se desanimen y terminen por desesperar, mientras no den con un hombre de juicio seguro y verdaderamente discreto que acceda a ser su diario consejero y les solucione sus problemas de conciencia.

Para atajar tan graves males no hay más que un remedio: la educación y la formación eficaz para la *discretio*. P. Daniel FEULING, O. S. B., *Discretio*, «Benediktinische Monatsschrift», año VII (1925), 359 ss.

PRUDENCIA

moralista o casuista de construir y tutelar, en contra de las exigencias del ser, las decisiones del hombre.

La primera de las virtudes cardinales no sólo es índice de la mayoría de edad moral, sino también, y cabalmente por ello, emblema de la libertad moral.

IV. LA PRUDENCIA Y EL AMOR

La relación recíproca entre prudencia y virtud moral

«Si no hay prudencia, no hay posibilidad de que haya virtud moral»¹. Mas, por otra parte, «la prudencia no puede darse sin las virtudes morales»². Ambos asertos proceden por igual de los tratados de Tomás de Aquino sobre la prudencia. El primero enseña que sólo el prudente es apto para ser justo, fuerte y templado; pero el segundo nos dice que el que no es ya justo, fuerte y templado no puede, a su vez, ser prudente.

¿Cómo pueden ser válidas a un mismo tiempo dos proposiciones que se anulan entre sí?

No es que no nos sea posible echar aquí mano de un nebuloso «tanto esto-como aquello», mas no dejaríamos en tal caso de apelar a una solución tan mezquina como la del que viese en los anteriores asertos una alusión al hecho de que la vida moral es un «organismo» y un ser de estructura circular, configurado por líneas que se cierran sobre sí mismas. Parejo género de interpretación menosprecia la nítida precisión y la pureza que distinguen al pensamiento del Doctor

¹ Ver., 14, 6.

² 2-2, 47, 13 ad 2.

Universal. No es legítimo eludir la disyuntiva: o es la prudencia quien genera a las virtudes morales, o son éstas las que se encargan de producir la prudencia; pero es imposible que ambos extremos sean verdaderos y válidos a la par y en uno y el mismo sentido. Cuando el reptil hace su rosca, jamás dejará de ser la cabeza el extremo que muerda y la cola el extremo mordido. El «tanto esto-como aquello» del círculo que se cierra en sí mismo no es otra cosa, en el fondo, que un sin-sentido, cómodo subterfugio de un pensamiento que carece de vigor y exactitud.

No es el sentido ni el oficio de la prudencia el descubrir los fines, o, mejor, el fin de la vida, ni el establecer las disposiciones fundamentales de la esencia humana. El sentido de la prudencia es encontrar las vías adecuadas a esos fines y determinar así la actualización, conforme al aquí y al ahora, de esas disposiciones fundamentales.

El saber cuáles son los últimos fines de la propia vida no es ni puede ser fruto de una capacidad que justamente ha de ser adquirida y perfeccionada en esta «vida». Nadie hay que no tenga conciencia de que es necesario amar y realizar el bien; todo hombre sabe —expresamente o no— que el bien esencial y propio de su naturaleza es «el ser conforme a la razón»³, esto es, el ser conforme a la propia realidad y a la realidad que ha sido creada junto con la nuestra; nadie hay que precise se le advierta de la necesidad de ser justo o valeroso ni del deber de moderarse; semejantes conocimientos no han menester de «deliberación». La deliberación y el imperio de la prudencia se enderezan por modo exclusivo a la realización concreta de la justicia, la fortaleza y la templanza.

Pero esta realización concreta no podría ser determinada por un juicio conforme a la realidad, ni mucho menos efectivamente imperada, si el esfuerzo de la prudencia no presupusiera la afirmación, por parte de la voluntad, del fin del hombre, es decir, la afirmación voluntaria de la justicia, la fortaleza y la templanza en cuanto que son las disposiciones fundamentales por las que el hombre tiende al bien propio de su esencia: el «ser conforme a la razón». Sin la

³ 1-2, 18, 5.

voluntad del bien en general, todo esfuerzo por descubrir lo prudente y lo bueno del aquí y el ahora no sería más que ilusión y negocio vano. La virtud de la prudencia precisa apoyarse en el deseo eficaz del fin del hombre, la *intentio finis*⁴. No sólo supone, por tanto, como repetidas veces se ha indicado ya, la sentencia de la sindéresis, sino la respuesta de la voluntad al imperio de esa sentencia: la afirmación original del bien como fin de toda acción particular. Pero esta afirmación original no es otra cosa que la actitud o posición fundamental del que es justo, fuerte y templado, esto es, del hombre bueno⁵.

Como actitud o posición fundamental de la voluntad que afirma el bien, la virtud moral es fundamento y condición previa de la prudencia. Pero la prudencia es el supuesto de la realización y acabamiento, conforme al aquí y al ahora, de esta actitud fundamental. Prudente puede ser sólo aquel que antes y a la par *ama* y *quiere* el bien; mas sólo aquel que de antemano es ya prudente puede *ejecutar* el bien. Pero como, a su vez, el amor del bien crece gracias a la acción, los fundamentos de la prudencia ganan en solidez y hondura cuanto más fecunda es ella.

(La tendencia original de la voluntad al bien vive del ímpetu permanente de ese salto por el que el hombre, obediente a la llamada creadora de Dios, cruzó el abismo que separa la nada de la existencia. Es el ímpetu que hace romper en olas de espuma a lo posible en el temprano irradiar de su actualidad primera: el caer de un torrente que nace en la oscuridad luminosa de lo natural y, alimentado siempre por su origen, arriba con la sentencia de la sindéresis al umbral del reino de la libertad).

⁴ Cfr. el capítulo sobre la estructura completa de la acción moral en *Die Wirklichkeit und das Gute*, 56.

⁵ *Prudentia praecise dirigit in his quae sunt ad finem... Sed finis agibilium praeexistit in nobis dupliciter: scilicet, per cognitionem naturalem de fine hominis (synderesis!); ... alio modo quantum ad affectionem: et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales... Ad prudentiam requiruntur et intellectum finium et virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine; et propter hoc oportet omnem prudentem virtuosum esse. Ver.*, 5, 1.

La verdad prisionera de la injusticia.

En la acción moral concreta, el conocer y el querer están profundamente entrelazados. Son como dos madejas cuyos extremos iniciales arrancan más allá de los límites del angosto recinto de la evidencia racional. Pero el «patrón» y la regla conforme a los cuales se han entretreído tampoco tardan gran cosa en escapar a la mirada del hombre ⁶.

A pesar de ello queda margen para advertir que la aportación del conocimiento y el imperio a la acción moral concreta es de naturaleza enteramente distinta a la del acto volitivo. La realización del bien presupone tanto la afirmación del mismo por parte de la voluntad como el acto de imperio de la prudencia; pero cada uno de estos dos elementos representa algo muy diverso para la buena operación. El imperio prudencial es su «medida»; por él la acción es lo que es y de él recibe el qué y la «esencia», su «verdad» interna y su «rectitud». En cambio, su realidad y presencia fácticas, su existencia y su bondad real las recibe la acción de la potencia de realización del acto volitivo; en términos muy generales, la «posición de la existencia» es el sentido propio y exclusivo del querer.

Desde este punto de vista se ilumina también el contenido del aserto más arriba enunciado, por el que se establece que la prudencia depende de la afirmación voluntaria del bien como fin del hombre. En modo alguno significa ello que el imperio de la prudencia esté inmediatamente determinado, o sea inmediatamente determinable por el querer *en cuanto a su contenido*, de suerte que reciba de aquél

⁶ «La forma en que se lleva a cabo esta íntima penetración del conocimiento práctico (por la voluntad, J. P.) en sus fases de deliberación, juicio e imperio, y hasta la posibilidad de tal penetración, constituyen un problema que bordea los límites del misterio. Pero de un misterio que es realidad vivida y condición de toda moralidad; y del que podemos asegurar que en su carácter mismo de misterio resulta relativamente iluminado por la doble ordenación que ha sido impuesta, desde las profundidades últimas del ser, a la esencia metafísica del espíritu: pues, considerado como conocimiento, el espíritu dice referencia a todo ente, incluso al ente que es la acción y su determinación moral; y, considerado como voluntad, se ordena a todo bien, sin excluir al del conocimiento, ni, por tanto, al bien del conocimiento práctico», P. Daniel FEULING, O. S. B.: *Discretio*, «Benediktinische Monatsschrift», año VII (1925), 256.

su quiddidad. El qué y la esencia del imperio del prudente está más bien determinado por la realidad, *ipsa res*, «medida» de toda actividad cognoscitiva e imperativa. No porque mi voluntad tienda al bien es prudente el contenido de mi acto de imperio, sino porque conozco realmente la situación concreta en que ha de darse la acción concreta y la valoro con rectitud; la «medida» del imperio del prudente no es la afirmación del bien por parte de la voluntad, sino el conocimiento verdadero de la realidad. Pero la voluntad del bien es la condición a que se vincula la realización, la posición existencial, la presencia fáctica del imperio prudente: la voluntad del bien funda la posibilidad de que el imperio de la prudencia reciba efectivamente su qué, su rectitud de contenido y su esencia del verdadero conocimiento de la realidad. Jamás podrá la voluntad determinar ni causar la verdad material del conocimiento y el imperio, ni, por consiguiente, el qué de la buena operación (como, por otra parte, jamás alcanzará el conocimiento, por honda que sea su verdad, ni tampoco el imperio, por grande que sea su prudencia, a realizar efectivamente el bien) ⁷. Pero la rectitud de la voluntad del fin despeja el camino a la verdad, para que esta última pueda estampar en el querer y en el obrar el sello de la justa conformidad al ser. Pues la voluntad injusta impide cabalmente que la verdad de las cosas reales llegue a ser la medida de la acción humana; hay un pasaje nada fácil de la *Epistola a los Romanos* donde se nos dice que la verdad queda prisionera de los lazos de la injusticia (Rom 1, 18) ⁸.

Doble criterio: «Recta razón» y Dios

«Las acciones humanas son buenas cuando son conformes a su regla. Pero ésta es doble: hay una regla que es como homogénea y propia del hombre, la recta razón; la otra posee el carácter de medida primera y trascendente, y es Dios. La recta razón la alcanza

⁷ *Ad actum virtutis requiritur, quod sit rectus quod sit voluntarius. Sed sicut voluntarii actus principium est voluntas, ita recti actus principium est ratio. Ver., 14, 5, obj. 11.*

⁸ Cfr. *Die Wirklichkeit und das Gute*, 109.

el hombre gracias a la prudencia, que es la norma de lo agible. Y a Dios lo alcanza por la caridad»⁹.

«Se dice que la prudencia es forma de toda virtud moral. Mas la operación de la virtud, de tal suerte fundada en el «recto medio», es «materia» (a informar), por así decirlo, con respecto a la ordenación al fin último. Pero esta ordenación la recibe la operación de la virtud del imperio de la caridad. Y así será necesario decir que la caridad es la forma de todas las demás virtudes»¹⁰.

El lector y el oyente superficiales discurrirán por la calma superficial especular de estos enunciados, límpidos y transparentes, de Tomás de Aquino, sin advertir el abismo sobre el que se tiende su ecuánime claridad.

Conviene, ante todo, tener presente que el principio de que la gracia supone y perfecciona la naturaleza, al que tantas veces se apela en concepto de «ilustración» manifiesta por sí misma, enuncia más bien un misterio impenetrable. Y no olvidar tampoco que la realidad primordialmente significada por dicho principio pertenece al orden de lo universal y la esencia, no al de la existencia singular y concreta; o, dicho con más exactitud: el perfecto acuerdo del orden natural con la Nueva Vida de la amistad de Dios no ha de ser entendido a la manera de algo que ya desde el comienzo estuviese dado, o siquiera fuese hacedero por virtud de un proceso que evolucionara con ritmo «armónico» e imperturbable. Tal armonía responde, en efecto, a una forma de pensar que ha echado hondas raíces en nuestro espíritu; pero los testimonios personales de los grandes amigos de Dios nos enseñan, en su inmensa mayoría, que la existencia real del cristiano está sometida a una ley estructural por completo diversa, y que la implicación terrenal de naturaleza y sobrenaturaleza, implicación «todavía no» llegada a la paz del perfecto acuerdo, entraña las más variadas posibilidades de contraposición y discordancia.

⁹ *Virt. card.*, 2.

¹⁰ *Ver.*, 27, 5 ad 5.

Y no se crea que los más graves peligros de escisión son los que se albergan en la región *inferior* de la vida natural, como es el caso, por ejemplo, de la oposición del apetito natural-sensible contra el deber sobrenatural. No; la más amenazadora posibilidad de escisión entre naturaleza y sobrenaturaleza en el hombre se encierra en la implicación de la *suprema* virtud natural con la *suprema* virtud teológica, es decir, de la prudencia natural con la caridad sobrenatural. No son los «pecadores», sino los «prudentes» quienes más en peligro se encuentran de caer en la tentación de cerrarse en sí mismos y oponerse a la Nueva Vida, graciosamente donada; el más típico riesgo que envuelve la prudencia natural estriba en su inclinación a constreñir el ámbito de los motivos determinantes de nuestra conducta a sólo aquellas realidades que sean experimentables por vía natural. Pero la prudencia del cristiano significa, por el contrario, la apertura y ampliación de este ámbito y la inclusión (mediante la fe informada por la caridad) de nuevas e invisibles realidades en el círculo de principios que «midan» nuestras decisiones.

Prudencia y caridad en conflicto

Y por supuesto que las posibilidades de acción más sublimes y fecundas de la vida cristiana están contenidas, como en su germen, en la cooperación unánime de prudencia y caridad.

Dicha cooperación se sujeta al primado de la caridad sobre la prudencia. Esta última es forma de las virtudes morales; pero aquella informa también a la prudencia¹¹.

Respecto al modo concreto de verificarse esta información de la prudencia por la caridad, apenas si nos es dable emitir un solo juicio, siquiera fuese aproximado; pues, en su calidad de participación gratuita en la vida del Dios triunitario, la caridad constituye un don que excede esencialmente la capacidad dispositiva humana, tanto voluntaria como conceptual. El acontecimiento que se realiza al ser «infundidas» a nuestra esencia las tres virtudes teológicas no es,

¹¹ *Ver.*, 14, 5 ad 11.

en modo alguno, sondeable por procedimientos naturales. Una cosa, sin embargo, podemos decir con seguridad: que a través de esas virtudes nuestro ser y nuestro obrar experimentan una elevación total de rango entitativo que de otra forma no podrían ni soñar en conseguir. Por eso el amor sobrenatural a Dios, que informa las decisiones del cristiano, representa algo sin disputa superior y diverso a cualquier «motivo» psicológico «más elevado», pero adicionable a los ya operantes. Aunque «exteriormente» no sea posible discernirlo, la gracia configura desde su raíz y en lo más profundo de su ser la diaria conducta del cristiano; de una manera, en todo caso, que excede el ámbito de las posibilidades normales de experiencias psicológicas.

A medida que crece la virtud teológica de la caridad se van desenvolviendo en el hombre que está en gracia los siete dones del Espíritu Santo; y en la misma medida también recibe la prudencia humana —virtud que se encuentra más al alcance de nuestra experiencia— la ayuda del don de consejo, *donum consilii*. «El don de consejo corresponde a la prudencia, a la que ayuda y perfecciona»¹²; «dirigida por el Espíritu Santo, la mente humana resulta así capacitada para dirigirse a sí misma y dirigir a otros»¹³.

«Respecto a los dones del Espíritu Santo la mente humana no hace de motor, sino más bien de móvil»¹⁴; de ahí que en esta materia sea vano también todo intento encaminado a averiguar el cómo o el cuánto de la donación. La pretensión de dar con las «reglas» a que se ajusta el Santo Espíritu de Dios para operar la deliberación y el imperio del hombre no podría ser más absurda. Lo único que cabe decir aquí es que la casi infinita multiplicidad de posibilidades que ya en la esfera de la prudencia natural inutilizan todo conato de predeterminar por modo general y abstracto la acción concreta, en el orden sobrenatural se diversifica, a su vez, en nueva infinitud. Baste para evidenciarlo el considerar cuán incomparable

¹² 2-2, 52, 2.

¹³ 2-2, 52, 2 ad 3.

¹⁴ 2-2, 52, 2 ad 1.

y única en su especie es la vida concreta de cada santo particular. Pues ello nos sitúa en el paraje donde con más propiedad se realiza el lema agustiniano: «Ama y haz lo que quieras».

(Por lo demás, las escuetas palabras de que se vale Tomás de Aquino para formular, no de otro modo que Agustín¹⁵, la relación de correspondencia que vincula al don de consejo con la bienaventuranza de la misericordia¹⁶ merece la máxima atención).

El menosprecio del mundo

En cierto pasaje de la *Summa theologica* se dice que hay un grado superior de perfección, esto es, de caridad, al que corresponde una prudencia de carácter también superior y extraordinario, que menosprecia las cosas de este mundo¹⁷.

¿No se oponen terminantemente estas palabras a lo que el Doctor Universal predica en otros lugares de la primera virtud cardinal? ¿No constituye el «menosprecio» de las cosas creadas la cabal antítesis de aquella objetividad, merecedora del más profundo respeto, que tiene por mira el obtener de la situación concreta la «medida» justa de la acción?

«Pequeñas» son las cosas solamente ante Dios, que las ha creado, y en cuyas manos vienen a ser como arcilla que modela el alfarero. Pero, merced al sobrehumano empuje de la caridad, se hace posible al hombre llegar a ser uno con Dios hasta el punto de adquirir como la facultad y el derecho de mirar desde Dios las cosas creadas, de «relativizarlas» y «menospreciarlas» desde El, *sin* negar al mismo tiempo ni contradecir la esencia que poseen. Es la única posibilidad legítima que se abre al «menosprecio del mundo»: el crecimiento en caridad. Todo desprecio del mundo resultante del juicio y de la experiencia humanos, y no nacido, por tanto, del amor sobrenatural de Dios, será por fuerza orgullo que contradice la verdad del ser y pretende sustraerse al cotidiano deber que las cosas creadas re-

¹⁵ *De sermone Domini in monte*, cap. 4.

¹⁶ 2-2, 52, 4.

¹⁷ 1-2, 61, 5.

PRUDENCIA

claman de nosotros. Sólo ese amor que se nutre de una más entrañable vinculación a Dios libera al hombre en estado de gracia de su inmediata implicación a lo creado.

Con estas últimas palabras nos acercamos a un límite más allá del cual sólo la experiencia personal del santo es fuente válida de conocimiento, y sólo ella, por consiguiente, tiene derecho a alzar su voz. Limitémonos a recordar aún cómo amaron los grandes santos lo cotidiano y lo «habitual» de la vida y cómo temieron siempre tomar sin fundamento por el «consejo» del Santo Espíritu de Dios su propia y secreta obstinación.

Santidad y verdad

Sin embargo, esa prudencia de carácter superior y extraordinario, menospreciadora del mundo, realiza sin reservas la misma actitud fundamental que sirve de base a la prudencia «ordinaria»: la actitud de adecuación al ser y de conformidad con lo real.

El absorto mirar de la excelsa amistad de Dios descubre en la realidad nuevas y más hondas dimensiones, a las que no alcanza la vista del común de los hombres ni de los cristianos; la verdad de las cosas reales se muestra con un fulgor más nítido a ese amor sublime; y el misterio del Dios triunitario se le manifiesta con una agilidad más triunfante.

Con todo, la prudencia sobrenatural suprema no puede tener otro sentido que éste: dejar que la verdad del ser de Dios y del mundo, más hondamente experimentada, se convierta en regla y en medida del propio querer y obrar. Jamás podrá haber para el hombre otra norma que el ente y su verdad, en la que el ente se patentiza; y jamás habrá para él medida más alta que el ente absoluto que es Dios y su verdad.

Pero del hombre que «hace la verdad» dice la Sagrada Escritura (Ioh 3, 21) que «viene a la luz».