

LA RAZON PRACTICA Y LA POLITICA.

I

LA RAZÓN PRÁCTICA Y SU OBJETO.

LA RAZÓN ESPECULATIVA Y LA RAZÓN PRÁCTICA

El hombre, puesto a pensar, se encuentra con verdades necesarias, inmutables y eternas, y a veces se extraña de que él, un gusanillo que no tiene delante ni detrás sino un tiempo mudadizo y breve, y a sus pies una tierra inestable y precaria, pueda con tanta facilidad evadirse por la abstracción a un universo donde todo es seguridad y permanencia; donde el ser no es el no ser; donde el dos, adicionado al dos, produce el cuatro; donde la virtud es siempre y eternamente laudable; donde el acto es superior a la potencia, y no hay efecto sin causa. El hombre sabe que de él depende ponerse o no ponerse a pensar en estas o en otras verdades inmutables, pero que, si se pone, queda prendido en una redcilla invisible, en un aparejo prodigioso que le levanta de su mundo contingente y corruptible hasta las verdades que nunca mueren. A esta facultad que tiene el hombre de poseer verdades necesarias y universales le llamamos *razón especulativa*.

La misión del intelecto especulativo o teórico es, como su nombre indica, reflejar los objetos. Semeja un espejo —*speculum*—, y su objeto se ha llamado por eso *especulable*.

Pero en el hombre no sólo hay una razón especulativa o teórica. Hay además una razón operativa o práctica, cuya misión no es ya reflejar los objetos, como en la vez anterior, sino otra cosa muy distinta: realizarlos. Esta razón no se distingue realmente de la otra, sino que es una extensión de ella a la actividad operativa del hombre. La capacidad operativa del hombre es inmensa, y sólo puede llevarla a cabo con ayuda de la razón práctica. Fuera de los momentos de ocio en que se da a la contemplación, y en que escapa por la razón especulativa hacia el mundo de la verdad necesaria e inmutable, todo lo demás es para el hombre negocio, elaboración de una materia en bruto. El hombre hace aparatos y máquinas portentosos; hace poemas y cuadros; cose y descose tripas. Pero hay algo más importante. El hombre tiene que realizar a cada instanté su propia vida, tiene que realizarse a sí mismo. Sin haber sido consultados, nos encontramos de pronto con la vida, y con la imponente labor de hacernos cada cual la nuestra bajo los dictados de la razón práctica.

La verdad de este intelecto operativo o práctico no es, por tanto, reflejo de una cosa que nos compele desde fuera, sino al revés, norma y medida de una cosa que puede o tiene que realizarse fuera de él, y su objeto se llama por eso *operable*.

LO OPERABLE

He dicho operable. Pero la palabra suena algo extraña. Apenas si tiene empleo castellano fuera del campo de las intervenciones quirúrgicas, o, al menos, su significado principal tiene que ver con ellas. Decimos operar, operación, operable siempre que nos referimos a ciertas intervenciones médicas en el cuerpo humano. Los médicos declaran si una úlcera de estómago o una hernia son operables. Y, sin embargo, cuando yo empleaba arriba esta palabra, le daba un sentido inmensamente más amplio. Es operable todo lo que puede ser intervenido por cualquier hombre para su modificación conforme a los dictados de la razón práctica.

Yo me explico la primacía que tiene hoy en castellano la significación quirúrgica de la palabra operable y la de sus congéneres. Se trata de un tecnicismo que se ha divulgado en virtud de la influencia de los médicos sobre el medio social. Los médicos prefirieron decir operar en vez de obrar porque aquella voz guarda mayor semejanza que ésta con su matriz común, el *operari* latino. El hecho no debe extrañarnos. Durante el señorío universal del latín como lenguaje científico, el médico, en virtud de su contacto íntimo con la sociedad y de su innegable influjo en las cuestiones más prácticas de la vida, pudo salpicar de formas cultas el idioma vulgar, las cuales tuvieron que adaptarse a él sin perder su carácter doctoral y técnico. Y por este procedimiento el *operari* y sus congéneres dieron su salto a la ribera del castellano, amarrando su barca en el fondeadero de la Medicina.

En cambio, la Filosofía y la Teología habían empleado esta palabra con la amplitud propia de estas disciplinas, designando con ella todo aquello donde puede intervenir un ser voluntariamente. No sólo es operable una hernia, sino un túnel, un puente, una máquina, un acto de castidad o de lujuria, una institución política. El mundo entero es operable por Dios, que lo crea y conserva. Todo lo que puede ser o no ser en dependencia de nosotros o de un ser superior es operable.

Es lógico pensar que este sentido, como más extenso que es, debía ser el primordial, ya que abarca en sí todos los otros. Y, sin embargo, los filósofos y los teólogos no han logrado introducir el tecnicismo con toda la amplitud que tiene en la Filosofía y la Teología. La pervivencia del latín en la exposición de estas disciplinas hasta el presente quizás explique este fenómeno. El filósofo y el teólogo no han necesitado aclimatar su tecnicismo en castellano, quizás porque esta lengua era apenas utilizada por ellos. Aun en nuestros días, las grandes obras de filosofía y teología católica, donde la doctrina de la razón práctica adquiere su más cumplida forma, siguen escribiéndose en latín, y, dicho sea de paso, éste es uno de los pocos procedimientos que han salvado a una minoría de pensadores del crespoguirigay de Babel en que se debate el mundo contemporáneo.

Pero el filósofo de nuestros días, cuando se aventura a escribir en castellano, debe en cierto modo forjar el idioma desde la filosofía misma. Y lo que los médicos lograron divulgando su tecnicismo, deben lograrlo hoy los filósofos dando a lo operable toda la amplitud que tiene en las fuentes latinas de su disci-

plina. Es operable todo lo que puede ser objeto de las modificaciones que le imprime el hombre, o, en su caso, un ser superior a él. Un túnel es operable en la montaña, y en una peña puede operarse un edificio. También es operable por la voluntad un acto de amor o de justicia.

LO FACTIBLE Y LO AGIBLE

Destaquemos estos dos ejemplos: un edificio operable por los constructores y un acto de amor operable por la voluntad. En ambos casos está claro que hay algo que puede ser o no ser, y su realización depende de nosotros. Mas en un caso puede observar el lector que lo operable se realiza de diferente modo que en el otro. El edificio está fuera de nosotros. Para su realización hay que trabajar una materia exterior, la piedra. En cambio, el acto de amor no pertenece al mundo exterior, y no es necesario que su posición o no posición por la voluntad afecte a una materia externa.

Estos breves ejemplos hacen ya ver que hay dos especies de operable, o, dicho con otras palabras, que lo operable es un género subdividido en dos especies a las que vamos a poner unos nombres que justificaremos en seguida: lo factible y lo agible.

Parejamente a lo que hicimos con la palabra operable, debemos decir que el uso de las palabras factible y agible en estas notas es extraordinariamente preciso. Se trata, desde luego, de tecnicismos que no han pasado al acervo común del castellano con su precisión filosófica. Para estudiar ésta es necesario retrotraerse al latín, y no sólo a él, sino también al griego.

PRIMERA DISTINCIÓN ENTRE FACTIBLE Y AGIBLE

Factible y agible, ποιητόν y πρακτόν, corresponden al *facere* y *agere* latinos, o al ποιεῖν y πράττειν griegos. En igual relación proporcional están *factio* y ποιήσις, *actio* y πράξις. El *facere*, el “hacer”, es una actividad inteligente que se ejerce sobre una materia perteneciente al mundo exterior: cortar, pintar, etc. En cambio, el *agere*, el “ejecutar”, es la actividad que se ejerce dentro del hombre mismo: querer, odiar, etc. (1).

Lo factible es, según esto, lo operable en una materia exterior. Y entiéndase bien que exterior es aquí todo lo que empieza en nuestro propio cuerpo, es decir, todo lo que pertenece al mundo accesible a los sentidos corpóreos. Es factible que una mujer se pinte los labios, o que un hombre se afeite, o que se cubra el cuerpo de tatuajes. Y, *a fortiori*, es factible el acto de realizar un puente, un cuadro, una mesa, que son artefactos pertenecientes por completo al mundo exterior.

No se crea que es necesario que lo factible sea permanente o deje huella durable. Andar es un acto factible, aunque sea por un alambre. El funámbulo realiza un “hacer”, porque el andar se ejerce sobre el hilo, que es una materia exterior. También es factible el tocar la guitarra, porque las notas no son permanentes, pero las arranca la mano de una materia externa.

Agible, en cambio, es todo lo que se opera dentro

(1) Aunque muchas veces algunas de estas palabras se usan promiscuamente, Aristóteles ha tenido extraordinario empeño en delimitar su sentido, y con él Santo Tomás de Aquino y la escolástica.

del hombre mismo. Un acto de amor se engendra y florece dentro del alma sin que trascienda acaso al mundo. Y aunque saliese y fructificase en obras externas, éstas serían factibles, mientras él, considerado con abstracción de ellas, sería siempre agible. Y lo mismo que decimos del amor podemos decir de cualquier otro acto humano considerado en sí mismo, con independencia de sus consecuencias externas, que son aquí pasadas totalmente por alto.

OTRA DISTINCIÓN ENTRE FACTIBLE Y AGIBLE

Esta discriminación de lo factible y lo agible es primordial. Según ella, es factible todo acto humano que se ejerce sobre una materia exterior, y agible todo acto humano considerado en sí mismo, como posición interior del sujeto. Una segunda discriminación, sin negar nada de lo adquirido en la dilucidación precedente, sirve para determinarla mejor. Es como sigue. Hay veces que consideramos en el acto humano los efectos que deja fuera de sí, como cuando consideramos el acto del carpintero por la mesa que produce, prescindiendo en absoluto de la intención moral con que es realizado el artefacto. Otras veces, por el contrario, consideramos únicamente la moralidad del acto, fijándonos en el buen o mal uso de la libertad que hace el sujeto. A los actos humanos considerados de la primera manera se les llama factibles, y considerados bajo su aspecto moral se les denomina agibles.

Esta distinción aporta a la anterior la nota o matiz de la amoralidad o de la moralidad de nuestros actos. Es por eso más fina que la otra. Aquí no nos

contentamos con ver en lo factible el acto externo productor de cosas, sino que lo vemos desde el bien o mal de esas cosas mismas, desde el punto de vista de su perfección técnica, y, por lo tanto, prescindiendo de la intención moral del sujeto. El carpintero puede ser el mismo diablo y la mesa un artefacto excelente. ¿No ha fingido la imaginación popular al diablo como el artífice de los palacios maravillosos que apenas se explican por el arte humano? Y lo agible no solamente lo vemos ya como posición interior de un acto deliberado, sino como buen o mal uso de la libertad implicada en tal acto, y le consideramos, por tanto, en su moralidad misma, en su bondad o malicia moral, que radica en la buena o mala intención con que se ejecuta el acto.

No estará de más añadir una indicación. Ningún acto humano concreto es moralmente indiferente; ninguno es amoral. Por tanto, cualquier acto factible, con tal de ser puesto humanamente, con advertencia de la razón y libertad, es también un agible. Por eso la exterioridad y amoralidad de lo factible sólo debe entenderse reduplicadamente: de lo factible *en cuanto tal*. Esto explica, según veremos luego, que el arte, la virtud intelectual con que la razón práctica somete lo factible a sus reglas, sea de suyo amoral, en cuanto no se preocupa por el bien del artista, sino por el bien del artefacto.

ACLIMATACIÓN DE LA PALABRA AGIBLE

Un día, leyendo a Baltasar Gracián, topé con la palabra agible. Decía así este autor, en su *Oráculo*

manual y arte de prudencia: “Tener un punto de negociante. No todo sea especulación, haya también acción [...]. Sea hombre de lo agible, que aunque no es lo superior, es lo más precioso del vivir. ¿De qué sirve el saber si no es práctico? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber” (2).

Fuí en seguida al Diccionario de la lengua de la Real Academia Española, porque hacía tiempo que me preocupaba la traducción del tecnicismo escolástico *agibile*, cuya españolización ignoraba. La voz estaba en el catálogo oficial de nuestro idioma. Entonces le di también aposentamiento en el mío, a pesar de saber que nadie la usaba todavía.

El Diccionario no da la acepción exacta, pues la hace sinónimo de factible y hacedero, cuando precisamente el único valor semántico de esta palabra consiste en oponerse a lo factible, si bien dentro del género común de lo operable.

LA ACTIVIDAD Y “EL HACER”

En España se viene queriendo, desde hace varios años, dar carácter de tecnicismo filosófico a la palabra “hacer”. El fenómeno que llaman “hacer” se diferenciaría del simple ejercicio de una actividad con el cual se le suele confundir. La actividad, cualquiera que ella sea, incluso la más inteligente, se ejercita “mecánicamente”, automáticamente. Ahora bien, sólo puede decirse que el hombre “hace” algo cuando sus actividades son disparadas y ejercitadas por algo y para

(2) Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*. Biblioteca de Autores Españoles, t. 65, pág. 593.

algo (Ortega y Gasset). Así, la filosofía es un hacer, la política es un hacer, etc.

Esta precisión terminológica es afortunada en la medida en que responde al intento de "precisar" que llevan sus partidarios. Pero no aporta ninguna mejora a las precisiones terminológicas que acabamos de establecer nosotros de acuerdo con una tradición milenaria, y hasta puede prestarse a confusiones. La actividad puesta por algo y para algo, el hacer en el sentido de estos autores, es, sencillamente, el acto humano, el obrar u operar. Los escolásticos distinguen entre el *acto del hombre*, que puede ser un simple mecanismo, y el *acto humano*, puesto con advertencia y libertad, por algo y para algo.

Pero, además, el designar la actividad puesta por algo y para algo con la palabra hacer, en vez de la palabra obrar u operar, puede inducir a tomar la especie por el género, contra la fecunda doctrina del *facere* y del *agere*, según la cual el hacer y el ejecutar son dos especies del obrar.

PARANGÓN DE LO OPERABLE Y LO ESPECULABLE

Después de estas precisiones terminológicas y conceptuales volvamos a nuestra caracterización de la razón práctica frente a la razón especulativa. Y para llevarla a cabo nada mejor que poner en parangón sus respectivos objetos: lo operable (en sus dos especies de lo factible y de lo agible) y lo especulable.

Ante lo factible y lo agible el hombre se siente rey. Un poco a la fuerza, es cierto, porque no opera sólo por solazarse, sino por atender a su urgente vida. Pero

de todos modos, cuanto hace o ejecuta es algo que depende de su albedrío. Sus obras son hijas de su libertad y huellas de su dominio. En ellas ha podido intervenir nuestra elección, la elección del arquitecto al hacer esta o aquella casa, o del hombre en general al ejecutar esta o aquella acción. Cualquier adán puede someter lo factible y lo agible a las reglas de su razón, dejando en ellos la impronta de sus afanes, el sello de sus ilusiones, el timbre de su deliberación y de su cuidado.

Es de extraordinario interés no pasar por alto pareja condición de lo operable. Resalta, sobre todo, al ponerlo en parangón con lo especulable, objeto de la razón teórica. Frente a los objetos de la razón teórica el hombre no elige. Quiera o no quiera, dos más dos suman cuatro. De nada sirve empeñarse en que asciendan a cinco, ni montar asambleas deliberativas para lograrlo. La elección y el consejo sólo tienen lugar entre cosas contingentes, que pueden ser o no ser. La verdad especulativa por la que sé que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos es independiente de los cuidados del hombre. Las geometrías no euclidianas muestran que unas veces tal suma es superior a dos rectos, y otras veces inferior, de donde algunos filósofos han concluido que toda lógica es relativa. Pero, aparte del error que entraña tal postura, para nuestro asunto la cuestión no cambia. Pues al hablar de esas verdades se mentan objetividades inalterables, que son lo que son con independencia de los caprichos de los hombres.

Claro está que el saber teórico puede considerarse también en su ejercicio, y caer, como tal, bajo la elección y deliberación del hombre. Que la suma de

los ángulos de un triángulo sea o no sea igual a dos rectos es independiente de nuestra elección; pero no lo es el que aquí y ahora especulemos sobre tal verdad. Elegimos especular, y especular sobre tal verdad, porque queremos. Mas esto no quita un ápice de razón a cuanto arriba dije. Porque si el especular nos parece ahora hijo de nuestra elección y libertad, es porque lo consideramos como acto voluntario. Y como acto voluntario la especulación es un operable de la misma clase que todos los otros.

Esto nos lleva a distinguir en la especulación dos aspectos: uno objetivo, dependiente del objeto, y necesario e inmutable como éste; otro subjetivo, dependiente del sujeto, y contingente y libre como éste. O, empleando la terminología de la escuela, es menester distinguir la *especificación* del acto de teorizar, esto es, su determinación por el lado del objeto, y el *ejercicio* del tal acto, el hecho de ser puesto por el sujeto. Cuando pienso en cualquier materia de la filosofía perenne se puede distinguir en mi pensar el contenido que refleja, cuya estructura es independiente de mi querer, y el ejercicio mismo de pensar, que yo pongo en marcha porque quiero.

Pues bien, en la especulación, de estos dos aspectos sólo el segundo pertenece a la libertad del hombre. Este es libre de poner o no poner un acto de especulación, o de ponerle sobre este o aquel asunto; pero, una vez puesto, queda prisionero de las leyes esenciales del objeto, independientes del querer humano.

En cambio —y esto es esencial— en la acción, en la práctica, dependen de la libertad humana los dos aspectos. No sólo el ejercicio, sino la especificación.

No sólo la posición o no posición del acto, sino su objeto especificativo (3).

INTERVENCIÓN DEL APETITO EN EL OBJETO DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Por aquí se ve palmariamente el dominio que goza la razón práctica sobre las cosas, para arreglarlas, disponerlas y realizarlas a su gusto. Las cosas de que se ocupa la razón práctica no son fijas e inmutables, como los objetos de la razón teórica. Al contrario, son plásticas, dúctiles. Y ella, la razón práctica, no es un dispositivo de espejear verdades, sino de realizarlas. Es inventiva, proyectista. Fragua normas de conducta, traza formas de gobierno, arbitra medios para conseguirlas, planea instituciones, hilvana sistemas. La razón práctica es libre frente a su objeto, libre para urdirlo a su gusto, sin verse compelida desde fuera con la rigidez de un objeto especulable. Luego veremos que esta arbitrariedad de la razón operativa tiene también limitaciones, pero ahora me interesa resaltar cuán flexible es su textura en comparación con la razón teórica. Tan clara es la libertad de la razón práctica para urdir a su gusto su propio objeto que se ha confundido a veces con la voluntad. Kant llama a la voluntad razón práctica. Y ¿no es, en efecto, la libertad una propiedad de la voluntad?

La razón práctica no es la voluntad, no; pero es solidaria de ella. Quiero decir que la libertad que goza la razón práctica es en realidad un ingrediente que le presta la voluntad. El asunto es de capital importan-

(3) Cf. Cayetano, in I-II, q. 57, a. 5: *Actus proprius intellectui practico, et quoad esse et quoad veritatem, pendet ab appetitu.*

cia para el tema de la prudencia política, y debemos detenernos un momento en él.

La voluntad persigue un fin y, en consecuencia, busca unos medios con que alcanzarlo. Estos medios se los pide a la razón práctica, y es evidente que los *medios* que proponga la razón serán diferentes según sean los *finés* que persiga la voluntad. Es decir, que la razón hablará predeterminada por lo que intenta previamente la voluntad. Para atravesar el Tajo se requieren medios diferentes a los que son requeridos para cruzar el Pacífico. Y si tenemos intención de atravesar el Tajo y no de cruzar el Pacífico, esta voluntad, que se decide libremente por una u otra instancia, predeterminará con su intención cuáles sean los medios que la razón señale. Cada nuevo fin que intenta la voluntad causa un cambio en el modo de enfrentarse la razón práctica con su objeto operable. A distintos fines queridos por la voluntad responden, en estrecha dependencia de ella, distintos proyectos urdidos por la razón. Por eso la razón práctica depende de la voluntad, y toda su libertad en el plancamiento de su objeto operable debe hacerlo con vistas al fin previo que la voluntad intenta conseguir. En esta solidaridad es donde se ve mejor la dependencia esencial en que se encuentra la razón práctica respecto de la voluntad.

La voluntad no es aquí solamente lo que se quiere, sino la facultad de quererlo, el apetito racional. La voluntad es la más alta de las potencias humanas pertenecientes a la parte apetitiva del hombre. Es un apetito racional, como el concupiscible e irascible son apetitos sensitivos. Por eso *voy a englobar en la palabra "apetito", como hacían los antiguos, todo el orden ten-*

dencial y afectivo del hombre, representado primordialmente por la voluntad.

La prueba de que el objeto de la razón práctica depende del apetito y sufre las vicisitudes de éste puede presentarse también con carácter experimental. Es un hecho positivo, experimentable ya por la más tosca introspección. ¿Quién, recordando sus momentos de cólera, no se da cuenta de que lo veía o razonaba todo a gusto y conformidad de su propensión volitiva a la venganza? Es decir, que en este caso el apetito de venganza es el que mueve la razón práctica para que las conclusiones hacederas sean favorables al desquite. De modo semejante, cuando razona el justo, lo ve todo conforme al apetito racional, es decir, es la voluntad de dar a cada cual lo suyo lo que mueve su razón a planear y dictaminar conclusiones favorables a la justicia. En ambos ejemplos la razón práctica está teñida y coloreada por el color del apetito: turbio en un caso, límpido en el otro. El apetito o afecto mueve a la razón práctica, y de su impulso y su color no puede ella escaparse. No es que no pueda por su cuenta realizar sus operaciones; la razón cumple las suyas, que son los actos de razonar. Pero razona *a base* del ingrediente volitivo y afectivo que le ha suministrado el apetito. Por eso decía Aristóteles que cada cual juzga de las cosas prácticas según las disposiciones afectivas en que se encuentra. *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei* (4).

“Hay que hacerse amar, decía Joubert, porque los hombres no son justos más que con los que aman.”

(4) *Ethica Nicomachea*. III, 7, 1.114 a 32; ‘Οποῖός ἐστι κακός ἐστὶ ποιῶν καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ.

El apetito es para la razón práctica el transfondo que da sentido a sus operaciones, y que no solamente la da su ejercicio y la motoriza, sino que además la especifica haciéndola tal o cual es el apetito: si recto, recta; si torcido, torcida.

LA RAZÓN PRÁCTICA, HECHURA Y FUNCIÓN DEL APETITO Y DE LA VIDA

El acto voluntario efectuado por el apetito racional es la expresión más perfecta de nuestra vida humana. Sólo vivimos plenamente cuando nuestros actos son voluntarios y conscientes. El acto humano *es* nuestra vida. Ésta cobra por él todo su dramatismo. En él radica nuestra libertad, y esto es decir bastante. Pues bien, el estudio de la razón práctica nos descubre a maravilla que en ella todo es hechura y función de la vida, hechura y función de la volición y del apetito. Mientras nuestra razón especulativa nos lleva fuera de sí y fuera del hombre, a vivir en contacto con la verdad necesaria—por tanto, en contacto con lo que no es el hombre en su existencia particular y contingente, en su oficio histórico y vital—, la razón práctica —la razón vital e histórica— lleva formado en ella, como el tronco su savia, un ingrediente humano que no la permite salir de sí misma, que no dispara al hombre fuera de sí, mas le retiene dentro de la órbita de su existencia concreta, de su ocupación histórica.

La tradición filosófica nos ha conservado una espléndida frase de Aristóteles glosada por Santo Tomás de Aquino en que se expresa con nervio sin igual la verdad que estoy exponiendo. La vida del hombre es trabajo, ocupación, cuidado; en ella nos guía la ra-

zón práctica, la razón de nuestra existencia concreta, vuelta a los afanes del quehacer cotidiano. Esta es para Aristóteles y Santo Tomás la *vita secundum hominem*. Frente a ella, por encima de ella y como supuesto de ella está la vida de la razón especulativa, cuyos ojos están vueltos a la verdad necesaria e inmutable. Esta ya no es para Aristóteles y Santo Tomás la *vita secundum hominem*, sino más bien la evasión de nuestros cuidados, porque las verdades necesarias y eternas no se mudan por el capricho ni la libertad del hombre, y son en este sentido divinas. Y ciertamente, la vida del ocio científico y de la especulación filosófica es la vida más semejante a la celeste. Toda verdad necesaria es ya, por serlo, un algo divino, y no en vano los antiguos consideraban la filosofía como el conocimiento de lo divino y de lo humano: de lo divino, esto es, de las verdades perennes accesibles a la razón especulativa, y que no envejecen ni se gastan como los trajes; de lo humano, es decir, de lo que debemos obrar en este mundo de contingencias y relatividades.

En el hombre, la razón práctica es razón vital, porque lleva englobada la vida y es función del apetito y de todas sus resonancias vitales, y además porque nos es vital, en el sentido de que sin ella nos sería imposible vivir como hombres (la razón práctica es el primer instrumento, del que dependen todos los otros). Y es histórica porque nuestra vida se mueve en el tiempo, y porque es ella la razón que debe poner de manifiesto el historiador o el filósofo de la historia al estudiar el acontecer humano. El hombre es lo que es porque antes ha sido lo que fué, y esta razón, este por

qué, debe ser declarado por la historia registrando lo que ha dictado en cada coyuntura la razón práctica.

II

LA RAZÓN PRÁCTICA Y SUS NORMAS.

LA RAZÓN PRÁCTICA NO ES AUTÓNOMA.

Que se alce un edificio o que se realice un acto de gobierno son realidades bien contingentes, que pueden acaecer o no, y que el hombre efectúa bajo el imperio de la razón práctica. Son así todas las obras factibles o agibles por el hombre: contingentes, concretas, particulares, emanadas de nuestro libre arbitrio. Y, sin embargo, en todas ellas puede relucir el resplandor de un sello que las transfigura y las hace rebasar el momento y el lugar donde existen. El frontispicio del Partenón o las agujas de la catedral de Burgos no pertenecen sólo al pedazo de tierra que las sustenta o al aire que las circunda: son concreciones de un pensamiento universal. Y en el orden de la conducta, este o aquel acto heroico es también la realización de un principio moral universal, cuyo valor translimita y excede el acto donde se encarna, y domina el espacio y el tiempo.

La razón práctica, aunque, según lo dicho, esté vuelta siempre hacia la acción particular y contingente, y su esfera no pueda rebasar nunca la vida humana concreta, goza de principios universales y necesarios alzados por encima de ésta, que iluminan su ac-

ción sobre la materia operable; y dan cauce y medida trascendente a nuestras obras.

Podría pensarse que estos principios ya no son propios de la razón práctica, sino de la teórica. El problema deja de ser acuciante para quien ya sabe que la razón práctica no es realmente distinta de la otra, sino una mera extensión o aplicación de ella a la acción del hombre. En cualquier caso, los principios normativos universales y necesarios que la razón práctica tiene la misión de imprimir en la conducta del hombre o en los artefactos con que puebla su mundo no son meramente especulativos, porque tienen una referencia esencial al obrar, con la mira de vencer sus dificultades y de dirigirle y adiestrarle.

Al declarar que la razón práctica debe obedecer a una norma que está más allá de ella y le impone desde fuera el deber de obrar de manera determinada, decimos nada menos que esto: la razón práctica no es autónoma, ni es tampoco una razón vital que pueda erigir a nuestra vida en norma suprema e incondicional. Hay que tender un velo restrictivo sobre el concepto de la razón práctica como dueña y señora de nuestra vida y circunstancias. La razón práctica nos permite saber hacer y ejecutar, pero es siempre a partir de un fin que es trascendente a ella.

Si, en mi concepción, la razón práctica no es autónoma, tampoco lo será la razón vital e histórica, identificable con ella. Esto es un indicio a la diferencia básica que separa mi concepción de la de Ortega. Este filósofo ha parangonado también la razón práctica y la razón vital, pero a base precisamente de la autonomía de aquélla, esto es, tomándola en el sentido kantiano. Lo dice en este párrafo: “¿Qué es, hablando con

precisión y lealtad, la “razón práctica”, esa razón que, a diferencia de la teórica, es “incondicionada”, absoluta, bien que válida sólo para el sujeto como tal y no para las cosas de la ciencia física ni de la metafísica? La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero, ¿no es esto “nuestra vida como tal”? Mi vivir consiste en actitudes últimas —no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teóricas—. *Toda vida es incondicional e incondicionada*” (5).

Pues bien, la misma distancia que hay entre la concepción que forja Kant de la razón práctica y la que yo profeso en estas páginas es la que existe entre la razón vital a que yo me refería arriba y la concepción de Ortega. Acaso pronto pueda ocuparme con deteni- miento de esta discrepancia fundamental, y del punto en que empiezan a divergir los dos caminos.

LA SINDÉRESIS Y LA LEY NATURAL

Todos los principios universales y necesarios de la razón especulativa se obtienen a partir de la experiencia. El mundo de la experiencia, accesible a nuestros ojos y a todos los sentidos externos, es la realidad primordial en el orden del conocimiento, a la que es menester referir todas las demás realidades, verdaderas o ficticias, porque todas tienen de algún modo que aparecer en ella. Las cosas sensibles y visibles tienen una evidencia básica y paradigmática, que por ser primor-

(5) Los subrayados son de Ortega y Gasset. “Kant. Filosofía pura”. (Obras, Madrid, 1932, pág. 886.)

dial, es indemostrable. El problema de la demostración del mundo exterior sólo se le plantea a quien, puesto en el disparadero del idealismo, ha comenzado por fingir que destruye esa radical evidencia.

La experiencia suministra la base material de los primeros principios especulativos, cuyos conceptos yacen inmersos en las cosas sensibles, y que el intelecto saca gracias a su poder abstractivo. Si, como quiere el realismo natural, el primer concepto que adquiere el hombre es el del ser concretizado en la esencia sensible, el segundo es el de su opuesto, el no ser. El concepto del ser choca en nuestro espíritu con el del no ser, y engendra inmediatamente este principio: el ser no es el no ser. Los dos conceptos, como girones desprendidos del suelo de la experiencia por la abstracción, se han juntado en el cielo de la inteligencia para formar la verdad primera y más universal de la razón teórica: el principio de contradicción.

En cambio, para obtener los primeros principios prácticos no podemos detenernos en la experiencia externa. Es imprescindible un acto de reflexión sobre nuestra vida, sobre nuestras inclinaciones naturales. Un movimiento que requiere mayor madurez en el sujeto humano. Y que explica por qué los principios prácticos son adquiridos con posterioridad a los especulativos, y por qué la especulación antecede a la acción.

Los dos conceptos con que se formula el primer principio del orden práctico se extraen de nuestra inclinación natural al bien y la felicidad y nuestra repugnancia al mal y la desgracia, que juegan aquí un papel análogo al que desempeñan los conceptos del ser y del no ser como elementos del primer principio del orden especulativo. Y lo mismo que al sacar de las

cosas sensibles el concepto del ser y el del no ser vemos que estos conceptos se oponen irreductiblemente, y formulamos el principio de contradicción, así también, al obtener el concepto del bien por realizar y del mal por evitar, a que nos lleva nuestro deseo de felicidad y nuestra renuencia a la desgracia, formulamos el primer principio del orden práctico: hay que obrar el bien y evitar el mal. Un principio seco, adusto, generalísimo y vacío, desnudo como un páramo, pero que puede llenarse con todas las resonancias y todos los colores, todas las perfecciones y todos los bienes, y la negación de todo, absolutamente todo, lo que las niega.

Este principio básico enseña bajo sus pies todo el reino de lo operable, con una sujeción tan estrecha, que sólo puede compararse a la que ejerce el principio de contradicción sobre las regiones de lo especulable.

Meditando sobre los primeros principios prácticos comprobamos de nuevo que la razón operativa no es autónoma. Las inclinaciones naturales del hombre manifiestan ante su mente una ordenación que la razón no se ha inventado lindamente, que no responden a un proyecto de ella misma, ni tampoco a una autodeterminación absoluta, y que delimitan desde fuera lo que el hombre debe hacer de sí. La inclinación natural de que hablo no se enciende en nosotros como una pasión sobrevenida ni se adquiere como un hábito. Es una propensión purísima e inalienable, que se yergue enhiesta e inconfundible entre las demás tendencias pasionales o habituales del individuo. Estas pueden sofocarla a veces (casi siempre la están sofocando), pero es a sabiendas del hombre. De ahí que tal inclinación se manifieste como impuesta de arriba, como participación de una ley superior a nuestra naturaleza,

cuyo secreto está en Dios mismo; y que por eso, cuando nuestras inclinaciones naturales se revelan ostensiblemente a nuestra conciencia, digamos que la misma naturaleza humana promulga la ley que debe regirnos.

Después de amanecida nuestra razón a un uso pleno, el conocimiento de la ley natural y de sus preceptos se hace habitual en el hombre, gozando éste de gran facilidad para obtenerle cuantas veces quiera. Del hombre llegado a esta edad de discreción se dice que posee *sindéresis*.

En castellano, *sindéresis* ha venido a ser sinónimo de discreción, razón, cordura. Su sentido más preciso es el de ser el hábito de los principios prácticos, esto es, la cualidad que nos facilita el conocimiento de los preceptos universales de la ley natural. Todos estos preceptos o imperativos se refieren de un modo u otro al fin que debe alcanzar el hombre con sus obras, y que debe ser el principio orientador de su ejecución. A la *sindéresis* le debemos por eso el sentido de la finalidad en nuestras acciones, y gracias a ella sabemos cuál es el fin a que deben enderezarse nuestras obras.

EL ARTE Y LA PRUDENCIA

Al fin se llega por los medios. Del fin nos enseña la *sindéresis*, mas ¿y de los medios para conseguirlo?

Aquí aparecen en el escenario dos nuevas virtudes intelectuales prácticas, que ayudan a la razón operativa en su misión de descubrir los medios adecuados para la consecución del fin que nos señala la *sindéresis*. Son el arte y la prudencia. La *sindéresis* ordena desde lo alto el rumbo que han de seguir nues-

tras acciones. Pero la esfera del juicio sobre la elección de los medios para alcanzar el fin es ya terreno del arte y la prudencia, virtudes de objeto más próximo a nuestra acción y más concreto. Y en este campo cabe ya la elección y la iniciativa y todas las características señaladas arriba al hablar de la obra humana singular y concreta dependiente de la libertad del hombre.

El arte y la prudencia corresponden a lo factible y a lo agible, como virtudes especialmente encargadas de someter ambas materias a sus respectivas normas.

El arte es la virtud de lo factible. Con esto damos ya a entender hasta qué punto es extensa la significación de esta palabra, con gran extrañeza acaso de quienes la reducen a la región del arte bello. El arte es el principio productivo de todo lo artificial. Es curioso que hoy la gente conserve una aceptable noción de lo artificial frente a lo natural, y, en cambio, a fuerza de ir leyendo en periódicos, revistas y libros el nombre de arte referido únicamente a la pintura, escultura y bellas artes, haya olvidado el primigenio sentido de este vocablo.

Yo vuelvo a él y creo que no debe desaprovecharse la oportunidad que nos presenta el actual momento del mundo. Hoy, precisamente, en que los artefactos nos agobian por todas partes, dado el creciente dominio que ha ido adquiriendo el hombre sobre la naturaleza, necesitamos otra vez extender el concepto del arte allí donde se extienda el de lo artificial.

La prudencia es la virtud de lo agible. Si el arte puede aún prescindir de la consideración moral, debido a la peculiar índole de lo factible, y es por eso virtud imperfecta, por no hacer bueno al que la posee, la prudencia presenta una fisonomía inversa. Es una

virtud perfecta, no sólo intelectual, como la ciencia o el arte, sino moral, pues aunque reside en la razón, su materia es lo agible por la voluntad, y no ningún artefacto factible fuera de ella y de valor independiente. Por eso no es sólo una de las cinco virtudes intelectuales, sino también una de las cuatro cardinales.

Lo que más caracteriza a la prudencia es la índole de sus reglas, que son flexibles y ocurrentes. Sin duda esto proviene de la vida misma, que es un agible ante el que siempre cabe deliberación. La vida personal, familiar y política se encuentra constantemente en encrucijadas en las que de nada sirven reglas fijas, como las que pudiera emplear un técnico para realizar una obra de procedimiento invariable. La vida no tolera que se la trate con una cuadrícula inflexible. Lo que piden sus situaciones siempre cambiantes es un golpe de vista, una mano, una pericia y soltura sin las que fracasa nuestra acción. Este adiestramiento de la conducta humana lo suministra la prudencia.

LA POLÍTICA, INSTITUCIÓN Y ARTEFACTO

Ante el tema de la política se plantea a veces la cuestión de si es un arte. Yo creo que debería plantearse de un modo más completo: si es arte o si es prudencia. Es indudable que, sea cual fuere la respuesta, deberá basarse sobre la distinción susodicha: la de tener o no reglas fijas. Si la política posee procedimientos invariables, es un arte; si, por el contrario, sus normas son flexibles y ocurrentes, pertenecen a la prudencia. Y la índole de las reglas no es ajena a la condición de la materia que deben someter; no es

lo mismo sujetar lo factible a que se refieren las reglas del arte, por muy lábil que sea, que someter lo agible a que atañen las reglas prudenciales. Lo agible es lo humano como tal, materia cuya labilidad incomparable sólo tiene un nombre: libertad.

Gusta la Edad Moderna de hablar mucho de la política como arte a causa de lo que antes dijimos sobre la amoralidad de las obras factibles. El maquiavelismo político quiere concebir el Estado como un artefacto aséptico de moral, para cuya producción y montaje se puedan transgredir por el estadista las leyes morales, *con tal* de que la obra hecha resulte bien. También un poeta puede ser planta maldita y a la vez producir frutos de bendición, como dijo Zorrilla.

Sin embargo, el maquiavelismo no ve, a mi juicio, la diferencia que separa una institución y un artefacto. La institución, por ejemplo, el Estado, no puede ser sólo una obra de arte, pues es la unión *moral* de varias personas para la consecución de un bien común, y aunque sea fruto de la industria y habilidad humana, no puede pasar por alto los fines morales a que por definición se endereza. O dicho más brevemente: el Estado como tal, en su esencia misma, no es una cosa operable por una acción que deje resultados de valor apreciable en ellos mismos, con independencia de la voluntad con que fueron hechos; una institución no es, a mi modo de ver, una cosa factible. Posee la estructura de un ente agible, que no es externo a las voluntades que le forjan y mantienen, ni tampoco ajeno a la consideración moral.

Acabamos de hacer ver cómo la razón operativa, cuya misión es producir objetos, y no meramente espejear los ya existentes, no tiene, con todo, un campo omnímodo para sus actividades, sino que éstas deben ajustarse a norma y medida: en primer lugar, a la *sindéresis*, y después, dependiendo de ésta, a la prudencia y al arte. La *sindéresis* como norma suprema de lo operable, y el arte y la prudencia como normas próximas de lo factible y agible, son el marco dentro del cual debe discurrir la razón práctica.

Queda sólo por examinar cuál es el fundamento de estas normas en la prudencia y en el arte. ¿Qué es lo que hace que una norma, por ejemplo, una ley civil emanada de la prudencia política del gobernante, sea *verdadera* ley, y merezca nuestro acatamiento y reverencia? Para responder tenemos que echar un vistazo a lo que pasa con la voluntad del legislador. ¡La razón práctica no es la voluntad, pero depende de ella! Y si la voluntad no es recta, la razón operativa no podrá formular rectamente ley alguna. Veámoslo con más detenimiento.

La base del hecho ya fué señalada arriba al hablar de la solidaridad entre la verdad de la razón práctica y la rectitud del apetito. Todos los actos agibles o factibles, objeto, respectivamente, de la prudencia y el arte, dependen del apetito. La razón ve y razona conforme se encuentre la parte afectiva del hombre. El corazón se mezcla en todos los juicios de la razón práctica. Probablemente, ningún escritor ha puesto de relieve la influencia del corazón sobre la cabeza tan

bien como Jaime Balmes en *El Criterio*. De forma popular, con gran maestría literaria para pintar con ejemplos memorables esta influencia —Eugenio, Don Marcelino, Anselmo—, muestra Balmes hasta qué punto la mudanza de nuestra parte afectiva, de lo que la filosofía tradicional llama el apetito, influye sobre la cabeza, y cómo, por ejemplo, “un corazón lleno de amargura derrama su hiel sobre el entendimiento, y éste, obedeciendo a las inspiraciones del dolor y la desesperación, se venga del mundo pintándole con los colores más horribles” (6).

Balmes, mediterráneo y afectivo, procura curarnos a todos de la influencia del corazón sobre la cabeza. La lectura de su libro nos hace escuchar un finísimo alerta frente a las mudanzas del ánimo, no sólo cuando las pasiones están levantadas, sino cuando se altera nuestra tesitura en medio de una calma aparente.

“Nada más importante para pensar bien que penetrarse de las alteraciones que produce en nuestro modo de ver la disposición de ánimo en que nos hallamos.” Palabras de oro, que son un eco balmesiano de la conocida verdad aristotélica reproducida arriba: *qualis unusquisque est...*

Balmes, en sus agudas observaciones para precavernos del mal influjo del corazón y del apetito, recomienda andar mucho sobre sí. “No llega por lo común a tan alto grado la exaltación de nuestros afectos que nos prive completamente del uso de la razón [...]. Lo que hacen ordinariamente las pasiones es ofuscar nues-

(6) Balmes, *El Criterio*, cap. XIX, § III.

tro entendimiento, torcer el juicio, pero no cegar del todo aquél, ni destituírnos de éste" (7).

Cogiendo al vuelo su frase, yo digo más todavía: que al igual que el apetito no logra cegar el juicio ni destituírnos del entendimiento, tampoco puede el entendimiento destituírnos del apetito. Tengamos en cuenta que las pasiones y afectos no pueden pasarse por alto, que la razón no puede operar sin pasiones, que aun la razón especulativa depende en su ejercicio de la razón práctica, y que ésta es función y hechura de la vida, del apetito, y no un dispositivo aislado, extrahumano, de captar esencias. Y pues tal es nuestra razón práctica, es menester, al querer mirarla en su aspecto normativo, precaverla, ciertamente, del mal influjo del corazón, pero no suprimiendo el corazón mismo, sino dirigiéndolo, rectificándolo y purgándolo previamente para que todo lo que inspire a la razón sea armonioso y límpido.

En el hombre hay inclinaciones naturales que van de suyo al bien verdadero. Oigámoslas, prestemos atención a su murmullo. Es una voz muy baja, ahogada casi siempre por el tumulto de otras inclinaciones pasionales o adquiridas. Nuestro oído es la sindéresis, el conocimiento al vivo de la ley natural. Si logramos que esa voz sea cada vez más fuerte —ya veremos cómo— obtendremos un talante recto, un ánimo que derramara su rectitud sobre el entendimiento, y éste, respondiendo a las inspiraciones del bien, nos descubrirá los medios para conseguirlo.

Cuando lo que inspira la voluntad y el talante a la razón es, efectivamente, nítido y armónico, la razón

(7) Balmes, *op. cit.*, cap. XIX, § VI.

responde siempre descubriendo los medios adecuados de conseguir el fin que ella persigue. La razón responde entonces de conformidad con un apetito recto. A este descubrimiento le llamo *verdad práctica* (8). Puede ser verdad factible, si los medios descubiertos son acciones dirigibles por el arte, o verdad agible si los medios descubiertos son acciones dirigibles por la prudencia.

Como se ve, toda la seguridad y garantía de la verdad práctica radica en la previa rectitud de la parte afectiva del hombre. Por eso decíamos arriba que la razón práctica era “función” de la vida y del apetito, de suerte que el valor y la verdad de aquélla dependía del valor y rectitud de éste. Cuando cambia el rumbo del apetito, cambia el curso de la razón; el apetito juega así el papel de un “argumento”, del que siempre es “función” la razón práctica.

LA PRUDENCIA Y LAS VIRTUDES MORALES

La rectitud del apetito requerida para la prudencia es mucho más compleja que la requerida para el arte. El arte es virtud intelectual que no requiere un apetito *moralmente* recto en quien la posee, pues esta virtud sólo se interesa por la bondad de los efectos que produce el artífice —sus artefactos—, pero no por la bondad del artífice mismo. La prudencia, en cambio, que además de virtud intelectual es virtud moral, requiere la rectitud del apetito en sí mismo, no en sus

(8) Recuérdese la expresión usada por Santo Tomás para designar la verdad práctica: *verum per conformitatem ad appetitum rectum* (I-II, q. 57, a. 5, ad 3).

efectos; y esto hace que sólo pueda lograr estabilidad gracias a unos dispositivos especiales, que mantienen el apetito en constante y habitual disposición para el buen fin. A estos dispositivos rectificadores del apetito les llamamos virtudes morales, y son tantas cuantas son las clases de apetito. Hay un apetito racional, que llamamos voluntad; hay dos apetitos sensitivos, que llamamos concupiscible e irascible. Al apetito racional le rectifica la virtud moral que llamamos justicia; al concupiscible le adiestra la virtud moral que llamamos templanza; al irascible le modera la virtud moral que llamamos fortaleza. Todas estas virtudes puramente morales reciben su fin de la sindéresis, y establecen una buena disposición en la parte afectiva del hombre imprescindible para que opere la prudencia. Esta no tiene fuerza por sí sola para guiar al hombre sin la ayuda de las demás virtudes cardinales. Necesita prepararse previamente un mundo de predisposiciones favorables al bien y a la verdad, dentro de cuyo ámbito venga ella a dictar la última conclusión *hic et nunc* de lo que debe hacerse, esto es, la acción concretísima en que consiste nada menos que nuestra vida verdadera (9).

Un ejemplo claro, de máximas consecuencias para la acción política, nos hará ver hasta qué punto es necesaria la previa rectitud de intención creada por las virtudes morales: justicia, fortaleza y templanza.

Es evidente que el acto principal para un político

(9) También las virtudes morales dependen a su vez de la prudencia. Las virtudes morales, bajo la dirección de la sindéresis, preparan al apetito para que la prudencia dictamine cuál es la acción que debe ponerse. Una vez que la prudencia habla, las virtudes morales, ya en dependencia de ella, elicitán bajo su dirección el acto moral.

es mandar. Este acto es también el principal de la razón práctica y la prudencia, ya que es el más cercano a la acción. No puede llevarse a cabo acción consciente que no haya sido disparada por un mandato de la razón. Pues bien, un político desprovisto de las virtudes del apetito —justicia, fortaleza y templanza— no podría mandar nada justo. Obsérvese que no somos justos por conocer lo que es debido a cada cual, sino por ejecutarlo, y que el principio próximo de la ejecución del acto es el apetito. Y sólo cuando el apetito está empapado de justicia, cuando es constante y perpetua *voluntad* de dar a cada cual lo suyo, moverá a la razón para que ésta mande conforme a él. Entonces tendremos un acto de imperar emanado de la razón práctica y la prudencia política, que sólo habrá sido posible por la moción previa de un acto recto de la voluntad. Y así la ley resultante será verdadera por conformidad al apetito recto. Inversamente, si la voluntad no va rectificadas previamente por la justicia, la razón será incapaz de mandar nunca dar a cada cual lo suyo.

El asunto es tan importante que cuando se tuerce la rectitud de la intención y del apetito por carcer de virtudes morales, sólo queda flotando en la razón un triste remedo de prudencia política, una parodia o simulacro de habilidad y virtud, sometida a todas las arbitrariedades y caprichos de nuestras torcidas apetencias. La razón práctica, movida por éstas, descubre también entonces los medios para alcanzar lo que la voluntad intenta, pero como la intención del apetito no es justa, sus oráculos se convierten en cátedra de taimería, enseñoreándose de ella la prudencia de la

carne, la astucia, el dolo, el fraude, la falsa solicitud, es decir, toda la nuebe de las falsas prudencias.

CONSIDERACIÓN FINAL.

La dilucidación anterior permite ver que la raíz de la verdad política reside en la parte afectiva y apetitiva del hombre, y que para conseguir una política verdadera se necesita primero un saneamiento de la intención de la voluntad y de sus disposiciones afectivas, una rectitud del apetito, a la que seguirá indefectiblemente el brote de la verdad en la razón. Esta correlación y dependencia entre el rumbo del apetito humano y el curso de la razón práctica hacen de ésta, según vimos, una "función" de la vida.

Hoy son numerosas las inculpaciones que se lanzan contra la razón, y que amenazan con abandonar nuestra conducta a merced de la indeliberación y la inconsciencia. La vida está amenazada de perder su dirección racional, y la política, que es la forma de vida comunal más perfecta, se siente arrastrada a la irreflexión y el automatismo. Sobre todo se culpa a la razón de no haber suministrado un conocimiento adecuado del hombre y de los grandes cambios humanos, de no haber entendido al hombre sino de modo físico y naturalista, como una esencia o naturaleza inmutable, descuidando su aspecto cambiante e histórico. Pero esta inculpación no debe dar pie al irracionalismo, ni servir de pretexto para orlar de imprecisión una tarea tan esencial como la política.

La razón considera al hombre como ser ya hecho, de modo físico y naturalista, indagando su naturaleza,

se dice. Bien, esto es cierto si por razón entendemos la razón especulativa, que va a las verdades de la ciencia, necesarias y universales. No es cierto, en cambio, si por razón entendemos la razón práctica, la cual, sin menoscabo de la otra, va a las verdades operables (no hechas ya, sino factibles o agibles) del arte y la prudencia. Y ésta es la razón que guía la política, y cuyos dictados, acertados o erróneos, quedan impresos en el curso de la historia humana.

LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.