

“El alma es, en cierto modo, todas las cosas”.

Aristóteles, *Del Alma*, VIII, 1, BK 431 b 21.

“Si no hay un orden inmutable de causas ni de normas, habrá el hombre de escoger su destino en la soledad y el abandono”.

A. de Saint-Exupéry. *Citadelle*

EL CONOCIMIENTO PRACTICO

(Introducción a sus cuestiones fundamentales)

S U M A R I O

1. Naturaleza del conocimiento.
2. La sensibilidad y el conocimiento.
3. El saber práctico.
4. Distinción entre el saber especulativo y el saber práctico.
 - 4.1. Precisiones preliminares.
 - 4.2. Por el objeto del conocer.
 - 4.3. Por el fin del saber.
 - 4.4. Por el modo de conceptualizar la verdad.
 - 4.5. Otros criterios de distinción.
 - 4.5.1. Por la certeza del saber.
 - 4.5.2. Por el método del conocer.
5. Continuidad del saber teórico y el práctico.
6. Los niveles del saber práctico.
7. Notas aclaratorias al tema de los niveles del saber práctico.
8. La jerarquía de los saberes prácticos.
9. Conclusión.

1. Naturaleza del conocimiento(*)

Es difícil exponer sobre el conocimiento práctico, sin haber dado antes una noción acerca de lo que entendemos por conocimiento en general. Pero dada la vastedad y complejidad del tema, lo expondremos sólo en forma somera y esquemática, "ad usum scholaris", remitiendo, a quienes se interesen en profundizarlo, a ciertas obras generales en las que nos hemos inspirado en el desarrollo de este punto⁽¹⁾.

Un primer análisis de lo que vulgarmente llamados "conocimiento" o "saber", nos pone frente al hecho de que, por un alguna causa que se nos aparece misteriosa, tenemos en nosotros, en nuestro entendimiento o sensibilidad, "todas las cosas", según frase de Aristóteles. Dicho de otro modo, descubrimos que una serie de realidades que se nos muestran como distintas y exteriores, tienen una cierta presencia en nosotros, una existencia —distinta de la que tienen en sí— en nuestra interioridad. Existe, por lo tanto, entre el mundo y nosotros una especial relación, en la que no se encuentran las plantas o los seres inanimados; ellos son sólo lo que son en sí y no pueden llegar a tener otra formalidad que aquella que las constituye en su especie y que las hace ser piedra, casa o árbol. Por el contrario, ya en los animales y con mayor perfección en el hombre, se da esta posibilidad de tener, además de la propia, la forma de todas aquellas cosas que caigan bajo la órbita de nuestras facultades cognoscitivas. ¿Cómo puede explicarse este fenómeno?; escribe en este sentido Etienne Gilson, que si lo consideramos en sí mismo, "el ser cognoscente es ante todo su propia esencia, es decir, que se ordena dentro de un género, se define por una especie y se individualiza por todas las propiedades que le distinguen de los entes de la misma naturaleza. En tanto que tal, es esto y ninguna otra cosa; un perro, una cabra, un hombre. Pero, en tanto que cognoscente, sucede que se hace también otra cosa distinta de sí misma, puesto que la presa que el perro persigue, el arbusto que la cabra come, el libro que el hombre lee, existen de una cierta manera en el perro, en la cabra, en el hombre. Ya que estos objetos están ahora en los sujetos que los conocen, es preciso que los sujetos se hayan hecho en cierto modo esos objetos. Conocer es, pues, ser de una nueva manera nueva y más rica que las precedentes, puesto que es esencialmente introducir en lo que es primariamente por sí, lo que otra cosa es primariamente por sí misma. Este hecho se expresa diciendo que conocer una cosa es una manera de hacerse esa cosa"⁽²⁾.

La larga cita del filósofo francés nos ha descrito con toda precisión la naturaleza del acto cognoscitivo: el sujeto cognoscente "se hace" en cierta medida aquello que conoce. Pero de inmediato se nos plantea otro problema más

(*) La Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino se abreviará, en las notas, *ST* y la Ética Nicomaquea de Aristóteles *EN*, seguidas ambas abreviaturas de la nomenclatura tradicional. En el presente estudio se utilizarán los términos "saber" y "conocimiento" como sinónimos, no obstante que, en su sentido estricto, "saber" hace referencia al conocimiento científico.

(1) Entre muchas otras, vid. Fabro, Cornelio, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, EUNSA, 1978; Verneaux, Roger, *Epistemología General o Crítica del Conocimiento*, Barcelona, Herder, 1971; Steenberghen, Fernand van, *Epistemología*, Madrid, Gredos, 1962; Gilson, Etienne, *El realismo metódico*, Madrid, Rialp, 1963, y De Alejandro, José María, *Gnoseología*, Madrid, B.A.C. 1969; Fuentes: Aristóteles, *Del alma*, III, 4, BK 429 a 9 - 432 b; Tomás de Aquino, Santo, *Comentario al libro Del alma de Aristóteles*, III, lec. VII - XIV.

(2) Gilson, Etienne, *El Tomismo - Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, E.U.N.S.A., 1978, pp. 404-405.

grave: ¿cómo es esto posible?; ¿cómo se explica que la forma intrínseca de un objeto exterior, de un árbol, de una planta, se introduzca en nosotros, adquiera una cierta existencia distinta de la suya propia? Para comprenderlo, debemos partir de que la forma intrínseca de una realidad cualquiera es aquello por lo cual ella es lo que es, lo que le confiere a un individuo su unidad y su estructura entitativa; es el elemento determinante del modo propio de ser de un ente cualquiera⁽³⁾. “Pero las formas —escribe Millán Puelles— pueden tener presencia de una doble manera, la natural y la cognoscitiva”, y continúa: “así es posible que una y la misma forma esté naturalmente presente en el sujeto físico (de un modo material) y al mismo tiempo, pero de otro modo, en uno o varios sujetos cognoscentes (de una manera inmaterial y objetiva)”⁽⁴⁾. De modo que la forma de un árbol, que determina a cierta materia haciéndola ser precisamente árbol, puede tener otra existencia, además de la propia, en el entendimiento de quien conoce el árbol. Este nuevo modo de existencia de la forma se denomina “intencional”, término que hace referencia al hecho de que esa presencia inmaterial se refiere a un objeto, supone una realidad distinta de ella a la que está referida⁽⁵⁾. Haciendo mención a este especial modo de existencia del objeto, Roger Verneaux define al conocimiento como “un acto por el que un hombre se hace intencionalmente presente alguna región del ser”⁽⁶⁾.

Pero no obstante lo dicho, queda aún sin respuesta el problema que se plantea cuando consideramos que la forma conocida tiene una existencia material en la cosa y otra existencia inmaterial del sujeto que conoce; ¿es posible que la forma de un ente material, una mesa, por ejemplo, pase a tener una existencia inmaterial en el cognoscente?

Para dar una respuesta satisfactoria al interrogante, hemos de partir de la doctrina, de raíz aristotélica, conforme a la cual todo ente móvil implica una estructura de materia y forma⁽⁷⁾: la materia considerada como elemento potencial, pasivo, determinable, “aquello de lo cual algo se hace”⁽⁸⁾; la forma, elemento activo, determinante, por el cual una realidad es aquello que es y no otra cosa. Pero la forma puede ser intrínseca o inmanente, en cuyo caso determina a la realidad, digamos, “desde dentro”, o puede ser extrínseca o ejemplar y entonces determina a la realidad desde fuera, como el proyecto de una casa, que no es una misma realidad con la casa, determina su modo de ser, la hace ser casa y no otra cosa. Hecha esta distinción, puede comprenderse la relación que existe entre la forma inmanente del objeto y la forma en cuanto conocida, entre lo que la cosa es en sí y lo que ella es en el entendimiento cognoscente; “la relación de «causalidad formal externa» —escribe Pieper—

(3) Cfr. Allan, Donald, *Aristote, le Philosophe*, París, Louvain, Nauwelaerts, 1957, p. 42 y ss.

(4) Millán Puelles, Antonio, *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, Rialp, 1962, p. 330-47; Cfr. Casaubón, Juan A., *La actividad cognoscitiva del hombre*, Buenos Aires, Ariel, 1979, pp. 12-15 - Fuente: Tomás de Aquino, Santo, *De Anima*, II, lec. XXIV, 553: “Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale”.

(5) Cfr. Casaubón, Juan A., *La actividad cognoscitiva del hombre*, Buenos Aires, Ariel, 1979, pp. 12 y ss.

(6) Verneaux, Roger, *o.c.*, pp. 103-104.

(7) Acerca de esta doctrina, vid. Aubert, Jean-Marie, *Filosofía de la Naturaleza*, Barcelona, Herder, 1970, pp. 48-74; Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, EUDEBA, 1972, pp. 87-116; Jolivet, Régis, *Tratado de Filosofía - Lógica y Cosmología*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1976, pp. 339 y ss.; Fuente: Aristóteles, *Física*, II, 3, BK, 194 b.

(8) Aristóteles, *Física*, II, 3, BK 194 b.

existe también entre el ser objetivo y el entendimiento del hombre, cuyo conocer —como percepción de la realidad— no es creador sino receptivo (...). Las cosas reales son las formas previas y modelos de lo que nuestro entendimiento configura al conocer y constituirse como tal entendimiento. El mundo del conocimiento está preformado en el mundo objetivo del ser⁽⁹⁾. Lo real, o mejor dicho, las formas de lo real, son entonces el elemento determinante del “qué” de nuestro conocimiento, las que lo “midan” o establecen sus contenidos. Pero esta correspondencia entre las formas immanentes a las cosas y las formas cognoscitivas, sólo es posible si existe una cierta identidad de naturaleza entre ellas, es decir, si la forma en la cosa participa del mismo modo de la realidad que la forma en el entendimiento. Y siendo el entendimiento humano inmaterial, lo que se evidencia por su capacidad para conocer realidades abstractas y universales, resulta que una “primera condición de posibilidad de este conocimiento es que las cosas participen en cierto grado de la inmaterialidad. Un universo que se suponga puramente material y desprovisto de todo elemento inteligible será, por definición, opaco al espíritu. Puesto que no lo es, fuera de un intelecto que puede, en cierto modo, llegar a ser una cosa, debe haber en esta misma cosa un aspecto según el cual ésta sea susceptible de hacerse, en cierto modo, espíritu. El elemento del objeto asimilable por un pensamiento es precisamente su forma. Decir que el sujeto cognoscente se hace el objeto conocido equivale, en consecuencia, a decir que la forma del sujeto cognoscente se incrementa con la forma del objeto conocido⁽¹⁰⁾. La forma del ente real, que considerada en sí misma es inmaterial, toda vez que su función consiste en determinar a la materia, es el único objeto proporcionado al conocimiento intelectual; un entendimiento inmaterial sólo puede recibir “intencionalmente” un objeto inmaterial: la forma, el “eidos” de la cosa real.

De modo que son las formas de los entes reales las que adquieren una nueva existencia en el intelecto humano, dando lugar a lo que llamamos conocimiento. Este proceso de transmigración de las formas comienza en la realidad, donde las formas son principio determinativo intrínseco; de los entes reales pasan al entendimiento⁽¹¹⁾, en el cual adquieren una nueva existencia, comportándose de este modo la realidad como causa formal exterior del conocimiento, como su medida o elemento determinante de su contenido; en otras palabras, la realidad es la medida de nuestro saber y la verdad “no es otra cosa que la relación de identidad establecida y llevada a cabo en el conocer, entre el entendimiento y la cosa. En esa relación, la cosa es la «medida» del entendimiento⁽¹²⁾”.

Podemos concluir, de lo dicho hasta ahora, que el conocimiento consiste en la aprehensión, por la potencia cognoscitiva, de las formas determinantes de los entes reales y que, por medio de esa aprehensión, el intelecto “se hace”,

(9) Pieper, Josef, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974, pp. 28-29.

(10) Gilson, Etienne, *El Tomismo*, c., p. 407; Cfr. S. T., I, q. 14, a. 1.

(11) La descripción del proceso conforme al cual el intelecto abstrae las formas inteligibles de lo real, excede con creces los límites del presente estudio; por ello remitimos para el estudio exhaustivo de este punto a las ya citadas obras de Aristóteles, *Del Alma* y de Santo Tomás de Aquino, *Comentarios al libro Del Alma de Aristóteles* y a las excelentes obras de Verneaux, Roger, *Filosofía del Hombre*, Barcelona, Herder, 1970, pp. 89-132 y de Ercilla, José de, *De la Imagen a la Idea*, Madrid, Gredos, 1959, passim.

(12) Pieper, Josef, *El descubrimiento...*, c., p. 42; para todo lo referente al conocimiento sensible, vid. Riera Matute, Agustín, *La articulación del conocimiento sensible*, Pamplona, EUNSA, 1970, passim.

en modo intencional, la cosa misma conocida; más exactamente, su modo de ser, su quiddidad” o esencia. Y si ello es así, el origen del conocer está en la realidad y esta misma realidad es la que determina la “medida”, el contenido del conocimiento; consecuentemente, el saber será verdadero cuando el entendimiento se encuentre realmente medido por la cosa real, cuando la forma intencional coincida con la forma inmanente a la realidad objetiva.

2. *La sensibilidad y el conocimiento*

Hasta ahora nos hemos referido principalmente al conocimiento intelectual; no obstante, los conceptos fundamentales que hemos expuesto pueden aplicarse —mutatis mutandi— al conocimiento sensible. También él puede ser definido como un “hacerse otra cosa” el sujeto cognoscente, sólo que aquello que el sujeto se hace en este caso no es algo inteligible sino sensible; ya no es una forma que adquiere una nueva existencia, sino las cualidades sensibles de las cosas materiales que se hacen, “intencionalmente”, imágenes en la sensibilidad del que conoce. La real importancia que el conocimiento sensible reviste para nuestro tema radica en que, como afirma Santo Tomás, “toda nuestra ciencia se origina en los sentidos”⁽¹³⁾; es decir, todo lo que conocemos, de un modo u otro, ha tenido su origen en alguna sensación. Los sentimientos son, entonces, como el puente entre las cosas y nuestro entendimiento, el vehículo por el cual la realidad exterior penetra en nosotros para ser luego aprehendida por la inteligencia. Ha escrito a este respecto Gilson, que “el status” “ontológico” del alma humana determina la naturaleza de sus objetos de conocimiento. Las almas humanas, que son formas inmersas en la materia, se nutren de especies sensibles tales como son percibidas por sus facultades sensibles (...). Al ser la forma de un cuerpo, el intelecto humano se nutre de los conceptos que abstrae de los cuerpos y de los que, en cambio, deduce consecuencias por el razonamiento. El objeto propio del entendimiento humano no son los datos de la percepción sensible, ni un inteligible puro, aprehendido por intuición; es la esencia inteligible, cuyo concepto abstrae de los datos de la experiencia sensible”⁽¹⁴⁾. Estos datos de la experiencia sensible son, por lo tanto, la condición de posibilidad del saber intelectual; este saber trasciende estos datos, va más allá de ellos y se eleva al concepto universal, que no es sino la esencia de la cosa en el entendimiento; pero aquellos datos revisten la enorme importancia de constituir el vehículo por el que lo real penetra en el entendimiento humano.

3. *El saber práctico*

Al hablar del conocimiento, hemos llamado a la más perfecta de las facultades cognoscitivas “entendimiento”, “inteligencia” o “razón”. En realidad, no obstante las diferentes denominaciones, se trata de una sola potencia espiritual, que por su naturaleza es capaz de diferentes funciones. “El intelecto o inteligencia o entendimiento y la razón no son, para Aristóteles y Santo Tomás, dos

(13) Cfr. Tomás de Aquino, Santo, *De Veritate*, q. 10, a. 6 - Vid; García López, Jesús, *Doctrina de Santo Tomás sobre la Verdad*, Pamplona, EUNSA, 1967, passim.

(14) Gilson, Etienne, *Elementos de Filosofía Cristiana*, Madrid, Rialp, 1969, pp. 293-294.

facultades diversas, sino una misma facultad, en dos funciones diferentes. Tal facultad se llama preferentemente inteligencia cuando capta una esencia o una verdad de una manera inmediata; y se la llama razón cuando, discurrendo, pasa de una verdad a otra, conociendo la segunda a partir de la primera"⁽¹⁵⁾. Aclarada esta cuestión terminológica y resumiendo lo dicho hasta ahora, podemos concluir que el entendimiento —o inteligencia o razón— es una potencia ordenada al conocimiento de la esencia de las cosas, de aquello que las cosas son, de su modo específico de ser. Los sentidos nos proporcionan —lo hemos visto en el párrafo anterior— las imágenes de las cosas sensibles, singulares y contingentes; es sobre su base que el entendimiento construye el saber intelectual, que reviste los caracteres de generalidad y abstracción y por el cual el hombre descubre aquello que de inteligible hay en los objetos sensibles. Aquí el sujeto no se encuentra ya atado a la singularidad y materialidad de los objetos, sino que puede elevarse —a través de la abstracción— hasta las cimas del saber universal, de la ciencia y de la sabiduría⁽¹⁶⁾.

Esa potencia, que hace posible al hombre ese tipo de conocimiento y que lo especifica entre los seres vivientes, no limita su actividad al descubrimiento de las esencias de las cosas; muy por el contrario, extiende su actividad a la dirección del dinamismo específicamente humano. Ello es así toda vez que la operación de los seres se sigue de su forma, es decir, que el modo de obrar de cada uno de los entes de que tenemos experiencia, depende intrínsecamente de su específico modo de ser: el dinamismo de la planta depende de su forma de tal, el de un perro depende del hecho de ser específicamente un perro y no otra cosa y así sucesivamente. Si tenemos la experiencia cotidiana de que los gatos se obstinan invariablemente en comportarse como gatos y los perales en producir peras y no higos, es en razón de que la forma que los determina a ser de una manera, especifica el modo y caracteres de su operación o dinamismo. 'De toda forma, en efecto, deriva una cierta inclinación —escribe Etienne Gilson—; el fuego, por ejemplo, tiende, en razón de su forma, a elevarse hacia arriba y a engendrar fuego en los cuerpos que toca. Pero la forma de los seres dotados de conocimiento es superior a la forma de los cuerpos que están desprovistos de él. En estos últimos, la forma determina en cada cosa el ser particular que le es propio; en otros términos, no le confiere más que su ser natural"⁽¹⁷⁾. Por el contrario, los seres dotados de conocimiento y, en especial, el hombre, provisto de conocimiento racional, no se encuentran determinados por su forma, sino que esta misma forma racional exige que su dinamismo sea consciente y libremente guiado por una potencia capaz de

(15) Casaubón, Juan A. *o.c.*, p. 21. Cfr. Tomás de Aquino, Santo, *De Anima*, III, L. 14, Nº 812.

(16) Merece ser transcripto a este respecto, un párrafo de Roger Verneaux, admirable por su claridad y precisión: "La epistemología aristotélica es, a grandes trazos, ésta: todo comienza en la sensación, porque el espíritu humano no está dotado de ideas innatas bajo cualquier forma que sea. Tiene necesidad de un contacto en lo real para conocer y precisamente la sensación es una conexión del hombre y del mundo; sólo de ella puede provenir el índice existencial y el contenido mismo de todo conocimiento. Pero no podemos quedarnos en la sensación, pues ella no da más que hechos particulares y contingentes y no puede darnos la ciencia, que es el conocimiento de lo necesario por sus causas. La ciencia exige una iniciativa de la inteligencia que abstraer de lo sensible la esencia inteligible. La ciencia, pues, recae sobre sus relaciones, al tiempo que guarda contacto con la existencia gracias a la sensación en donde necesariamente se origina el pensamiento"; lo afirmado por este autor sobre la ciencia, puede extenderse a todo el conocimiento intelectual; Verneaux, Roger, *Crítica de la Crítica de la razón pura*, Madrid, Rialp, 1978, p. 60.

(17) Gilson, Etienne, *El tomismo . . .*, p. 425.

conocimiento universal. Por ello escribe Santo Tomás que “hay algunas (cosas) que, conforme a su naturaleza, obran por sí mismas, en cuanto que tienen el dominio de sus actos”⁽¹⁸⁾. En otras palabras, los seres racionales han de ser dirigidos en su dinamismo por la razón, que es su forma propia y que, por su capacidad de conocimiento universal, es la que hace posible el obrar libre del hombre. La misma naturaleza racional es la que exige que la operación humana sea presidida por aquella de las potencias del hombre que especifica a esa misma naturaleza⁽¹⁹⁾.

Resulta entonces que la razón, a la que habíamos estudiado como protagonista del conocimiento intelectual, aparece ahora como directiva del orden humano; se nos muestra como la medida del desenvolvimiento de la personalidad; como la ordenadora del dinamismo humano hacia la perfección que le es propia. “El bien del hombre en el orden del obrar —escribe René Simon— es ser conforme a lo que hace que el hombre sea hombre (...); si se le define (al hombre) por la razón, es la conformidad del acto con la razón la que hará de él un acto bueno; el hombre se realizará como hombre, realizándose como razón”⁽²⁰⁾. Consecuente con ello, la psicología realista clásica efectuó una distinción capital entre los actos del hombre y los actos humanos: actos del hombre son todos aquellos —de cualquier especie— que tienen a un ser humano como causa eficiente, ya se trate de dormir, digerir los alimentos o respirar; por el contrario, actos humanos, específicamente humanos, son aquellos realizados por el hombre con conciencia de que los realiza, con discernimiento de los fines hacia los cuales se orientan y con la dirección de la razón humana hacia esos fines; entre ellos, el querer, el conocer, el razonar discursivamente, el vivir en sociedad, el ordenar jurídicamente la convivencia⁽²¹⁾. Esto no significa sino afirmar que lo que constituye a ciertos actos como propiamente humanos, es la tarea directiva de la razón, una nueva función del entendimiento, al que hemos visto en su oficio estrictamente cognoscitivo y que ahora debemos estudiar en su perspectiva práctica, normativa, de dirección y ordenación del obrar específicamente humano.

Pero es preciso descartar de entrada la tentación de considerar el intelecto o entendimiento en su uso práctico como distinto o separado de él mismo en su uso teórico. Es esa la posición de Kant, quien sostiene que “es la más urgente necesidad de elaborar por fin, una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología”⁽²²⁾, con lo cual no consigue sino dejar sin fundamento en la realidad a todo el ámbito de la razón práctica. Por el contrario, de lo que se trata en verdad es de que “el entendimiento especulativo se hace por extensión, práctico”⁽²³⁾, es decir, que el entendimiento, aplicado al conocimiento de las realidades prácticas, posibles de realizar por el obrar del hombre, adquiere una nueva forma, una dimensión normativa y organizadora. De la contemplación

(18) S. T., I, q. 103, a. 5, ad. 2.

(19) Cfr. Millán Puelles, Antonio, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Madrid, Editora Nacional, 1961, pp. 32-42.

(20) Simón René, *Moral*, Barcelona, Herder, 1968, p. 203.

(21) Cfr. S. T., I-II, q. 1, a. 1. Vid. Farrel Walter, *Guía de la Suma Teológica*, Tº II, Madrid, Morata, 1962, p. 37, y también, Gilson, Etienne, *Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 40.

(22) Kant, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1932, p. 14. Prólogo.

(23) S. T., I, q. 79, a. 11; Vid. Aristóteles, *Del Alma*, III, 10, BK 433 a.

de las esencias propias del saber teórico, el entendimiento pasa a realizar en la conducta o en la materia exterior, formas que ha concebido como posibles. “En el concepto de razón práctica —escribe Pieper—, está necesariamente comprendida y expresada la razón teórica. La “facultad básica” es la razón teórica, que se “amplía en práctica (...). El objeto propio de la razón teórica es lo verdadero en las cosas. El objeto propio de la razón práctica es lo verdadero como medida del obrar, lo verdadero que se extiende a lo bueno (...). La razón práctica, pues, no es otra cosa que la misma razón teórica contemplada bajo el aspecto de una función especial (...); esta “función especial” de aplicarse al querer, acontece en la producción del obrar libre decisorio, imperativo y directivo”⁽²⁴⁾. Decisión, imperio y dirección que abarcan todo el ámbito del obrar y hacer del hombre: técnica, bellas artes, política, derecho, ética personal.

4. Distinción entre el saber especulativo y el saber práctico.

4.1. *Precisiones Preliminares*: No obstante la tendencia general entre los autores realistas en distinguir estos saberes por razón de su fin⁽²⁵⁾, vamos a comenzar por especificarlos por sus objetos material y formal, pues consideramos a estos criterios como los fundamentales respecto a la especificación de los saberes

Ya hemos dicho que el movimiento primero del entendimiento humano se dirige naturalmente hacia la aprehensión de aquellas realidades exteriores en cuya factura no hemos tenido ninguna parte; es decir, de aquellas cosas que existen sin que el hombre haya intervenido para ponerlas en la existencia o determinar su modo específico de ser; es el “orden que la razón no hace sino solamente considera, cual es el orden de las cosas naturales”, tal como lo escribe Santo Tomás comentando a Aristóteles⁽²⁶⁾. Es este filósofo quien echó las bases de la distinción entre los objetos operables y los especulables, al escribir que “sobre lo eterno nadie delibera, por ejemplo sobre el cosmos o sobre la inconmensurabilidad de la diagonal y el lado. Tampoco sobre lo que está en movimiento, pero acontece siempre de la misma manera, o por necesidad o por naturaleza, o por cualquier otra causa, por ejemplo sobre los solsticios y salidas de los astros (...); pero deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable y eso es lo que quedaba por mencionar (...) sobre todo lo que se hace por mediación nuestra, aunque no siempre de la misma manera, deliberamos”⁽²⁷⁾.

De lo anterior surge que “operable” o “realizable” es toda realidad que, como dice Leopoldo Eulogio Palacios, “puede ser o no ser en dependencia de nosotros” (...) o bien “puede ser intervenida por un ser para su modificación conforme a los dictados de la razón práctica”⁽²⁸⁾. Todo aquello que resulta posible de realizar por parte del hombre, total o parcialmente, sea en cuanto

⁽²⁴⁾ Pieper, Josef, *o.c.*, pp. 50-51.

⁽²⁵⁾ Vid. Maritain, Jaques, *Introducción a la Filosofía*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1967, p. 123; del mismo autor: *Los grados del saber*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1968, pp. 730-732 y Ghirardi, Olsen A., *Hermenéutica del saber*, Madrid, Gredos, 1979, pp. 176 y ss.; las fuentes son: Aristóteles, *Del Alma*, III, 10, BK 433 a 14 y Santo Tomás, *S.T.*, I, q. 14, a. 16.

⁽²⁶⁾ Tomás de Aquino, Santo, *Comentarios a los diez libros de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, LI, 1, 1; en adelante: *JN Eth.* y el número.

⁽²⁷⁾ Aristóteles, *EN*, I, 3, BK 1112 a 21 y *passim*.

⁽²⁸⁾ Palacios, Leopoldo Eulogio, *La Prudencia Política*, Madrid, I.E.P., 1945, pp. 53-54.

a la fabricación de cosas exteriores o a la modificación de nuestros propios actos intelectuales o morales, es considerada “operable”; por supuesto que se trata siempre de “actos humanos” es decir, realizados con discernimiento y libertad.

Estas realidades operables pueden ser fundamentalmente, de dos tipos: por un lado, puede tratarse de objetos producidos por el hombre en una actividad transitiva, es decir, que se proyecta fuera del sujeto y logra su perfección con independencia de la de este último; por el otro, de un obrar puramente inmanente, que permanece en el sujeto y se ordena a su propia perfección; “entre las cosas que pueden ser de otra manera —escribe Aristóteles— están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción o actuación y una cosa es la producción y otra la acción (...); de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción (...). El arte o la técnica es, pues, como queda dicho, una disposición productiva acompañada de razón verdadera (...). En cuanto a la prudencia (...) parece propio del hombre prudente poder discernir sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo”⁽²⁹⁾. Tal como lo afirma Aristóteles, en virtud de que la producción es distinta del obrar, es preciso que existan hábitos intelectuales diferentes para la ordenación de cada una de esas operaciones: el arte o técnica para la producción o actuación y la prudencia para el obrar. Leopoldo Eulogio Palacios, traduciendo literalmente la terminología latina, habla de realidades “agibles” al referirse al obrar inmanente y de realidades “factibles” con relación al accionar transitivo⁽³⁰⁾; Aristóteles había usado los términos “praxis” para el primer grupo y “póiesis” para el segundo. Pero cualquiera que sea la terminología que adoptemos, queda evidente que en el dinamismo humano es preciso distinguir dos modos o formas de desarrollarse: a) la acción, producción o “factible”, actividad humana ordenada a la configuración de un ente distinto de sí y de los entes naturales y lógicos⁽³¹⁾; en ella, lo que se persigue es la perfección del objeto producido, no la del sujeto productor y su regulación racional corre por cuenta del arte o la técnica; tal el caso de las llamadas bellas artes: pintura, escultura, música, arquitectura, o de las hoy llamadas técnicas: electrónica, agronomía, etc.; b) el obrar, lo “agible”, actividad humana destinada a permanecer en el mismo sujeto operante y ordenada a la perfección humana, abstracción hecha de cualquier producto exterior; su regulación racional corre por cuenta de la prudencia, esa “disposición racional, verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”⁽³²⁾; a este orden pertenece la política, la ética personal y el derecho, cuyos fines propios consisten en la realización del bien humano perfecto.

Aún partiendo de la base de que la distinción apuntada no tenga el carácter tajante que pudiera aparecer a primera vista y de que existen realidades operables que revisten, a la vez, los caracteres de lo agible y de lo factible (v. gr. la política y el derecho), en las páginas que siguen concretaremos nuestra atención sobre lo agible, lo que corresponde al obrar humano, aquello que los griegos englobaban bajo el expresivo término “ethos”⁽³³⁾.

(29) Aristóteles, *EN*, VI, 4-5 BK 1140 a; Cfr. *Metafísica*, IX, 8. BK 1050 a 21.

(30) Palacios, Leopoldo Eulogio, *La prudencia...*, cit., pp. 71-76.

(31) Vid. Tomás de Aquino, Santo, *JN. Eth.*, I, 1.

(32) Aristóteles, *E. N.*, VI, 5, 1140 b 4.

(33) Ritter, Joachim, *Le droit naturel chez Aristote*, en *Archives de Philosophie*, Tome XXXII, cahier III, París, Beauchesme et ses fils, 1969, pp. 416-457.

4.2. Por el objeto del conocer

Reducido lo operable bajo estudio al campo del obrar, veremos de qué modo se especifica el saber en virtud de este nuevo objeto de su conocimiento. “Es indudable —escribe Fernández Sabaté— que conocemos “lo que es” como es el caso de esta silla y de ese hombre. Y es indudable también que conocemos que ese hombre “puede llegar a ser” un sabio. Hay ciertas realidades que son verdaderas realidades pero que están en potencia. Cuando tales realidades potenciales sólo pueden actualizarse mediante la intervención del hombre, son realidades propiamente prácticas”⁽³⁴⁾. El saber sobre las realidades posibles adquiere un carácter especial cuando se trata de aquellas necesarias para el perfeccionamiento del hombre en tanto que hombre, es decir, en tanto que persona racional encarnada en un cuerpo. Estos posibles se transforman en debidos, en la misma medida de su necesidad —deóntica, se entiende, no física— para el bien humano⁽³⁵⁾. En otros términos, cuando esas realidades posibles, en potencia, se encuentran en una relación necesaria con la perfección humana, cuando su contenido se halla prefigurado en la naturaleza del hombre como exigencia de su plenitud, el saber que se tiene de ellas se hace práctico, normativo; no se las conoce —como en el caso de los objetos especulables— para develar su esencia y descubrir su sentido; por el contrario, su conocimiento se ordena naturalmente a la dirección del obrar, hacia la actualización de esas realidades posibles, es decir, hacia el logro del bien humano. “Aquel aspecto que el entendimiento práctico aprehende formalmente es el bien, —escribe Abelardo F. Rossi— pero no cualquier bien sino el bien apetecible que posee virtud de fin. El bien puede ser considerado especulativamente (...) pero es aprehendido por el entendimiento práctico no bajo tal aspecto sino reduplicativamente en cuanto bien, esto es, en cuanto fin del movimiento de la operación (...). El entendimiento práctico conoce aquello que ha de servir de norma y medida a la acción”⁽³⁶⁾. En otras palabras, al conocer el bien humano en tanto que operable, o lo que es más, en tanto que debido o permitido, el entendimiento adquiere formalidad normativa; dicho con mayor rigor, estimativa, normativa o imperativa⁽³⁷⁾. De la aprehensión de las realidades prácticas en tanto que prácticas, en tanto que encaminadas a la perfección del hombre, se sigue una tendencia natural del entendimiento a dirigir el obrar, por lo que su saber se transforma en un saber directivo, ordenador de ese obrar hacia su bien propio.

Pero para que se trate de un conocimiento práctico en sentido estricto, es preciso no sólo que su objeto material sea práctico: un acto de justicia, una estimación moral, el establecimiento de una norma jurídica, etc.; además, es preciso que su objeto formal⁽³⁸⁾ sea también práctico, es decir, que dicho objeto material sea percibido desde una perspectiva práctica, en cuanto bueno o malo moral o jurídicamente. Afirma a este respecto Calderón Bouchet que

(34) Fernández Sabaté, Edgardo, *Filosofía y Lógica*, Tº II, Buenos Aires, Depalma, 1979, p. 41.

(35) Sobre la noción de bien moral, vid. Maritain, Jacques, *Las Lecciones preliminares de la Filosofía Moral*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1966, pp. 42-44.

(36) Rossi, Abelardo, *Conocimiento especulativo y Conocimiento práctico*, en: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Tº II, Mendoza, U.N.C., 1950, pp. 1201-02.

(37) Cfr. Kalinowski, Georges, *La razón práctica: sus conceptos, juicios y razonamientos*, en: Anales de la cátedra Francisco Suárez, Nº 17, Granada, 1977, pp. 207 y ss.

(38) Para la noción de objeto formal y material, Vid. Maritain, Jaques, *Filosofía de la Naturaleza*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1945, pp. 150-161.

es preciso distinguir “el objeto material de la praxis y luego su objetividad formal. La materia “in qua” de la acción práctica es el acto de la voluntad o voluntario y su formalidad propia está determinada por la regulación de ese acto en orden al bien del hombre. La reflexión filosófica (o práctica en general, agregamos nosotros), toma el acto humano como objeto material de su consideración, pero lo estudia fundamentalmente en su condición de ordenable del bien propio del hombre”⁽³⁹⁾. Por ello podemos concluir que la primera especificación del saber práctico proviene de su objeto, no sólo material sino también formal. Más adelante veremos como las demás especificaciones dependen en gran medida de esta primera y principal. Por ella el saber práctico se constituye como un saber directivo, regulativo, normativo de la conducta humana; como una guía racional del obrar del hombre, en los difíciles caminos de su vida.

4.3. *Por el fin del saber*

Aquella de las distinciones entre lo especulativo y lo práctico que más aceptación ha tenido entre los tratadistas, es la que se efectúa sobre el criterio del fin perseguido por el conocimiento. “La diferencia entre la razón teórica y la razón práctica —escribe Kalinowski— o más exactamente entre la razón en su uso teórico y la razón en su uso práctico, para atenernos a esta distinción, no proviene de la alteridad de las operaciones mentales efectuadas en uno u otro caso. Es la diversidad de los fines perseguidos, en un caso la contemplación de lo real (o dicho en otra manera, el conocimiento para conocer) y en otro caso el conocimiento dirigido a la acción, a fin de transformar lo real (al hombre mismo en el primer lugar), lo que crea la diferencia en cuestión”⁽⁴⁰⁾. En otras palabras, en el caso del conocimiento especulativo, el fin del saber lo constituye el conocer por el conocer mismo, el saber la verdad por la sola satisfacción que su posesión produce. Tal sería el caso del saber matemático, del de las ciencias experimentales, como la química o la biología y el de las ramas especulativas de la filosofía como la metafísica o la antropología.

Por el contrario, el conocimiento práctico se ordena principalmente a la dirección del obrar humano. “La finalidad del conocimiento práctico —escribe Leopoldo Eulogio Palacios— es la operación, esto es, la praxis definida como la obra de una facultad distinta del entendimiento, exterior a éste, obra de la voluntad o de las manos (...), pero creo que es menester distinguir —prosigue Palacios— la finalidad del saber y la finalidad del sabedor. El saber es un conocimiento que desemboca en una especulación o en una praxis y que tiene esta finalidad como algo intrínseco, ínsito y connatural”⁽⁴¹⁾. El saber que, como dice Palacios, desemboca en una praxis, tiene por finalidad, intrínseca se entiende, la conformación o regulación de esa praxis; no le interesa el saber en sí, como el caso de la teoría, sino el saber en la medida en que resulta directivo del obrar humano. No se trata ya de develar las estructuras de lo real, sino de poner el entendimiento al servicio de la normación o encauzamiento de la praxis; es por ello que se habla, al referirse al saber práctico, de conocimiento normativo, directivo o regulador.

⁽³⁹⁾ Calderón Bouchet, Rubén, *Los fundamentos de las ciencias prácticas*, inédito, p. 103.

⁽⁴⁰⁾ Kalinowski, Georges, *La razón práctica...*, cit., p. 203.

⁽⁴¹⁾ Palacios, Leopoldo Eulogio, *Filosofía del saber*, Madrid, Gredos, 1963, p. 168.

Pero es preciso poner de relieve y profundizar lo afirmado en el último párrafo del pasaje de Palacios citado más arriba; no se trata aquí del fin subjetivo del que conoce, sino del fin objetivo del saber en sí mismo. Dos ejemplos pueden aclarar la cuestión: el primero, el de las matemáticas: nadie negará que las matemáticas constituyen un saber teórico dirigido al conocimiento en el orden de la cantidad; el hecho de que un profesor estudie esa ciencia con el fin práctico —poético en este caso— de ganarse la vida, no altera en nada el carácter teórico del saber. Por el contrario, si alguien estudiara medicina por el sólo deseo de saber de qué se trata, no por ello dejará el arte médico de pertenecer al orden de los saberes prácticos.

En rigor, de lo que se trata en este punto es de que el fin del saber —no del sabedor— depende intrínsecamente de su objeto; de su objeto material, ya que no puede haber un saber práctico acerca de un objeto metafísico o físico, pero sobre todo de su objeto formal, es decir, de que se perciba a ese objeto material operable en tanto que operable. Si esto es así a un objeto realizable se lo conoce en la perspectiva de su realización, el fin de ese saber será necesariamente práctico, pues el fin que su objeto le impone es la realización de un hacer o un obrar. “Cuando se trata de un contenido que puede ser objeto de la voluntad —escribe Utz— al conocimiento teórico va unida siempre una valoración. Esa valoración tiene lugar de manera espontánea y tal como corresponde al conocimiento objetivo de las cosas, aunque obremos en contra, sigue actuando en nosotros, e imponiendo su obligatoriedad a esa estimación valorativa”⁽⁴²⁾. En el mismo sentido escribe Abelardo F. Rossi que cuando se diferencia el saber teórico del práctico, “no se trata del fin personal perseguido por el estudioso, sino del fin propio de la ciencia en cuanto tal, de la obra u operación mental considerada en su estructura específica, con absoluta prescindencia del punto de vista subjetivo, de tal manera que la moral, por ejemplo, permanecerá siempre ciencia práctica aún cuando el moralista conozca sus principios y conclusiones, sólo por conocerlos sin llevarlos jamás a ejecución (...). De lo contrario, resultaría que la naturaleza misma de una ciencia dependería del arbitrio personal, lo que es a todas luces un absurdo (...). Si bien, pues, el saber teórico difiere del práctico en razón del fin, nos parece que la diversidad de fines tiene a su vez su fundamento en la distinción de objetos formales, distinción que constituye el criterio de la división de las ciencias. Sólo así podrá darse a la distinción de ambos intelectos un fundamento objetivo”⁽⁴³⁾. La larga cita de Rossi ha precisado con toda claridad la intrínseca dependencia de la especificación del conocimiento práctico por el fin, de aquella que se efectúa por el objeto del conocer. En rigor y como veremos más adelante, todas las especificaciones dependerán de ésta última y encontrarán en ella su fundamento.

Es a la luz de esta doctrina que deben interpretarse textos clásicos, como aquél de Aristóteles en el que afirma: “hablo del entendimiento que discierne con miras a conseguir algo, es decir, del entendimiento práctico, que se distingue del teórico en razón del fin”⁽⁴⁴⁾; y también varios de Santo Tomás,

(42) Utz, Arthur F., *Manual de Ética*, Barcelona, Herder, 1971, p. 211; en p. 27, Utz afirma que “una ciencia se dice práctica, en primer término, por razón de su objeto” y en p. 47, que “el conocimiento de la verdad y el conocimiento de los valores son actividades de una misma razón, la cual se subdivide en razón teórica y en razón práctica, únicamente en razón de sus diferentes objetos”.

(43) Rossi, Abelardo F., *o.c.*, pp. 1197-1200.

(44) Aristóteles, *Del Alma*, III, 10, 433 a.

entre ellos, uno de la Suma Teológica: “el entendimiento práctico difiere del especulativo por el fin, como dice el Filósofo. En efecto, el fin del entendimiento práctico es la operación, y el del especulativo es la contemplación de la verdad”⁽⁴⁵⁾. Estos pasajes deben ser armonizados con otros de los mismos autores, en los que afirman inequívocamente que el criterio fundamental de especificación de las ciencias es el objeto⁽⁴⁶⁾ y tomando como punto de partida que en ellos se trata del fin objetivo del saber, que depende del objeto y no del fin del cognoscente, puramente subjetivo. Además, el Aquinate afirma expresamente que una ciencia puede llamarse especulativa o práctica, “primero por parte de las cosas que estudia”⁽⁴⁷⁾, añadiendo más adelante que “no se tiene conocimiento perfecto de las cosas factibles (operabilibus) si no se conocen en cuanto realizables (operabilia)”⁽⁴⁸⁾. En otros términos, el objeto formal y materialmente operable, es el que en última instancia viene a determinar a un saber como teórico o como práctico, aún cuando se lo visualice desde la perspectiva del fin del conocer.

4.4. Por la distinta manera de conceptualizar a la verdad

Varios autores contemporáneos, entre los que se destacan los seguidores del positivismo lógico, consideran a los juicios prácticos, en especial los que corresponden a la moral y al derecho, como ajenos al dominio de lo verdadero y de lo falso. Siguiendo el camino abierto por Ockham y profundizado por Hume, consideran a ese tipo de juicios como la expresión de emociones subjetivas y, por lo tanto, como juicios de realidad; se trataría en estos casos de la afirmación o negación de la existencia en el sujeto mismo de una emoción moral; no existiría, por lo tanto, verdad o error prácticos⁽⁴⁹⁾. No es éste el lugar para efectuar una crítica detallada de esta doctrina; otros autores lo han hecho con gran solvencia y a ellos nos remitimos⁽⁵⁰⁾; digamos solamente que para el pensamiento realista clásico, a raíz fundamentalmente de que la captación de los valores se efectúa por la razón, que constituye asimismo la regla del obrar ético⁽⁵¹⁾, los juicios práctico-operativos (morales, jurídicos o políticos) caen dentro de las categorías de verdad o de falsedad. En otros términos, las afirmaciones de la razón práctica pueden calificarse de verdaderas o falsas, del mismo modo que las de la razón especulativa.

El verdadero problema aparece cuando se trata de precisar en qué consiste la verdad práctica y si ella se distingue de algún modo de la verdad especulativa. Varios autores contemporáneos sostienen la tesis de la existencia de una verdad práctica de tipo específico, distinta de la especulativa; entre ellos se destacan Thomas Deman, Leopoldo Eulogio Palacios y René Simon⁽⁵²⁾.

(45) ST, I, q. 14, a. 16; también, entre otros, vid. *De Anima*, III, L. 15, N° 820.

(46) Cfr. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I, 28, 2; Tomás de Aquino, Santo, ST, I, q. 1, a. 3 y varios textos más.,

(47) ST., I, q. 14, a. 16.

(48) ST, I, q. 14, a. 16, ad. 2.

(49) Cfr. Maritain, Jacques, o.c., pp. 54 y ss.

(50) Vid. Kalinowski, Georges, *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979, passim y la enorme bibliografía allí citada.

(51) Simón, René, *Moral*, cit., pp. 199-227 y ST., I-II, q. 90, a. 1.

(52) Vid. Deman, Thomas, *Renseignements Techniques au Traite de la Prudence*, París, edición Rev. de Jeunes, 1949, pp. 459-477; Palacios, Leopoldo Eulogio, *La prudencia política*, cit., pp. 183-93; Simón, René, *Moral*, cit. pp. 356-357. También vid. Sampay, Arturo E., *Introducción a la Teoría del Estado*, Buenos Aires, Omeba, 1961, pp. 431-434 y Soaje Ramos, Guido, *Orden Moral y Situación*, en: Sapiencia, N° 50, año XIII, La Plata, 1958, p. 249.

Estos autores toman como fundamento un controvertido texto de la *Ética Nicomaquea*⁽⁵³⁾, en el que Aristóteles afirma que “práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto”, afirmación que hace suya Santo Tomás en un pasaje de la *Suma Teológica*: “la verdad del entendimiento práctico depende de la conformidad con el apetito recto”⁽⁵⁴⁾. Conforme a esto, la verdad del entendimiento práctico no se mediría por su conformidad con lo real, tal como ocurre en el entendimiento especulativo⁽⁵⁵⁾, sino por el contrario, por la conformidad del juicio práctico con las exigencias del deseo rectificado por la virtud. Lo que es más, sostiene Deman que “el juicio práctico no está destinado a informar sobre una realidad existente, sino a determinar una acción y a contentar el deseo de un fin; y si desde el lado de la elaboración de la acción no puede reprocharse nada al agente, tal juicio posee su propia verdad, aún cuando deje de estar conforme con lo que es (...) el mismo juicio puede ser falso confrontado con la realidad y verdadero con relación al deseo”⁽⁵⁶⁾.

Pero a esta doctrina pueden formularse numerosas observaciones que, a nuestro modo de ver, reducen su ámbito de aplicación y limitan considerablemente el alcance de su sentido; las principales son las siguientes:

a) Si la verdad práctica se definiera sólo por su conformidad con el apetito recto, quedaría pendiente la cuestión de cuándo se da esa rectitud, con lo que la cuestión de la verdad en el orden práctico se remitiría al criterio de la rectitud del deseo. Para que el juicio sobre un obrar cualquiera resultase verdadero, sería necesario demostrar no sólo su conformidad con el apetito recto sino, ante todo, la rectitud de ese apetito; con ello estaríamos en presencia de una remisión de Herodes a Pilato y el auténtico criterio de la verdad no vendría dado por la conformidad del juicio con el apetito rectificado sino por la rectitud del deseo, lo que a su vez se establecería por la conformidad de ese deseo con el verdadero fin, que, en tanto que bien, es convertible con el ente⁽⁵⁷⁾. Si esto es así, debemos concluir necesariamente que el último criterio de lo verdadero en el orden práctico es, al igual que en el especulativo, la conformidad del juicio con lo real, solo que considerado en su dimensión de bien. Por tratarse de una realidad práctica, el saber que se obtenga será directivo del obrar, pero, para ser *verdaderamente* directivo, habrá que ser conforme a lo real⁽⁵⁸⁾.

b) De aceptarse textualmente y sin aclaraciones la definición de la verdad práctica contenida en la *Ética Nicomaquea* 1139 a. 30, el criterio de la verdad en el orden de la praxis resultaría puramente subjetivo, toda vez que es posible el error inimputable respecto a los fines y medios del obrar ético. Yves Simon trae a colación un ejemplo que puede esclarecer este punto: supone un heredero que parte de la base —errónea, pero cuya falsedad desconoce— de que sus causantes han adquirido legítimamente la propiedad de los bienes en sucesión; con la mayor buena fe creará que tiene derecho a conservar los

(53) Aristóteles, *EN.*, VI, 2, BK 1139 a 30.

(54) *ST.*, I-II, q. 57, a. 5, ad. 3.

(55) *ST.*, I, q. 16, a. 1.

(56) Deman, Thomas, *o.c.* p. 465. Este autor trae en apoyo de su tesis las opiniones de Cayetano (In II-II, q. 47, a. 3) y de Juan de Santo Tomás (In II-II, disp. XVI, a. 1, N° 3). Vid. también: Inciarte Armiñán, Fernando, *El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, 1974, pp. 159-187.

(57) *ST.*, I, q. 5, a. 1 y *passim*.

(58) Cf. Pieper, Josef, *Prudencia y Templanza*, Madrid, Rialp, 1969, p. 15.

bienes heredados y dirigirá hacia ellos su deseo; en consecuencia, todos sus juicios acerca de los actos concretos dirigidos a la conservación de la herencia, serían verdaderos prácticamente, no obstante que los bienes, en realidad, no le pertenecen⁽⁵⁹⁾. Simon, que acepta la tesis tradicional, considera que estaríamos en presencia de un caso típico de verdad práctica. Pero como bien apunta Kalinowski, citando a Scheller, este desacuerdo entre la verdad teórica y la verdad práctica no es sino una de las formas de la teoría de la doble verdad. “En el caso en cuestión —escribe el filósofo polaco— no hay más que una verdad: la que el agente moral es incapaz de conocer. Objetivamente falso, su juicio no es llamado moralmente verdadero sino por metonimia o por metáfora”⁽⁶⁰⁾. En todo rigor, este juicio es falso, por más que desde el punto de vista de la moralidad subjetiva pueda resultar excusable, en razón de alguno de los motivos que excusan los casos de conciencia errónea⁽⁶¹⁾. Lo que es más, si ésto no fuera así, no podría hablarse propiamente de “conciencia errónea”, pues de aceptarse la tesis de Deman y Simon, la conciencia sería siempre recta, por más que estuviera en desacuerdo con lo real y el apetito persiguiera un bien aparente.

c) Esta doctrina supone dar preeminencia a unos textos —discutibles en cuanto tales, como enseguida veremos— sobre varios otros de los mismos autores y sobre el sentido general de la ética realista. En cuanto el verdadero significado del texto de la *Etica Nicomaquea* 1139 a. 30, reproducida por Santo Tomás en ST. I-II, q. 57, a. 5, ad. 3, Gauthier y Jolif afirman que Santo Tomás siguió textualmente entre la *Versio Antiqua* de Guillermo de Moerbecke, que contendría —para estos autores— un error de traducción; en realidad, el texto del Estagirita habría de leerse así: “la verdad del entendimiento práctico, que es la correspondencia (pendant) de la rectitud del deseo”⁽⁶²⁾ y su sentido se orientaría a poner en evidencia el paralelismo que existe entre el entendimiento práctico y la verdad, por una parte, y el deseo y la rectitud, por el otro. Este paralelismo se resume —para los autores— en la siguiente proporción:

Verdad	Rectitud
Entendimiento Práctico	Deseo

Esto significa, lisa y llanamente, que la verdad es al entendimiento práctico lo que la rectitud al deseo, sin que la verdad práctica deba medirse por su “conformidad” con el deseo recto.

Kalinowski, por su parte, también acepta la tesis de la errónea traducción del controvertido texto aristotélico y sostiene que su versión auténtica sería la siguiente: “en cuanto a este último (el entendimiento práctico) su obra es la verdad, la cual hace pendant (correspondencia, simetría) a la rectitud del deseo”⁽⁶³⁾. Ello marcaría una cierta simetría entre el deseo recto y la verdad en el orden de la praxis, pero no una definición de esta última por su “adecuación” al primero.

⁽⁵⁹⁾ Simon Yves, *Critique de la connaissance morale*, París, Desclée, 1934, pp. 32 y ss.

⁽⁶⁰⁾ Kalinowski, Georges, *El problema...*, cit., p. 82 n.

⁽⁶¹⁾ Vid. Simon, René, *Moral*, cit., pp. 316-20.

⁽⁶²⁾ Gauthier, René y Jolif, Jean Yves, *Comentaire a l'Etique a Nicomaque*, París, Louvain-Nauwelaerts, 1970, p. 448.

⁽⁶³⁾ Kalinowski, Georges, *El problema...*, cit., p. 79.

Por otra parte, existen textos de Aristóteles y de Santo Tomás que abonan en favor de un concepto de verdad práctica en cierto sentido distinto del sostenido por la tesis tradicional. Algunos de ellos son los siguientes, comenzando por los del Estagirita: “la buena deliberación (e.d. verdadera en el orden práctico) —escribe Aristóteles— consistirá en una *rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia*”⁽⁶⁴⁾; “los llamamos (a los hombres) prudentes cuando *razonan bien en vistas a algún fin bueno*”, sigue diciendo el Estagirita y concluye que la prudencia consiste en “una disposición racional *verdadera* y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”⁽⁶⁵⁾. De aquí se desprende con claridad que verdadero en el orden práctico —que es el de la deliberación y de la prudencia— será aquel juicio que ordene los actos convenientemente hacia un fin bueno. En otras palabras, la verdad del juicio práctico radicará, pura y simplemente, en su adecuación efectiva al fin, es decir, a la realidad vista en su aspecto de bien.

Santo Tomás, por su parte, escribe que “lo bueno aplicable a la acción es, bajo el aspecto de verdadero, objeto del entendimiento práctico. Pues *el entendimiento práctico conoce la verdad como el especulativo, pero ordenando a la acción la verdad conocida*”⁽⁶⁶⁾; y en otro lugar afirma que lo “*apetecible es un bien, verdadero cuando persiste en el juicio del intelecto recto* o un bien aparente cuando se aparta del juicio del intelecto recto”⁽⁶⁷⁾, de donde se desprende, a contrario, que intelecto recto, o sea verdadero, es el que se adecua al bien y objetivo; y falso el que se aparta de él.

Además, cuando el Aquinate define de la verdad en general diciendo que “lo verdadero reside en el entendimiento en cuanto éste se conforma con el objeto conocido” y que “verdad es la adecuación entre el objeto (rei) y el entendimiento”⁽⁶⁸⁾, no efectúa distinción alguna entre verdad teórica y verdad práctica, razón por la cual esta definición debe aplicarse a todo tipo de verdad. Ello es así, además, en virtud de que como ya lo hemos visto, al hablar de entendimiento especulativo y práctico no se hace referencia a dos potencias distintas sino a una sola, con un uso teórico y un uso práctico, pero con una unidad esencial que no hace concebible que puedan existir dos modos distintos de verdad para cada una de sus formas de empleo.

Por lo expuesto, consideramos que no puede sostenerse la existencia de dos formas distintas de verdad: una teórica y otra práctica. En realidad, como bien escribe Messner, “la cuestión de la verdad ética aparece como una cuestión de concordancia del pensamiento con el ser y la realidad, por tanto, no de otro modo que en el sentido del concepto general de verdad”⁽⁶⁹⁾. Lo que diferencia, en este punto, al saber de modo práctico del saber de modo teórico, es que “el objeto del intelecto práctico es el bien en tanto se lo relaciona con el obrar y que es verdad que, realmente, se relaciona”, (pero) “en suma, para la inteligencia práctica como para la inteligencia teórica, el valor del conocimiento se mide por su adecuación a lo real”⁽⁷⁰⁾. En un caso se tratará

(64) EN., VI, 9, BK 1142 b 31.

(65) EN., VI, 5, 1140 a 27 - 1140 b 4.

(66) ST., I, q. 79, a. 12, ad. 2.

(67) De Anima, III, L. 15, N° 827.

(68) ST., I, q. 16, a. 1.

(69) Messner, Johannes, *Ética General y Aplicada*, Madrid, Rialp, 1969, p. 82.

(70) Leclerc, Jacques, *La Philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Louvain - Paris, P.U.F. - Vrin, 1955, p. 138.

de lo real especulable y de la adecuación del intelecto al orden que la razón contempla pero no crea y que viene dado en las cosas naturales; en el otro, de lo realmente operable, de aquello que debe o puede ser hecho en relación al perfeccionamiento de la naturaleza humana. Pero en este último caso se tratará de aquello que *realmente* se ordena al *fin real* del hombre; en última instancia se trata siempre de la realidad como piedra de toque de lo verdadero y de lo falso. El fin es, para el realismo, un bien y el bien y el ente son convertibles, por lo que se tratará siempre de una realidad y su conocimiento resultará verdadero cuando la razón se adecue a esa realidad. Por tratarse, en este caso, de una realidad práctica, el saber que se obtenga será directivo del obrar, pero para ser verdaderamente directivo, habrá de ser conforme a lo real. En este sentido afirma Josef Pieper que “quien ignora cómo son o están verdaderamente las cosas no puede obrar bien, pues el bien es lo que está conforme con la realidad”⁽⁷¹⁾.

Para comprender adecuadamente, luego de lo afirmado, la fórmula de Santo Tomás según la cual la verdad práctica “depende de la conformidad con el apetito recto”, es preciso comprender que en este pasaje el Aquinate se refiere a la verdad sólo en el nivel prudencial. Así lo indica la “cuestión” en que se encuentra el pasaje citado (“si la prudencia es virtud necesaria al hombre”), como asimismo lo que el autor afirma en su comentario a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles: “Los fines del hombre están determinados por su naturaleza, según demostramos en el libro III. Pero aquello se ordena al fin (e. d. los medios), no está determinado por la naturaleza sino que es investigado por la razón. Luego es evidente que la rectitud del apetito respecto al fin es la medida de la verdad en la razón práctica”⁽⁷²⁾. Del párrafo citado resulta que la fórmula que estudiamos se refiere al ámbito de la determinación de los medios hacia el fin bueno, es decir, al de la prudencia. Por el contrario, y cuando se refiere a los fines, Santo Tomás escribe que “el apetito se dice recto, cuando persigue lo indicado por la razón verdadera”⁽⁷³⁾, de donde se desprende que si bien en el plano de los medios, lo verdadero puede medirse por su conformidad al apetito recto, la rectitud del apetito se mide a su vez por la conformidad con la razón verdadera, es decir, aquella que conoce el fin verdaderamente bueno. “En resumen —escribe Kalinowski—, la verdad de la razón en el plano del conocimiento del fin determina la rectitud del apetito en materia de intención de ese fin. Y la rectitud del apetito que tiende hacia un fin objetivamente bueno (que le ha sido indicado precedentemente por la razón) condiciona a su vez la verdad de la razón al pronunciarse sobre los medios más adecuados en vistas de ese fin”⁽⁷⁴⁾. Nuevamente lo real, bajo modo de fin, aparece como único criterio de la verdad, en cualquiera de las formas que ella adopte.

4.5. Otros criterios de distinción.

Aparte de los apuntados, existen otros criterios de distinción de los saberes prácticos que trataremos en forma somera, por considerar que lo esencial al respecto ya ha sido estudiado. Los principales son los siguientes:

(71) Pieper, Josef, *Prudencia y Templanza*, Madrid, Rialp, 1969, p. 15.

(72) Tomás de Aquino, Santo, *In Ethicorum*, VI, 2, 1131.

(73) *Ibidem*.

(74) Kalinowski, Georges, *El problema...*, cit., p. 83. Respecto al problema de si la razón práctica se reduce a la indagación de los medios para el fin o incluye el conocimiento de éstos, vid. Gauthier y Jolif, *o.c.*, Tº II, pp. 563-581.

4.5.1. *Por la certeza del saber.*

Por certeza se entiende “el estado del espíritu que afirma sin temor a equivocarse, que está determinado a un juicio y se adhiere firmemente a él”⁽⁷⁵⁾. Esta certeza, en razón del carácter contingente y mudable de las realidades prácticas, variables en modo infinito, no puede obtenerse sino en los primeros principios del obrar. Sólo en este nivel es posible lograr la evidencia analítica que funda la certeza⁽⁷⁶⁾: efectivamente, es a través de un análisis filosófico de los principios o estimaciones morales, que es posible demostrar su verdad con certeza. Para ello debemos valernos de nociones metafísicas, sin que ello signifique que las estimaciones o normas morales primeras sean conclusiones de tesis metafísicas, sino que las presuponen para que sea efectiva su evidencia⁽⁷⁷⁾. Además, la *sindéresis*, hábito innato de los primeros principios prácticos, nos hace percibir con evidencia, en contacto con las situaciones concretas, las normas primeras de nuestro obrar moral⁽⁷⁸⁾. De modo que ya sea a través del juicio espontáneo y evidente de la *sindéresis* o de la analítica filosófica de los principios morales primeros, podemos llegar a la certeza de su verdad. Si nos encontramos ante una situación que exige nuestra opción por un bien evidente, v.gr. lanzarnos al río para salvar la vida de un niño, la *sindéresis* nos hará conocer en forma inmediata que debe salvarse la vida de un inocente, derivación inmediata del principio ético supremo “debe hacerse el bien”. Pero si a este conocimiento espontáneo le sumamos la evidencia que proviene de un análisis filosófico de las nociones (y de las realidades por ellas nominadas, ya que el solo análisis lingüístico no puede conducirnos a la evidencia que buscamos) implicadas por ese principio, nuestra certeza será mayor, similar a la que se tiene de los primeros principios teóricos⁽⁷⁹⁾. En el ejemplo dado, será necesario efectuar un análisis de las nociones de bien y de deber, como asimismo del concepto de persona humana y del valor de su vida; de todo ello concluiremos, con certeza, que el principio enunciado es verdadero.

Pero en el orden práctico, a medida que disminuye la generalidad de los principios y nos acercamos a las conclusiones más inmediatas al obrar concreto, disminuye también la certeza del saber. “Acerca de los actos humanos —escribe Santo Tomás— sobre los que versan los juicios y son exigidos los testimonios, no puede darse una certeza demostrativa, ya que dichos actos tienen por objeto cosas contingentes y variables y, por lo tanto, es bastante la certeza probable, que alcance la verdad en la mayoría de los casos”⁽⁸⁰⁾; y agrega: “la razón práctica se ocupa de cosas contingentes, que son el ámbito de las acciones humanas, y por eso, aunque se dé necesidad en los principios más generales, cuanto más descendemos a lo particular, tanto más defectos encontramos (...); respecto de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es idéntica en todos los hombres ni, en aquellos en que lo es, es igualmente conocida”⁽⁸¹⁾. En otros términos, en la misma

⁽⁷⁵⁾ Verneaux, Roger, *Epistemología...*, cit., p. 136.

⁽⁷⁶⁾ Cfr. Kalinowski, Georges, *El problema...*, pp. 132-141.

⁽⁷⁷⁾ Vid. Derisi, Octavio N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid, CSIC, 1969, *passim*.

⁽⁷⁸⁾ Cfr. *ST.*, I-II, q. 94, a. 1, ad. 2.

⁽⁷⁹⁾ Vid. Kalinowski, Georges, *El problema...*, pp. 132 y ss.

⁽⁸⁰⁾ *ST.*, II-II, q. 70 a. 2; Cfr. II-II, q. 60, a. 3, ad. I., Vid. Villey, Michel, *Philosophie du Droit*, Tº II, Paris, Dalloz, 1979, p. 56.

⁽⁸¹⁾ Cfr. *ST.*, I-II, q. 94, a. 4.

medida en que el saber se va acercando a la praxis, que se realiza siempre en los actos singulares, va disminuyendo la certeza de sus juicios. Por ello, como lo afirma Santo Tomás, es necesario contentarse con una "certeza" sólo probable, con un juicio, aunque inseguro, razonable, sin que pueda alcanzarse, en la gran mayoría de los casos, una certeza como la que se logra en el ámbito de las ciencias naturales o matemáticas. En el nivel de las decisiones concretas, que es el que en última instancia importa en el orden de la praxis, existe siempre un rastro de duda, de incertidumbre, de riesgo de error, que otorga a las decisiones humanas en ese ámbito un carácter angustioso, un cierto temblor, que ha sido ampliamente estudiado por varios filósofos contemporáneos⁽⁸²⁾. Por último, es preciso destacar que en esta distinción, como todas las otras, tiene su fundamento en el objeto conocido: es la praxis, por sus especiales características la que determina, en última instancia, el grado o modo de certeza de los saberes prácticos.

4.5.2. *Por el método del conocer.*

Por método y conforme a su etimología⁽⁸³⁾, ha de entenderse el "camino del saber", es decir, lo que se refiere a los medios intelectuales que conducen a su posesión perfecta, o sea, verdadera. Leopoldo Eulogio Palacios ha sostenido que el método de las ciencias especulativas es analítico, o sea encaminado a descubrir las causas a partir de los efectos, o lo desconocido a partir de lo conocido⁽⁸⁴⁾. Conforme a ello, el biólogo se remonta de la observación y descomposición de la realidad estudiada, v.gr. un óvulo fecundado, al descubrimiento de las causas biológicas de esa fecundación. Por el contrario, siempre para Palacios, el método de las ciencias prácticas sería sintético, es decir, dirigido a producir un efecto a partir de causas ya conocidas; de ese modo, v.gr., el juez lograría, a partir del conocimiento de una norma general —causa ejemplar o formal extrínseca, en este caso—, arribar al juicio prudencial propio del nivel decisorio de la sentencia. No creemos totalmente acertada la tesis del ilustre filósofo español; en verdad, el saber práctico puede construirse al modo analítico y al modo sintético; lo determinante es que el objeto de ese saber sea una praxis conocida en cuanto tal. Siendo el objeto práctico, puede ser materia de análisis, el que, en razón del objeto constituirá un saber de tipo práctico. Además, en cuanto a la síntesis, es preciso hacer una salvedad importante: la síntesis propia del "silogismo práctico"⁽⁸⁵⁾ ha de ser rigurosamente distinguida de la que se aplica, v.gr. en la geometría, donde, a partir de ciertos postulados, se deduce a través de silogismos estrictos el resultado de un teorema⁽⁸⁶⁾. Por el contrario, en el ámbito de la praxis, la síntesis se pro-

(82) Vid. entre varios otros, Wust, Peter, *Incertidumbre y Riesgo*, Madrid, Rialp, 1955, *passim*.

(83) Mans Puigarnau afirma que "la palabra método proviene de las griegas *metá* (la cual, entre otros significados, tiene los de "con, hacia, según, conforme a, por medio de, después de, en pos de") y *odós* (que significa "camino"), por lo cual, con arreglo a su etimología, se entiende que existe un método siempre y cuando se signe un cierto "camino", esto es, un procedimiento trazado con arreglo a un plan, para alcanzar un fin propuesto previamente"; *Lógica para juristas*, Barcelona, Bosch, 1969, p. 137.

(84) Palacios, Leopoldo Eulogio, *Filosofía del Saber*, cit., pp. 166-168.

(85) Cfr. Casaubón, Juan A., *Estudio crítico sobre lógica del ser y lógica del deber ser en la teoría egológica*; en: *Ethos*, N° 2/3, Buenos Aires, I.F.I.P., 1978, p. 35.

(86) Cfr. Jolivet, Régis, *Tratado de Filosofía - Lógica y Cosmología*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1976, pp. 180-186.

duce a través de un razonamiento que Villey llama “cuasi-dialéctico”⁽⁸⁷⁾, y Perelman, siguiendo a Aristóteles, “retórico”⁽⁸⁸⁾ y Sacheri “deliberativo”⁽⁸⁹⁾. Para estos autores, lo que especifica al método en los saberes prácticos es el carácter no necesario de las conclusiones a que arriba; en efecto, en el caso de este tipo de saber, las premisas del silogismo normativo o estimativo⁽⁹⁰⁾, no son axiomas puestos en forma convencional, tal como en los sistemas axiomatizados de las ciencias contemporáneas; por el contrario, ellas son el producto de una búsqueda, de una investigación que se lleva a cabo en las cosas contingentes y que difícilmente pueda arribar a premisas necesarias.

Ya hemos visto que todas las especificaciones del saber tienen su fundamento último en su objeto; también aquí el diferente objeto es el que fundamenta el uso de distintos métodos para llegar al conocimiento teórico o al práctico⁽⁹¹⁾. La concepción moderna de la ciencia —y detrás de ella la contemporánea— ha pretendido, por el contrario, imponer el monismo metódico a todo el ámbito del saber; para ello ha tomado como modelo a las matemáticas o a la física⁽⁹²⁾ y sobre esa base ha intentado edificar sistemas de derecho, política o moral. El modelo matemático es el que pretendían implantar, entre otros, Leibniz y Spinoza; el de la física, el que sirvió de base a todos los intentos sociologistas que proliferaron en el siglo XIX⁽⁹³⁾. Pero, como bien escribe Aristóteles, “no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos (...), porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimiento en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones exactas a un retórico”⁽⁹⁴⁾. Si esto es así, será preciso conocer las realidades prácticas a través de un método que se adecue a la especial naturaleza de ese objeto; aplicar a su conocimiento métodos propios de otro tipo de objetos (matemáticos, físicos, biológicos), no puede conducir sino a la total distorsión de la realidad estudiada, tal como si pretendiéramos resolver una ecuación matemática estudiando en un manual de metodología de la historia.

Las ciencias teóricas tienen gran variedad de métodos, sobre los que existe una literatura superabundante⁽⁹⁵⁾, pero todos ellos tienen una nota común: el estar orientados al descubrimiento de las estructuras de lo real, al develamiento de las leyes intrínsecas de la naturaleza, en general, a la aprehensión del orden de las cosas naturales. Siendo su objetivo la enunciación de

(87) Villey, Michel, *Le raisonnement juridique dans l'histoire: I Droit romain et moyen age*, en: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, N° 7, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1972, p. 54. Vid. sobre Tópica y Filosofía Práctica, Hennis, Wilhelm, *Política y Filosofía Práctica*, Buenos Aires, Sur, 1973, pp. 111-144 y Viehweg, Theodor, *Tópica y Jurisprudencia*, Madrid, Taurus, 1963, passim.

(88) Perelman, Chaim, *L'empire rethorique*, París, Vrin, 1977, passim.

(89) Sacheri, Carlos, *Aspectos lógicos del discurso deliberativo*, en Ethos, N° 1, Buenos Aires, I.F.I.P., 1973, pp. 175-191.

(90) Kalinowski, Georges, *El problema...*, pp. 142-148 y 158-162.

(91) Cfr. Jolivet, Régis, *o.c.*, p. 167.

(92) Vid. nuestro libro: *La desintegración del pensar jurídico en la Edad Moderna*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1980, pp. 18 y ss. y también la excelente obra de Paniker, Raimundo, *Autonomía de la Ciencia*, Madrid, Gredos, 1961, pp. 52 y ss.

(93) Cfr. Graneris, Giuseppe, *La filosofía del derecho a través de su historia y de sus problemas*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1979, pp. 155-158.

(94) *EN.*, I, 3, 1094 b 12.

(95) Vid. entre otros, dentro de la concepción contemporánea, Popper, Karl, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1977, passim.

verdades acerca de la realidad de las cosas, su método ha de subordinarse a este fin de contemplación.

Por el contrario, en el campo de los saberes prácticos, el método propio ha de ser aquel que teniendo en cuenta la naturaleza de su objeto, pueda concluir en directivas o estimaciones acerca del obrar humano. Ya vimos que este método ha sido objeto de diversas denominaciones; de todas las propuestas, preferimos la de método o discurso “deliberativo”, pues hace referencia explícita al campo de la praxis, del obrar ético y, contrariamente a lo que sucede con la de “retórica”, denomina un método, no se dirige sólo a persuadir sino al logro de la verdad práctica. Los términos “Dialéctica” y “Tópica” tienen demasiada amplitud, ya que su objeto excede con mucho el de los saberes prácticos⁽⁹⁶⁾ y el término “controversial” propuesto por Zuleta Puceiro⁽⁹⁷⁾ resulta, por el contrario, demasiado restringido, ya que hace referencia directa sólo al saber jurídico y, dentro de él, al que se logra en un proceso judicial, donde está reglada la controversia.

Pero cualquiera que sea el nombre que le apliquemos, el método de los saberes prácticos debe reunir las siguientes características:

a) Se trata de un discurso que por partir, salvo en el caso de los primeros principios prácticos, de premisas sólo probables, sujetas a controversia y a múltiples interpretaciones, no puede llegar sino a conclusiones de esa misma naturaleza, es decir, probables. Por ello ha escrito Recaséns Siches que “sería un error entender la certeza y la seguridad en términos absolutos (...). Lo más a que se puede llegar en derecho (política o moral, agregamos nosotros) es a la formulación de juicios de probabilidad”⁽⁹⁸⁾.

b) El método del conocimiento práctico debe incluir la consideración del elemento estimativo que se encuentra siempre presente en las realidades éticas. Por ello Soaje Ramos reclama la inclusión en el método de los saberes prácticos de una “lógica axiológica”⁽⁹⁹⁾, que estudie el orden de las estimaciones morales, políticas y jurídicas. De no tenerse en cuenta esta infaltable dimensión axiológica de la praxis, se la estará mutilando en uno de sus aspectos más propios y su conocimiento resultará distorsionado e incompleto.

c) Las posibilidades de formalización en los saberes prácticos son muy limitadas y ello en virtud, principalmente, de dos razones: en primer lugar, porque las conductas humanas, a las que se aplican los saberes prácticos, son producto no sólo de la inteligencia sino principalmente de la voluntad, condicionada a su vez por la sensibilidad; por ello no pueden, tal como los fenómenos físicos, ser encerradas en categorías rígidas, de contornos precisos, ni tampoco previstas en su singularidad con certitud rigurosa; en segundo lugar, porque el objeto que se proponen los saberes de tipo práctico no con-

⁽⁹⁶⁾ Soaje Ramos, Guido, *Sobre Tópica y Filosofía Práctica*, en: *Ethos*, Nº 2/3, Buenos Aires, I.F.I.P., p. 156.

⁽⁹⁷⁾ Zuleta Puceiro, Enrique, *Dimensiones prácticas del saber jurídico*, en: *Ethos*, Nº 2/3, Buenos Aires, I.F.I.P., 1978, p. 233.

⁽⁹⁸⁾ Recaséns Siches, Luis, *Nueva filosofía de la interpretación del derecho*, México, Porrúa, 1973, p. 295.

⁽⁹⁹⁾ Cfr. Soaje Ramos, Guido, *Sobre Tópica...*, cit., pp. 155-156; Vid. Aristóteles, *Tópicos*, I, 2.

siste en analizar y prever las conductas sino en reglarlas, es decir, arribar no a constataciones sino a decisiones que pueden variar de modo casi infinito, al compás de la mutabilidad de las circunstancias. Como escribe León Husson, "la formalización de un razonamiento (...) requiere dos condiciones esenciales. Supone que, dejando de lado a la intuición y a la experiencia, de donde las ha extraído, el espíritu establezca un conjunto de definiciones, de axiomas y de reglas que se abstiene de cuestionar en el transcurso de sus razonamientos; supone también, que las proposiciones que tales razonamientos vinculan, pueden disponerse, como lo soñaba Descartes, "en largas cadenas de razones", análogas a las que los geómetras tienen la costumbre de servirse para arribar a sus demostraciones más difíciles"⁽¹⁰⁰⁾. Pero en el razonamiento práctico no puede hacerse abstracción de la realidad en ningún momento, ni aún metodológicamente, bajo pena de perder la piedra de toque de su verdad y la fuente nutricia de sus conceptos; tampoco pueden pretenderse las "largas cadenas de razonamientos" soñadas por Descartes, en razón de que el pensar práctico supone una recurrencia constante sobre los principios de los que se parte y un permanente cuestionamiento de éstos y del sentido de las realidades con que trabaja. Por todo ello, se ha de ser muy cauteloso en los intentos de formalización en el ámbito del saber práctico, sin que por ello deba desconocerse el valor que puedan tener algunos de ellos⁽¹⁰¹⁾, siempre que se los considere dentro de sus justos límites.

d) En el razonamiento práctico, por razón de su materia, juegan un papel de gran importancia la voluntad y la parte sensible del hombre. Si bien es cierto que el orden o el desorden de la dimensión afectiva o sensitiva del hombre influyen positiva o negativamente en su conocimiento especulativo⁽¹⁰²⁾, esta influencia adquiere caracteres decisivos cuando se trata del saber práctico. Refiriéndose al saber prudencial, Aristóteles escribía que "es imposible ser prudente no siendo bueno"⁽¹⁰³⁾ y que "no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia"⁽¹⁰⁴⁾. En los restantes niveles del saber práctico también se presenta esta interconexión entre la afectividad y el saber, aunque en menor medida que en el juicio de la prudencia, ya que se trata de saberes no tan cercanos a la acción concreta. El fundamento de esta vinculación está, como siempre, en el objeto del saber, la acción humana, en la que se da una total imbricación de actos de la razón y de la voluntad⁽¹⁰⁵⁾. En la estructura del acto humano, a cada movimiento intelectual corresponde un acto volitivo y esta coparticipación de facultades, en mayor o menor medida, las hace mutuamente interdependientes en el logro de sus objetos. En lo que se refiere al entendimiento práctico, éste supone la rectitud de la voluntad

⁽¹⁰⁰⁾ Husson, León, *Nouvelles études sur la pensée juridique*, París, Dalloz, 1974, p. 259.

⁽¹⁰¹⁾ Como por ejemplo los sistemas K1 y K2 de Georges Kalinowski; vid. de ese autor, *Lógica del discurso normativo*, Madrid, Tecnos, 1975, pp. 92-99 y passim.

⁽¹⁰²⁾ Cfr. Orozco Delclós, Antonio, *La libertad en el pensamiento*, Madrid, Rialp, 1977, passim.

⁽¹⁰³⁾ EN., VI, 12, 1144 a 35.

⁽¹⁰⁴⁾ EN., VI, 13, 1144 b 31.

⁽¹⁰⁵⁾ Cfr. a este respecto, entre muchos otros: Reding, Marcel, *Fundamentos filosóficos de la Teología Moral Católica*, Madrid, Rialp, 1964, p. 43 y Jolivet, Régis, *Tratado de Filosofía - Moral*, Buenos Aires, Lohlé, 1966, pp. 145 y ss.

para lograr el juicio verdadero⁽¹⁰⁶⁾. Por ello es preciso tener en cuenta, en la consideración de la metodología del saber práctico, esta conexión de la vida moral con la inteligencia, cuestión que remite necesariamente al tema de la prudencia que trataremos in extenso más adelante.

Tal como se desprende de su sola enunciación, los caracteres apuntados especifican con toda evidencia al método propio de los saberes prácticos y lo distinguen claramente de los que se aplican en los saberes especulativos. Por tratarse de una cuestión disputada, el tema del método del saber práctico ha de ser tratado más en detalle; por ahora retengamos la evidencia de su carácter específico, lo que ya es bastante frente a las tentativas contemporáneas de imponer un monismo metódico sobre los modelos de tipo físico o metafísico.

5. Continuidad del saber teórico y el práctico.

Hasta ahora hemos distinguido con cierta prolijidad el saber práctico del saber teórico, pero el análisis de estas distinciones no debe hacer olvidar una verdad fundamental: la continuidad o correspondencia entre dichos saberes. Ya hicimos mención a este tema anteriormente, pero es necesario precisarlo, a fin de no caer en el dualismo kantiano que separa tajantemente el conocimiento especulativo del práctico, construyendo el mundo del deber con independencia total de la realidad objetiva⁽¹⁰⁷⁾.

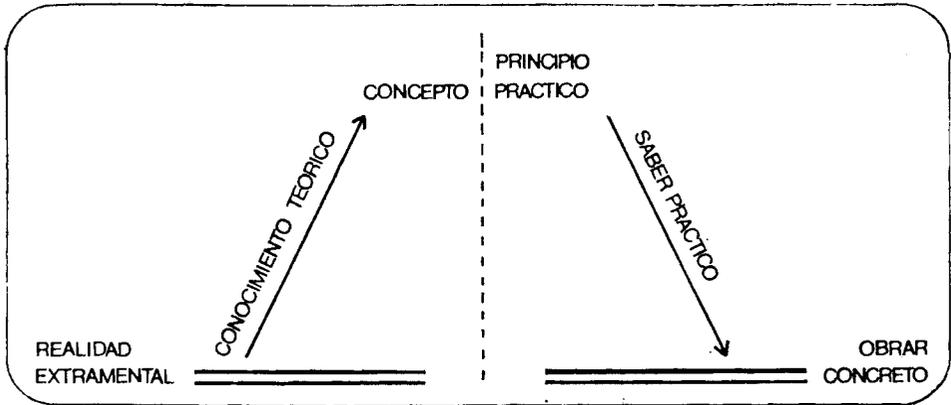
Al estudiar la naturaleza del conocimiento en general, decíamos —siguiendo en esto a Josef Pieper— que las estructuras de lo real se comportan como causa ejemplar del “qué” de nuestro conocimiento, vale decir, que las esencias “in rem” constituyen los modelos de los conceptos fruto del conocimiento intelectual. Pero este orden de ejemplaridades no termina aquí: los conceptos del entendimiento teórico se convierten a su vez en causa ejemplar del obrar humano cuando, impelido por las exigencias de la acción, el saber se hace práctico. “La razón —escribe Pieper—, en cuanto razón práctica, no se aplicaría al querer y al obrar, si no se aplicase antes y al mismo tiempo, en cuanto teoría, a las cosas. La razón no podía ser imperativa y decisoria, si antes y al mismo tiempo no estuviese cognoscitivamente abierta al ser. Aquella no sería la medida del obrar, si no recibiese antes y al mismo tiempo su medida de la realidad objetiva (...). El imperativo se basa en el indicativo; éste es el que hace a aquél posible”⁽¹⁰⁸⁾. Y esto es así en razón de que el deber tiene su fundamento en el ser; aquello que debe ser hecho por el hombre para el logro de su perfección, depende intrínsecamente de aquello que el hombre es,

(106) Cfr. ST., II-II, q. 47, a. 4; vid. Gómez Robledo, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México F.C.E. 1957, pp. 202-207.

(107) Para la noción kantiana de deber, vid. Millán Puelles, Antonio, *El ser y el deber*, en: *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, Rialp, 1978, pp. 69 y ss.

(108) Pieper, Josef, *El descubrimiento...*, cit., p. 52; vid. Derisi, Octavio N., *Los fundamentos...*, cit., pp. 45-63 y 349-350; a este respecto escribe Santo Tomás, que “la cosa se compara de una manera al entendimiento práctico y de otra al especulativo. Pues el entendimiento práctico causa la cosa y así es medida de las cosas que son hechas por él, pero el entendimiento especulativo, como es receptivo frente a las cosas, es movido en cierto modo por ellas, y así las cosas lo miden a él”; *De Veritate*, q. 1, a. 2.

o en otras palabras, de su esencia o naturaleza⁽¹⁰⁹⁾ y de las concretas circunstancias en que debe poner su acto libre y racional. Si pretendiéramos graficar esta afirmación, el resultado sería el siguiente:



El problema se plantea frente a la objeción, de raíz kantiana, consistente en afirmar que de lo que es, de lo real, no puede extraerse ningún deber; que del ámbito del “ser” es imposible pasar al del “deber ser”. “Cuando un hecho se da en la realidad natural —escribe Kelsen— de ello no resulta que deba existir o no. Del hecho de que los peces grandes se coman a los pequeños no es posible deducir que su conducta es buena o mala. Ningún razonamiento lógico permite pasar de lo que es a lo que debe ser, de la realidad natural al saber moral o jurídico”⁽¹¹⁰⁾. Aparte del disparate que significa pretender que se pueda calificar de buenos o malos —es decir, éticamente— a los actos de los peces, la doctrina de Kelsen, que es la de una gran cantidad de autores de cuño formalista, neo-positivista o fenomenológico⁽¹¹¹⁾, parte de una concepción distorsionada y estrecha del ser, vale decir, de la realidad objetiva. El autor vienés reduce esta última al ámbito de lo material, de lo sensible y móvil, en donde la razón descubre, ante todo, relaciones de causalidad eficiente; esta concepción, de origen cartesiano, separa a las realidades humanas del mundo de la naturaleza y hace de esta última una “res extensa”, medible y cuantificable, pero de la que, evidentemente, no puede extraerse ningún principio deontológico. Pero en verdad, lo real es más que eso; incluye “datos” de orden inmaterial, fundamentalmente de orden humano, que amplían consi-

(109) Sobre este tema de la naturaleza como fundamento de la normatividad práctica volveremos más adelante; por ahora nos remitiremos a los trabajos de Louis Lachance, *El derecho y los derechos del hombre*, Pamplona, E.U.N.S.A., 1979, de Michel Villey, *Etre e devoir - etre d'apres l'experience juridique*, en: *Archiv-für Rechts - und Sozialphilosophie*, Nº 6, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1968, pp. 93-101, de Jaques Maritain, *Las nociones preliminares de la Filosofía Moral*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1966, passim y de Steinbüchel, Theodor, *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, Madrid, Gredos, 1959, Tº II, pp. 12-21.

(110) Kelsen, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, Buenos Aires, EUDEBA, 1960, p. 105; para la crítica de esta doctrina, vid. Viola, Oscar Luis, *Contra Kelsen*, Buenos Aires, 1975, pp. 56 y ss.

(111) Entre otros: Ayer, Moore, Joergensen, Ross y, en especial, von Wright, Georg Henrik, *Norma y Acción - Una investigación lógica*, Madrid, Tecnos, 1970, pp. 22 y ss.

derablemente el campo de lo real “natural”. Sobre todo realidades humanas, ya que “es precisamente el hombre —escribe Casaubón—, plenariamente concebido, el “*trait d'union*” que Kelsen no halla, entre el ser y el deber ser. El hombre, como todos los entes vivientes total o parcialmente corpóreos, nace con un ser substancial, pero imperfecto, por lo cual su bien (ontológico) simplemente tal, o sea su perfección ontológica, se halla al término de una evolución que, ontológicamente hablando, es un accidente (*ens accidentale*). De manera que aunque ente y bien ontológico sean convertibles, en los seres mencionados el ser substancial es sólo bien relativamente tal, mientras que gracias a cierto ser accidental adquirido, llegan a su bien simplemente tal. Ahora bien, siendo el hombre un ente dotado de inteligencia y de voluntad libre, ese desarrollo hacia su perfección no es un proceso que simplemente sea, como en vegetales y animales (los peces de Kelsen, agregamos nosotros), y en el desarrollo biológico del niño al adulto, sino que es un proceso que debe ser; la inteligencia humana naturalmente capta como bien (ontológico) aquello a que tienden sus potencias evolutivas y libres en sus aspectos superiores y según su jerarquía ontológica; por ello el bien humano es algo que se consigue sólo por una decisión de la voluntad —iluminada por el intelecto— y a través de actos libres que serán, como esa elección del fin objetivo, moralmente buenos cuando tiendan libremente hacia la perfección ontológica del hombre. He aquí el paso del ser al deber ser, del bien ontológico humano al bien moral, que Kelsen, como tantos otros filósofos, no hallaba”⁽¹¹²⁾. La larga cita del profesor argentino esclarece, a nuestro modo de ver en forma definitiva, el controvertido tema del “paso” del ser al deber ser; en rigor, no se trata de un “paso” sino de la peculiar naturaleza que adopta la perfección —el bien— en un ente dotado de razón y libertad. Aquí ya no se trata de que, volviendo al ejemplo de Kelsen, el pez grande —de hecho— se coma al chico para lograr su perfección en cuanto pez; se trata de un ser inteligente y, por ello libre, que “debe” realizar una serie de acciones para actualizar su naturaleza que, como a todos los entes que son por participación, le viene dada en forma incompleta, en potencia de una perfección acorde con su modo específico de ser.

Pero además de los argumentos expuestos, existe otro, que da razón acabada de la continuidad entre el saber teórico y el práctico; en forma sucinta, es el siguiente: como bien dice Kalinowski, para que un razonamiento tenga por conclusión a una proposición deóntica, es preciso que una, al menos, de las premisas del razonamiento tenga ese carácter; en otras palabras, de un razonamiento cuyos juicios o proposiciones son todos enunciativos, no puede seguirse una conclusión normativa o imperativa⁽¹¹³⁾. Pero resulta que en el orden de la praxis, todo razonamiento supone un primer juicio práctico, el de la *sindéresis*⁽¹¹⁴⁾, que es el equivalente del principio de identidad en el orden teórico: así como todo razonamiento en materia especulativa supone el primer principio de identidad, así también en el orden práctico todo razonamiento presupone un primer principio, también práctico: “debe hacerse

(112) Casaubón, Juan Alfredo, *Estudio Crítico...*, cit., pp. 51-52, para toda la problemática del deber ser con relación al ser, vid. Finance, Joseph de, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Roma, Université Gregorienne, 1960, *passim*.

(113) Kalinowski, Georges, *El problema...*, cit., pp. 93 y ss.

(114) Vid. ST., I, II, q. 94, a. 1.

el bien”⁽¹¹⁵⁾. A partir de allí, todo el razonamiento práctico adquiere un carácter deóntico que le permite concluir lógicamente en premisas normativas o imperativas. “En todo juicio —escribe Pieper— se distingue «materia» y «forma». Sujeto y predicado son la «materia» lógica; la cópula es la «forma» lógica; esta última, en cuanto une o separa sujeto y predicado, hace al juicio ser lo que es. En todo juicio particular teórico —cuyo esquema: «este es esto»— reproduce en materia («este», «es esto») y forma («es»), la estructura del principio de identidad, lo último afirmable de todo «este» y de todo «esto» es precisamente «que es». El principio de identidad afirma: el ente, sea lo que sea, es ente. El concreto juicio particular teórico dice: este ente es ente. Así, el principio de identidad, material y formalmente, es estructura de toda afirmación concreta. El dictamen de la *sindéresis*, que es el «principio de identidad» en el orden de lo práctico, opera de la misma manera en todos los imperativos concretos de la razón práctica. El dictamen de la *sindéresis* dice: el bien, sea lo que sea, deberá ser. Todo «mandato» concreto de la razón práctica dice: el bien, sea lo que sea, deberá ser. Así el principio de la *sindéresis* es igualmente la estructura entrelazante y «normativa» de todo los mandatos de la razón práctica”⁽¹¹⁶⁾. Es entonces ese primer juicio práctico —de la *sindéresis*— el que otorga carácter de “deber” a los juicios sobre objeto formalmente práctico. Así, el siguiente raciocinio:

Amar a los hijos es bueno.

Pedro es hijo de Juan.

Luego, Juan “debe” amar a Pedro.

Supone un juicio anterior: “el bien debe hacerse”, que otorga carácter normativo a todo el razonamiento y justifica, desde el punto de vista lógico, el carácter deóntico de la conclusión.

Por todo lo expuesto, resulta claro que entre la razón teórica y la razón práctica no existe solución de continuidad; lo que es más, la razón especulativa da el fundamento a la razón práctica, la prové de su “materia”, de su contenido, el que será vertido en forma deóntica por el entendimiento práctico. Sin un conocer especulativo no puede darse saber práctico, ya que éste carecería de contenido y de contacto con la realidad de las cosas; por el contrario, constituiría algo tan fantástico como la pretensión del Barón de Mundhausen de sacarse a sí mismo de un pozo, tirándose de las orejas. Pero es preciso destacar una vez más, que el fundamento de esta continuidad está, en todos los casos —saber especulativo y saber práctico—, en que el objeto de conocimiento es el ente, el cual, visto en su relación al entendimiento, se mostrará como verdad y medida del saber y visto en su relación a la perfección humana, aparecerá como bien o valor y será objeto de la voluntad guiada y “medida” por el entendimiento práctico⁽¹¹⁷⁾. Pero siempre se tratará del “ente”, pues para el realismo, fuera de “lo que es” sólo hay “nada”.

6. Los niveles del saber práctico.

Es un hecho de experiencia el que no existe un solo tipo de saber práctico y que, por el contrario, es posible descubrir en él distintos modos o

⁽¹¹⁵⁾ ST., I, II, q. 94, a. 2.

⁽¹¹⁶⁾ Pieper, Josef, *El descubrimiento...*, cit., pp. 69-70.

⁽¹¹⁷⁾ Cfr. ST., I, q. 5, a. 1, a. 2, a. 3 y ss., como asimismo los tratados de Metafísica de González Alvarez, de Finance, Jolivet, de Raeymaker, Gilson, Marc, etc.

niveles; así, v.gr., en el ámbito del saber jurídico, una consideración somera del campo del derecho nos permite percibir tres modos principales de conocimiento de ese objeto: el saber filosófico del derecho, la llamada "ciencia" jurídica y el conocimiento prudencial propio de la decisión concreta en materia de justicia; otro tanto ocurre con la moral: a la filosofía moral se le suma la llamada 'ciencia moral' ⁽¹¹⁸⁾ y la prudencia correspondiente a ese ámbito. En otras palabras, dentro del saber práctico puede efectuarse una división que no tiene ya fundamento en el objeto material (el obrar humano), o el objeto formal (en tanto que operable), sino en un nuevo criterio de especificación que nos permite distinguir, dentro del saber de las cosas prácticas en tanto que prácticas, varios modos o niveles de conocer ⁽¹¹⁹⁾. Afirma sobre este punto Millán Puelles que es necesario efectuar una distinción, en el objeto formal, de dos sentidos o modalidades; "puede entenderse —escribe— como el aspecto o dimensión real que la ciencia aprehende en la cosa, o como aquello que hace posible la intelección científica de ésta. En el primer caso, el objeto formal se considera por lo que en sí mismo es. En el segundo, por su oficio o función de hacer científicamente inteligible a una cosa (...). De ello se sigue el criterio esencial para una división, jerárquicamente organizada, de la pluralidad de las ciencias. Siendo, en efecto, la inmaterialidad lo que hace posible la intelección científica, sus varias formas son otras tantas clases de "objeto formal quo", y como éste es lo que hace científicamente viable al "objeto formal quod", que diferencia a una ciencia de otra, aquellas varias formas de inmaterialidad determinan las varias modalidades del conocimiento científico" ⁽¹²⁰⁾. En otras palabras, un objeto material cualquiera (v.gr., el agua) puede ser estudiado en una de sus formalidades (v.gr., en cuanto ente sensible y móvil), en diferentes niveles de inmaterialidad, lo que dará lugar a diferentes saberes: la física experimental, si se investigan sus causas próximas, o la filosofía de la naturaleza, si se buscan las causas últimas en ese orden ⁽¹²¹⁾. Maritain, siguiendo en esto a Tomás de Vío, llama al objeto formal "quod" 'ratio formalis objecti' o "perspectiva formal de realidad"; por su parte, al objeto formal "quo", lo denomina "ratio formalis sub quae" o "perspectiva formal de conceptualización" ⁽¹²²⁾. Pero cualquiera que sea la denominación (nosotros utilizaremos, en lo sucesivo, la de "objeto formal" sólo para el objeto formal "quod"), lo que interesa es que la consideración de un objeto —formal y material— en diferentes niveles de profundidad o de intensidad, da lugar a saberes diferentes, tan diferentes como la filosofía y las ciencias particulares. Esta doctrina nos parece adecuada para dar cuenta y razón de la realidad innegable de la existencia de distintos niveles en un mismo orden del

⁽¹¹⁸⁾ Existe una polémica entre los autores realistas acerca de la existencia y estructura noética de la "ciencia moral": Maritain, Jolivet, Palacios, defienden la existencia de una ciencia moral práctica; Juan de Santo Tomás, J. A. Gredt y otros tomistas niegan la existencia de una ciencia moral práctica; a lo más existiría, para estos autores, un saber especulativo sobre el obrar humano, cosa que nos resulta bastante difícil de comprender. Vid. Palacios, Leopoldo Eulogio, *Filosofía del Saber*, cit., Libro IV, cap. III, que contiene un resumen de la polémica

⁽¹¹⁹⁾ En virtud de que este tema se encuentra ampliamente disputado, no examinaremos cada una de las posiciones en debate, sino sólo aquella que consideramos correcta, remitiendo, en cada caso a la bibliografía consultada al investigar el tema.

⁽¹²⁰⁾ Millán Puelles, Antonio, *Fundamentos de Filosofía*, cit., pp. 184-185.

⁽¹²¹⁾ Maritain prefiere hablar de causas empiriológicas y causas ontológicas; vid., *Filosofía de la Naturaleza* Buenos Aires, Club de Lectores, 1945, pp. 165 y ss.

⁽¹²²⁾ *Ibidem*, pp. 150-153.

saber, además de aparecer conforme al pensamiento de Tomás de Aquino; en efecto, en sus comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles, el Aquinate escribe que “la ciencia se compone de conclusiones por las causas inferiores. La sabiduría considera, por su parte, las causas primeras; por ello se la llama la más elevada de las ciencias”⁽¹²³⁾. Conforme a este texto, la distinción fundamental entre ciencia en sentido estricto y filosofía —“sabiduría humana”⁽¹²⁴⁾— radica en el tipo de causas a la luz de las cuales consideran a su objeto. Este criterio de distinción tiene la ventaja, en primer lugar, de ser el más claro y evidente y, en segundo término, de abarcar varias otras de las pautas que se consideran especificatorias de las ciencias particulares y la filosofía; así, Villey, citando a Paul Ricoeur, afirma que la filosofía aparece en tensión hacia un saber universal, distinto del de las ciencias, que abarcan sólo un objeto particular⁽¹²⁵⁾; Maritain, ya lo vimos, distingue filosofía y ciencias, según que su búsqueda sea por las causas ontológicas o por las causas empiriológicas⁽¹²⁶⁾; Simard, por su parte, sostiene que la filosofía es el único conocimiento dotado de certeza, mientras que las ciencias no alcanzan sino probabilidad y opinión⁽¹²⁷⁾, etc. Pensamos que no existe oposición entre estos criterios, toda vez que las causas primeras u ontológicas son las más universales y, a la vez, las dotadas de mayor certeza, por partir de principios evidentes; por su parte, las causas segundas o inmediatas, que Maritain llama empiriológicas, no son universales, ni están dotadas de certeza, tal como lo atestiguan los más eminentes científicos y epistemólogos contemporáneos⁽¹²⁸⁾. Por lo expuesto, y a los fines de este estudio, consideramos filosofía al saber, “sabiduría”, por las causas últimas dentro de un determinado orden y “ciencia”, en sentido estricto, al saber que conoce por las causas inmediatas⁽¹²⁹⁾.

Conforme al criterio antedicho, la determinación de los niveles del conocimiento práctico daría lugar al siguiente esquema:

a) *Filosofía Práctica*: Considera al obrar humano desde la perspectiva de su operabilidad (es decir, en tanto que operable y en sus causas primeras). Se entiende que se trata de las causas primeras en el orden de la praxis, ya

⁽¹²³⁾ Tomás de Aquino, Santo, *In Metaphysicæ*, I, 1, 34; Vid. *ST. I-II*, q. 57, a. 2, ad. 1.

⁽¹²⁴⁾ Ramírez, Santiago, *o.c.*, p. 129. Hablamos de ciencia “en sentido estricto”, toda vez que tomado el término “ciencia” en toda su amplitud analógica, hace referencia a todo saber por las causas, en cuyo caso debe aplicarse también, y de modo eminente, a la filosofía; Vid. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I, 2 y *Metafísica*, I, 1 y 2.

⁽¹²⁵⁾ Villey, Michel, *Philosophie du droit*, cit., Tº I, pp. 26-27.

⁽¹²⁶⁾ Maritain, Jaques, *Filosofía de la Naturaleza*, cit., pp. 161 y ss.

⁽¹²⁷⁾ Simard, Emile, *Naturaleza y alcance del método científico*, Madrid, Gredos, 1961, *passim*.

⁽¹²⁸⁾ Vid. Casaubón, Juan A., *La actividad cognoscitiva del hombre*, cit., p. 32.

⁽¹²⁹⁾ A este respecto, considero necesario transcribir un esclarecedor texto de Roger Verneaux, con el fin de evitar confusiones respecto al concepto de sabiduría: “Sapientia considerat causas primas. Esta definición implica otra idea más, no formalmente explicitada pero fácilmente deducible, a saber, que la noción de sabiduría es analógica. La sabiduría, en efecto, emplea grados y puede ser más o menos perfecta. A modo de primera aproximación, digamos con Santo Tomás que es posible distinguir entre varias sabidurías relativas, *secundum quid*, y la sabiduría pura y simple, *simpliciter*. Las primeras consideran las causas últimas en un dominio determinado, por ejemplo, la naturaleza, o la vida. La segunda considera las causas absolutamente primeras y, en consecuencia, absolutamente universales (Étic., VI, 5, 1180-1181). De hecho, la sabiduría *simpliciter* es la metafísica y la causa absolutamente primera de todo el universo es Dios”; Verneaux, Roger, *Introducción General a la Filosofía y Lógica*, Barcelona, Herder, 1972, pp. 21-22; es en este sentido relativo, *secundum quid*, que se habla de “sabiduría” en el texto, refiriéndose a la filosofía práctica, ed., en cuanto considera los primeros principios en el orden del obrar.

que si bien “el ente es lo primero entendido simpliciter (pura y simplemente), cuando el sujeto que ya tiene uso de razón ha de ejecutar alguna acción, lo primero que entiende es el bien”⁽¹³⁰⁾. De modo que como el bien tiene razón de fin, la causa final del obrar humano —y vinculada con ella la causa ejemplar o formal extrínseca⁽¹³¹⁾—, consideradas ambas en su dimensión primera, son el objeto propio de la filosofía práctica. Es preciso recalcar esto último, ya que cuando se habla de que las ciencias prácticas conocen por las causas, el hábito mental de la gran mayoría, formado en un ambiente positivista o cientificista, tiende a imaginar que se trata de las causas eficientes. En rigor, las causas que la filosofía y las ciencias prácticas conocen son principalmente la final y la ejemplar, en otras palabras, aquellas que de modo directo influyen positivamente en la constitución del obrar humano. Aquí los fines cumplen la función de principios⁽¹³²⁾ y por ello, la filosofía práctica será la que los estudie en su ultimidad, en la dimensión más profunda de las asequibles a la razón humana.

b) *Ciencias Prácticas*: Consideran al obrar humano también en cuanto operable, ya que “acerca de las cosas del universo del obrar no hay ciencia perfecta si no se saben en cuanto capaces de ser puestas en obra”⁽¹³³⁾; pero lo consideran no ya en las últimas de sus causas, sino en las que guardan mayor proximidad a la acción; en otras palabras, estudian las causas próximas —final y ejemplar— de la operación humana. “Las ciencias positivas prácticas —escribe Juan A. Casaubón— buscarán fines no últimos del hombre, sino sólo intermedios (. . .). De todo lo dicho se infiere que las ciencias positivas prácticas se «subalternan» a la ética filosófica, en cuanto a sus conclusiones fundamentales, pues las causas próximas —es decir, ahora, los fines próximos morales— son medios para las causas o fines últimos, campo de la ética filosófica”⁽¹³⁴⁾. Así, v.gr., la ciencia del derecho considerará las normas más próximas del obrar social— derecho positivo “per se” o derecho natural receptado en normas positivas— y los fines más inmediatos de las instituciones jurídicas; la consideración del fin último del derecho y de sus normas fundamentales quedará dentro del dominio propio de la filosofía del derecho, parte de la filosofía práctica. Contrariamente a lo que ocurre en esta última, que conoce en universal y en abstracto, en el plano de la ciencia práctica aparecen las circunstancias más generales que condicionan la acción humana; en otras palabras, en el saber por las causas más próximas del obrar ya comienzan a considerarse las circunstancias, si bien no en su total concreción, en que ha de desarrollarse el dinamismo del hombre en la edificación de su vida plena.

c) *Conocimiento prudencial*: En el orden del saber práctico, por su intrínseca ordenación al obrar, se agrega un nuevo modo de conocer: el saber prudencial, que como bien dice Aristóteles, “es evidente que no es ciencia”⁽¹³⁵⁾, ya que considera a la operación en lo que tiene de singular e irreplicable. “Lo que se refiere a la acción es particular”⁽¹³⁶⁾, escribe el Esta-

(130) Sanguinetti, Juan José, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona, E.U.N.S.A., 1977, p. 317.

(131) Cfr. Ferrer Arellano, Joaquín, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, Pamplona, E.U.N.S.A., 1963, pp. 271 y ss.

(132) ST., I-II, q. 20, a. 1.

(133) ST., I, q. 14, a. 16.

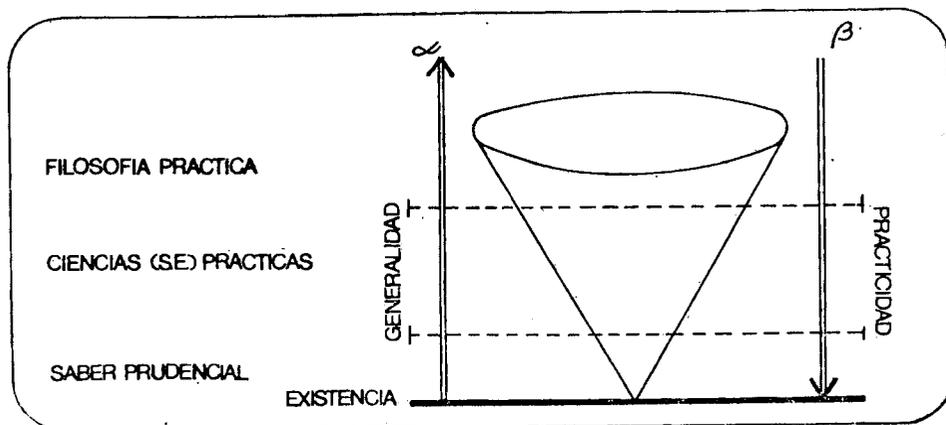
(134) Casaubón, Juan A., *La actividad . . .*, cit., pp. 64-65.

(135) EN., VI, 8, 1142 a. 25.

(136) EN., VII, 3, 1147 a. 3.

girit, poniendo de relieve que la praxis se concreta, en última instancia, en una serie de actos singulares, acerca de los cuales es necesario obtener algún conocimiento intelectual, de modo que no se sigan de un querer ciego, sino que hasta ellos llegue el dominio eminente de la razón. Este conocimiento, que se encuentra rectificado por la posesión de la virtud intelectual de la prudencia, culmina en un acto de imperio, en un imperativo de la razón práctica, por el que se ordena en forma inmediata a la voluntad —propia o ajena— que ponga en obra los medios adecuados para el logro de un fin percibido como bueno. Se trata del acto de la razón más cercano a la acción singular, más allá del cual ya no hay conocimiento sino obrar y en el que culmina todo el saber práctico. Todos los niveles enumerados adquieren su perfecto sentido en el último juicio práctico, por el que el hombre decide, en vista de ciertas circunstancias muy concretas, realizar o no realizar una acción determinada. Aquí las circunstancias son determinantes y han de ser consideradas en su mayor concreción; consecuentemente, la generalidad desaparece y se hace presente un imperativo intransferible para una situación única y absolutamente singular⁽¹³⁷⁾.

Para graficar esta estructura del saber práctico, Soaje Ramos propone la imagen de un cono invertido, que representa la totalidad del conocimiento práctico; el cono se encuentra cortado por líneas transversales que indican los diferentes niveles del saber práctico, en otras palabras, los diversos saberes dentro de ese orden. Unifica a esta totalidad, representada por la figura, la común referencia a una zona de la conducta humana, que se ubica en el vértice del cono; éste descansa sobre un plano horizontal que representa el plano de la existencia concreta en el que se desarrollan las conductas humanas singulares. He aquí la figura:



Acerca de este esquema Soaje Ramos destaca dos aspectos: a) que a medida que se desciende de la base al vértice, el conocimiento adquiere una menor generalidad y una mayor singularidad (flecha α), hasta que en el saber

(137) Cfr. Fernández Sabaté, Edgardo, *Los grados del saber jurídico*, Tucumán, U.N.T. 19, pp. 91-92, y passim; *La Prudencia*, Tucumán, U.N.T., S. F., pp. 15 y ss.

prudencial la generalidad desaparece y la singularidad es total; b) que cuanto más nos acercamos al vértice del cono, aumenta la practicidad del conocimiento (flecha β), hasta la practicidad pura y simple del juicio prudencial y del imperativo que es su consecuencia⁽¹³⁸⁾.

7. Notas aclaratorias al tema de los niveles del saber práctico.

Sobre el tema recientemente esbozado de la estructura del saber práctico, es preciso realizar algunas precisiones, que aclaren el alcance de las afirmaciones que allí se han efectuado.

7.1. La primera de ellas es la que se refiere a la posible vinculación de los niveles del conocimiento práctico con los grados del saber teórico o modos de abstracción del conocimiento especulativo. Dice a este respecto Maritain que la estratificación de diversos planos en el saber práctico "no tiene nada que ver con los grados de abstracción característicos de las ciencias especulativas, que penetran toda la extensión del saber, desde el cielo metafísico, del cual debe suspenderse, hasta la tierra de la experiencia, en la que debe indispensablemente apoyarse"⁽¹³⁹⁾. El error de confundirlos lo comete, entre otros, Sanguinetti, quien al tomar como modelo la estructura del saber teórico, termina colocando a la ética en el mismo plano que la metafísica, lo que es manifiestamente erróneo⁽¹⁴⁰⁾. Los niveles del saber práctico se establecen según la distinta profundidad de las causas —final y ejemplar— con que se considera al obrar humano; nada tienen que hacer en él ni la "abstractio totalis" de la física, ni la "abstractio formalis" de las matemáticas; y tampoco pertenece al plano de la "separatio" o abstracción precisiva propia de la metafísica, no obstante que la filosofía práctica haga uso de los elementos nocionales de la "philosophia prima", como fundamentos imprescindibles sobre los que debe edificarse su saber⁽¹⁴¹⁾.

7.2. La segunda aclaración se refiere a la posibilidad de que exista ciencia, es decir, saber por las causas, acerca de una materia tan contingente y mudable como lo es el obrar humano. Aristóteles y Santo Tomás sostuvieron siempre que la ciencia versa acerca de lo necesario, que es lo único susceptible de un conocimiento cierto y no meramente probable; para el Aquinate, la inteligencia "conoce perfectamente las cosas necesarias, que tienen un ser perfecto en la verdad (...) lo contingente, en cambio, lo conoce imperfectamente, porque tiene un ser y una verdad imperfecta"⁽¹⁴²⁾. Frente a esta afirmación, la pregunta surge de inmediato: ¿cómo es posible que exista ciencia de un objeto tan contingente como lo es la praxis? La respuesta aparece no bien se tiene en cuenta que el saber científico, para la concepción realista,

(138) Soaje Ramos, Guido, *El concepto de derecho - La norma jurídica*, Cuadernos Didácticos del Instituto de Filosofía Práctica, Nº 5, Buenos Aires, I.F.I.P., 1977, p. 20. La determinación precisa de los distintos niveles del saber práctico no se encuentra en la figura de este autor.

(139) Maritain, Jacques, *Los grados del saber*, cit., p. 490.

(140) Vid. Supra 8. c).

(141) Vid., sobre este punto, Sanguinetti, Juan José, o.c., pp. 131-200. En contra: Ponferrada, Gustavo Eloy, *Nota sobre los "grados de abstracción"*, en: *Sapientia*, Nº 130, Buenos Aires, U.C.A., 1978, pp. 267-284.

(142) ST., I, q. 79, a. 9.

considera aquello que de necesario hay en los casos contingentes y que sólo en la medida en que esa cierta necesidad exista es posible hablar de conocimiento científico. En palabras de Tomás de Aquino, los entes contingentes sólo pueden estudiarse “en cuanto en ellos se halla alguna necesidad; pues nada hay de contingente que no contenga algo necesario”⁽¹⁴³⁾. En efecto, lo que las ciencias prácticas —y la filosofía práctica— perciben, es sólo aquello que de necesario puede descubrirse en la mutabilidad del obrar humano. Por supuesto que no se trata aquí de necesidad física o lógica sino de necesidad deóntica, aquella por la que un sujeto y una determinada conducta se encuentran vinculados por una relación de deber⁽¹⁴⁴⁾; esa vinculación de necesidad moral de un sujeto o de un grupo de sujetos, con una conducta o un cierto número de conductas, por la que estas últimas son necesarias para la perfección de los primeros, es el fundamento de la posibilidad de la constitución de una ciencia práctica; si no existiera sería impensable ese tipo de saber. Por supuesto que aquí se trata no de algo que se sigue infaliblemente de una causa eficiente, tal como se tiende a pensar espontáneamente cuando se habla de necesidad, sino de conductas que son necesarias para un fin, el cual es, a su vez moralmente necesario al hombre para el logro de su perfección. Pero sea como sea, la necesidad existe y es ella la que posibilita la estructuración del saber práctico.

7.3. La tercera de las necesarias precisiones, se refiere a la que hemos denominado practicidad creciente del saber práctico, en la medida en que se acerca a la concreta y singular obra humana. Entre varios autores realistas existe la tendencia a graduar, en forma precisa, las vinculaciones entre el saber teórico y el práctico hablando de saber especulativo —práctico en el nivel filosófico⁽¹⁴⁵⁾ y de saber práctico— práctico en el nivel de las ciencias prácticas; o también de “linajes del saber”⁽¹⁴⁶⁾, a los que se califica de “teoricidad atenuada”, “practicidad atenuada” y “practicidad completa”. Creemos, siguiendo en ello a Calderón Bouchet, que tales distinciones, lejos de aclarar la naturaleza del orden práctico, terminan por confundirlo⁽¹⁴⁷⁾. En rigor, cuando un saber versa sobre un objeto material operable y lo considera en tanto que tal, es práctico en todos sus niveles y formas que pueda adquirir⁽¹⁴⁸⁾. Sostener lo contrario implicaría dejar de lado a un sano realismo, que diversifica los saberes por su objeto y penetrar en los meandros de un subjetivismo de raíz idealista, que los especificaría desde la perspectiva del sujeto cognoscente.

El problema se plantea frente a un texto de Santo Tomás donde se dice que la ciencia “que es especulativa por el modo (de conocer) y por el fin (del conocimiento), es en cierto modo (secundum quid) especulativa y en cierto modo (secundum quid) práctica”⁽¹⁴⁹⁾. A nuestro entender y partiendo de lo afirmado en 4.3. en el sentido de que cuando el Aquinate se remite al fin

⁽¹⁴³⁾ ST., I, q. 86, a. 3.

⁽¹⁴⁴⁾ Vid. Soaje Ramos, Guido, *El concepto de derecho - Examen de cada una de las tres acepciones principales de la palabra “derecho”*. Cuadernos Didácticos del Instituto de Filosofía Práctica, Nº 3, Buenos Aires, I.F.I.P., 1976, pp. 28-37.

⁽¹⁴⁵⁾ Vid. Maritain, Jacques, *Los grados del saber*, cit., pp. 725-742.

⁽¹⁴⁶⁾ Vid. Palacios, Leopoldo Eulogio, *Filosofía del saber*, cit., L. II, cap. III.

⁽¹⁴⁷⁾ Calderón Bouchet, Rubén, *Los fundamentos de las ciencias prácticas*, inédito, pp. 103-104.

⁽¹⁴⁸⁾ Cfr. Utz, Arthur F., *Ética Social*, Tº I, Barcelona, Herder, 1964, p. 113.

⁽¹⁴⁹⁾ ST., I, q. 14, a. 16.

para distinguir el conocimiento especulativo del práctico se refiere al fin del saber —es decir, ya especificado por su objeto formal y no al fin del sabedor— la afirmación de Santo Tomás debe aplicarse al caso del conocimiento de un objeto material operable, pero no conocido formalmente como tal; es decir, se trataría de una materia práctica pero no conocida en cuanto tal sino al “modo” especulativo, o sea en cuanto realidad exterior aprehensible por los sentidos y el intelecto. En rigor, se trataría de un saber formalmente teórico, pero al que Santo Tomás, por versar sobre un objeto materialmente práctico, llama “secundum quid práctico”, de algún modo —por su materia— práctico.

8. La jerarquía de los saberes prácticos.

El último de los puntos que requiere ser considerado, es el que se refiere a la jerarquía de los distintos tipos del saber práctico entre sí y la de éstos con referencia al saber teórico. A tal efecto, debemos precisar previamente que la jerarquía de los saberes se establece por relaciones llamadas de subalternación; ellas pueden ser de tres especies: α) cuando el objeto propio de un saber se encuentra comprendido en el objeto de otro, de mayor extensión, como en el caso de la morfología, que se encuentra subalternada a la biología general; β) cuando un saber obtiene sus principios de otra ciencia, que resulta por ello subalternante, como en el caso de la ingeniería electrónica, que recibe sus principios de la física electrónica; γ) cuando el fin de un saber es superior y directivo respecto a los de otros saberes, como en el caso de la ciencia política que subalterna a la economía⁽¹⁵⁰⁾.

a) En lo que al tema de los niveles del saber práctico respecta, esta subalternación se da, en primer lugar entre estos mismos niveles, ya que el saber de tipo prudencial recibe sus principios, inmediatamente, de las ciencias prácticas y, fundamentalmente, de la filosofía práctica y las ciencias prácticas, a su vez, los reciben de la filosofía. Ello es así toda vez que —como ya lo hemos visto— los fines cumplen en el orden de lo operable el papel de los primeros principios y por lo tanto, el saber que estudia los fines últimos del obrar, es decir la filosofía práctica, subalterna a todos los saberes que se refieren a los fines intermedios; en otras palabras, los fines próximos que consideran las ciencias prácticas —y con mayor razón, los medios que discierne el saber prudencial— tienen carácter instrumental respecto de los fines que la filosofía considera; este último saber ejerce, por ello, una función directiva sobre las restantes formas de conocimiento práctico, controlando la verdad de sus resultados, orientando sus investigaciones y confiriéndoles la unidad que proviene de su ordenación a un fin común⁽¹⁵¹⁾.

b) En segundo lugar, se da una subalternación del conocimiento práctico a los saberes teóricos que estudian al hombre e intentan descubrir los caracteres de su naturaleza y de sus modos de operación; fundamentalmente esta subalternación se da respecto de la antropología filosófica, que considera, desde la perspectiva de la filosofía natural, al hombre en cuanto ente racional; por ello, debe sostenerse “la existencia de un vínculo de subalternación propia

⁽¹⁵⁰⁾ Cfr. Sepich, Juan R., *Introducción a la filosofía*, Buenos Aires, C.C.C., 1942, pp. 176-185.

⁽¹⁵¹⁾ Cfr. Martínez Doral, José M., *La estructura del conocimiento jurídico*, Pamplona, E.U.N.S.A., 1963, p. 131, quien la llama “dirección política”.

—por razón del objeto— entre la filosofía moral y la psicología (filosófica), desde el momento que el objeto formal propio de aquella se constituye por la adición de una diferencia accidental —la moralidad— al objeto propio de la psicología, que es el acto humano en sí mismo”⁽¹⁵²⁾. Este modo de subalternación no es sino una consecuencia de continuidad que existe entre el saber teórico y el práctico del que hemos hablado más arriba.

c) También en el mismo sentido apuntado precedentemente las diversas ramas o formas del conocimiento ético: político, jurídico, personal, familiar, se subalternan a la ética general, en razón de que su objeto queda comprendido en el de este último saber. El objeto de la filosofía moral consiste en la ordenación de los actos humanos, en general, hacia su fin propio; el de, v. gr., la filosofía del derecho, radica en la adecuación de los actos humanos jurídicos hacia el bien común⁽¹⁵³⁾; de allí la subalternación, por “inclusión” de la filosofía del derecho en la ética en general⁽¹⁵⁴⁾, que su objeto se halla incluido en el de este último conocimiento.

d) Pero también dentro de los modos principales que puede adquirir la ética existe una subalternación, llamada impropia pero no por ello menos real, de todos ellos a la política, en razón del fin perseguido por este último saber. Escribe a este respecto Aristóteles, que si buscamos aquella ciencia que concierne a lo bueno y lo mejor “parecería que ha de ser la más principal y eminentemente directiva. Tal es manifestadamente la política (...). Vemos además que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá las de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre”⁽¹⁵⁵⁾. El bien común, objeto propio del saber político, es el mayor de los bienes temporales⁽¹⁵⁶⁾, por ello, la ciencia que lo tenga formalmente como objeto, subalternará a sí, por razón de la superioridad de su fin, a todas las que se dirijan a conocer, prácticamente, fines inferiores o particulares. Y en este sentido, la ética personal, familiar, económica, etc., se subalternan a la ciencia política, que resulta directiva de todos estos saberes por la fuerza directiva del fin que es su objeto propio.

e) Por último, es preciso hacer referencia a la subordinación de todo el saber práctico, en especial en su nivel filosófico, respecto de la metafísica. Ya

⁽¹⁵²⁾ Ruiz-Jiménez, Joaquín, *Introducción a la filosofía del derecho*, Madrid EPESA, 1960, pp. 216-217. Vid. Meinvielle, Julio, *La subalternación de la ética a la psicología*, en: *Sapientia*, N° I, Buenos Aires, U.C.A., 1946, pp. 124-135. Al respecto afirma Aristóteles: “es evidente que el político debe conocer en cierto modo lo referente al alma, como el que cura los ojos también todo el cuerpo”; *EN.*, I, 13, 1102 a 17.

⁽¹⁵³⁾ Vid. Soaje Ramos, Guido, *El concepto de derecho*, cit., pp. 3 y ss., para la determinación de la conducta humana “jurídica”.

⁽¹⁵⁴⁾ Cfr. a este respecto entre otros, Del Vecchio Giorgio, *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1969, p. 285 y Messner, Johannes, *Ética social, política y económica*, Madrid, Rialp, 1967, pp. 256-262.

⁽¹⁵⁵⁾ *EN.*, I, 2, 1099 a 26.

⁽¹⁵⁶⁾ Cfr. a este respecto, entre muchos otros: Calderón Bouchet, Rubén, *Sobre las causas del orden político*, Buenos Aires, Nuevo Orden, 1976, pp. 47-98; Cardona, Carlos, *La Metafísica del bien común*, Madrid, Rialp, 1966, pp. 44-49; Koninck, Charles de, *De la primacía del bien común, contra los personalistas*, Madrid, Cultura Hispánica, 1952, passim; Soaje Ramos, Guido, *Sobre la politicidad del derecho*, en: *Boletín de Estudios Políticos*, N° 9, Mendoza, U.N.C., 1958, pp. 84 y ss. y Palacios, Leopoldo Eulogio, *El mito de la nueva cristiandad*, Madrid, Rialp, 1957, pp. 125 y ss.

no se trata aquí de una subalternación especial, sino de la necesidad de la existencia de la “filosofía primera” para la constitución de la filosofía práctica; y esta necesidad aparece evidente cuando se considera que la gran mayoría de los elementos nocionales con que trabaja la filosofía práctica, tienen origen metafísico: las nociones de acto y potencia, sustancia y accidente, de causa, etc., son todas ellas nociones metafísicas con las que se constituye la ética filosófica. Pero no se trata sólo de esto; además —y principalmente— la filosofía práctica supone y se subordina a una metafísica que tenga por objeto el ente en tanto que ente; sólo a partir de ese conocimiento puede edificarse una doctrina del bien —que es convertible con el ente— del hombre, que no es sino el más perfecto de los entes finitos⁽¹⁵⁷⁾. “Es un error de consecuencias graves para el pensamiento moral la escisión entre metafísica y ética, tanto en sus afirmaciones como en su método (...). La ética necesita justificar por otro camino su alcance y su proceso metódico. No es una disciplina fundante sino fundada, la razón de su estabilidad no se la ofrece el terreno accidentado del acontecer moral sino el firmamento de la especulación metafísica”⁽¹⁵⁸⁾. Y la razón fundamental es que, en todos los casos, se trata siempre del ente; en la metafísica, considerado en cuanto tal; en la filosofía práctica, en una de sus dimensiones, por lo que resulta evidente el dominio “político” que debe ejercer la metafísica sobre el ámbito del saber práctico. Y de hecho lo ha ejercido, pues la historia de la filosofía demuestra, sin lugar a dudas, que a cada concepción metafísica le ha seguido —inexorablemente— una determinada concepción del fin del hombre y de la regulación de su obrar.

9. Conclusión

A pesar de la extensión del texto que precede, han quedado pendientes, —tenemos conciencia de ello— gran cantidad de cuestiones; otras han sido objeto de un tratamiento más breve del que merecen o menos prolijo del que debiera serlo.

No obstante, creemos haber cumplido con el objetivo de plantear los principales problemas del saber práctico y tender las líneas directrices de sus soluciones correctas. Comenzando por un breve estudio acerca del conocimiento humano, hemos investigado su distinción en teórico y práctico, como asimismo su continuidad profunda, fundada en la unidad del ente. Luego hemos intentado establecer los modos o niveles del saber práctico, realizando un análisis muy somero de cada uno de ellos. Por último, hemos estudiado las relaciones de jerarquía que se descubren entre los modos o niveles del saber práctico y entre éstos y el saber teórico, fundamentalmente el metafísico.

Al tratar todos estos puntos, hemos tratado de poner especialmente de relieve la vinculación del conocer y del deber con el ser, ya que estos puntos nos parecen la clave de bóveda de toda la temática abordada. En definitiva, todo se reduce a ser; ser verdadero, ser conocido, ser humano, ser bello. Y todo el ser no es sino una participación del Ser, aquél de quien El mismo dio la definición: Yo soy el que soy⁽¹⁵⁹⁾. Fuera de El, caemos en el abismo de

(157) Cfr. Derisi, Octavio N., *o.c.*, pp. 11 y ss.

(158) Sepich, Juan R., *Introducción a la ética*, Buenos Aires, Emecé, 1952, p. 182.

(159) *Exodo*, 3, 14.

la nada y pierde su sentido la realidad, el obrar humano, la política, el derecho, la economía y todo lo que el hombre hace o descubre en el breve camino de su vida en el mundo. Para que esas realidades recobren su sentido propio, es preciso retomar el camino que conduce del ser al obrar y del obrar al Ser, fin último al que se ordena la totalidad de la praxis humana.

CARLOS IGNACIO MASSINI