

SOBRE LA VERDAD PRÁCTICA EN TOMÁS DE AQUINO¹

I. INTRODUCCIÓN

La producción científica de quienes participaron en la rehabilitación europeo-continental de la filosofía práctica, las obras de los autores que conforman la *New Natural Law Theory*, las propuestas de las éticas del discurso y muchas publicaciones recientes de inspiración analítica han llamado la atención sobre el concepto de razón práctica y su identidad frente a otras formas de racionalidad: teórica, instrumental, estratégica, calculadora, etc. No pocos de estos estudios han buscado inspiración en la tradición filosófica anterior a la Ilustración y, más específicamente, en la ética aristotélica. Algunos han prestado incluso atención a los filósofos medievales, en especial a Tomás de Aquino, cuya reflexión sobre la razón práctica fue acompañada de una amplia teoría del derecho natural². La noción de razón práctica está muy ligada a la de verdad práctica, y ésta a la importante cuestión de la posibilidad de fundar racionalmente la ética. Aunque lo habitual es que la idea de verdad práctica sea tratada dentro del tema de la razón práctica, en las páginas que siguen se intentará un enfoque contrario, poniéndose el énfasis en el concepto de verdad práctica y sólo indirectamente en el de razón práctica.

El autor que se estudiará es Tomás de Aquino, sin perjuicio de las imprescindibles referencias a algunos estudios contemporáneos. Se comenzará con un resumen de su doctrina sobre la verdad (II), para pasar después a examinar la posibilidad de una verdad práctica (III), en qué consiste y cuál es su acepción principal (IV-VI). Termina este trabajo con algunas observaciones acerca de la falsedad práctica (VII) y del problema de si cabe caracterizar la verdad práctica como la verdad de las acciones (VIII).

II. LA VERDAD

Si se examinan los lugares clásicos de la obra de Tomás de Aquino en donde se trata de la verdad³, se verá que ellos se refieren fundamentalmente a la verdad teórica o especulativa. En esos textos, el Aquinate recoge la conocida caracterización de la verdad como la adecuación del intelecto y la cosa⁴, y enseña que dicha adecuación se da en el entendimiento, pues éste es quien «dice de lo que es, que es; o de lo que

¹ El autor agradece especialmente las observaciones recibidas del Prof. Carlos Ignacio Massini. También los comentarios de los profesores M. Elton, J. Peña y S. Brock. Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio patrocinado por Fondecyt (Chile).

² En Tomás de Aquino, razón práctica y derecho (ley) natural son dos conceptos que van juntos. En la modernidad, en cambio, aunque se escribe mucho sobre el derecho natural, sin embargo la noción de razón práctica se oscurece. Hoy sucede, en parte, lo contrario, en cuanto la recuperación de la razón práctica sólo en algunos autores (Finnis, Rhonheimer, Inciarte, Santos, Abbà, Massini, Grisez, Soaje, etc.) ha llevado a una nueva presentación del tema del derecho natural.

³ Por ejemplo, *Summ. theol.* I q. 16; *De verit.* q. 1 a. 2; *In I Peri hermen.*, lect. 3.

⁴ Cfr. *De verit.* q. 1 a. 1c.

no es, que no es»⁵, mediante las operaciones de componer (atribuir a un sujeto un determinado predicado: «Sócrates es blanco») o de dividir (removiendo del sujeto una propiedad: «Sócrates no está sentado»). Hablando estrictamente, la verdad no está en el sentido de la vista⁶, aunque nos transmita un dato —como la blancura de Sócrates, que se da en la realidad, ni tampoco en las cosas (en este caso, en Sócrates). Como ya se dijo, la verdad está en la mente, y esto porque en ella se da la adecuación en que la verdad consiste. Pero aún hay más, porque no cualquiera de las operaciones intelectuales tiene que ver propiamente con la verdad. Así, cuando se trata de la simple aprehensión no se entra todavía en ese terreno, sino sólo cuando se juzga. Es decir, la verdad y la falsedad sólo existen en el intelecto que juzga, que «compone y divide», como dice Tomás de Aquino. Sólo en este acto se conoce la adecuación que caracteriza a la verdad⁷. Es interesante destacar que para Tomás no se puede hablar propiamente de verdad si no es a partir de aquel nivel en que se conoce que se está conociendo. Este carácter reflexivo de la verdad lleva a concluir que ella sólo existe en el mundo humano, y no entre los animales, con los que el hombre comparte la posesión de los sentidos.

¿Es falso, entonces, admitir una verdad en las cosas? No, siempre que se lo haga en un sentido débil o analógico. Puesto que las cosas dicen relación con el intelecto, que es donde se da la verdad, ellas pueden ser llamadas verdaderas, por analogía⁸. Sin embargo, en sentido estricto, las cosas son causa de la verdad, pero no son la verdad, que sólo se da, estrictamente hablando, en el juicio, que es el que puede ser verdadero o falso. De aquí se podría sacar una conclusión paradójica: aquí en la tierra, sólo lo que puede ser falso es propiamente verdadero. Las cosas no son nunca falsas: «el oro falso es un verdadero oropel»⁹. Su falsedad es sólo indirecta, en cuanto dice relación con un cognoscente, que las juzga de otro modo a como son realmente, engañado por sus apariencias¹⁰.

Hasta aquí, el resumen de algunas de las enseñanzas del Aquinate a propósito de la verdad en el terreno especulativo, que es el que más parece interesar a ese autor. Sin embargo, en los últimos treinta años se han multiplicado los estudios acerca de la llamada filosofía práctica, que, en términos generales, reivindican la peculiar identidad de la razón en el terreno de la praxis, mostrando que la ética, el derecho o la política, ni son el resultado exacto de operaciones como las que realizan los cultivadores de las ciencias positivas, ni tampoco están entregados a la pura emotividad. De ahí que sea interesante preguntarse por la forma en que Tomás de Aquino trata la

⁵ *Summ. c. Gent.* I 59.

⁶ «Conocer esta conformidad [entre el entendimiento y la cosa] es conocer la verdad. El sentido no la conoce de modo alguno, pues aunque la vista tiene la semejanza del objeto visto, no conoce la relación entre el objeto que ve y lo que ella percibe. El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad con el objeto inteligible» (*Summ. theol.* I q. 16 a. 2c).

⁷ Cfr. *In I Peri hermen.*, lect. 3, n. 31.

⁸ «Dice Aristóteles en su *Metafísica* que lo bueno y lo malo están en las cosas, mientras que lo verdadero y lo falso están en la mente. Porque una cosa no se dice verdadera sino en cuanto está adecuada al entendimiento. Y así lo verdadero se encuentra en las cosas con posterioridad y en el entendimiento con prioridad» (*De verit.* q. 1 a. 2c. Se emplea la traducción de J. García López).

⁹ *In I Peri hermen.*, lect. 3, n. 30 (trad. M. Skarica).

¹⁰ Cfr. *Summ. theol.* I q. 17 a. 1c. Además, «no hay cosa que no pueda llamarse falsa en cuanto a lo que no tiene; y por esto dijo el Filósofo que el diámetro es un falso mensurable [...], así como, por el contrario, se llaman verdaderas todas las cosas por lo que les compete» (*Ibid.*).

cuestión de la verdad práctica, para después complementarla con las opiniones de otros autores sobre el mismo tema.

III. EXISTENCIA DE UNA VERDAD «PRÁCTICA»

Si se ha reconocido que la verdad consiste en una adecuación entre el intelecto y la cosa, parece difícil que se pueda admitir un lugar para la verdad en el campo práctico. Esto por dos razones: en primer lugar, aun suponiendo que el intelecto tenga un papel en ese terreno, resulta que la cosa con la que el intelecto debe adecuarse parece que no existe, puesto que, si no se trata de conocer por conocer, sino de conocer para hacer, resulta que lo que hay que hacer aún no ha sido hecho, es decir, todavía no existe. ¿Y cómo podría adecuarse el intelecto a algo que no existe? Si se responde que la cosa existe como proyecto, habrá que reconocer que los proyectos se dan en la inteligencia, con lo cual se estaría diciendo que la inteligencia tendría que adecuarse consigo misma, lo cual o es imposible —pues la adecuación supone dos términos diferentes—, o es vano: la inteligencia parece estar siempre de acuerdo consigo misma, al menos tratándose de personas normales. La segunda razón que parece hacer imposible la verdad práctica, es que la práctica está marcada por la contingencia y el cambio de circunstancias, de modo que arribar a algo así como un conocimiento o verdad prácticos parece una ilusión. Se supone que la verdad debe tener cierta universalidad y permanencia, mientras lo que hay que hacer aquí y ahora es algo completamente singular, en lo cual juegan un papel relevante no sólo las circunstancias históricas sino incluso la psicología y la aptitud física del sujeto. Cualquier lector de Aristóteles o de Tomás de Aquino debe reconocer que cosas como la valentía no están definidas de antemano. Por más que se diga que el valiente es aquél que afronta los peligros que hay que asumir y huye de aquéllos que corresponde huir, no se está dando solución a ningún problema práctico mientras no se especifiquen, por ejemplo, la edad y fuerza del sujeto de que se trata, y otras cosas por el estilo.

Sin embargo, el que la contingencia de las acciones humanas parezca ser un obstáculo para el conocimiento práctico y la conducción racional de las mismas, no parece haber pasado inadvertido para Tomás. Con palabras ligeramente diferentes, eso parece ser lo que expone cuando —siguiendo el método escolástico de *la disputatio*— recoge en una de las objeciones que procuran mostrar que la prudencia —es decir, la recta razón del obrar— no es necesaria para vivir bien o que no es posible tener una virtud intelectual que dirija el obrar. Así, dice la objeción que:

«La virtud intelectual es la que capacita al hombre para decir siempre la verdad y nunca la falsedad. Pero esto parece que no sucede según la prudencia, pues no es humano no errar nunca al deliberar sobre lo que se ha de hacer, dado que el obrar humano es sobre materia variable. De ahí que se diga en el libro de la Sabiduría: los pensamientos de los mortales son inseguros y nuestros cálculos muy aventurados.

Luego, no parece que la prudencia pueda ponerse como virtud intelectual»¹¹,

es decir, entre aquellas virtudes que capacitan al hombre para conocer y decir siempre la verdad. La respuesta a esta objeción busca mostrar la peculiaridad que tiene la verdad en el terreno práctico, y, por eso mismo, la posibilidad de su existencia. Se

¹¹ *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 5 obi. 3a.

trata de un texto muy conocido, que constituirá una de las bases de nuestra reflexión:

«La verdad del entendimiento práctico se toma en sentido distinto que la verdad del entendimiento especulativo, según se dice en el libro VI de la *Ética*. La verdad del entendimiento especulativo se obtiene por la conformidad del entendimiento con la cosa conocida; y como el entendimiento no puede conformarse infaliblemente con las cosas contingentes, sino tan sólo con las necesarias, por eso ningún hábito especulativo de las cosas contingentes es virtud intelectual, sino que ésta versa únicamente sobre lo necesario. En cambio, la verdad del entendimiento práctico se obtiene por la conformidad con el apetito recto; conformidad que no tiene lugar en las cosas necesarias, que no dependen de la voluntad humana, sino tan sólo en las cosas contingentes, que pueden ser hechas por nosotros, bien se trate de lo agible interior, bien se trate de lo factible exterior. Por eso, la virtud del entendimiento práctico no se da más que sobre las cosas contingentes: el arte sobre lo factible, y la prudencia sobre lo agible»¹².

Si recordamos las dos razones señaladas más arriba, que hacían difícil hablar de una verdad práctica, veremos que en el texto recién citado se esboza una posible solución para cada una de ellas. La primera lleva a Tomás de Aquino a introducir una profunda modificación en su noción de verdad. Resulta claro que aquí no cabe una adecuación de la inteligencia y las cosas, porque parece que ellas todavía no existen; hay que hacerlas, ponerlas por obra¹³. Sin embargo, esto resulta un problema sólo mientras se piense en objetos externos con los cuales la inteligencia deba adecuarse. Pero resulta que en el terreno práctico la inteligencia o razón no se adecua con una cosa externa, sino con el apetito recto, es decir con algo interior al sujeto. Qué significa esto del apetito recto, es algo que está por verse. Por ahora, solo queremos destacar que, en esta solución, se refuerza el carácter de «inmanencia» de la verdad, puesto que, tratándose de la verdad especulativa, uno de los términos estaba en el sujeto (la inteligencia) y el otro fuera de él (la cosa), mientras aquí tanto el entendimiento como el apetito están en el sujeto?¹⁴ La verdad práctica, entonces, queda entendida como una concordancia o adecuación entre la razón verdadera y el apetito recto¹⁵. No se trata de una imposible adecuación con una cosa futura, que no existe, sino entre dos términos presentes y reales, aunque interiores al sujeto.

Si esto es así, la variabilidad o contingencia de las acciones humanas y de los objetos sobre los que recaen no tiene por qué impedir la existencia de una verdad práctica, puesto que basta que, en el caso particular, exista la concordancia entre apetito recto y razón verdadera para que estemos en presencia de la antedicha verdad. La contingencia de la materia ética afectaría, a lo más, a la posibilidad de que haya juicios morales universales de carácter verdadero, cuestión muy importante, pero diferente de la que estamos tratando en este momento¹⁶.

¹² *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 5 ad 3um.

¹³ Esto se mostró hace años en J. M. MARTÍNEZ DORAL, *La estructura del conocimiento jurídico*, Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1963, *passim*.

¹⁴ Que esta solución tomista está lejos del moderno inmanentismo, es algo que se verá más adelante (cfr. IV-VI).

¹⁵ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 2, nn. 1129-1131.

¹⁶ Algo semejante sucede en el terreno especulativo. Para que haya verdad, basta que en un caso singular se dé la adecuación entre la inteligencia que juzga y la cosa. Cuestión diferente es si cabe establecer principios especulativos universales o si es posible la ciencia.

Lo dicho hasta ahora se limita a plantear un cierto esquema que permitiría abrir un lugar para la verdad práctica, pero, para entender qué está diciendo Tomás de Aquino cuando habla de una concordancia entre apetito recto y razón verdadera, hace falta detenerse en un análisis de esas expresiones.

IV. EL APETITO RECTO

El apetito (gr. ὁρεξις; lat. *appetitus*) está ligado a la idea de inclinación hacia algo que se considera bueno. Según la índole del bien de que se trate y de la potencia que lo persiga, Tomás de Aquino habla de un apetito concupiscible, que desea lo deleitable y de un apetito irascible, que se ordena a los bienes difíciles de conseguir. Ambos apetitos son de índole sensitiva y dependen del conocimiento sensorial. Pero también existe un apetito intelectual o voluntad, que corresponde al conocimiento intelectual en el hombre. La voluntad tiene un cierto dominio sobre los apetitos sensitivos, pero este dominio no es absoluto (los clásicos suelen decir que es un dominio político y no despótico), ya que las disposiciones de los órganos en los que residen pueden producir una cierta autonomía respecto de la voluntad¹⁷. El apetito, entonces, nos inclina hacia el bien. Sin esa tensión hacia el bien el hombre no actuaría, y todo lo que el hombre hace lo realiza persiguiendo algún bien, real o aparente.

En el origen de la ética clásica se encuentra la distinción entre bien óntico y bien moral, es decir, la conciencia de que no basta que una cosa o conducta sea bajo algún aspecto buena —por ejemplo, porque produce placer— para que esté justificado aquél que la busque o realice. A diferencia de lo que ocurre con los demás animales, en el hombre no coincide siempre lo que apetece espontáneamente con lo que realmente le conviene. Precisamente porque en el hombre coexisten diversos apetitos, de índole muy distinta, es por lo que requiere especialmente de una instancia ordenadora, que es la razón. Tomás de Aquino, siguiendo al Pseudo Dionisio, insiste con frecuencia que obrar bien es obrar conforme a la razón. Aquí podemos obtener una primera respuesta a la pregunta: ¿cuándo el apetito es recto?, y decir que apetito recto es aquél que se conforma con la regla que le proporciona la razón. Esta respuesta es suficiente por ahora, aunque más adelante veremos que tiene un carácter sólo preliminar, pues deja muchos problemas sin resolver. Con todo, tiene el mérito de dar algunas pistas para aclarar numerosas objeciones que se han formulado en contra de la idea clásica de que el hombre debe actuar siguiendo sus inclinaciones naturales, haciendo ver que los impulsos humanos son muy diferentes y en no pocos casos contradictorios entre sí. El adjetivo *naturales* hace pensar que tales son las inclinaciones que se han conformado a la razón, puesto que la naturaleza del hombre es racional.

El apetito que debe ser recto es, en primer lugar, la voluntad, que es la facultad

¹⁷ «Ocurre a veces que el movimiento del apetito sensitivo de repente se excita ante las aprehensiones de la imaginación o de los sentidos. Entonces este movimiento queda al margen del imperio de la razón, aunque la razón habría podido evitarlo si lo hubiera previsto: por eso dice el Filósofo en el I *Polít.*, que la razón prescribe al irascible y al concupiscible, no con la autoridad despótica, que es propia del señor para con el esclavo, sino con autoridad política y real, que es la que se ejerce con hombres libres, no sometidos totalmente al imperio» (*Summ. theol.* I-II, q.17 a. 7c).

que lleva al hombre a querer determinados bienes. Pero, atendida la influencia de las pasiones en el momento de tomar una decisión, se hace necesario que también los apetitos sensibles estén bien dispuestos para que la elección sea buena. Para que los apetitos sensitivos estén bien dispuestos, para que sean dóciles a la voz de la razón, es necesario que estén modelados por ciertas virtudes: «Para que el hombre obre bien, se requiere no sólo que esté bien dispuesta la razón por el hábito de la virtud intelectual, sino que también esté bien dispuesta la facultad apetitiva por el hábito de la virtud moral»¹⁸. La virtud que modera la búsqueda de lo deleitable es la templanza y la que modera el apetito irascible es la fortaleza. Esta posibilidad de las potencias sensitivas para ser así perfeccionadas o dirigidas está de acuerdo con la distinción que hace Aristóteles, en la que señala que en el alma humana hay una parte racional, otra irracional (por ejemplo, las funciones vegetativas) y otra que puede obedecer a la razón. Esta parte está conformada por los apetitos sensitivos, esto es, el concupiscible y el irascible, en la medida que, a través del ejercicio, vayan adquiriendo las virtudes de la templanza y la fortaleza. Cuando se dice que «pueden» obedecer a la razón, se está reconociendo que en muchos casos no lo hacen¹⁹. Son los hombres que llevan una existencia infrahumana, meramente animal²⁰. La buena disposición moral, la rectitud del apetito, es, entonces, indispensable para la praxis. Sin ella no puede llevarse una vida buena ni cabe conducirse de acuerdo con lo más noble que hay en el hombre. En cambio, la virtud moral no es decisiva ni en el terreno técnico ni en el campo meramente especulativo: «Efectivamente, con tal de que el geómetra demuestre la verdad, no importa cuál sea su disposición en cuanto a la parte apetitiva, si está contento o está irritado, como tampoco importa esto en el caso del artífice»²¹.

V. RAZÓN VERDADERA

En un sentido amplio, la razón es una capacidad cognoscitiva de carácter inmaterial²². Sin embargo, en la potencia racional podemos distinguir dos tipos de conocimiento: uno, de carácter inmediato, como el que se produce cuando se captan verdades del tipo de «el todo es mayor que la parte», o «todo ser es idéntico a sí mismo»; en este conocimiento no se utiliza el discurso, sino que se obtiene por simple visión. En segundo lugar, está el conocimiento discursivo, al que se llega razonando, es decir, partiendo de ciertas verdades conocidas para llegar a otras que no lo son. Basándose en este doble uso de la potencia intelectual, Tomás de Aquino suele distinguir en ella el intelecto (*intellectus*) y la razón (*ratio*). En realidad, se trata de la

¹⁸ *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 2c. Cfr. I-II q. 56 a. 4 ad 4um.

¹⁹ «En el hombre hay una naturaleza doble: racional y sensitiva. Y, puesto que por la operación de los sentidos el hombre llega al acto de la razón, de ahí que sean más los que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón: pues son más los que alcanzan el principio de una cosa que los que llegan a su perfección. Pues de ahí proceden los vicios y pecados en los hombres: de que siguen la inclinación de la naturaleza sensible contra el orden de la razón» (*Summ. theol.* I-II q. 71 a. 2 ad 3um).

²⁰ Cfr. *In I Ethic.*, lect. 5, n. 60.

²¹ *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 3c. Y sigue diciendo más adelante que «ni el arte ni el hábito especulativo hacen buena la obra en cuanto al uso, lo cual es propio de la virtud que perfecciona al apetito, sino solamente en cuanto a la facultad de obrar bien».

²² Cfr. *Summ. theol.* I q. 51 a. 1 ad 2um; II-II q. 49 a. 5 ad 3um.

misma potencia²³, que se denomina intelecto cuando conoce las verdades evidentes (*per se nota*) y razón cuando procede al hallazgo de verdades que no son inmediatamente cognoscibles. Cuando Tomás habla de razón verdadera, está empleando la palabra razón en esta acepción restringida, porque es la única que puede fallar, o sea, ser verdadera o falsa. En el conocimiento de los primeros principios, en cambio, no hay error²⁴. La razón que debe ser verdadera es aquella que está amenazada por la posibilidad del error.

Se comprenderá, entonces, que no cualquier razón es razón verdadera, en el pensamiento del Aquinate. En primer lugar, porque la razón humana es falible, o muchas veces carece de la información necesaria, o no conoce bien los datos de un problema, de modo que su dictamen no será el correcto. En segundo término, porque las pasiones pueden tener una influencia tan grande en el hombre, que afecten el buen discurrir de su razonamiento sobre materias prácticas. Por último, porque hay ciertas formas de racionalidad «menguada» que, si discurren acertadamente en el sentido de que no cometen errores lógicos en su raciocinio, sin embargo adolecen de una desviación fundamental. El propio lenguaje habitual da cuenta de esta posibilidad de mal uso de la razón, al distinguir entre lo «irracional» y lo «razonable». Así, un crimen puede ser racional, en cuanto su preparación, la selección de los medios y su ejecución estén rigurosamente planeadas y cumplidas, pero difícilmente podría ser calificado como razonable. La razón humana no es sólo razón calculadora o estratégica, sino que se orienta al logro de la vida buena del hombre.

Queda por determinar, sin embargo, cuál es el criterio de la verdad de la razón, es decir, qué medida existe para determinar cuándo estamos o no en presencia de una razón verdadera. Para resolverlo, Tomás de Aquino, en su *Comentario a la Ética* aristotélica, realiza una analogía, primero, entre las potencias intelectivas y las apetitivas²⁵, y, luego, entre el orden especulativo y el práctico²⁶.

Veamos la relación entre el entendimiento y las potencias apetitivas, que está dada por el paralelo que existe entre la afirmación (en la operación intelectual del juicio) y la persecución del bien (por parte del apetito), y, por otra parte, la semejanza que correlativamente reconocemos entre el juicio que niega y la fuga del mal. Así, dice Tomás que «el intelecto juzga mediante dos actos: la afirmación, por la que asiente a la verdad, y la negación, por la que disiente de la falsedad. A estos dos actos responden proporcionalmente otros dos en la potencia apetitiva: la prosecución, por la cual el apetito tiende a un bien y adhiere a él, y la fuga, por la cual se aleja de un mal y disiente de él». Así se ve que los actos del intelecto y del apetito «son mutuamente proporcionales»²⁷.

En el hombre virtuoso hay una armonía entre lo que dice el entendimiento y lo que busca el apetito: «Según esto —la proporción citada en el párrafo anterior— el intelecto y el apetito pueden conformarse, en cuanto el apetito prosigue lo que el

²³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 79 a. 8; I q. 83 a. 4c y ad 2um; II-II q. 49 a. 5 ad 3um. «El mismo intelecto se llama razón en cuanto por cierto discurso llega a conocer la verdad inteligible» (*In III De anima*, lect. 14, n. 812, trad. M. C. Donadio Maggi de Gandolfi, Buenos Aires 1979).

²⁴ Cfr. *In I Sent.* dist. 1 q. 1 a. 1 ad 4um; *In II Sent.* dist. 24 q. 3 a. 3 ad 3um.

²⁵ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 2, nn. 1128-1129.

²⁶ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1130.

²⁷ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1128, trad. M. Mallea, Buenos Aires 1983.

intelecto afirma ser un bien, y huye de lo que el intelecto niega que lo sea²⁸. En el incontinente, en cambio, no se da este equilibrio, por lo que muchas veces hace algo distinto de lo que reconoce que sería el auténtico bien, dejándose llevar por los sentidos o el capricho. A esa armonía o concordancia interior al sujeto virtuoso se la llama verdad práctica: «Si la elección ha de ser buena [...] es preciso que tanto la razón sea verdadera como que el apetito sea recto, de manera tal que, lo mismo que la razón dice o afirma, prosiga el apetito (pues para que haya perfección en un acto es preciso que ninguno de sus principios sea imperfecto). Ahora bien, esta mente o razón, que así concuerda con el apetito recto, y su verdad, es práctica»²⁹.

Lo visto ya nos proporciona algunos elementos para determinar cuál es la medida que hace que la razón sea verdadera, pero lo que sigue permitirá verlo con mayor detalle.

Dice Santo Tomás, explicando a Aristóteles, que aquello que la bondad es en el orden de la voluntad, lo es la verdad en el campo del intelecto, mientras que la falsedad equivale a la maldad. En el caso del entendimiento especulativo, «su bien es lo verdadero en absoluto»³⁰, es decir, lo verdadero independientemente de las circunstancias y del sujeto, mientras que «lo falso absoluto es su mal»³¹. En el caso del entendimiento práctico, la verdad y la falsedad siguen constituyendo su ámbito propio (de lo contrario ya no sería entendimiento, sino voluntad³²), pero aquí «el bien del intelecto práctico no es la verdad absoluta, sino la verdad que se tiene sin disputa, es decir, en concordancia con el apetito recto, como se ha mostrado, porque así concuerdan las virtudes morales»³³. Cuando Tomás, siguiendo la traducción latina del texto de Aristóteles, habla de «la verdad que se tiene sin disputa», se está refiriendo a la verdad poseída por el hombre virtuoso, que vive en armonía consigo mismo porque quiere aquello que el intelecto señala y rechaza aquello que es irracional³⁴. La razón verdadera, por tanto, es aquella que se adecúa al apetito recto.

VI. SOLUCIÓN DE UNA DIFICULTAD

Se ha dicho que el apetito debe ser recto y la razón verdadera para que estemos en presencia de la verdad práctica. Para que el apetito fuera recto, no bastaba con que el sujeto quisiera algo, sino que ese querer debía ser conforme a la razón. Por otra parte, Tomás, siguiendo a Aristóteles, llamaba razón verdadera a aquella que se ajustaba al apetito recto. Pero, ¿no estamos en presencia de un razonamiento circular? El Aquinate deja constancia de esta posible objeción diciendo que «en este punto parece haber cierta duda. Pues si la verdad del intelecto práctico es determinada en comparación con el apetito recto, la rectitud del apetito es determinada porque

²⁸ *In VI Ethic.*, loc. cit., *ibid.*

²⁹ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1129. Más adelante se verá en qué consiste dicha concordancia.

³⁰ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1130.

³¹ *Ibid.*

³² «Decir la verdad o la falsedad es una operación que pertenece a cualquier entendimiento» (*Ibid.*), i. e., tanto especulativo como práctico.

³³ *Ibid.*

³⁴ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1129. De esto no hay dudas si se atiende a cómo Tomás continúa la frase: «*bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas "confesse se habens", idest concorditer ad appetitum rectum*» (*Ibid.*).

concierta con la razón verdadera, como se dijo; de esto se sigue que haya un cierto círculo en dichas determinaciones»³⁵. Para solucionar esta paradoja, Tomás acude a una distinción que, si bien tiene una inspiración aristotélica, no está empleada por el Estagirita en el pasaje que es objeto del comentario³⁶, y llama la atención acerca de que el apetito puede referirse tanto al fin como a los medios, y que en uno u otro caso puede determinar o ser determinado de modo diferente. Esta distinción entre fin y medios no debe sorprender al lector de Tomás de Aquino, puesto que en la *Suma teológica* se hace una división semejante a propósito del entendimiento práctico, que a veces conoce los primeros principios y otras razona para obtener conclusiones a partir de estos principios primeros, que —en el orden práctico— indican los fines del obrar³⁷. La solución tomista irá por la vía de decir que, en el terreno de los fines, si el apetito está bien orientado hacia el fin, entonces podrá ser el patrón al cual se ajustará la razón si quiere ser verdadera. El fin, como veremos, está dado por la naturaleza. En el campo de los medios, en cambio, es distinto, porque ellos son muy variados, dependen de las circunstancias, y no nos son dados naturalmente, sino que tienen que ser encontrados³⁸, tarea que todos deben realizar, pero que no está al alcance de cualquiera, sino sólo del hombre prudente. Aquí la razón puede ser verdadera o falsa, según que los medios que busque sean o no conducentes al fin que da la naturaleza y quiere el apetito. Por eso, el apetito orientado al fin es la regla para saber si la razón que busca los medios es verdadera o falsa. Pero, una vez que la razón ha adquirido el carácter de verdadera, es decir, una vez que ha determinado los medios que son razonables para alcanzar el fin bueno, entonces el apetito debe querer esos medios. Si el apetito quiere cosas distintas de las que señala la razón, entonces no es recto. En cambio, «si el apetito prosigue aquello que la razón afirma que es un bien, y huye de lo que el entendimiento niega que lo sea»³⁹, entonces el apetito será recto. Aquí, la razón que determina acertadamente los medios (la razón verdadera) es la medida para establecer si el apetito es recto.

De tal modo que podemos afirmar que no existe razonamiento circular, porque el apetito orientado al fin determina a la razón mientras ésta busca los medios, y permite calificarla de verdadera o falsa; y, una vez hallados los medios, la razón ver-

³⁵ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1131.

³⁶ Si el razonamiento de Aristóteles está afectado por esa circularidad o si se trata de un problema de la traducción latina utilizada por Tomás, es cuestión que no nos interesa tratar aquí. Sobre este tema, véase C. I. MASSINI, «Reflexiones sobre un texto de Santo Tomás acerca de la verdad práctica»: *Philosophica* VII (1984) 150-151. Por otra parte, la aproximación de Massini al problema que se va a tratar en las páginas que siguen presenta algunas importantes diferencias respecto de la que aquí se propone. Aunque no son incompatibles, da la impresión de que aquella supone una conexión entre ética y metafísica de tal naturaleza que hoy dista de ser pacífica y no es compartida por muchos estudiosos de Santo Tomás. Tal sería el caso, por ejemplo, de M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1987, pp. 60 ss.

³⁷ El hábito del entendimiento que lleva a conocer los primeros principios prácticos es la *sindéresis*. Se trata de un hábito que todos tienen y que se adquiere en un solo acto, tan pronto se alcanza el uso de la razón (cfr. *Summ. theol.* I-II q. 51 a. 3c). La prudencia, en cambio, es el hábito que facilita el conocimiento de los llamados principios «derivados». La *sindéresis* corresponde al *intellectus*, mientras que la prudencia permite el buen funcionamiento de la *ratio*.

³⁸ «En relación con las cosas que son para el fin, los hombres obran refiriéndolas no a un fin dado por la naturaleza, sino a cualquier fin que a ellos les parece» (*In III Ethic.*, lect. 13, n. 524).

³⁹ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1128.

dadera determina si el apetito de los medios es recto. ¿Cómo puede suceder que la voluntad no siga en ciertos casos lo que la razón le indica? Por lo que ya vimos acerca del sólo relativo dominio que tiene la voluntad sobre las potencias sensitivas, por lo que bien puede suceder que, si el hombre no es templado o valeroso, su glotonería o cobardía influyan sobre la voluntad y ésta no elija aquello que la inteligencia le muestra como bueno. Como se ve, aquí Tomás se aleja, en parte, de la idea socrática de que el mal es fruto de la ignorancia. En todo caso, el tratamiento tomista de este tema y su análisis de las ideas de Sócrates son muy matizados y no podemos abordarlos aquí⁴⁰. Veamos el texto en donde Tomás soluciona la mencionada paradoja:

«Por tanto, debe decirse que el apetito es del fin y de lo que es para el fin. Pero el fin es determinado en el hombre por naturaleza, como se vio en el libro tercero, mas lo que es para el fin no es determinado en nosotros por naturaleza sino que debe ser inquirido mediante la razón. Por tanto, así es manifiesto que la rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Y según esto se determina la verdad de la razón práctica, según su concordancia con el apetito recto. Pero la verdad de la razón práctica es regla de la rectitud del apetito en relación a lo que es para el fin. Y por eso de acuerdo con esto se dice recto el apetito que prosigue aquellas cosas que señala la verdadera razón»⁴¹.

Con todo, un análisis detenido del texto recién citado podría hacer pensar que la circularidad subsiste o, por lo menos, que han surgido importantes problemas, a menos que se tenga en cuenta que en ese pasaje la palabra «razón» está empleada en un sentido restringido, y que allí no se pretende desarrollar toda la doctrina acerca de las recíprocas influencias entre la inteligencia y los apetitos a propósito del fin y los medios. En efecto, cuando Tomás dice que el fin nos es dado por naturaleza, está suponiendo que antes de querer ese fin natural debe haber un conocimiento del mismo. Por otra parte, cuando habla de la «rectitud del apetito respecto del fin», está partiendo de la base de que tal apetito puede ser recto o no recto.

Teniendo presente lo dicho, deberá evitarse el leer el texto de una manera errónea. En particular, si se entiende la frase del siguiente modo: «La rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica [referida al fin]», se estará haciendo incurrir al Aquinate en un razonamiento circular o, al menos, confuso. La frase, en cambio, debe leerse: «La rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica [referida a los medios]».

Es importante consignar que en el texto comentado⁴², Santo Tomás no trata el cómo sabemos si el apetito respecto del fin es, a su vez, recto o no, porque está implícito en la afirmación de que el fin nos es dado por naturaleza. Será recto el apetito si sigue aquel fin que nos da la naturaleza. Pero ese fin debe ser conocido, y el conocimiento de los fines naturales está tratado por Santo Tomás en la *Suma teológica*; por ejemplo, cuando habla de la ley natural, materia que no entra directamente en el comentario de la *Ética a Nicómaco*, porque Aristóteles no la trata. Piensa Tomás que el intelecto humano conoce natural o espontáneamente ciertos principios primeros⁴³, como «hay que hacer y perseguir el bien y evitar el mal» o «hay que o-

⁴⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 2.

⁴¹ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1131.

⁴² Cfr. *Ibid.*

⁴³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2c.

brar racionalmente». Estos principios señalan los fines que algún autor ha llamado «básicos» del obrar humano⁴⁴ (los fines desempeñan el papel de principios en el orden práctico), que conoce la *sindéresis*. El intelecto conoce infaliblemente estos fines⁴⁵ y se los muestra a la voluntad; pero esta puede negarse a seguirlos y, en ese caso, dejará de ser recta. De ahí que el *intellectus*, que es el que proporciona los fines a la voluntad, sea la primera medida de rectitud, puesto que es siempre recto. Luego, siguiendo este esquema, la *voluntas recta* respecto del fin constituye la medida para que la razón sea verdadera y acierte en la búsqueda de los medios. Y esta razón verdadera será, por su parte, el criterio para establecer la rectitud del apetito a la hora de buscar lo que es «para el fin», es decir, los medios.

Por el contrario, el pensamiento contemporáneo, en parte, niega la existencia de fines que sean dados al hombre por la naturaleza. Esto no es una novedad, pues ya Aristóteles conoce esa postura⁴⁶. Se trata de un tema importante, plagado de confusiones, que no será tratado en este trabajo. Pero, en todo caso, quede claro que, al menos según la interpretación precedente, el comentario de Tomás es coherente y que no hay razonamiento circular en su caracterización de la verdad práctica.

VII. LA FALSEDAD PRÁCTICA

Lo que hemos reseñado a propósito de la verdad práctica nos permitirá adentrarnos en la cuestión de la falsedad en el campo práctico, tema que no se trata directamente en la obra del Aquinate, pero que está implícito tanto en sus reflexiones sobre la verdad práctica como en sus enseñanzas acerca del error.

Si la verdad práctica consistía en una concordancia entre la razón verdadera y el apetito recto (rectamente orientado al fin), la falsedad podrá provenir ya de la falta de rectitud del apetito, ya de que la razón no sea verdadera. En lo que sigue se estudiará uno y otro caso.

a) Apetito no recto.

El apetito humano puede desviarse del fin⁴⁷. Enseña Santo Tomás que algunas faltas morales tienen tal entidad que significan un rechazo, implícito o explícito, de los fines que nos son dados por naturaleza⁴⁸. Que haya fines dados por naturaleza no significa que la voluntad los quiera necesariamente en cada uno de los actos. Por naturaleza la voluntad está dirigida necesariamente a la búsqueda del bien o, con otras palabras, de la felicidad⁴⁹. Pero esa tensión del apetito espiritual es hacia el bien

⁴⁴ Cfr. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1981, cap. 2, *passim*.

⁴⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 100 a. 11c.

⁴⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* V: 1114 b 12ss; y S. TOMÁS, *In III Ethic.*, lect. 13, n. 525.

⁴⁷ Así, por ejemplo, aquí en la tierra, «la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es de Dios» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 2c).

⁴⁸ Por ejemplo, *Summ. theol.* II-II q. 154 a. 12.

⁴⁹ «No se elige el fin, sino lo que lleva al fin, como se dice en el libro tercero de la *Ética*. Por lo tanto, el deseo del último fin no es algo de lo que seamos dueños» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 1 ad 3um). En otra parte dice Santo Tomás: «No es adecuado decir que nosotros elegimos ser felices» (*In III Ethic.*, lect. 5, n. 446).

en general, por lo que puede dirigirse a fines muy diversos⁵⁰, muchos de los cuales, aunque desde cierta perspectiva puedan ser considerados bienes —así, por ejemplo, la búsqueda indiscriminada de cosas que producen placer— no son, como ya se vio más arriba, más que bienes aparentes. Por eso, aunque es posible hacer el mal a sabiendas, negarse a acoger esos fines que la naturaleza presenta como los más propios del hombre, eso sucede precisamente gracias a que su búsqueda ineludible del bien le da a la voluntad la fuerza necesaria para perseguir los bienes parciales.

También puede suceder otro tanto con respecto al apetito respecto de lo que conduce al fin, es decir, de los medios, sea porque una mala disposición acerca del fin lleva a la razón a equivocarse, o, lo que también es posible, porque no se quieren aquellos bienes que la razón muestra como medios para llegar al fin bueno. Un carácter inestable o la falta de virtudes que hayan acostumbrado a los apetitos sensitivos a seguir la voz de la razón, son causas de que el apetito no sea recto y de que —por lo que a él respecta— no se produzca la concordancia en que la verdad consiste.

b) Razón no verdadera.

Diversos son los orígenes que puede tener un juicio falso de la razón: cabe el error de hecho; también es posible incurrir en fallas en el razonamiento práctico, e incluso parece que el error es consustancial a la misma forma de adquirir las virtudes, cuya existencia en el sujeto, según vimos, es decisiva para que se configure la verdad práctica. Veamos cada una de estas causas con más detalle.

En primer lugar, un error especulativo sobre el acto de que se trata o sus circunstancias puede hacer fallar el juicio práctico. No es que el juicio práctico se deduzca de la constatación de un cierto estado de cosas, sino que este juicio muchas veces presupone algunos conocimientos previos, que son como condiciones de su existencia sana. Puede partir de datos falsos, inducir mal⁵¹, errar acerca del fin o de lo que lleva al fin⁵². En definitiva, sin un adecuado conocimiento no se llegará a tener una razón verdadera.

También puede haber un error en el razonamiento. Porque, si bien la *sindéresis* no falla, y los primeros principios se conocen de forma necesaria⁵³, las conclusiones prácticas derivadas inmediatamente de esos principios requieren de una cierta reflexión, en la que factores como la precipitación, la influencia de la cultura, de la educación y, como ya se dijo, de las pasiones momentáneas o de los vicios⁵⁴, pueden llevar a equivocarse. Incluso señala Tomás que hay ciertos principios éticos más complejos que sólo están al alcance de los sabios⁵⁵; no en el sentido absoluto de esa expresión, sino del «hombre prudente, que es sabio en las cosas humanas»⁵⁶. De lo vis-

⁵⁰ «La voluntad no puede tender hacia algo a no ser bajo la razón de bien. Pero porque el bien es múltiple, por eso mismo no está determinada necesariamente a uno en concreto» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 2 ad 1um).

⁵¹ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 55 a. 3c.

⁵² Cfr. *In III Sent.* dist. 36 q. 1 a. 1c.

⁵³ Cfr. *In II Ethic.*, lect. 4, n. 286.

⁵⁴ Cfr. *In III Ethic.*, lect. 13, n. 520.

⁵⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 100 a. 1c y 3c.

⁵⁶ *In II Ethic.*, lect. 7, n. 323.

to queda claro que Santo Tomás es muy consciente de la complejidad que revisten las cuestiones éticas. Además, como la praxis versa sobre lo que puede ser de otra manera, muchas veces no se sabe con claridad, por ejemplo, cuáles serán las consecuencias de nuestros actos (de ahí lo discutible que resulta intentar fundar la moralidad en el cálculo de las consecuencias buenas o malas de nuestros actos).

En tercer término, sucede que, según se ve en la enseñanza del Aquinate, la moral no consiste en la aplicación de reglas o métodos ante casos preestablecidos, sino en la adquisición y práctica de virtudes. Ninguna técnica moral permitirá decidir bien de modo constante en el tiempo y hacer frente a las situaciones imprevistas, que en la praxis de muchos hombres constituyen la regla casi general. Piénsese, por ejemplo, en la praxis económica o política, cuya variabilidad es tan amplia que no parece fácil tener siempre una regla a mano para solucionar cada nuevo problema que se presente. Sin virtud, entonces, no cabe vivir bien. Pero las virtudes no son innatas⁵⁷, por más que pueda haber ciertas predisposiciones naturales, según los caracteres, para la práctica de alguna de ellas⁵⁸, sino que deben ser adquiridas a través de su ejercicio. En las últimas décadas se ha llamado la atención acerca de lo que parece ser la piedra angular de la ética aristotélica⁵⁹, a saber, aquel principio que dice: «lo que hay que hacer sabiéndolo, lo aprendemos haciéndolo»⁶⁰. Por tanto, no somos virtuosos por naturaleza ni por haber aprendido teóricamente en qué consiste la virtud, sino que «a partir de la operación llegamos a ser virtuosos»⁶¹. Si esto es así, si es verdad que la virtud, como el caminar, el aprender a tocar la cítara o el hablar se adquiere por el ejercicio⁶², entonces la posibilidad del error —como la caída, el desafinar o el mal uso de las palabras— estará presente en cada una de las etapas de este proceso. En este sentido, Fernando Inciarte ha destacado el papel del error en la constitución de la verdad práctica⁶³; idea que, bien entendida, está en plena armonía con las enseñanzas de Aristóteles y Santo Tomás a propósito, por ejemplo, de la necesidad de la experiencia en la vida moral⁶⁴. ¿Qué es, en buena parte, la experiencia, sino las lecciones que se sacan a partir de los errores propios y ajenos?

En el proceso de rectificación de los apetitos hay una verdadera retroalimentación. La *recta ratio*, enseña Inciarte, es *correcta ratio*⁶⁵, pues durante el ejercicio de los actos que llevan a la formación de la virtud hay un proceso continuo de ajuste, en el cual el sujeto va tomando conciencia de sus capacidades e incluso las desarrolla⁶⁶, pero también percibe sus limitaciones y toma conciencia de la medida en que a

⁵⁷ Cfr. *In II Ethic.*, lect. 1, nn. 248ss.

⁵⁸ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 13 y, entre otros textos de Santo Tomás, *In II Ethic.*, lect. 11, n. 374.

⁵⁹ Cfr. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974, caps. VI y VII.

⁶⁰ *Ethic. Nicom.* II 1: 1103 a 32-35.

⁶¹ S. TOMÁS, *In II Ethic.*, lect. 1, n. 251.

⁶² «Obrando según la virtud recibimos las virtudes, como también acontece en las artes operativas, en las que los hombres, haciendo, aprenden lo que corresponderá hacer después que lo hayan aprendido, como edificando se hacen los constructores y tocando la cítara los citaristas. De modo similar, realizando operaciones justas o actos de templanza o de fortaleza se hacen los hombres justos, templados o fuertes» (*In II Ethic.*, lect. 1, n. 250).

⁶³ Cfr. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, pp. 203ss.

⁶⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 40 a. 5 ad 1um.

⁶⁵ F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, p. 183.

⁶⁶ «Por la experiencia adquiere el hombre la facultad de hacer algo con facilidad» (*Summ. theol.* I-II q. 40 a. 5c).

en que a través de su acción es posible cambiar el entorno: «La experiencia es causa de la esperanza, a saber, en cuanto por la experiencia se forma el hombre la idea de que es posible algo que consideraba imposible antes de su experiencia. Pero de este modo la experiencia puede ser también causa de la falta de esperanza. Porque así como por la experiencia se forma el hombre la idea de que le es posible algo que antes juzgaba imposible, así, al contrario, la experiencia le hace considerar como imposible lo que juzgaba posible»⁶⁷.

El proceso de adquisición de las virtudes es, además, lento y trabajoso. La mejor manifestación de que ya se las tiene no es esta o aquella obra aislada —que cualquiera, con esfuerzo, podría realizar— sino el modo pacífico en que se la posee. Las virtudes no se tienen por naturaleza⁶⁸, pero una vez que se las ha adquirido permiten obrar con facilidad, de modo semejante a como actúan las potencias naturales: «aunque la virtud realiza operaciones similares a las de las operaciones por las cuales fue generada, como ya se ha dicho, sin embargo la ejecución de estas operaciones difiere después de tener la virtud y antes de tenerla. Pues antes de tener la virtud se hace el hombre cierta violencia para obrar de este modo. Y por eso en tales operaciones se mezcla alguna tristeza. Pero después, una vez que se ha generado el hábito de la virtud, estas operaciones se hacen con deleite. Porque el hábito existe al modo de una naturaleza. Pero por eso algo es deleitable, porque le conviene a alguien según su naturaleza»⁶⁹.

Tomás reconoce la dificultad de dar con el justo medio en que la virtud consiste, y, siguiendo a Aristóteles, recomienda a quien quiera adquirir una virtud, que, al menos, se vaya alejando de los extremos más peligrosos⁷⁰, o que, al conocer a qué tipo de acciones se está más inclinado, se tienda a actuar en dirección contraria, como quien dobla una rama en sentido opuesto a su habitual disposición para enderezarla⁷¹. También sugiere abstenerse, en lo posible, de los placeres corporales, cuya búsqueda suele nublar el juicio⁷². En un lenguaje distinto, las observaciones que hace Inciarte a propósito del papel del error en la constitución de la razón verdadera, parecen apuntar en la misma dirección que el análisis de Tomás de Aquino recogido en los párrafos precedentes, siempre que aquéllas no se interpretan de modo excesivamente literal.

Son tantos los factores que influyen dificultando que la razón alcance a adecuarse plenamente con el apetito recto, que la falta de verdad por deficiencia del término racional de la relación de concordancia parece más excusable que la falta de rectitud del apetito. Tanto es así que algún autor parece pensar que esta deficiencia no obsta

⁶⁷ *Summ. theol.* I-II q. 40 a. 5c. Cfr. II-II q. 47 a. 3 ad 2um.

⁶⁸ Cfr. *In II Ethic.*, lect. 1, nn. 248-251.

⁶⁹ *In II Ethic.*, lect. 3, n. 265. Cfr. n. 266.

⁷⁰ Cfr. *In II Ethic.*, lect. 11, n. 371.

⁷¹ «Si alguien se deleita mucho en alguna acción o pasión, ello es signo de que está naturalmente inclinado a ella. Pero los hombres tienden de manera vehemente a aquello a lo que por naturaleza se inclinan. Por eso, fácilmente en torno a eso el hombre se pasa del medio. Por este motivo es preciso que nos traigamos hacia lo contrario en la medida que podamos. Porque cuando nos empeñamos en alejarnos en gran manera del pecado al que somos propensos, así al cabo con esfuerzo llegaremos a lo medio, y pone [Aristóteles] un símil con los que enderezan un palo torcido, que, como quieren enderezarlo, lo doblan para el otro lado, y así lo hacen volver al medio» (*In II Ethic.*, lect. 11, n. 375).

⁷² Cfr. *In II Ethic.*, lect. 11, n. 377.

a la formación de la verdad práctica, pues lo único que ésta exigiría sería una coherencia subjetiva entre la voluntad bien ordenada y el dictamen de la razón, aunque éste, por falta de conocimiento de la realidad, sea erróneo⁷³. Tal interpretación, a la luz de lo que se ha dicho, no se ajusta plenamente al pensamiento del Aquinate, para quien también «el intelecto práctico conoce la verdad como el especulativo, pero ordenando a la acción la verdad conocida»⁷⁴. Sin embargo, la interpretación en cuestión tiene el mérito de poner de relieve la necesidad de que la prudencia se conforme siempre con el apetito recto. Santo Tomás, empero, va mucho más allá. De una parte, no basta con la mera buena voluntad para ser un hombre pleno, cuyo entendimiento alcance la verdad, pero, de otro lado, hace un valioso desarrollo sobre la posibilidad de que la conciencia sea invenciblemente errónea y, por ende, de que quien la padezca no obre moralmente mal cuando decide algo distinto de lo que indica la realidad de las cosas⁷⁵. Sin embargo, el hombre pleno o virtuoso de Tomás, no es simplemente alguien que no comete faltas morales de consideración. Su ética, como ética de la virtud que es, no se contenta con la observancia de los preceptos negativos de la ley, sino que apunta al pleno desarrollo de las potencialidades humanas.

VIII. LA VERDAD EN LAS ACCIONES

De lo visto hasta ahora parece desprenderse con claridad que, aunque la noción de verdad en el campo práctico no es igual que en el teórico, no por eso la verdad práctica deja de estar en el entendimiento o razón, como toda verdad en sentido propio.

De todas las adecuaciones que se dan entre el apetito y el entendimiento⁷⁶, la verdad práctica se encuentra, propiamente hablando, en la razón que al juzgar sobre los medios, se conforma al apetito recto del fin⁷⁷. En un sentido más débil, también se podría hablar de verdad práctica para referirse a las demás relaciones de conformidad que se dan en un hombre cuyo corazón y cabeza, apetito y razón, marchan en armonía. La verdad, por tanto, sigue estando en el juicio. Las acciones, en cambio, deben ser llamadas buenas o malas, más que verdaderas o falsas.

¿Quiere decir esto que en caso alguno cabe reconocer una verdad de o en las acciones? A lo largo de la historia son muy diversos los textos que vinculan verdad y acción, desde el texto de San Juan que habla de hacer la verdad hasta —en un contexto y con un sentido totalmente diferentes— las tesis de Marx sobre Feuerbach. Recientemente, quizá uno de los autores que más han insistido en el tema de la ver-

⁷³ Cfr. TH. DEMAN, «Renseignements techniques au traité de la Prudence», en *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique*, éd. de la Revue des Jeunes, Paris 1949, pp. 458-478. Para una crítica de esta postura, véase C. I. MASSINI, «Reflexiones...», 148-154.

⁷⁴ *Summ. theol.* I q. 79 a. 12 ad 2um. Cfr. C. I. MASSINI, «Reflexiones...», 149ss.

⁷⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 19 aa. 5 y 6, en donde se explica que aquél que obra en contra de lo que le señala la conciencia hace mal, pero que no basta con seguir la conciencia para actuar bien, puesto que la conciencia puede ser errónea y, en este caso, sólo se excusa a aquel cuya ignorancia es tal que causa involuntario.

⁷⁶ Éstas son: I) adecuación del apetito a los fines naturalmente dados por el intelecto; II) adecuación de la razón que busca los medios al apetito recto del fin; III) adecuación del apetito que quiere los medios a la razón que ha conocido cuáles son los medios aptos para alcanzar el fin.

⁷⁷ Es decir, en el caso señalado en II en la nota precedente.

dad de las acciones es el ya mencionado Fernando Inciarte. Cuando intenta mostrar que la verdad está en las acciones⁷⁸, el profesor de Münster no parece pretender hacer una interpretación de la doctrina de Tomás de Aquino sobre la materia⁷⁹. Su análisis reconoce una inspiración aristotélica, aunque, tomado al pie de la letra, también quepa discutir su estricta coincidencia con el Estagirita.

En todo caso, el que la verdad esté propiamente en el entendimiento no obsta para que podamos reconocer otras acepciones, analógicas, de la verdad, entre las cuales bien cabe incluir la verdad de las acciones mismas, y esto al menos por tres razones.

I) Porque las acciones son un efecto de la verdad práctica, y no parece arbitrario denominar el efecto por la causa⁸⁰. La acción buena se realiza como fruto de la armonía o concordancia entre el apetito recto y la razón verdadera. Aquí se ve, una vez más, la diferencia entre la verdad especulativa y la práctica. En el campo especulativo, las cosas no son —en sentido propio— la verdad, pero son causa de la verdad que se da en el entendimiento. En el campo práctico, en cambio, no se da una cosa externa a la que el apetito deba adecuarse, sino que él concuerda con algo interior al sujeto, el ya mencionado apetito recto. Si de cosa externa hubiese que hablar, ella estaría constituida por las acciones que hay que realizar aquí y ahora. La bondad de la acción es un fruto de la verdad del entendimiento orientado a la praxis. A este nivel práctico, por tanto, se podría decir que la cosa no es causa, sino efecto de la verdad.

II) En segundo término, porque en la verdad práctica parece ser que —estrictamente hablando— la adecuación sólo se produce en el caso singular, cuando el sujeto está orientado hacia la praxis. Las proposiciones morales que enuncia un hombre prudente en Australia, preocupado por el bienestar de las naciones, acerca de asuntos de honda relevancia ética, pero que no dependen de él allí y en ese momento, no dan lugar a la verdad práctica. Juicios como «es bueno que en China continental se ponga en marcha un régimen político que asegure la libertad y dignidad de los ciudadanos» pueden ser verdaderos o falsos, pero, aunque se refieran a materias prácticas, no se puede decir que en el sujeto que los pronuncia haya verdad práctica, es

⁷⁸ «By "practical truth" I mean not the truth of propositions about actions (for example the truth of moral judgments). By "practical truth" I understand rather the truth of actions themselves. True moral judgments are still theoretical» (F. INCIARTE, «Practical Truth», en AA.VV., *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Città Nuova Editrice, Roma 1986, p. 201). El análisis de la concepción de Inciarte sobre la filosofía y la verdad prácticas, lleno de matices, merece mayor atención que la breve referencia que se ha hecho en este artículo. Entre otros estudios suyos sobre el tema cabe señalar: «Theorie der Praxis als praktische Theorie», en P. ENGELHARDT O. P. (hrsg.), *Zur Theorie der Praxis*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz. 1970, pp. 45-64; «Theoretische und praktische Wahrheit», en M. RIEDEL (hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg im Breisgau 1973, Band II, pp. 155-170; «Praktische Wahrheit», en V. GERHARDT-N. HEROLD (hrsg.), *Wahrheit und Begründung*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1985, pp. 45-69; *Discovery and Verification of Practical Truth* (en prensa), como también los textos inéditos sobre «Praktische Wahrheit» y «Praktische Vernunft», correspondientes a cursos dictados en la Universidad de Münster en 1985 y 1986.

⁷⁹ Éste es el caso, en cambio, de J. VICENTE, «El carácter práctico del conocimiento moral según Santo Tomás»: *Anuario Filosófico* XIII (1980), texto en que se ve la influencia de algunos trabajos de Inciarte publicados en castellano hace un par de décadas.

⁸⁰ «Se acostumbra a nombrar indistintamente por las causas o por los efectos» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 13c).

decir, que se dé la concordancia entre el apetito recto y la razón verdadera. No en vano Tomás insiste en que tal concordancia sólo se da tratándose de *cosas contingentes* y que *pueden ser hechas por nosotros*, y no en las cosas necesarias, que no dependen de nuestra voluntad⁸¹. Es ante estas cosas que «despierta» el apetito y se produce la elección, que es un «apetito intelectivo»⁸².

En este sentido, se dice que, «aunque la mente es principio de actos, sin embargo, la mente, en sí misma considerada, o sea, la razón especulativa, nada mueve porque nada dice de prosecución o de aversión, como se muestra en el libro tercero *Del alma*, y entonces no es principio de algún acto, sino sólo lo es aquélla que es en razón de algo, es decir, que es ordenada a algo particular operable como a un fin. Y ésta es la razón o mente práctica»⁸³. El cambio del régimen chino es, efectivamente, algo contingente, pero no depende de la voluntad, ni del citado australiano, ni nuestra, el producirlo. Alejandro Vigo, en un estudio sobre Aristóteles, ha llamado la atención sobre la importancia de la facticidad en la praxis: no basta con decir que la materia de la deliberación es lo contingente, sino que hay que agregar que, además de contingente, debe tratarse de algo que esté al alcance de quien obra, atendidas las circunstancias en que se encuentra⁸⁴. Esto parece también aplicable a Tomás de Aquino⁸⁵, quien, comentando la *Ética a Nicómaco*, dice que «no sólo los hombres no deliberan acerca de las cosas necesarias, de las naturales y de las fortuitas, sino que ni siquiera lo hacen acerca de todo lo humano, como los lacedemonios no deliberan acerca de cómo los escitas —que están muy lejos de ellos— deban convivir de la mejor manera unos con otros»⁸⁶; en cambio «deliberamos acerca de lo operable, de lo que está en nosotros, o sea, de lo que está en nuestro poder»⁸⁷.

Tenemos, entonces, no sólo que las acciones tienen mucho que ver con la idea de verdad en cuanto son un efecto de la verdad práctica, sino que existe una segunda razón, mucho más poderosa, y es que la verdad práctica sólo puede nacer cuando el sujeto está enfrentado a tener que decidir sobre si hacer u omitir algo y cómo realizarlo⁸⁸.

III) Por último, el propio uso del lenguaje nos permite hablar analógicamente de acciones verdaderas y falsas. Esto lo admite Tomás en varios sentidos:

a) En el caso de una representación teatral, se puede decir que el actor, al desempeñar su papel, es «un falso Héctor»⁸⁹. Con esto no se está señalando que sea un actor malo o falso⁹⁰, sino que incluso se puede estar queriendo decir lo contrario: «este

⁸¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 6 ad 3um.

⁸² Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1137.

⁸³ *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1135.

⁸⁴ Cfr. A. VIGO, «Zeitstruktur der ethischen Tugend», conferencia pronunciada en el congreso *Ontologie und Praxis*, Seminario Filosófico de la Universidad de Münster, 21 al 24 de mayo de 1992 (texto inédito).

⁸⁵ Aunque habría que estudiar el tema con más detenimiento.

⁸⁶ *In III Ethic.*, lect. 7, n. 464.

⁸⁷ *In III Ethic.*, lect. 7, n. 465.

⁸⁸ «No cualquier relación a la acción hace que el entendimiento sea práctico [...], sino que para que el entendimiento sea práctico se requiere que sea *regla próxima de la acción*» (*De verit.* q. 14 a. 4c).

⁸⁹ *Summ. theol.* I q. 17 a. 1c y ad 1um.

⁹⁰ «El verdadero actor en la tragedia es un Héctor falso» (*Summ. theol.* I q. 17 a. 2 ad 1um), dice Tomás repitiendo una frase de San Agustín.

hombre actúa tan bien que nos hace creer que es el verdadero Héctor de una historia acaecida hace siglos; pero no nos engañemos: es un hombre tan actual como nosotros; aunque no lo crean, es un falso Héctor». Siguiendo con el ejemplo, podría ser que el actor principal se enfermara y fuera reemplazado por un aficionado, al que el consuetudinario tenga que dictarle gran parte de los parlamentos. En este caso, podríamos hablar de un falso actor, cuyo desempeño es tan deficiente que no logra ser un falso Héctor.

b) También se habla de un «hombre falso», para designar a alguien cuya conducta no corresponde a lo que son sus palabras⁹¹. Falsedad, hipocresía, doblez, inautenticidad, son adjetivos de uso más o menos corriente y que tienen su fundamento en aquel empleo analógico del término «verdad» que nos permite hablar de una verdad de las acciones⁹². En el caso del lenguaje, se ve algo semejante. El decir una mentira es una acción que podría ser calificada de falsa. En ella, las palabras que se profieren son verdaderas palabras, pero no significan lo que se pretende, y por eso mueven a engaño, son causa de que alguien yerre en su juicio acerca de algo⁹³. Tomás recoge también la forma de hablar de las Escrituras, en donde se llaman «falsedades» a las faltas morales, en cuanto los que las cometen se sustraen del orden puesto por el entendimiento divino, que es la medida última de la verdad⁹⁴.

c) Por último, un caso especial es el de la técnica o arte⁹⁵, en la cual se puede hablar de obras falsas para referirse a aquéllas que no corresponden a la idea del artífice⁹⁶. Aquí, nuevamente, la noción de verdad se encuentra principalmente en el entendimiento y sólo secundariamente en las cosas hechas. El arte es la recta razón de lo factible; si falta esa recta razón, o si, habiéndola, por alguna otra causa no se llega a ejecutar lo que se quería, se podrá hablar, entonces, de que el producto no es verdadero.

Es digno de considerar el que Tomás de Aquino aluda al arte en uno de los dos textos principales en donde habla de la verdad práctica: «La verdad del entendimiento práctico se obtiene por la conformidad con el apetito recto; conformidad que no tiene lugar en las cosas necesarias, que no dependen de la voluntad humana, sino tan sólo en las cosas contingentes, que pueden ser hechas por nosotros, bien se trate de lo agible interior, bien se trate de lo factible exterior. Por eso, la virtud del entendimiento práctico no se da más que sobre cosas contingentes: el arte sobre lo factible, y la prudencia sobre lo agible»⁹⁷.

A primera vista parece haber una contradicción entre este pasaje de la *Suma teológica* y otro muy conocido, que incluso está dentro de la misma cuestión, en donde, al mostrar la diferencia que existe entre la prudencia y el arte, señala que «para la prudencia, que es la recta razón de lo agible, se requiere que el hombre esté bien

⁹¹ Cfr. *In I Sent.* dist. 19 q. 5 a. 1c.

⁹² Cfr. *Summ. theol.* I q. 17 a. 2c in fine.

⁹³ Cfr. *In Peri Hermen.*, lect. 3, n. 31 in fine.

⁹⁴ Cfr. *Summ. theol.* I q. 17 a. 1c. Y añade: «Por el contrario, se llama verdad de vida a las obras virtuosas en cuanto sometidas al orden del divino entendimiento, como se dice en el Evangelio: *el que practica la verdad viene a la luz* [Juan 3,21]».

⁹⁵ El tema de la verdad práctica en el campo de la técnica, aunque muy importante, no será tratado en este trabajo.

⁹⁶ Cfr. *In peri hermen.*, lect. 3, n. 29.

⁹⁷ *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 5 ad 3um.

dispuesto respecto de los fines, lo cual se logra por el apetito recto. De ahí que para la prudencia se requiera la virtud moral que hace que el apetito sea recto. En cambio, el bien de las obras de arte no es el bien del apetito humano, sino el bien de las obras mismas; por eso el *arte no presupone el apetito recto*. Ésa es la razón de que *se alabe más al artista que realiza mal la obra queriendo que al que le ocurre lo mismo sin querer*; en cambio, es más imprudente el que peca queriendo que el que peca sin querer, puesto que *la rectitud de la voluntad es esencial a la prudencia, y no lo es al arte*. Por todo lo cual resulta claro que la prudencia es una virtud distinta del arte»⁹⁸.

La contradicción residiría en que el primero de los textos parece exigir la concordancia entre apetito recto y razón verdadera también en el terreno del arte para que exista verdad práctica, mientras que el segundo independiza el arte de la cuestión de la rectitud del apetito, recogiendo el clásico ejemplo de que en el arte es mejor el que yerra queriendo que aquél que lo hace inadvertidamente, puesto que lo importante en el arte es saber, mientras que no ocurre lo mismo en la prudencia. Lo fundamental en la técnica, entonces, es la razón verdadera. La buena voluntad no es relevante para el técnico en cuanto técnico. Pero el ejemplo clásico no debe ser absolutizado, porque el técnico es, además, un hombre. Es cierto que es mejor médico o artesano el que comete un error queriendo que el que falla por ignorancia. Pero, ¿se deduce de allí que sea igualmente buen técnico el que comete una falta queriendo que el que hace esa misma tarea bien y con plena voluntariedad?

El segundo de los textos⁹⁹, al independizar la técnica de la rectitud del apetito, se está ocupando sólo de la distinción conceptual entre el arte y la prudencia. El primero, en cambio, se ubica en el contexto más amplio de lo que es necesario «para vivir bien»¹⁰⁰. Y en ese sentido, en cuanto el técnico es un hombre, no cabe duda de que necesita tener una buena voluntad o, con otras palabras, apetito recto. Por otra parte, la consideración de la actividad técnica dentro del entero conjunto de la vida humana parece permitir que hablemos de verdad práctica también en el campo del hacer, porque, aunque tomadas aisladamente para un análisis abstracto cada una de esas actividades parece perfeccionar sólo a las obras producidas, que son «exteriores al hombre»¹⁰¹; sin embargo, en el caso particular, el sujeto que las realiza podrá estar o no bien dispuesto respecto de los bienes fundamentales y su actividad técnica ser o no una contribución para que la suya sea una vida lograda¹⁰².

IX. LA RAZÓN PRÁCTICA

La existencia de una verdad práctica nos permite vislumbrar que existe otro uso de la razón, además del teórico. La razón humana no se limita a contemplar la realidad de las cosas o a realizar deducciones a partir de ciertas verdades poseídas de modo más o menos pacífico. El que pueda hablarse de una razón práctica o, más exactamente, de un uso práctico de la razón, nos hace ver que la razón humana no es

⁹⁸ *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 4c.

⁹⁹ Que está ubicado inmediatamente antes en la *Suma teológica*.

¹⁰⁰ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 5: «Videtur quod prudencia non sit virtus necessaria ad bene vivendum».

¹⁰¹ *Summ. theol.* I-II q. 57 a. 4 ad 1um.

¹⁰² Cfr. *Summ. theol.* I-II 1. 18 a. 9c.

sólo constatativa, sino también preceptiva y, por tanto, que puede constituirse en una instancia capaz de guiar la acción humana. El hecho de que la praxis tenga por objeto cosas que pueden ser de maneras muy diversas, si bien hace renunciar a entender toda la ética como un campo de certezas absolutas, proporcionadas por un sistema de normas existentes de antemano, no debe conducir a la desesperanza del emotivismo no cognotivista. Si estamos enfrentados a tener que decidir y si esa decisión tiene lugar en el campo de lo variable, entonces la razón nos puede prestar una ayuda inapreciable. Siempre que sea una razón modesta, que cuente con la experiencia, esté atenta a las circunstancias, sepa escuchar a los demás y sea capaz de descubrir en las situaciones más diversas lo que hace justicia al hombre y lo que lo degrada. Para poder llevar a cabo una tarea así, no le queda más remedio a la razón que volverse práctica.

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO

Universidad de Valparaíso.