

JUICIOS MORALES Y VERDAD *

La preocupación en la ética contemporánea, en particular en aquellos círculos de mayor difusión, se ha deslizado hacia el campo de lo que podríamos llamar, sin muchas precisiones, el "conocimiento moral" y dentro de él al estudio de los conceptos y juicios morales. Tal preocupación no es fruto espontáneo de una suerte de generación sin antecedentes filosóficos, muy por el contrario constan una serie de progentitores y acontecimientos, incluso extrafilosóficos, que han tenido en común un enfrentamiento más o menos agudo con lo que podríamos llamar "ética tradicional", tanto en lo que respecta a su estructura epistemológica, como a la concepción moral de vida, en particular en aquello que se ha caracterizado como "ideal racional de vida".

Esta actitud en la ética contemporánea no agota, ni mucho menos, todo el panorama de la investigación filosófica sobre la moralidad, ni siquiera sobre el conocimiento moral, pero ha sido y es altamente influyente sobre todo en los círculos actuales de habla inglesa y en sus afluentes, que no son pocos, en la ética estadounidense y europea continental. Es que mucho albergaba aquella oposición de Hume entre *norma* y *hecho*, entre *deber ser* y *ser*, como para engendrar dos vertientes claramente escindidas, la del conocimiento moral normativo y la del conocimiento moral no normativo, con respecto a las cuales las opciones influidas por aquel espíritu humeano, se inclinan por el segundo agudamente en detrimento del primero. Por otra parte, la constitución y concepción misma de la ética, en tanto pasa a regirse más bien por la naturaleza del conocimiento moral que por la del objeto propio, se caracteriza como "ética no normativa". Y es obvio que esto ocurra por cuanto el énfasis recae en el conocimiento moral y en el saber respectivo, pero en un conocimiento moral restringido a su órbita fáctica y descriptiva, como lógico resultado de una determinada postura ante el conocimiento *racional práctico-moral*. En términos generales, se ha operado una desvalorización del conocimiento racional, ante todo como negación de la razón especulativa o teórica, y se la ha reemplazado por una razón "práctica" concebida sólo *instrumentalmente*. En tal esquema, el pensar sólo puede colaborar en la manipulación de hechos, al describirlos o recolectarlos bajo el sometimiento de la experiencia sensible, con el objeto de elaborar "planes de acción" que, por supuesto, caen fuera estrictamente de su dominio, y en que los principios rectores son meras convenciones que legitiman el conocimiento desde leyes lógicas sólo formales, cuyo criterio y fin no es otro que la utilidad y el bienestar. Por ello, es claro advertir que el conocimiento y la verdad sólo pueden concebirse así como actividad y objetivo al servicio del *éxito* de planes de acción y que se escapan estrictamente al dominio de lo racional como tal.

* Comunicación presentada en la IX Semana de Filosofía Tomista, celebrada en Buenos Aires, entre el 10 y el 14 de septiembre de 1984.

Volviendo a nuestro asunto inicial, el problema de los juicios morales en un planteo actual tiene este marco de referencia, el del así llamado "conocimiento normativo" y "no normativo" y de sus supuestos, una concepción sobre la razón práctico-moral, y una toma de posición sobre el carácter axiológico del ser, e.d. de las relaciones entre valor (bien) y ser, y de allí entre valor-ser-deber ser.

Las reflexiones que me propongo desarrollar, no pretenden responder directa y analíticamente a los planteos que en torno a los juicios morales ha dado origen la ética contemporánea, sino reparar en aquellos supuestos más inmediatos que los sustentan, a efectos de trazar las líneas principales de una respuesta que, en el marco de una comunicación como la presente, sólo puede esbozarse. Por otra parte, y en una suerte de diálogo disputativo el pensamiento explícito del Aquinate sobre el orden moral y su conocimiento, no se ha elaborado principalmente en el marco de la lógica o de la lingüística, sino desde una ética que echa mano de sus fuentes antropológicas y metafísicas, aspirando a alcanzar una respuesta enraizada en la realidad moral y con intencional preocupación de dirigir de algún modo nuestras vidas. No obstante ello, el problema que aquí se plantea, se encuentra también en la ética clásica y medieval, sólo que contemporáneamente se aborda desde una perspectiva principalmente lógica, a saber el problema de "si los juicios morales son susceptibles de verdad o falsedad".

I. Juicios morales y conocimiento moral "normativo". Planteo general

a) Por lo dicho hasta el momento, entiendo que lo primero en que se ha de reparar para plantear el problema ya enunciado, es que es muy diferente un tratamiento de los juicios morales en el marco de o supuesta la aceptación de un conocimiento moral normativo y otro que así no lo fuese. Al hablar de conocimiento moral *normativo* en el pensamiento de Santo Tomás, no se ha de entender un conocimiento moral sólo normativo, sino un conocimiento moral *pleno* que admita junto a actos o procesos estimativos o evaluativos del valor (bien) o disvalor (mal) de la conducta, otros que impliquen una referencia intencional a una relación normativa entre el agente humano, individual o colectivo, y una conducta (actos normativos) o que importen una orden por la que se intima la realización de tal conducta (actos imperativos).

Tal conocimiento será formal y principalmente *racional* aunque no excluya la participación dinámica de otros poderes cognoscitivos (conocimiento sensible) y de la afectividad. Tal conocimiento, a su vez, será intrínsecamente *práctico-moral* en su tratamiento normativo o imperativo, y de algún modo teórico en sus estimaciones o valoraciones, y comprenderá niveles de máxima universalidad, hasta niveles particulares inmediatos a la acción concreta. En este contexto los juicios morales se inscriben como la formulación en proposiciones de los respectivos actos estimativos, normativos o imperativos que dan lugar a los juicios morales *evaluativos* (de valor), *normativos* e *imperativos*.

Un conocimiento moral pleno, en consecuencia, ha de admitir juicios morales normativos que, por supuesto, hallan su justificación en los juicios de valor,

los que se sustentan radicalmente en el carácter axiótico del ser, e.d. del ser en cuanto bien.

Desde esta última precisión cabe plantear el primer paso de nuestro problema, y que constituye a su vez el primer supuesto desde donde nos interesaba discutir el asunto, a saber, el de si en los juicios morales normativos las relaciones de deber ser que importan se fundan en relaciones en el valor y en el ser, y las implicancias que lógicamente connota el asunto en punto a la verdad práctico-moral.

b) En segundo lugar, y desde una postura que no deje cabida a un conocimiento moral normativo, nuevas aristas presenta el problema, por cuanto, en realidad, desde tal postura se cuestiona todo juicio moral, sea de valor o normativo e incluso los meros imperativos, lo que obliga a elucubrar otra respuesta o a disolver toda respuesta al expulsarlos del orden racional.

Es que la ética contemporánea en su vertiente positivista, desecha también y principalmente todo intento racional de deducir de modo ideal *a priori* un sistema moral de puras formas evidentes, por lo que el conocimiento moral o bien resulta una consideración empírica que se reduce a una mera descripción no específica de índole sociológica, psicológica o histórica de ideas, códigos y costumbres, o bien se instala en los dominios de la lógica o del análisis del lenguaje de los mismos conceptos o juicios morales. Es esta última forma la que ha resultado más predominante en el presente siglo, y es desde donde el problema que nos preocupa obtiene su punto crítico más agudo, ya que los juicios morales quedan fuera del orden cognitivo, por cuanto, al no ser ni aseveraciones de hecho ni de necesidad analítica, se excluyen de las aseveraciones "con significado", vale decir de las que implican valor cognitivo. Es por ello que la teoría positivista del conocimiento importó el emotivismo moral, pues los juicios morales —si merecen aun la denominación de tales— resultan "meras exclamaciones que expresan sentimientos".

Desde aquí podemos plantear el segundo paso en nuestro planteo, a saber acerca del papel de la razón y del sentimiento (lo no racional, en términos más generales) en la elaboración de los juicios morales. En este planteo está implicado también el lugar que se asigne a la valoración y al valor (bien) en el conocimiento y en la vida moral, como asimismo el valor del conocimiento moral, pues si la razón no ostenta la primacía, ¿puede hablarse aún de ética?, acaso, ¿lo es la "metaética" en su afán de elucidar el juego lingüístico?

c) Por último, y desde el mismo movimiento analítico, suele proponerse una salida intermedia que a la postre no es tal, por cuanto se admiten juicios de valor e incluso se reconoce su índole objetiva y el ser susceptibles de verdad o falsedad, pero sólo y exclusivamente en el orden práctico-técnico, por lo que en el plano moral la predicación valorativa sólo puede salvarse por una reducción a lo técnico y en la predicación normativa (de deber ser) por la opción de una moral "autónoma" ajena propiamente al valor.

2) *Juicios morales y las relaciones entre deber ser y ser*

Pretender dar respuesta a los pasos enunciados del problema sería harto extenso y menos tratar de presentar el pensamiento de Santo Tomás al respecto en la órbita de cada uno de ellos, pero sí y a efectos de esta comunicación, señalaremos las líneas de respuesta a través de ciertos textos seleccionados del Aquinate, en particular en orden a lo que he llamado supuestos del problema más que al planteo concreto del mismo. A su vez, y para conferirle precisamente el carácter de una disputa, presentaré las razones en contra que desde la ética contemporánea podrían haberse aducido en una imaginaria confrontación atemporal.

El primer paso en el planteo hace referencia, entonces, a las relaciones entre deber ser y ser implicadas en los juicios morales normativos. Al respecto y desde el antecedente filosófico de mayor gravitación en la ética analítica, puede formularse el asunto desde el pensamiento de Hume, de la siguiente forma: "El «debe» o «no debe» no puede derivarse del «es» o «no es», pues aquello expresa una nueva relación que no puede ser deducida de otras. Esto es lo que ha subvertido todos los sistemas populares de moralidad".¹ Vale decir que nada hay en el sujeto moral, en su ser o en su actuar, que pueda responder por lo que es debido a su conducta, ya que no se registra ningún hecho que así lo evidencie, ni demostración de la que pueda ser deducido.²

La respuesta de Santo Tomás se encuentra en su misma conceptualización de la índole propia del intelecto o razón práctica —que en su sentido fuerte y principal lo es de razón práctico-moral— en particular en el punto inicial de su tratamiento, a saber, en esa noción de que "intellectus speculativus extensione fit practicus",³ de forma tal que a pesar de su especificidad, el conocimiento práctico y su objeto propio resultan fundados en el ser y, por ende, toda deter-

¹ "I cannot forbear to these reasonings an observation, which may perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason", HUME, D., *Treatise of Human Nature*, Darmstadt, Scientia Verlag, Aalen, 1964, Book III, Part. I, s. 3, pp. 245-6.

² Cfr. las "razones" aducidas por Hume acerca de que "la moralidad no es susceptible de demostración" (*Treatise*, pp. 240-1), "ni es materia de hecho" (*Treatise*, pp. 244-5).

³ "Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus; unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum", *De Ver.*, q. 14, a. 4c.

minación o "relación" que al respecto pueda formularse.⁴ Esto es así pues si bien el intelecto puede conocer sin intención regulativa, le es imposible lo contrario, a saber "es regulador por extensión", su regulación supone el conocer y, por tanto, se somete, desde su especificidad, a los condicionamientos del conocimiento humano como tal, el que es primariamente especulativo.⁵

En otros términos, la misma inteligencia o razón es suficiente para sustentar el conocimiento especulativo y el práctico, pues la razón formal que los especifica, el ser en toda su extensión, comprende toda diversidad y es luz de toda inteligencia, pero difieren a su vez intrínsecamente por su finalidad propia y no simplemente porque una es "utilizada" y la otra no. Finalidad esta segunda y derivada, pero que constituye intrínsecamente al conocimiento y al cognoscente práctico, finalidad por la que el intelecto se trasciende en cierta forma a sí mismo al hacerse luz directiva, idea dinámica, medida de acción, sea para regular la producción de una obra o la rectitud de una acción.⁶

Pero aquí es importante reparar en que la finalidad del intelecto como tal es un bien, y que por ello ni verdad y bien se oponen ni sus respectivas búsquedas, aunque la consideración del bien en el orden especulativo difiera de la del orden práctico.⁷

Por otra parte, por lo mismo que el intelecto práctico considera el bien como fin del apetito, se ordena a un bien exterior al intelecto y distinto del bien que perfecciona al intelecto mismo, por lo que la raíz de su actualidad y perfección no estriba en el bien y en la perfección misma del intelecto especulativo, sino en la actualidad que especifica a su mismo objeto como operable, a saber la actualidad perfectiva del bien objeto del apetito.

De esta forma el intelecto y el conocimiento práctico se sustentan en el ser y en el bien como su propiedad trascendental, porque en tanto *intelecto* aspira a la actualidad perfectiva de la "verdad del bien" y en tanto intelecto

⁴ Al respecto comenta Juan de Santo Tomás: "...regulatio alicuius non potest fieri nisi cognita natura eius quod ordinandum est: alioquin fiet ordinatio et regulatio imperfecte, et ex subordinatione ad alterum a quo dirigatur: et tunc in illo supponet cognitionem speculativam eius quod dirigendum est. Si ergo practicum supponit speculativum tamquam dirigens et praecedens se, ergo debet supponere speculativum perfecte et sine errore cognoscens, ut ex illo oriatur practicum", *Curs. theol.*, t. I, disp. 2, a. 10, n. 4.

⁵ *De Ver.*, q. 2, a. 8 c.

⁶ "Intellectus practicus habet bonum quod est *extra ipsum*; sed intellectus speculativus habet bonum *in seipso*, scilicet contemplationem veritatis", I-II *S. Theol.*, q. 3, a. 5, ad 2; "Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus", I *S. Theol.*, q. 79, a. 11 c. y ad 2.

⁷ "Verum et bonum in se invicem coincidunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum quoddam verum; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas eius tantum; sicut cum definimus bonum et naturam eius ostendimus: potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideretur in quantum est finis motus et operationis. Eet sic patet quod non sequitur, ideas vel similitudines vel rationes divini intellectus ad practicam tantum, notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum", *De Ver.*, q. 3, a. 3 ad 9.

práctico se abre a la comunicación perfectiva del bien mismo, raíz de la practicidad de su objeto y de la eficacia motriz del agente moral. Y en lo que respecta al mismo proceso del conocimiento práctico, cabe reparar en la *synderesis* como "intellectus principiorum", virtud de captación inmediata que es piedra de toque y justificación del discurso práctico por la que la relación práctico-normativa ancla en el orden real de principios tendenciales y fines connaturales perfectivos.

A su vez, el conocimiento intrínsecamente práctico es necesario⁸ y no como mero poder de ejecución anexado a una consideración especulativa, por cuanto, por una parte sólo la consideración del objeto como operable por esencia y representado en tanto que cae bajo el poder de hacerlo del cognoscente, asegura un conocimiento "causativo"⁹ de la realidad operable y de ahí realmente directivo y normativo de la misma; y, por otra parte, se destruiría el mismo orden especulativo a más de su primacía, pues siempre estaría a la zaga de un poder de realización.

Por todo ello, en el pensamiento de Santo Tomás, tanto el orden del conocimiento especulativo como del conocimiento práctico resultan sostenidos en el ser y en su radical perfección y bondad, y es por ello que en ambos es su conformidad a lo real¹⁰ lo que permite la verdad de sus respectivos juicios, o bien como conformidad que sólo aspira dilucidar la verdad misma (incluso si fuese de un objeto operable) o bien una conformidad a las inclinaciones fundamentales del apetito hacia su bien y a sus intrínsecas exigencias de regulación,

⁸ Reparemos en la insuficiencia del conocimiento especulativo con relación a la operación humana, por cuanto el interés por la misma disminuiría si no pudiéramos ejercer nuestra acción. "Dicit ergo (Philosophus), quod praesens negotium, scilicet moralis philosophiae, non est propter contemplationem veritatis, sicut alia negotia scientiarum speculativarum, sed est propter operationem. Non enim in hac scientia scrutamur quid sit virtus ad hoc solum ut sciamus huius rei veritatem; sed ad hoc, quod acquirentes virtutem, boni efficiamur. Et huius rationem assignat; quia si inquisitio huius scientiae esset ad solam scientiam veritatis, parum esset utilis. Non enim magnum quid est, nec multum pertinens ad perfectionem intellectus, quod aliquis cognoscat variabilem veritatem contingentium operabilium, circa quae est virtus. Et quia ita est, concludit, quod necesse est perscrutari circa operationes nostras, quales sint fiendae. Quia sicut supra dictum est (nn. 248-253), operationes habent virtutem et dominium super hoc, quod in nobis generentur boni vel mali", *In II Ethic.*, lect. 2, n. 256.

⁹ "Ratio practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa...", II-III S. *Teol.* q. 83, a. 1c.; "...ut patet in intellectu practico, cuius forma est causa rei operatae", *De Ver.*, q. 2, a. 3 ad 1; "...res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum", *De Ver.*, q. 1, a. 2 c.

¹⁰ El objeto del conocimiento práctico es "el bien del apetito pero en cuanto ordenable a la acción", por lo que tal bien no es simplemente representado como puro objeto, ni como una bondad añadida a su consideración especulativa, sino un objeto posible para el apetito del cognoscente. Por lo tanto, conocer prácticamente un objeto implica captar la "composición" que es preciso hacer para que él sea y de allí que el conocimiento práctico tenga un proceder intrínsecamente compositivo en razón misma de su objeto propio. No obstante ello, el acto de conocimiento práctico es un acto de sólo intelecto, su asentimiento en el juicio a la verdad práctica, es asentimiento a *lo que es*, "...obiectum intellectus practici non est bonum, sed verum relatum ad opus", *De Ver.*, q. 22, a. 11, ad 4.

é.d. conformidad a lo que es su primer principio de acción: el fin propio y perfectivo de cada naturaleza.

Desde este primer enfoque del asunto, la verdad de los juicios morales se asienta en la naturaleza misma del valor en el caso de los juicios valorativos y, a través de éstos, las relaciones implicadas en los juicios normativos se han de sustentar en relaciones de orden entre tendencias y fines connaturales y perfectivos.

3. Juicios morales y las relaciones entre sentimiento y razón

Si continuamos la línea argumental de nuestro objetante surgido de la ética contemporánea, en el paso siguiente y, supuestas las escisiones entre ser y valor y de allí entre norma y valor, es la razón misma la que resulta socavada en el lugar que puede ocupar en la moral y en el conocimiento propiamente moral. Tales posiciones pueden ser ilustradas a través de los siguientes argumentos:

— desde la *ineficacia moral de la razón* (Hume en *Treatise*¹¹), se arguye que “el afirmar que la rectitud de la acción es percibida por la razón es equivalente a decir que una captación de la razón puede movernos a actuar. Pero esto no es posible pues, tal captación es ajena a la verdad y falsedad, objetos éstos de descubrimiento racional. De tal forma la percepción de la rectitud no puede ser racional; la moralidad no es descubierta por la razón”. Supuesta esta misma línea argumental, y ya en pleno emotivismo contemporáneo, afirma A. Ayer, “la única cabida de los juicios de valor, que no son proposiciones, es la de lograr acuerdos morales por la movilización del lenguaje emotivo.¹²”

— desde la *índole conferida a los juicios morales* (Ayer en *Language, Truth and Logic*),¹³ se sostiene que “los juicios morales son *pseudoconceptos* que no expresan significación alguna, sólo aprobación o desaprobación, lo que se inter-

11 “Reason is the discovery of truth and falshood. Truth or falshood consists in an agreement or disagreement either to the *real* relations of ideas, or to *real* existence and matter of fact. Whatever, therefore, is not susceptible of this agreement or disagreement, is incapable of being true or false, and can never be an object of our reason. Nor 'tis evident our passions, volitions, and actions, are not susceptible of any such agreement or disagreement; bein original facts and realities, compleat in themselves, and implying no reference to other passions, volitions and actions. 'Tis impossible, therefore, they can be pronounced either true or false, and be either contrary or conformable to reason. (...) Reason is wholly inactive, and can never be the source of so active a principle or conscience, or a sense of morals. (...) Since morals, therefore, have an influence in the actions and affections, it follows, that they cannot be deriv'd from reason; and that because reason alone, as we have already prov'd, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of ours reason”, *Treatise*, pp. 235-6.

12 “. . . by a suitable choice of emotive language; and this is the practical justification for the use of normative expressions of value. At the same time, it must be admitted if the other person persists in maintaining his contrary attitude, without however disputing any of the relevant facts, a point is reached at which the discussion can go no further. And in that case there is no sense in asking which of the conflicting views is true. For, since the expression of a value judgment is not a proposition, the question of truth or falsehood does not here arise”, *Laguage, Truth and Logic*, V. Gollancz Ltd., London, 1970, p. 22.

preta como meras *convenciones* por lo que caen fuera de la *categoría de verdad o falsedad*".

El meollo de esta problemática, aunque por supuesto fuera de este contexto, también está presente en el pensamiento de Santo Tomás, evidenciado por su preocupación de determinar el carácter práctico, motor y causativo de la razón en su uso moral, como así también la injerencia dinamizadora del bien por la necesaria sinergia causal de razón y apetito. La noción de verdad práctica y en particular sus análisis en punto a los niveles de practicidad del conocimiento moral, así lo atestiguan. En un texto muy luminoso de *I Summa Teol.*, q. 79, a. 11, ad 2, se afirma que la razón en su uso práctico tiene por objeto "bonum ordinabile ad opus, sub ratone veri", por lo que su acto propio, si bien lo es de sola inteligencia, captación de la verdad, es profunda e intrínsecamente dinamizante, causativo, motor, porque lo es de la verdad del bien operable y considerado como tal por el cognoscente. La razón práctica está esencialmente ordenada a *regular* la producción de una obra o la rectitud de una acción, por lo que su intención es el *conocimiento* de su objeto para ponerlo en la existencia según las exigencias del fin, y es por ello por lo que ha de guardar relación a la facultad realizadora que es el apetito. Este llamado al apetito hace a la razón directiva, reguladora y normativa, y a su verdad idea dinamizadora, regla, norma, medida de acción. "Verum autem intellectus nostri absolute consideratum, est sicut mensuratum a re: res enim est mensura intellectus nostri (...)", mientras que en el intelecto práctico "verum comparatum quidem ad rem, habet relationem mensurati".¹⁴

Ahora bien, en el orden moral la verdad ha de ser rectamente reguladora, e.d. es "medida mensurada" conforme a las exigencias de los fines rectos que, al ser objeto propio del apetito, el que a su vez ha estado en el origen mismo del conocimiento práctico, determinan que la verdad moral consista en la conformidad a un apetito rectificado por tales fines. Es de esta forma cómo la razón práctico-moral puede "asegurar" la verdad de la acción, ser "verdaderamente" medida, medida de la acción según su propio precepto y juicio. Sólo de esta forma tendrá en su poder no sólo la capacidad movilizadora de la verdad práctica sino también la infalibilidad de la dirección. Juicio moral, verdad práctica, dirección rectificadora y movilización del apetito hacia sus fines y bienes propios, articulados e intrínsecamente justificados en esta idea comprensiva: "Bonum autem virtutis intellectualis est verum: speculativae quidem virtutis,

¹³ "We begin by admitting that the fundamental ethical concepts are unanalysable (...). We say that the reason why they are unanalysable is that they are mere pseudo-concepts. The presence of an ethical symbol in a proposition adds nothing to its factual content. (...) It is clear that there is nothing said here which can be true or false. Another man may disagree with me (...). But he cannot, strictly speaking, contradict me. For in saying that a certain type of action is right or wrong, I am not making any factual statement, not even a statement about my own state of mind. I am merely expressing certain moral sentiments. And the man who is ostensibly contradicting me is merely expressing his moral sentiments. So that there is plainly no sense in asking which of us is in the right. For neither of us is asserting a genuine proposition", *Ibid.*, pp. 107-8.

¹⁴ I-II S. Teol., q. 64, a. 3 c.

verum absolute, ut in VI Ethic. dicitur; practicae autem virtutis, verum secundum conformitatem ad appetitum rectum".¹⁵

Esta intrínseca relación entre los juicios de la razón práctico-moral y el apetito en orden a conformar el apetito de un fin recto, revela, entonces, un complejo proceder humano en que afectividad y razón intervienen en la realización efectiva de la vida moral. A su vez, esta concepción moral de Santo Tomás se ratifica peculiarmente en sus análisis sobre los niveles de practicidad del conocimiento moral y, por ende, de la verdad práctica. De esta forma, desde un conocimiento "habitu vel virtute" (*De Ver.*, q. 3, a. 3)¹⁶ en que el conocimiento es "ordinabilis ad actum non tamen actu" y que ostenta incluso niveles de máxima universalidad como es el caso de los principios práctico-morales evidentes por sí mismos, se desciende a niveles de máxima practicidad, al conocimiento práctico "in actu: quando scilicet ad aliquod opus actu ordinatur", donde finaliza el discurso práctico al lograr la determinación última de la medida verdadera de la acción singular. En este punto, las necesidades universales se implican en las determinaciones particulares por una virtud capaz de asegurar la verdad rectificadora y directiva en la singularidad de la acción concreta. En este punto el conocimiento moral alcanza su perfección en orden a la verdad y a la regulación moral, al satisfacer eficazmente la tendencia al fin del apetito. "Laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis".¹⁷

De este modo se comprende que en el pensamiento de Santo Tomás el conocimiento universal propio de la ética como el conocimiento circunstanciado de la prudencia, tienen una índole racional y simultáneamente incluyen una esencial referencia movilizadora y directiva de la afectividad moral. Vale decir que, por una parte, la ética está incluida en los límites de la razón¹⁸ y la prudencia, donde se cumple el sentido más perfecto de conocimiento práctico-moral, manifiesta a su vez el grado máximo de eficacia racional en orden al apetito.¹⁹

¹⁵ "Dicit ergo (Philosophus), quod bonae vel malae mentis, idest intellectus vel rationis, quae est speculativa, et non practica, consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet quod verum absolutum est bonum eius, et falsum absolutum est malum ipsius. Dicere enim verum et falsum est opus pertinens ad quemlibet intellectum. Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas «confesse se habens», idest concorditer ad appetitum rectum, sicut ostentum est quod sic virtutes morales concordant", *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1130.

¹⁶ "...Loqui possumus de practico dupliciter. Uno modo, ut applicante se ad opus. Alio modo, de virtute quidem eius factiva et operativa, sed non ut de facto applicata; sicut ars, quae pertinet ad partem practicam, potest considerari ut tradens regulas operandi quasi in universali et in abstracto, nondum tamen se applicans ad operandum; et sub hac universalitate et abstractione habet modum speculationis, non quia substantialiter speculativa sit, cum sit ordinativa ad opus, sed quia abstrahit ab exercitio et applicatione ad operandum et solum in universali considerat regulas suas: et quidquid in universali consideratur, largo modo dicitur speculativum, quia nondum exercetur. Qua ratione etiam S. Thomas dixit (*in I Sent.*, d. 40, q. 1 a. 2) quod providentia potest, sicut ars gubernatoria, salvari in speculatione tantum", J. DE S. TOMÁS, *Curs. Theol.*, disp. 27, a. 3, p. 3.

¹⁷ II-II *S. Theol.*, q. 47, a. 1 ad 3.

¹⁸ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 7.

¹⁹ J. DE S. TOMÁS, *Cursus Theol.*, Ia. Disp. 27, a. 1, p. 17 bis.

4. *Los juicios morales y las relaciones entre el orden técnico y el orden moral*

Los planteos anteriores, o bien desde la ineficacia de la razón, o bien negando el sustento del valor a las determinaciones normativas o bien diluyendo la moralidad en el sentimiento, han anulado la posibilidad de juicios morales como tales, pues restan como puras cáscaras vacías, sea como juicios de valor o como juicios normativos. Incluso más, se ha diluido la posibilidad de todo juicio de valor y de susceptibilidad de verdad o falsedad.

Resta aún un planteo como el que sostiene G. H. von Wright en su trabajo *The Varieties of Goodness*, por el que se admiten juicios de valor e incluso como aseveraciones verdaderas o falsas objetivamente, pero sólo en el orden extramoral,²⁰ instrumental, utilitario, médico. Por su parte, los juicios de valor moral pueden considerarse susceptibles de tal predicación en la medida que reduzcan su índole a la propia de aquéllos. Tal conceptualización de los juicios de valor toma como criterio para la aceptación de la predicación objetiva de la verdad o falsedad de los mismos, la justificación de la proposición en el componente "causal" de los juicios, vale decir, en los efectos de ciertos actos, hábitos o prácticas, y no precisamente en el componente axiológico en que se efectúa una valoración de las relaciones entre efecto y valor. El juicio moral, en tal sistema, ingresa bajo dos condiciones: primero, en cuanto es reducido a una forma de la bondad utilitaria que es lo "beneficioso"; segundo, no propiamente como juicio de valor en que el componente axiológico fuese una "valoración" sino como "juicio acerca de la existencia de valoraciones".²¹

Este planteo pretende salvar de alguna forma los juicios morales, pero a costa de una reducción intrínsecamente contradictoria del orden práctico-moral al orden técnico o, conforme al pensamiento de Santo Tomás, podría insertarse el tema en el marco de las respectivas perfecciones, es decir, la perfección de la técnica y del arte por un lado, y la de la prudencia por el otro. Por la técnica y el arte "acquiritur homini facultas ad bonum actum: sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi", mientras que la prudencia "facit facultatem agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur" (I-II, S. *Teol.*, q. 56, a. 3 c). Así, entonces, la perfección que importa la prudencia es pura y simplemente tal, no circumscripita a un determinado orden, pues

²⁰ "...genuine judgments of instrumental goodness are always objectively true or false judgments. This objectivity, of theirs is not contradicted or voided by the facts that in such judgments a subjective setting of the purpose is necessarily presupposed, that they may be vague, and that they may contain reference to user", *The Varieties of Goodness*, Routledge & Kegan Paul, London, 1968, p. 29.

²¹ "When somebody judges of something that it is (was, will be) good or bad for somebody else, the judgment is a third person judgment. It depends for its truth-value on two things. (...) The judgment is objectively, true or false. It is, properly speaking, not a value-judgement since the axiological, component involved in it is not a valuation but a judgment about (the existence or occurrence of) valuations". (...) "Whether a judgment is, logically, a first person judgment", o bien expresa (*expressing*) su valoración: "judgment of the beneficial or harmful nature of things", o bien habla *acerca* de sus valoraciones futuras: "the judgment is (logically) a third person judgment", *Ibid.*, pp. 110-1.

apunta a la perfección del hombre, “ideo ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari, et esse bonus, puta quia est iustus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus” (*Ibid.*). En otros términos a ella compete “qualiter se habeat res quam considerant” y “qualiter se habeat appetitus humanus ad illas” (I-II, q. 57, a. 3c.).²²

Esto es así porque en las cuestiones morales es preciso no sólo la rectitud de los fines, sino también la de los medios que son intrínsecamente evaluados en orden al fin y no son irrelevantes axiológicamente en la consecución del mismo, por lo que la “simple utilidad para el fin” no justifica su incorporación en el proceso dinámico, como sí acaece en el orden técnico. “Prudentia est necessaria homini ad bene vivendum non solum ad hoc quod fiat bonus” (I-II, q. 57, a. 5 ad 1), pues se exige no sólo la perfección de la obra —lo que permite el simple hábito operativo— sino también la perfección de la “virtud”, e.d. del modo cómo se opera, y para ello “necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem. Et haec virtus est prudentia. Unde prudentia est necessaria ad bene vivendum” (*Ibid.* c.).

Estas consideraciones permiten señalar, por una parte, el carácter “racional” del conocimiento y, por ende, de los juicios en el orden práctico, y “normativo” tanto con respecto a los objetos de la técnica y del arte como a la vida moral y, por otra parte, la superioridad de la perfección prudencial y su carácter rector con relación a lo técnico-artístico.²³

Con respecto a la primera consideración, es preciso afirmar que el bien moral es un bien racional por cuanto el apetito depende de la regulación racional y su bien es racionalmente medido. “Manifestum est autem quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quae perficit rationem, praefertur in bonitate alius virtutibus moralibus, perficientibus vim appetitivam in quantum participat rationem” (I-II, q. 66, a. 1 c.). Incluso más, la perfección de la operación misma en que consiste la perfección moral supone intrínsecamente la perfección del conocimiento y del juicio práctico-moral, a saber la posibilidad de enunciar con verdad y rectitud la consecución del fin que el apetito aspira, “agibilia sunt quidem materia prudentiae secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia moralium virtutum secundum quod sunt obiectum virtutis appetitivae, scilicet sub ratione boni” (II-II, q. 47, a. 5 ad 3). De esta forma sólo la enunciación de la verdad en el juicio práctico-moral asegura la perfección de la acción moral, de modo tal que el juicio moral y la verdad práctica surgen como principios no sólo posibles sino necesarios en la vida moral, en la medida que su estructura interna no sólo apunte al “éxito de una cadena causal de efectos materiales” sino a la

²² Cfr. I-II S. *Teol.*, q. 57, a. 4c.

²³ “. . . et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quae faciat rectitudinem appetitus (. . .) tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem; tum quia ars habet determinata media per quae pervenitur ad finem”, II-III S. *Teol.*, q. 47, a. 4 ad 2.

perfección de la operación y del agente mismo que apuntá al fin. "Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe disponatur per habitum rationis: quia consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis" (I-II, q. 57, a. 5 c.), y de allí que "intellectus regit voluntatem, non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat" (*De Ver.*, q. 22, a. 11, ad 5).

Por esto último, entonces, la razón en su uso moral y sus juicios no sólo asegura la *verdad* de la acción moral, sino y simultáneamente rige y prescribe sobre lo que es debido y es por ello no sólo *principio de verdad moral*, sino también *principio normativo de acción*.

MA. CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI
Instituto de Filosofía Práctica