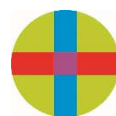


**Universitat Abat Oliba CEU
CEINDO – CEU Escuela Internacional de
Doctorado**

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN HUMANIDADES PARA EL
MUNDO CONTEMPORÁNEO
LÍNEA DE FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO**



*Universitat
Abat Oliba CEU*



CEU
*Escuela Internacional
de Doctorado*

**La recepción de la noción aristotélica
de verdad práctica en el pensamiento
de Santo Tomás de Aquino:
continuidad y desarrollo**

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

Roger Michael Miller Silva

Dirigida por:

Dr. Miguel Ángel Belmonte Sánchez

BARCELONA

2021

*Qui autem facit veritatem venit ad lucem
ut manifestentur ejus opera quia in Deo sunt facta.*

Io 3,21

Resumen

La noción de verdad práctica (ἀλήθεια πρακτική), una de las más interesantes de la ética aristotélica, ha sido redescubierta en las últimas décadas, sobre todo a partir del movimiento de rehabilitación de la filosofía práctica en Alemania y de la renovación del interés por el razonamiento práctico en los autores de lengua inglesa. Paralelamente, ha crecido la preocupación por entender cómo dicha noción aparece en las obras de Santo Tomás de Aquino —no solo en su *Comentario a la Ética* de Aristóteles sino también en todo el *Corpus Thomisticum*— y cómo se integra en su síntesis filosófica, donde concurren otros aportes del pensamiento medieval.

Esta clase especial de verdad, propia del entendimiento práctico, trasciende en cierto modo la definición usual de *adaequatio rei et intellectus*, puesto que tanto el Estagirita como el Aquinate la conciben como una suerte de adecuación del intelecto y del deseo con vistas a una buena acción. Santo Tomás, al recoger la noción de verdad práctica propuesta en la *Ética a Nicómaco*, no solo la concibe formalmente como *conformitas ad appetitum rectum*, sino que además ubica dicha conformidad en el actuar de la prudencia, en cuanto hábito intelectual estrechamente vinculado a la virtud moral, donde confluyen lo verdadero y lo bueno.

El objetivo de esta tesis es analizar la recepción de la noción aristotélica de verdad práctica en el pensamiento de Santo Tomás, destacando en esa recepción dos aspectos principales: el primero es el de la continuidad entre los dos autores con respecto a la comprensión que tienen de la verdad práctica, en el sentido de que se preservan los elementos esenciales que caracterizan esta clase peculiar de verdad; y el segundo, el de un desarrollo importante de esa noción en el pensamiento del Aquinate, quien no solo aclara los elementos oscuros o incipientes de la exposición del Estagirita, sino que introduce en su reflexión los aportes de la filosofía medieval y asimismo de la teología moral.

Palabras claves

Tomás de Aquino - entendimiento práctico - verdad práctica - prudencia - Aristóteles
--

Abstract

The notion of practical truth (ἀλήθεια πρακτική), one of the most interesting in Aristotelian ethics, has been rediscovered in recent decades, especially following the movement for the rehabilitation of practical philosophy in Germany and the renewal of interest in practical reasoning in English-language authors. At the same time, concern has grown to understand how this notion appears in the works of Saint Thomas Aquinas—not only in his Commentary on Aristotle's Ethics but also in the entire Corpus Thomisticum—and how it is integrated into his philosophical synthesis, where other contributions of medieval thought concur.

This special kind of truth, proper to practical understanding, transcends in a certain way the usual definition of 'adaequatio rei et intellectus', since both the Stagirite and Aquinas conceive of it as a kind of adequacy of the intellect and desire with a view to a good action. Saint Thomas, when collecting the notion of practical truth proposed in the Nicomachean Ethics, not only formally conceives it as 'conformitas ad appetitum rectum', but also situates this conformity in the act of prudence, as an intellectual virtue closely linked to moral excellence, where the true and the good converge.

The objective of this doctoral thesis is to analyse the reception of the Aristotelian notion of practical truth in the thought of Saint Thomas Aquinas, highlighting in this reception two main aspects: the first, that of the continuity between the two authors in terms of understanding that they have practical truth, in the sense that the essential elements that characterise this peculiar kind of truth are preserved; and the second, that of a significant development of this notion in Aquinas' thought, which not only clarifies the obscure or incipient elements of the Stagirite's exposition, but also introduces in his reflection the contributions of medieval philosophy and moral theology as well.

Keywords

<i>Thomas Aquinas - practical reasoning - practical truth - prudence - Aristotle</i>
--

Agradecimientos

A Dios, por el don de la salud, tan necesaria en estos tiempos, y por haberme concedido además los dones espirituales y materiales necesarios a la realización de este trabajo.

A mi madre Sonia Maria y a mi tía y madrina Marcia, por el cariño de siempre, especialmente en medio de las dificultades.

Al director de mi tesis, Prof. Miguel Ángel Belmonte Sánchez, por el apoyo constante durante todas las fases de desarrollo de este proyecto de investigación.

A los docentes y demás colaboradores de CEINDO - CEU Escuela Internacional de Doctorado, en especial a los profesores Enrique Martínez García, Rafael Fayos Febrer y Pablo Sánchez Garrido, por su atención durante mis visitas a la Universitat Abat Oliba CEU y en las jornadas predoctorales.

A los hermanos de las comunidades sodálites en Arequipa, Santiago de Chile y Petrópolis, y en especial a Martín Ugarteche Fernández.

A los profesores Sergio de Souza Salles y Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira, por la valiosa ayuda prestada durante mi estancia de investigación en la Universidad Católica de Petrópolis.

A los profesores José Luis Widow Lira y Sebastián Contreras Aguirre, por la cordialidad con que me recibieron durante mi visita a Santiago de Chile y Viña del Mar.

A mis compañeros de trabajo del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica San Pablo, en especial a los profesores Juan Carlos Nalvarte, César Belan Alvarado y Tomás Salazar Steiger.

A Melani Mosquera Ramos, por su colaboración constante durante la redacción de esta tesis.

A la dirección de CEINDO, por la beca de ayuda a la movilidad que me permitió realizar la instancia de investigación en Brasil.

Sumario

INTRODUCCIÓN	11
PARTE I: LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE VERDAD PRÁCTICA.....	19
1. Nociones fundamentales de la teoría aristotélica de la acción.....	21
1.1. La noción aristotélica de πράξις.....	21
1.2. Ciencia y filosofía práctica.....	35
1.3. Intelecto teórico e intelecto práctico.....	43
1.4. La προαίρεσις: convergencia de intelecto y deseo.....	47
1.5. Las virtudes intelectuales, teóricas y prácticas.....	53
2. La verdad en Aristóteles: primera aproximación.....	67
2.1. Antecedentes: el significado de ἀλήθεια desde los orígenes hasta Platón.....	67
2.2. La ἀλήθεια en los textos aristotélicos.....	79
2.3. Noción aristotélica de verdad teórica.....	99
3. La verdad práctica en Aristóteles.....	119
3.1. El pasaje (<i>EN VI 2, 1139a21-31</i>).....	119
3.2. Los estudios de E. Anscombe y F. Inciarte.....	125
3.3. Aproximaciones más recientes al tema.....	137
3.4. La peculiaridad de la verdad práctica.....	162
3.5. La falsedad práctica.....	174
PARTE II: LA RECEPCIÓN DE LA NOCIÓN ARISTOTÉLICA DE VERDAD PRÁCTICA EN SANTO TOMÁS	197
4. La doctrina de Santo Tomás sobre la acción.....	199
4.1. La felicidad como fin último.....	199
4.2. El entendimiento práctico.....	217
4.3. La voluntad y el libre albedrío.....	235
4.4. El acto voluntario y la elección.....	246
5. La verdad en Santo Tomás de Aquino.....	263
5.1. La definición de verdad.....	263

5.2. El carácter analógico de la verdad	274
5.3. Verdad, ente y bien	283
5.4. Eternidad e inmutabilidad de la verdad	294
5.5. La falsedad	304
6. La verdad práctica en Santo Tomás.....	317
6.1. Pistas acerca de la existencia de la verdad práctica	317
6.2. La concepción tomista de verdad práctica.....	330
6.3. La falsedad práctica según Santo Tomás.....	364
6.4. Verdad práctica y restauración del ser humano.....	388
7. La recepción de la noción aristotélica de verdad práctica.....	427
7.1. Tomás de Aquino y Aristóteles: síntesis de un encuentro	427
7.2. La recepción de la ética aristotélica	443
7.3. Integración y desarrollo de la noción de verdad práctica	467
CONCLUSIONES	505
BIBLIOGRAFÍA	525

Introducción

Tal como sucedió en otros momentos cruciales de la historia, el hombre de hoy, en los más diversos rincones del planeta, se descubre ante la necesidad urgente de enfrentar una serie de dilemas morales, que ponen en juego no solo sus intereses individuales, sino también el bienestar económico y físico, o hasta la vida misma de sus seres cercanos e incluso de naciones enteras. Ante esos gravísimos dilemas, hacen falta soluciones a la altura, que pasan por elecciones moralmente excelentes, en la línea de lo que Aristóteles llama en la *Ética a Nicómaco* προαίρεσις σπουδαία. En efecto, esa clase de decisiones, además de requerir la virtud de la prudencia, presupone una serie de convicciones firmes acerca del ser humano y sus fines, desde las cuales se pueden identificar los bienes básicos de la vida a ser resguardados. Sin embargo, esto se revela especialmente difícil en una cultura desprovista de certezas como la actual, donde parece prevalecer más bien la llamada ‘posverdad’, asociado al ámbito de la política y de la moral en general, que según el diccionario de Oxford designa “circunstancias en las que hechos objetivos influyen menos en la formación de la opinión pública que lo que lo hacen los llamamientos a emociones y creencias personales”¹. Lo que parece haber, entonces, es un distanciamiento entre la verdad y la acción, tanto en la ética individual como en la política, como si la adecuación a los hechos mismos ya dejara de ser relevante en la vida práctica, dando lugar a conductas que podrían ser vistas como ‘irracionales’.

En realidad, este problema no es nuevo, y remonta a la filosofía moderna, especialmente al emotivismo de Hume, quien afirmaba que las distinciones morales no pertenecen a la razón puesto que esta es de carácter inactivo, a diferencia de las acciones mismas y de las pasiones. Al inicio del tercer libro de su *Tratado sobre la naturaleza humana*, el filósofo escocés cuestiona la racionalidad, y por lo tanto la verdad y la falsedad de las proposiciones éticas, argumentando de la siguiente manera: la verdad y la falsedad consisten en el acuerdo o en el desacuerdo con las relaciones reales de ideas o los hechos reales mismos, y lo que no sea capaz de tal acuerdo o desacuerdo no puede ser verdadero y falso y por lo tanto no puede ser objeto de la razón; ahora bien, las pasiones, acciones y voliciones, en cuanto son hechos completos en sí mismos, no implican esa relación de acuerdo o desacuerdo con otros hechos; por lo tanto, no pueden ser verdaderos o falsos, es decir, no pueden

¹ Cf. “Oxford Languages. Word of the Year 2016”. Disponible en: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/> [Consulta: 12 de abril del 2021]. Un tratamiento interesante del tema de la llamada ‘posverdad’ se encuentra en MCINTYRE, L. *Post-Truth*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2018.

ser objetos de la razón². El irracionalismo ético de Hume impacta profundamente la filosofía moderna en los siglos posteriores, donde se observa un notable desinterés por la racionalidad práctica, especialmente en el ámbito de la filosofía anglosajona. En efecto, de acuerdo a la concepción de ciencia predominante en la modernidad, la filosofía práctica es relegada a un rango inferior, por no atender a la rigurosidad del método científico, y pasa a ser vista ya no como un saber destinado a orientar la conducta, sino como un ejercicio del conocimiento cuyo objeto —la acción humana— es visto como una realidad que puede ser captada y descrita rigurosamente en su obrar y en su funcionamiento, como observa F. Volpi, quien señala además que el pensamiento de Kant —ubicado en cierta tradición de la filosofía práctica en Alemania— haya sido tal vez el intento más consistente de contrarrestar esa tendencia de la modernidad³.

Sin embargo, en el siglo XX surge, también en Alemania, el movimiento conocido como ‘rehabilitación de la filosofía práctica’, cuyo inicio se atribuye a las afirmaciones de H. G. Gadamer, en su obra *Verdad y Método* de 1960, de que el saber moral, tal como plantea Aristóteles, no es un saber ‘objetivo’, es decir, que apenas registra objetivamente las cosas, sino un saber ‘implicado e interesado’ en lo que debe conocer: esto implica, según el filósofo alemán, una clara distinción entre el saber teórico de la episteme y el saber moral propio de la φρόνησις. Este movimiento de rehabilitación de la filosofía práctica de tradición aristotélica, protagonizado por Gadamer y sus contemporáneos como M. Riedel, J. Ritter, R. Bubner y G. Bien, representó un redescubrimiento de la actualidad de dicha tradición ante la crisis de la idea moderna de ciencia y su pretensión de universalidad y rigurosidad. Dicha pretensión de abarcar todos los saberes bajo la idea de un método riguroso de racionalidad había despojado el saber ético de su peculiar consideración normativa práctico-moral, convirtiéndolo en un conocimiento meramente descriptivo y neutro, propio de las ciencias de la naturaleza o de orden matemático, como se ve en la obra de B. Spinoza. Frente a esto, el movimiento de ‘rehabilitación de la filosofía práctica’ intentó recuperar la peculiaridad de la concepción aristotélica de racionalidad práctica como alternativa a la crisis de la racionalidad moderna en el campo de lo moral, profundizando los aspectos principales del pensamiento del Estagirita sobre la πρᾶξις. No obstante las diferencias existentes entre las aproximaciones de los diversos autores mencionados, es posible identificar, como tesis fundamentales del neo-

² Cf. HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción de F. Duque. Madrid: Ed. Orbis, 1984, libro III, pp. 671-676.

³ Cf. VOLPI, F. “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”. *Anuario Filosófico*, vol. 50 (2017), núm. 1, pp. 198-199.

aristotelismo en lo que se refiere a la filosofía práctica, la autonomía de la πράξις respecto de la θεωρία, la delimitación de la πράξις respecto a la ποιήσις y la determinación de ciertas características propias del saber de la πράξις⁴. En ese contexto, se destaca el interés por comprender la φρόνησις aristotélica en cuanto “modo de ser racional verdadero y práctico (ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν)”⁵ y en especial por esa clase de verdad, propia del ámbito de las acciones humanas, que la determina en cuanto hábito. Esto inspira, en los años siguientes, numerosos estudios acerca de la verdad práctica, tales como el de F. Inciarte, quien ya al inicio de la década de los 70 escribe su artículo “Theoretische und praktische Wahrheit”, dando continuidad a esa tendencia de la filosofía alemana. En verdad, el movimiento de redescubrimiento de la filosofía práctica de Aristóteles, no se dio solo en la filosofía alemana, sino que en la filosofía anglo-americana encontramos otros exponentes de gran importancia, tales como A. Macintyre, B. Williams y H. Jonas.

También en el ámbito de la filosofía analítica, destacamos los estudios de H. von Wright y E. Anscombe —ambos discípulos de L. Wittgenstein— sobre la llamada ‘inferencia práctica’. Anscombe, concedora de la filosofía clásica y de la tradición escolástica, se interesó por el pensamiento de Aristóteles, especialmente por su doctrina sobre la substancia y, en particular, sobre su explicación sobre la verdad de los juicios sobre los futuros contingentes, tal como los presenta él en *De Interpretatione* con el famoso ejemplo de la batalla naval. Sin embargo, como observa E. Berti⁶, la influencia filosófica más importante del Estagirita en el pensamiento de Anscombe se ve en sus escritos sobre la inferencia práctica, en especial en su libro *Intention* de 1957, donde la autora expone su noción de intencionalidad, aplicada a la descripción de los comportamientos. En esa obra, la referencia más directa a Aristóteles se encuentra en el interés de Anscombe por los llamados ‘silogismos prácticos’, raciocinios vinculados a la acción presentes en el texto de la *Ética a Nicómaco* y en el *Movimiento de los Animales*. Para la filósofa británica, la exposición sobre esa clase de silogismo, que constituye uno de los mayores logros de la filosofía aristotélica, revela la peculiaridad de los razonamientos prácticos, puesto que, a diferencia de los silogismos teóricos donde la conclusión no es más que la afirmación de la conclusión en el pensamiento, en el caso del silogismo práctico la conclusión del razonamiento sería la misma acción. El interés de Anscombe por ese tema culminó

⁴ Cf. VOLPI, F. “Rehabilitación de la filosofía práctica...”, pp. 203-211.

⁵ *Ética a Nicómaco (EN)* VI 5, 1140b5. La traducción al castellano usada en este trabajo, salvo en las excepciones mencionadas, es la de J. Pallí Bonet (ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Prólogo de T. Martínez Manzano. Traducción y notas de J. Pallí Bonet. 3a ed. Madrid: Gredos, 2018).

⁶ Cf. BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 219.

en la publicación de diversos escritos sobre la verdad práctica, el primero de ellos aparecido en 1965, "Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth?".

En las últimas décadas se destacan, además de los estudios sobre la verdad moral y los principios prácticos realizados por G. Grisez, J. Boyle y J. Finnis, otras publicaciones sobre el tema de la verdad práctica, como la publicación de la obra *La vérité pratique: Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre VI* (1997), coordinada por J.-Y. Chateau, y numerosos artículos en lengua castellana, como los de A. Vigo y otros autores. Asimismo, en los últimos años, se ha podido observar una renovación del interés por estudio de la verdad práctica, con la aparición de nuevos artículos en lengua inglesa y la publicación, en los Estados Unidos, de *Aristotle on Practical Truth*, de C. M. Olfert (2017), primer libro dedicado a ese tema específico, lo que revela una vez más su actualidad.

Paralelamente al desarrollo de los estudios sobre la verdad práctica en Aristóteles, observamos también un creciente interés por el asunto de parte de los filósofos tomistas, tales como C. I. Massini, que en 1984 escribió el artículo "Reflexiones sobre un texto de Santo Tomás sobre la verdad práctica", y T. Melendo, quien dos años después publicó un escrito sobre la naturaleza de esa clase de verdad. Más recientemente, destacamos, entre otros, el trabajo de los chilenos J. L. Widow y J. García-Huidobro y del estadounidense S. Brock, quienes siguieron profundizando en los alcances de la noción de verdad práctica en el pensamiento del Aquinate. Sin embargo, vale señalar que esos autores recientes hablan muy poco, o casi nada, del tema específico de la recepción de esa noción aristotélica por parte de Santo Tomás, lo que motivó el desarrollo de nuestro trabajo.

En efecto, la noción de verdad práctica, elaborada inicialmente por Aristóteles y después acogida y desarrollada por Santo Tomás, denota una 'clase' o 'sentido especial' de verdad, que trasciende el ámbito del mero conocimiento al conectarse además con la dimensión apetitiva. A diferencia de lo que sucede en la verdad en sentido especulativo, la relación veritativa en el caso del entendimiento práctico no se resume a la adecuación del entendimiento a la realidad, sino que además incluye una tercera referencia: es entonces una relación entre entendimiento, voluntad y realidad. A pesar de la riqueza contenida en dicha noción, su presencia es muy discreta, casi imperceptible, en el *Corpus Aristotelicum*: el Estagirita solo menciona una vez la frase 'verdad práctica' (ἀλήθεια πρακτική) en sus escritos, precisamente en el segundo capítulo del libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, al hablar de las condiciones de la elección excelente (la ya mencionada προαίρεσις σπουδαία): razonamiento

verdadero, deseo recto y, además, una suerte de adecuación entre ambos; lo que la razón afirma, el deseo debe perseguir⁷. Aunque es posible afirmar con seguridad la adopción de la noción de verdad práctica por Santo Tomás de Aquino, observamos que el Aquinate no utiliza esa expresión en sus textos, sino en un lugar, precisamente en el comentario al respectivo pasaje de la *Ética*, mientras que en los demás pasajes en que desarrolla los alcances de esa noción, el Aquinate utiliza otras fórmulas, tales como “verdad del intelecto práctico”⁸ y “verdad de la razón práctica”⁹. Sin embargo, no es difícil percibir la equivalencia entre esas expresiones, como por ejemplo en el pasaje de la *Suma Teológica* en que Santo Tomás señala que “la verdad del entendimiento práctico se toma en sentido distinto que la verdad del entendimiento especulativo”¹⁰, y precisa más adelante que esa verdad en sentido práctico “se obtiene por la conformidad con el apetito recto”¹¹. Un análisis más detallado de los diversos pasajes en que el Doctor Angélico trata del tema nos permite afirmar sin mucha dificultad que en él hay una recepción coherente y además un notable despliegue de los alcances de la concepción aristotélica de verdad práctica.

Por su parte, la expresión ‘falsedad práctica’, empleada tanto por los estudiosos de Aristóteles como por los que investigan el pensamiento del Aquinate, no aparece de manera explícita en las fuentes primarias, sino que se entiende de manera privativa, es decir, se puede decir que hay falsedad práctica en las situaciones en las que no se cumplen los requisitos propios de la verdad práctica, mencionados más arriba: la verdad del entendimiento, la rectitud del apetito, y además la concordancia entre ambos. Esto se da de manera patente, como veremos, en las situaciones de incontinencia y de intemperancia, tal como indica Santo Tomás en el comentario al libro séptimo de la *Ética*.

La hipótesis desde la cual se desarrolla este trabajo es la de que Santo Tomás recoge e interpreta fiel y coherentemente la concepción de verdad práctica propuesta por Aristóteles, y a la vez la despliega más allá de lo vislumbrado por el Estagirita, como parte de su síntesis, donde la armoniza con los conceptos aportados por otros autores medievales, tales como San Alberto Magno y los autores árabes. De esto se desprenden dos objetivos principales: el primero, referente a esa relación de

⁷ Cf. *EN VI 2*, 1139a21-31.

⁸ *Suma Teológica (S.Th.)* I-II, q. 57, a. 5, ad 3. Hemos usado como referencia la edición en castellano de la B.A.C. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. 5 volúmenes. ISBN 84-220-1317-7 (obra completa).

⁹ *S.Th.* I-II, q. 64, a. 3, co.

¹⁰ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

¹¹ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

continuidad entre Santo Tomás y Aristóteles, es el de explorar los alcances de la noción misma de verdad práctica, cuáles son sus condiciones y, especialmente, cómo se relaciona con la noción de verdad en el sentido teórico, así como su lugar dentro del llamado silogismo práctico y cómo se relaciona con la virtud de la φρόνησις o *prudentia*; el segundo, que concierne más bien a la idea de un desarrollo de dicha noción por parte del Aquinate, es el de presentar cómo en sus diversos textos Santo Tomás, valiéndose de conceptos introducidos por la filosofía medieval —tales como los de la sindéresis, la ley moral y la cogitativa— aclara los puntos oscuros de la exposición aristotélica, especialmente su caracterización de los requisitos de la verdad práctica, resolviendo, entre otras cosas, ciertos razonamientos circulares del Estagirita. Otro objetivo, estrechamente vinculado a este último, es el de exponer cómo Santo Tomás, en pasajes tanto de su *Comentario a la Ética* como de la *Suma Teológica*, presenta la incontinencia y la intemperancia como situaciones donde no se cumplen los requisitos de la verdad práctica y a la vez ofrece pistas sobre cómo curarlas, desarrollando las afirmaciones hechas antes por Aristóteles.

Como metodología, se ha empleado sobre todo el recurso a la bibliografía disponible, sea directamente en las bibliotecas, incluyendo el sistema de préstamos interbibliotecarios, sea por medios digitales, a través de los recursos electrónicos disponibles. Se ha priorizado el estudio de las fuentes primarias tanto en castellano como en las lenguas originales, con la ayuda de ediciones bilingües en versión impresa y de páginas de Internet tales como el *Corpus Thomisticum* elaborado por E. Alarcón, el *Perseus Project* de la Tufts University y el *Thesaurus Linguae Graecae*, dirigido por M. Pantelia. Además, hemos buscado las fuentes secundarias más relevantes, desde autores consagrados hasta las publicaciones más recientes sobre el tema, a fin de cotejar las diversas interpretaciones existentes.

Este trabajo está compuesto por dos partes principales, una dedicada a exponer la noción de verdad práctica tal como aparece en los textos de Aristóteles, y otra donde presentamos los diversos aspectos de la recepción de dicha noción por Santo Tomás. Al inicio de cada parte se encuentran dos breves capítulos de carácter instrumental, cuyo propósito es introducir las nociones fundamentales para el desarrollo de la doctrina sobre la verdad práctica en cada autor.

De esta manera, la primera parte consta inicialmente de dos capítulos instrumentales, donde se presentan, a la luz de los textos de Aristóteles —en especial de sus *Éticas*, del *De Anima* y de la *Metafísica*—, las principales nociones que emplea en la presentación de la verdad del entendimiento práctico en el libro sexto de la *Ética a*

Nicomáco. En el primer capítulo, exponemos sus concepciones de πράξις, ciencia práctica e intelecto práctico, así como la de προαίρεσις, donde convergen intelecto y deseo. Finalmente, presentamos los rasgos esenciales de su exposición sobre las virtudes intelectuales, dando especial destaque al hábito intelectual de la φρόνησις. Después, en el segundo capítulo, exponemos los aspectos principales de la doctrina aristotélica sobre la verdad y la falsedad en sentido teórico, haciendo antes un breve desarrollo histórico del significado del término ἀλήθεια desde sus orígenes hasta los textos de Platón.

El tercer capítulo está dedicado a la exposición de la concepción aristotélica de verdad práctica. En los primeros apartados, tras señalar el pasaje del libro sexto de la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles habla de esa clase de verdad, propia del intelecto práctico, presentamos, a la luz de revisión de las fuentes secundarias, las principales contribuciones de los estudiosos que se dedicaron al tema en las últimas décadas, desde las investigaciones de E. Anscombe y F. Inciarte en los años 60 y 70 hasta las publicaciones más recientes de autores de lengua inglesa, francesa y castellana. Enseguida, dirigimos nuevamente nuestra mirada hacia los textos del Estagirita, a fin de destacar en ellos los rasgos peculiares de su noción de verdad práctica, y, en el último apartado, cómo la idea de falsedad se puede aplicar al ámbito práctico. Otro propósito de ese capítulo es identificar las aporías y elementos pendientes de mayor aclaración en la exposición de Aristóteles, que volvemos a tratar al final de la tesis.

En la segunda parte, como dijimos más arriba, responderemos a la pregunta principal de este trabajo, sobre cómo Santo Tomás recibe y a la vez desarrolla la concepción de verdad práctica introducida por Aristóteles.

Así como hacemos en la primera parte, presentamos, a manera de introducción a la discusión del tema en el pensamiento del Aquinate, dos capítulos de carácter instrumental, presentando los conceptos indispensables para la comprensión de la noción de verdad práctica. Al mismo tiempo, señalamos ya en esos capítulos, a manera de confirmación de nuestra hipótesis de una continuidad y a la vez de un desarrollo fecundo del pensamiento del Estagirita, los rasgos más importantes de las respectivas concepciones dentro del pensamiento maduro de Santo Tomás, expresado sobre todo en la *Suma Teológica*, destacando como en sus textos el Aquinate se vale de las referencias a los textos de Aristóteles y a la vez las integra en su síntesis filosófica. En el cuarto capítulo, que ocupa un lugar análogo al del primero, exponemos las nociones principales de la teoría tomista de la acción: la felicidad como suma beatitud, la acción voluntaria, la voluntad como potencia racional, el libre

albedrío y la elección como acto de la voluntad, y finalmente las virtudes intelectuales, donde destacamos la exposición de la prudencia presente en diversas cuestiones de la *Secunda Pars*. Después, en el quinto capítulo, análogo al segundo, exponemos los rasgos más importantes de la doctrina de Santo Tomás acerca de la verdad y la falsedad en sentido teórico, utilizando como referencia, además de la *Suma Teológica*, la exposición de la primera cuestión del *De Veritate*, incluyendo además pasajes selectos del comentario del Aquinate a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

En el sexto capítulo, caracterizamos la concepción de verdad práctica —o verdad del entendimiento práctico— en las diversas obras de Santo Tomás. En primer lugar, examinamos la presencia, en los textos del Aquinate, de pistas que revelan la existencia de un sentido o clase especial de verdad, propio del ámbito de la acción humana. Enseguida, presentamos los rasgos principales de su exposición sobre la verdad práctica, con ayuda de las fuentes primarias, dando especial relieve a los textos del *Comentario a la Ética* y de la *Suma Teológica*. En el tercer apartado, señalamos las condiciones del incontinente y del intemperante como condiciones de falsedad práctica, es decir, situaciones en las que no se dan los requisitos de la existencia de esa clase de verdad. Finalmente, en el cuarto apartado, destacamos la verdad práctica como un horizonte de integración o restauración del ser personal, señalando especialmente el camino de superación del desorden de las facultades presentes en la incontinencia y la intemperancia, que no se entiende solo como un esfuerzo humano, sino que se abre a la acción reconciliadora de la gracia santificante.

Finalmente, en el séptimo capítulo, a manera de complemento del capítulo anterior, presentamos los aspectos más relevantes de la recepción de la noción aristotélica de verdad por Santo Tomás. En los primeros apartados, exponemos brevemente, desde una visión histórica, cómo se dio su encuentro con el pensamiento del Estagirita como un todo y, especialmente, con la ética aristotélica. A la luz de este desarrollo, presentamos en el último apartado los matices más relevantes de la recepción y del despliegue de la concepción de verdad práctica en los textos del Aquinate, tal como el desarrollo que hace acerca de los alcances del intelecto —el *voũç* de Aristóteles— en la captación de los primeros principios prácticos, la solución del razonamiento circular presente en la exposición de la verdad práctica en la *Ética a Nicómaco*, y la aclaración sobre cómo se debe entender la correspondencia entre razón y apetito que caracteriza esa clase de verdad.

PARTE I:

LA VERDAD PRÁCTICA EN

ARISTÓTELES

1. Nociones fundamentales de la teoría aristotélica de la acción

1.1. La noción aristotélica de πράξις

El vocablo πράξις aparece en los textos clásicos como derivado del verbo πράσσω (πράττειν). Este verbo es largamente utilizado por los escritores, y presenta diversos significados. Un primer significado es el de recorrer un camino o trayecto, de donde adquiere también el significado, por consiguiente, de ejecutar, cumplir una tarea: en algunos autores, por ejemplo, ἀρετὰς πράττειν significa realizar actos de virtud o buenas acciones; otro sentido frecuente de πράττειν es el de actuar, trabajar, ocuparse de, negociar, aplicado a diversos ámbitos de la vida, tales como los quehaceres públicos o privados, el cultivo de las amistades, las negociaciones de paz, etc. Es asimismo frecuente el uso del verbo πράττειν en el sentido de cumplir, realizar, llevar a cabo un cometido, lograr una empresa, hacer bien los propios quehaceres y por lo tanto ser feliz. También se observa frecuentemente el uso del verbo en el ámbito económico, como por ejemplo hacer pagar (impuestos, intereses, etc.). El verbo tiene generalmente un uso transitivo, pero también es empleado en forma intransitiva, con los sentidos de estar en cierto estado o condición —estar mejor o peor, o en peor situación, tener suerte, etc.— asociado además a adverbios como εὖ y κακός o los plurales ἀγαθά y κακά. De manera general, se admite que el verbo πράσσω “implica el esfuerzo hacia una realización y presenta en principio una orientación subjetiva, a diferencia de ποιέω”¹².

El término πράξις presenta significados análogos a πράττειν: el más notable es de acción, entendida como el mismo hecho de actuar, opuesto a la pasión (πάθος), la actividad práctica en sentido moral, opuesta asimismo a la ποίησις y a la τέχνη, e incluso distinta de la προαίρεσις o elección deliberada. También puede significar la acción tomada en general o la puesta en acción o ejercicio de un órgano corporal. Derivado de este, está el sentido de πράξις como la ejecución, cumplimiento o realización de una obligación, obra o tarea, de los quehaceres personales y públicos como el pago de impuestos, salarios e incluso las empresas de guerra. Puede significar, asimismo, en sentido particular, un negocio o comercio, una traición o intriga contra alguien y, finalmente la conferencia de un orador; la manera de actuar, conducta o manera de ser de un individuo,

¹² CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1967, t. III, p. 934 (la traducción es nuestra). Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1935, pp. 1617s; LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. ; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 1460-1461.

así como su suerte, fortuna o destino bueno o malo. Otro sentido sería el de estado actual, coyuntura, circunstancia o situación. Finalmente, puede significar el resultado de una acción o sus consecuencias, aplicadas por ejemplo al cumplimiento de un oráculo y a los resultados o provechos (o la falta de ellos) de las acciones: sin esa πράξις, algo resulta inútil. Junto a la πράξις, se destacan otros derivados del verbo πράσσω, tales como los adjetivos ἄπρακτος (inútil o sin éxito) y πρακτικός (capaz de actuar)¹³. Otro vocablo derivado y de gran relevancia en los textos aristotélicos es εὐπραξία, vinculado al éxito propio de la vida virtuosa y apuntado por Aristóteles como el τέλος o fin de la misma πράξις¹⁴. Chantraine observa además que el término πράγμα, también derivado de πράσσω, presenta un sentido más concreto que πράξις, el de la acción tomada ante todo en plural, como “los quehaceres” públicos o privados¹⁵.

Varios de estos significados se encuentran en las apariciones de πράξις y πράσσω en numerosas ocurrencias en los textos del *Corpus Aristotelicum*¹⁶. Como es de esperar, aparecen con más frecuencia en las obras más vinculadas a la actividad práctica, especialmente en la *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo* y la *Política*, pero también se encuentra presente con una frecuencia notable en la *Poética*, en la cual las tragedias y fábulas son caracterizadas como imitación de la acción y de la vida, y en la *Retórica*, donde se observa que las distintas clases de discursos versan también sobre las acciones humanas: consejos, deliberaciones, elogios y censuras se hacen sobre las acciones de los hombres, tanto las pasadas como las posibles o futuras¹⁷.

Se observa una dificultad para traducir el término πράξις meramente como acción humana, puesto que Aristóteles lo utiliza a veces en un sentido más amplio, abarcando los movimientos de todos los seres vivos, y a veces en un sentido estricto, limitado a las acciones propias del hombre en cuanto ser racional. En el *De Caelo* por ejemplo, menciona la πράξις presente tanto en los seres terrestres (plantas, animales y hombres)

¹³ Cf. CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique...*, t. III, pp. 934-5. BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*, p. 1617; LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*, p. 1459.

¹⁴ Sobre la εὐπραξία como el τέλος de la πράξις, cf. EIKELAND, O. *The Ways of Aristotle: Aristotelian Phronêsis, Aristotelian philosophy of dialogue, and action research*. Berna: Peter Lang, 2008, p. 124.

¹⁵ Cf. CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique...*, t. III, p. 935.

¹⁶ Cf. BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. 2a ed. Graz: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1955, pp. 629-632. Con la ayuda del recurso informático *Thesaurus Linguae Graecae* observamos que, dentro del conjunto de textos del *Corpus Aristotelicum*, el sustantivo πράξις y sus variantes aparecen 341 veces, mientras que el verbo πράσσω y sus derivados aparecen 704 veces. Las obras en que πράξις y derivados se encuentran con mayor frecuencia son la *Ética a Nicómaco* (122 ocurrencias), *Política* (62), *Ética a Eudemo* (39) y *Poética* (22), mientras que πράσσω y sus derivados aparecen más frecuentemente en la *Ética a Nicómaco* (256 veces), la *Ética a Eudemo* (114), *Retórica* (102), *Política* (84) y *Poética* (41). Cf. PANTELIA, M. (ed.) *Thesaurus Linguae Graecae*. <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/tsearch.jsp>> [Consulta en 05 junio 2019].

¹⁷ La *Retórica* ofrece un resumen de los puntos centrales de la teoría aristotélica de la acción, tales como la felicidad, la volición, la deliberación y sus objetos, etc. Cf. *Ret.* I, 4-7.

como también en los seres celestiales. Allí dice el Estagirita que la variedad de πράξεις crece de acuerdo con la distancia a la que un ser está del bien o de su fin: “en aquello que posee la perfección, se da el bien sin actividad, en aquello que está muy cerca se da mediante una pequeña y única actividad, y en las cosas alejadas, mediante actividades múltiples [...] el que posee la perfección no precisa para nada de la acción”¹⁸. La πράξις de los astros es, según él, como la de las plantas —por estar ambas, cada una a su manera, más próximas a su propia perfección—, mientras que en el hombre “las actividades son las más numerosas, pues puede conseguir muchos bienes, por lo que emprende muchas acciones y con vistas a otras cosas”¹⁹. Los animales, cuyos fines son más limitados, buscan por lo tanto menos fines y tienen menos actividades. Otros ejemplos de este uso más amplio de πράξις se hallan en las obras de biología como *Partes de los Animales*, donde afirma que las acciones de los animales son variadas, y la *Historia de los Animales*, donde habla de cómo los animales se distinguen por sus acciones, y llama πράξις incluso al acto de la generación²⁰.

Sin embargo, son numerosos los textos en que Aristóteles utiliza πράξις en un sentido más estricto, limitado a nombrar las acciones propiamente humanas. Por ejemplo, en el primer libro de la *Ética a Nicómaco*, caracteriza la felicidad propia del hombre como “una actividad del alma y unas acciones razonables (πράξεις μετὰ λόγου)”²¹; más adelante, al afirmar el carácter no teórico del tratado, afirma que en la ética “debemos examinar lo relativo a las acciones (τὰ περὶ τὰς πράξεις)”²². La virtud ética se presenta allí como una medianía entre los vicios del exceso y del defecto que no alcanzan o sobrepasan lo debido en las pasiones y acciones (ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι)²³. En otro pasaje, hablando de la necesidad de definir lo voluntario dentro de la reflexión sobre la virtud, afirma nuevamente que ésta “se refiere a pasiones y acciones”²⁴. Más adelante delimita claramente el ámbito de la πράξις como actividad exclusiva del hombre: “el hombre es principio de las acciones (ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων)”²⁵. Al presentar más adelante las cosas que rigen la acción y la verdad —sensación, intelecto y deseo—, el

¹⁸ *De Caelo* II, 292b3ss. En la *Ética a Eudemo (EE)* I 7, 1217a30ss, Aristóteles reconoce que “algunos seres no participan en absoluto del movimiento y, por consiguiente, tampoco de los bienes, y éstos son, sin duda, los mejores por naturaleza”. Con esto, afirma que los dioses no necesitan la praxis, puesto que ellos mismos son el fin, mientras que la acción (por la distancia que se tiene del fin) implica siempre el fin y los medios con vistas a él.

¹⁹ *De Caelo* II, 292b3ss.

²⁰ Cf. *Historia de los Animales (HA)*, 593b20. Ver también *HA* 589a3, 588a17 y 596b20.

²¹ *EN* I 7, 1098a13.

²² *EN* II 2, 1103b30.

²³ *EN* II 6, 1107a5.

²⁴ *EN* III 1, 1109b30.

²⁵ *EN* III 3, 1112b31-32.

Estagirita señala que la sensación no es principio de acción pues “los animales tienen sensación, pero no participan de acción (δῆλον δὲ τῷ θηρίᾳ αἰσθησιν μὲν ἔχειν πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν)”²⁶. Una afirmación similar aparece en la *Ética a Eudemo*, donde se lee que “el hombre es el único animal que es, asimismo, principio de ciertas acciones (ὁ γ’ ἄνθρωπος καὶ πράξεων πινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζώων), en efecto, no podemos decir de ningún otro animal que actúa (ἄλλων οὐθὲν εἴπομεν ἂν πράττειν)”²⁷. Aristóteles presenta la προαίρεσις— elección deliberada en la cual intervienen razón y deseo racional— como algo exclusivo del hombre en cuanto principio de la acción (πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις)²⁸. La misma vida política, propia de la naturaleza del hombre como πολιτικὸν ζῶον, se ocupa “de las acciones nobles, es decir, las que se desprenden de la virtud (περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς [...] αὗται δ’ εἰσὶν αἱ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς)”²⁹.

Otra dificultad para traducir πράξις al castellano simplemente como ‘acción’ es que este término también puede ser aplicado en las lenguas modernas no sólo al obrar propiamente humano o voluntario, sino también a otros agentes no racionales, como el agua, un dispositivo mecánico, etc., de los cuales decimos que ‘actúan’. Este uso moderno de acción parece distanciarse del genuino sentido de πράξις en Aristóteles, que lo emplea —así como hace con el verbo πράττειν, de donde deriva— principalmente para el ámbito de la actividad humana, donde las πράξεις son motivadas por una elección deliberada, de la cual no participan los animales irracionales ni los niños pequeños.

A. Vigo entiende esa diferencia entre el sentido actual de ‘acción’ y el sentido de la πράξις en Aristóteles como una de las dificultades para comprender si el Estagirita llegó realmente a formular una concepción estricta de la acción racional. Aunque esa dificultad podría ser resuelta solo a través del énfasis en la restricción de la πράξις al ámbito del obrar específicamente humano, Vigo apunta aquí a una notable diferencia en la comprensión de la acción: mientras en los días actuales el significado de los términos ‘acción’ y ‘actuar’ parece enfatizar el aspecto de eficacia o producción efectiva de cierto efecto o resultado, la πράξις y el πράττειν griegos acentúan más “un aspecto de acabamiento o cumplimiento [...] la acción consiste, como tal, en un cierto llevar a término, un llevar a cabo que resulta definido, como tal, por referencia a una cierta meta, a un objetivo, en el cual la acción misma tiene o alcanza su cumplimiento”³⁰. Πράξις y

²⁶ EN VI 2, 1139a19-20.

²⁷ EE II 6, 1222b21.

²⁸ Cf. EN VI 2, 1139b30-31.

²⁹ EE I 4, 1215b2-4.

³⁰ VIGO, A.G. “Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”. En: LEYVA, G. *Filosofía de la acción: un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. México, D.F.: Síntesis, 2008, p. 58.

πράπειν resaltarían el aspecto intencional y teleológico de la actividad humana. Mientras el uso actual no parece suponer dicha referencia a un fin, la noción griega de πράξις remite a “un obrar que, como el específicamente humano, se caracteriza no solo por su orientación teleológica, sino, además, por su carácter intrínsecamente intencional”³¹.

Vigo señala una ulterior dificultad para identificar en Aristóteles un concepto preciso de πράξις como actividad humana: observa que el Estagirita utiliza el mismo término en un sentido ‘singular-distributivo’ y en un sentido ‘colectivo-totalizador’. En el primer uso significa las acciones particulares y es usado también en el plural πράξεις por su capacidad singularizante, como en la frase “unos fines son actividades (δ’ εἰσὶ τέλη τιὰ παρὰ τὰς πράξεις)”³², incluyendo asimismo los usos distributivos, como en “toda acción (πᾶσα πράξις)...”³³. En el segundo uso, el término indicaría más bien el ámbito de la πράξις o simplemente ‘el obrar humano’. Es en este segundo sentido del término que Aristóteles dice que los animales no participan de la πράξις y que el campo de la πράξις se distingue del de la ποιήσις. Si tratamos de identificar cuál de los dos sería el sentido estrictamente aristotélico, observa Vigo que habría razones para inclinarse hacia cualquiera de las posibilidades: por un lado, la teoría de la acción se comprende dentro de la orientación que el pensamiento aristotélico posee en el campo de la ontología y del análisis del movimiento, donde la naturaleza (φύσις) aparece ante todo en un sentido singular-distributivo; pero a la vez, se puede admitir que en otros lugares el sentido colectivo-totalizador parece tener preeminencia, puesto que solo los agentes de πράξις (en ese sentido más general), son capaces de producir auténticas πράξεις (acciones singulares)³⁴.

Volviendo a la discusión sobre la relación entre el pensamiento aristotélico sobre la acción y los enfoques actuales, D. Davidson reconoce que, de las diez categorías aristotélicas, solo la novena, la acción, se puede identificar con una rama de la filosofía contemporánea. En efecto, la acción aparece en las *Categorías*³⁵ como el ‘hacer’ (ποιεῖν), que se opone al ‘padecer’ (πάσχειν): allí, los ejemplos son, respectivamente, ‘cortar, quemar (τέμνει, καίει)’ y ‘ser cortado, ser quemado (τέμνεται, καίεται)’³⁶. El hombre es

³¹ VIGO, A.G. “Prâxis como modo de ser del hombre...”, p. 58. La preocupación de Vigo en este artículo es la de negar que Aristóteles aborda el campo específico de la *praxis* sobre la base de una comprensión de la acción en sentido más amplio, ni tampoco dentro del mundo de los movimientos y procesos naturales, sino que siempre tiene en cuenta su estatuto peculiar.

³² EN I 1, 1094a5.

³³ EN I 1, 1094a1.

³⁴ Cf. VIGO, A.G. “Prâxis como modo de ser del hombre...”, p. 59.

³⁵ *Categorías (Cat.)* 11b1.

³⁶ Cf. *Cat.* 2a3-4.

capaz, por lo tanto, de ser afectado y de causar transformaciones en la realidad que lo rodea. Davidson observa la estrecha relación entre acción y percepción, entre la filosofía de la acción y la percepción. Ambas, según él, nos permiten comprender el problema de la relación entre la mente y el cuerpo, y además entre el pensamiento y el mundo: nuestros sentidos son afectados por el mundo y elaboramos de él una imagen conceptual. En contrapartida, desde esa imagen conceptual del mundo, razonamos cómo alcanzar nuestros fines a través de la acción: “en la percepción, el mundo físico causa pensamiento; en la acción el pensamiento ocasiona cambios en nuestro entorno físico”³⁷.

Para hacernos una idea más completa de la noción aristotélica de πράξις, conviene tener en cuenta el pensamiento de Aristóteles sobre la acción en general, no solo los textos de las *Éticas* —en los cuales se destacan las exposiciones sobre lo voluntario y lo involuntario, así como de la προαίρεσις— sino también los pasajes del *De Anima* y del *Movimiento de los Animales*, donde se presenta las características de la acción de los seres vivos en su conjunto, ante las cual se destacan las peculiaridades propias de la πράξις humana, tales como la existencia de un elemento racional del alma y de un deseo razonado o βούλησις.

La explicación de las acciones voluntarias e involuntarias se encuentra en buena parte del libro III de la *EN* y del libro II de la *Ética a Eudemo*, tras la presentación de la virtud moral, a la cual están estrechamente vinculadas: “Dado que la virtud se refiere a pasiones y acciones y que, mientras las voluntarias son objeto de alabanzas o reproches, las involuntarias lo son de indulgencia y, a veces, de compasión, es, quizá, necesario, para los que reflexionan sobre la virtud, definir lo voluntario y lo involuntario, y es también útil para los legisladores, con vistas a los honores y castigos”³⁸: no solo se ve la relevancia de la acción voluntaria dentro de la virtud, sino que se muestra la importancia de los legisladores como promotores de una educación basada en la excelencia moral.

En la *EN* III 1, Aristóteles define primero la acción involuntaria como aquella hecha por fuerza o ignorancia. Enseguida, define como forzosa la acción que proviene de un principio extrínseco y en la cual no ocurre ninguna participación del agente. En cuanto a la ignorancia, hay una variedad de situaciones: “lo que se hace por ignorancia es no voluntario (οὐχ ἐκούσιον), pero, si causa dolor y pesar, es involuntario (ἀκούσιον)”³⁹. En el caso de que alguien haga algo sin saber lo que hace, pero no sienta pensar por ello,

³⁷ DAVIDSON, D. *Truth, Language and History*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 277. Nota: en todas las fuentes secundarias citadas en esta tesis que no están en castellano, la traducción es nuestra.

³⁸ *EN* III 1, 1109b30ss.

³⁹ *EN* III 1, 1110b18-19.

esto no merecería el calificativo de acción involuntaria. La involuntariedad parece estar vinculada entonces al pesar que uno siente por lo que hace. El Estagirita hace además una distinción entre ‘obrar por ignorancia’ y ‘obrar con ignorancia’: alguien embriagado o encolerizado no obraría ‘por’ ignorancia, sino ‘con’ o ‘en’ ignorancia, puesto que la causa de sus acciones sería su estado de embriaguez o cólera. En el caso del hombre malo o vicioso, sucede que actúa ignorando lo que es beneficioso, o lo que debería hacer o evitar, lo que no hace de su acto algo involuntario. Aristóteles observa que el término ἀκούσιον “tiende a ser usado no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia de la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad... sino la ignorancia con respecto a las circunstancias concretas y al objeto de la acción”⁴⁰.

A la luz de esta observación, el Filósofo afirma más adelante que lo voluntario podría entenderse como “aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción”⁴¹. Finalmente, se deberían incluir dentro de lo voluntario las acciones hechas por coraje o apetito, abriendo cierto espacio dentro de la categoría de voluntariedad a las acciones de los otros animales y también de los niños. La propia experiencia nos lleva a reconocer que no se pueden excluir del ámbito de lo voluntario las acciones que proceden de la ira o del apetito, por el hecho de que esas pasiones irracionales también son propias del hombre.

La exposición de la acción voluntaria es relativamente diferente en el libro II de la *EE*. Una primera diferencia está en que dicha exposición aparece después del capítulo en el que Aristóteles presenta su explicación de la responsabilidad moral: “la virtud y el vicio están en relación con las acciones de las cuales el hombre mismo es la causa y el principio (αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων)”⁴². Líneas antes, el Estagirita señala de qué manera el hombre es principio de las acciones:

Todas las sustancias son, por naturaleza, una clase de principios, debido a lo cual cada una puede producir otras similares a ella; así, un hombre, hombres; y, en general, un animal, animales, y una planta, plantas. Pero, además de esto, claramente el hombre es el único animal

⁴⁰ *EN* III 1, 1110b30-35.

⁴¹ *EN* III 1, 1111a20.

⁴² *EE* II 6, 1223a14-15. En su traducción de la *EE*, Rackham comenta que Aristóteles aquí “procede a distinguir el sentido estricto de ἀρχή, ‘origen o causa de cambio’ (que se aplica al hombre en cuanto capaz de volición) de su sentido secundario, ‘causa o explicación de un estado inmutable de cosas’ (que se aplica a los primeros principios de las matemáticas). RACKHAM, H (trad.). *Aristotle. The Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935, p. 262.

que es, asimismo, principio de ciertas acciones; en efecto, no podemos decir de ningún otro animal que actúa⁴³.

Aristóteles considera que este sentido de principios, que son origen de movimientos, merecen propiamente el nombre de principios, mientras que, en el caso de los principios inmutables de las matemáticas, el término es usado solo de manera analógica. Poco después afirma que “el hombre es principio de un movimiento (ὁ δ’ ἄνθρωπος ἀρχὴ κινήσεως τινός), pues la acción es movimiento (ἢ γὰρ πρᾶξις κίνησις)”⁴⁴. Otra diferencia se encuentra en la manera de exponer el tema, en *EE II 7*. Aristóteles comienza así su presentación:

Ante todo, hemos de considerar lo voluntario y lo involuntario. Estas acciones parecen ser una de estas tres cosas: deseo, elección y pensamiento; lo voluntario estando en conformidad con una de ellas, mientras que lo involuntario les es opuesto. Pero el deseo se subdivide en tres: volición, impulso y apetito, de suerte que hemos de distinguir estas cosas, y primero considerar la conformidad con el apetito⁴⁵.

Aristóteles procede entonces por eliminación, intentando establecer con cuál clase de cosas se identifica la acción voluntaria: con el deseo (ὄρεξις), la elección (προαίρεσις) o el pensamiento (διάνοια). En ese capítulo y en los dos siguientes, demuestra cómo la acción voluntaria no puede ser aquella conforme con el deseo (*EE II 7*) ni con la elección (*EE II 8*), y por lo tanto tendrá que ser la acción de acuerdo con el pensamiento (*EE II 9*). En esa explicación recurre más de una vez a las situaciones propias de la ἀκρασία, con sus dificultades⁴⁶. En el pasaje de *EE II 7* mencionado más arriba, observamos asimismo cómo Aristóteles distingue, dentro del género ὄρεξις, tres especies diferentes: ἐπιθυμία, θυμός y βούλησις. El primer término corresponde al deseo totalmente irracional, mientras que el segundo indica la inclinación capaz de obedecer a la razón y el último se refiere al deseo ‘racional’ presente solamente en el alma humana. Es importante señalar el rol motivador del deseo, en sus distintas formas, dentro de la actividad humana. En el libro III del *De Anima*, Aristóteles afirma que “éstos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo y el intelecto (Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινουῦντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς)”⁴⁷. Poco antes, el Estagirita investiga lo que mueve localmente al animal,

⁴³ *EE II 6*, 1222b16-20. En otro pasaje (*EN VI 2*, 1139a20) Aristóteles dice que “los animales tienen sensación pero no participan de la acción”.

⁴⁴ *EE II 6*, 1222b29-30.

⁴⁵ *EE II 7*, 1223a22-27.

⁴⁶ Cf. por ejemplo *EE II 8*, 1224b10ss.

⁴⁷ *De Anima (DA) III 10*, 433a9.

y aclara que ese principio motor no puede ser ni la facultad nutritiva, ni la facultad sensitiva ni el pensamiento⁴⁸.

El tratado *De Anima* ofrece abundantes luces acerca de la influencia de las distintas potencias del alma humana en la acción. Hay un pasaje de *EN VI* que puede servir de guía para ese cometido: “Tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad: la sensación, el intelecto y el deseo”⁴⁹. ¿De qué manera entonces cada una de ellas puede regir la acción, o la verdad? Aristóteles aclara allí mismo que “la sensación no puede ser principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción”⁵⁰. Descartada la sensación, la conclusión a la que llega Aristóteles es que el principio de la *πρᾶξις* es una convergencia de intelecto y deseo razonado, la elección deliberada o *προαίρεσις*, como veremos más adelante⁵¹. En esa relación entre el deseo y el intelecto se observa algo fundamental para comprender lo que Aristóteles llamará ‘verdad práctica’: la búsqueda y la huida en el ámbito del deseo corresponden a la afirmación y la negación, en el ámbito de la razón⁵². Sin embargo, como observa C. Reeve, hay una suerte de ‘percepción práctica’ que aún no siendo el punto de partida de la acción deliberadamente elegida, puede entenderse como su punto de partida en un sentido amplio⁵³. En efecto, el Filósofo afirma en el *De Anima* que “cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva—como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo— lo persigue o se aleja de ello”⁵⁴ y que el alma discursiva, “cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue”⁵⁵.

La *πρᾶξις* puede entenderse además como uno de los sentidos principales de la noción aristotélica de acto o *ἐνέργεια* dentro del *Corpus Aristotelicum*, donde se puede constatar esa pluralidad de sentidos. R. Yepes observa que numerosos autores de distintas épocas han destacado que el término *ἐνέργεια* aparece con tres sentidos diferentes en las obras de Aristóteles: el primero es el de movimiento (*κίνησις*), el segundo el de perfección o

⁴⁸ Cf. *DA III* 9.

⁴⁹ *EN VI* 2, 1139a20.

⁵⁰ *EN VI* 2, 1139a21.

⁵¹ En el último apartado de este capítulo.

⁵² *EN VI* 2, 1139a21-22.

⁵³ Cf. REEVE, C. D. C. *Action, Contemplation and Happiness*. Cambridge: Harvard University Press, 2012, pp. 40-41.

⁵⁴ *DA III* 7, 431a9-10.

⁵⁵ *DA III* 7, 431a15-16.

forma (έντελέχεια) y el tercero el de operación, acción, obra (ἔργον) y πράξις⁵⁶. El mismo Estagirita afirma en la *Metafísica* que “‘estar en acto’ no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente”⁵⁷, y lo explica enseguida: “como esto existe en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello; pues unas cosas están en la relación del movimiento a la potencia, y otras, en la de la substancia a cierta materia”⁵⁸.

Aunque algunos autores ignoran ese tercer sentido de acto como ἔργον o πράξις, conviene recordar que el término ἐνέργεια es una derivación de ἔργον a través del adverbio ἐνεργής, que significaría algo como ‘activo’ u ‘operante’. Es el mismo Aristóteles quien dice que “la obra (ἔργον) es, un fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto (ἐνέργεια) está directamente relacionada con la obra (ἔργον) y tiende a la entelequia (πρὸς τὴν έντελέχειαν)”⁵⁹. Yepes observa que en el diálogo *Protréptico*, escrito por Aristóteles en su juventud, ya se puede distinguir el uso de ἐνέργεια (que denomina lo que es en acto) en contraposición al término δύναμις (lo que es en potencia), aplicado a la operación o uso de las facultades cognoscitivas. Cuando habla de la φρόνησις —noción ya presente en el *Protréptico* pero con un matiz aún platónico, en el cual no se distinguen tan claramente la πράξις de la θεωρία— Aristóteles afirma que “como todos prefieren mayormente lo que está en concordancia con la disposición que le es propia, [...] el sabio (φρόνιμος) preferirá la reflexión antes que ninguna otra cosa, pues en ello consiste la función de esta facultad (τοῦτο γὰρ ἔργον ταύτης τῆς δυνάμεως)”⁶⁰. En el desarrollo del pensamiento aristotélico, observamos cómo la noción de acto —que surge en la filosofía platónica en el ámbito del conocimiento y se extiende después a las demás operaciones (ἔργα) del viviente⁶¹— es asumida por el Estagirita, quien más tarde le añade nuevos matices. Por ejemplo, Aristóteles presenta en la *Física* la ἐνέργεια como movimiento, pero también como fin y obra, mientras que en la *Metafísica* desarrolla el significado de ἐνέργεια como sustancia o forma.

⁵⁶ Cf. YEPES, R. “Los sentidos del acto en Aristóteles”. *Anuario Filosófico*, vol. 25 (1992), núm. 3, pp. 494ss. En ese artículo se presenta al detalle las posturas defendidas por los diferentes autores acerca del significado de ἐνέργεια, y se presentan separadamente cada uno de los tres sentidos mencionados.

⁵⁷ *Metafísica* (*Met.*) IX 6, 1048b6-7. Hemos usado como referencia la edición trilingüe editada por V. García Yebra (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe. Traducción y notas de V. García Yebra. Madrid: Gredos, 2018).

⁵⁸ *Met.* IX 6, 1048b7-9.

⁵⁹ *Met.* IX 8, 1050a21-23. El texto original dice “ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον”, lo que podría ser comprendido simplemente como “la palabra acto se dice según la obra”. Sobre esta relación entre ἔργον y ἐνέργεια, cf. YEPES, R. “El origen de la ‘energeia’ en Aristóteles”. *Anuario Filosófico*, vol. 22 (1989), núm. 1, pp. 93-109.

⁶⁰ *Protréptico*, frag. B 40.

⁶¹ Cf. YEPES, R. “Los sentidos del acto en Aristóteles”, p. 497.

¿De qué manera se puede entender entonces el acto como la obra o πράξις? A diferencia de los otros dos sentidos de acto, calcados sobre la diferencia entre el movimiento y su fin o realización, este sentido entiende el acto como el movimiento que tiene el fin en sí mismo, es decir, posee su propio τέλος. Esto se da exclusivamente en el ámbito de los seres vivos, pero sobre todo en las actividades propias del pensamiento y de la conducta.

Este sentido de acto como acción u obra se comprende a la luz de la distinción hecha por Aristóteles entre πράξις y ποίησις, presente en diversos lugares del *Corpus Aristotelicum*. En el libro VI de la *EN*, el Estagirita afirma que son dos campos distintos de la actividad humana, a pesar de que los objetos de ambos estén en el mismo campo, el de lo contingente: “Entre lo que puede ser de otra manera, está el objeto producido y la acción [...] La producción es distinta de la acción [...] Ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción”⁶². Esta diferencia se aclara cuando se comprende a la luz de la noción de movimiento. En los pasajes de las *Categorías* mencionados anteriormente⁶³ se hacía la distinción entre el hacer (ποιεῖν) y el padecer (πάσχειν). El hacer como ποίησις es, en el contexto del movimiento o κίνησις, la acción del agente que produce un cambio en el paciente. El acto de una potencia activa es un movimiento y por lo tanto no tiene un fin en sí misma, sino que está subordinada al fin, que es a la vez su término, mientras que la πράξις sería la acción que contiene en sí el fin, tal como se lee en la *Metafísica*:

Puesto que de las acciones que tienen límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, *estos procesos no son una acción o al menos no una acción perfecta* (puesto que no son un fin). *Acción es aquella en la que se da el fin*. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido. Así, pues, de estos procesos, *unos pueden ser llamados movimientos, y otros, actos*. [...] En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento⁶⁴.

⁶² *EN* VI 4, 1140a1ss. Más adelante, en *EN* VI 5, 1140b3, leemos que “el género de la acción es distinto del género de la producción”.

⁶³ Cf. *Cat.* 2a3-4 y 11b1ss.

⁶⁴ *Met.* IX 8, 1048b18-35. En el *DA* III 7, 431a6-8, leemos: “el movimiento [...] es esencialmente el acto de lo que no ha alcanzado su fin mientras que el acto entendido de un modo absoluto — el de lo que ha alcanzado su fin— es otra cosa”. Cf. también *Tópicos* 146b13ss. Sobre las dificultades acerca de este

La πράξις se entiende, por lo tanto, —a diferencia del movimiento— como aquella ‘en la que se da el fin’. A. Vigo⁶⁵ observa que la distinción entre πράξις y ποιήσις se hace de acuerdo a la relación que las acciones tienen con sus respectivos fines, lo que nos permite distinguir entre las acciones que no tienen un fin exterior o diferente de la propia actividad o ἐνέργεια, y acciones que tienen un fin exterior (ἔργον) diferente de sus actividades: la πράξις es una acción “sin más”, descrita en el pasaje de la *Metafísica* mencionado arriba, mientras que la ποιήσις, acción productiva, se conoce por su aspecto de inacabamiento y tiene un fin exterior a ella misma, tal como Aristóteles lo describe en el libro III de la *Física* en su explicación del movimiento⁶⁶. Pero a pesar de esto la distinción entre πράξις y ποιήσις no puede tomarse en un sentido excluyente, porque la mayoría de las acciones no solo tienen un aspecto práctico —por tener un fin en sí misma—, sino que también presentan un aspecto o sustrato poiético, en la medida que producen cambio y movimiento, lo que permitiría distinguir en la πράξις un sentido constitutivo interior y una expresión exterior en el movimiento: “el sentido constitutivo de la acción despliega su presencia y su vigencia de un modo unitario, que no se dispersa con las fases del sustrato kinético a través del cual se expresa y realiza”⁶⁷. Al analizar la posibilidad de un fracaso de la πράξις, que en sí misma es ἐνέργεια pero de cierta manera necesita una realización a través de su expresión exterior, Vigo concluye que “el fracaso de la praxis consistirá [...] en el desacoplamiento de la materialidad de la acción respecto de la articulación unitaria de sentido que la constituye”⁶⁸. Tal desacoplamiento se debe a aspectos vinculados a lo que Aristóteles presentó como causas de la involuntariedad —tales como la ignorancia de las situaciones concretas— y se expresa tanto en una sucesión de actos exteriores desprovistos de sentido —una materialidad despojada de propósito— como en un sentido replegado sobre sí mismo, un propósito no consumado.

Volviendo al pasaje de la *Metafísica* mencionado arriba, observamos algunas dificultades. La primera consiste en que Aristóteles parece hacer una distinción entre ἐνέργεια —que parece significar la acción o πράξις perfecta— y κίνησις, aunque poco antes dice que “el acto parece ser principalmente el movimiento (δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια

pasaje, incluso de su relación con los demás textos del libro IX, cf. MAKIN, S. (traducción, introducción y notas). *Aristotle. Metaphysics Book Θ*. Oxford: Clarendon Press, 2006, p. 141ss.

⁶⁵ Cf. VIGO, A.G. “Prâxis como modo de ser del hombre”, p. 67ss.

⁶⁶ En *Física (Fís.)* III 2, 201b31-32, Aristóteles dice que “se piensa que el movimiento es cierto acto, aunque incompleto”. En una nota al pie, el traductor G. de Echandía comenta, acerca de ese texto, “solo hay *kínêsis* mientras la potencialidad está actualizada; se trata por tanto, de una actualización que en cada momento de su realización es incompleta, inacabada, *áteles*”. (ARISTÓTELES, *Física*. Introducción, traducción y notas de G. R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995, p. 182, nota 13).

⁶⁷ VIGO, A.G. “Prâxis como modo de ser del hombre...”, p. 70.

⁶⁸ VIGO, A.G. “Prâxis como modo de ser del hombre...”, p. 74.

μάλιστα ἢ κίνησις εἶναι)⁶⁹. La otra dificultad está en que, a pesar de la distinción hecha por Aristóteles entre movimiento (dentro del cual se entiende la ποιήσις) y acto (reservado a la πράξις), también es posible encontrar en el *Corpus Aristotelicum* el verbo ἐνεργέω significando el acto de la potencia activa propio de la ποιήσις, uso que podría ser traducido con un sentido más amplio de ‘actuar’. En ciertos casos se puede incluso encontrar la palabra πράξις como equivalente a ποιήσις. Yepes observa esa dificultad o aparente paradoja, y la explica diciendo que es posible identificar una variedad de sentidos de πράξις. En ese mismo pasaje de la *Metafísica* el Estagirita dice que “estos procesos [se refiere a los movimientos de las partes del cuerpo] no son una acción (πράξις), o por lo menos una acción perfecta (τελεία) puesto que no son un fin⁷⁰: habría que aclarar entonces en qué consiste esa ‘perfección’ de una πράξις. Parece entonces haber una variedad de sentidos de πράξις: por un lado se admitiría ese uso más amplio incluyendo la ποιήσις, y por otro se nota la distinción de ciertas πράξεις que se distinguen por ser ‘perfectas’, como las llama Aristóteles.

Aunque un número de importantes comentaristas hayan insistido en comprender la πράξις en un sentido único⁷¹ —el de la acción inmanente, contrapuesta a la ποιήσις entendida como acción transitiva o movimiento— es posible identificar hasta tres sentidos distintos de πράξις: el primero, como vimos arriba, es el uso en sentido amplio, que podría traducirse meramente como ‘acción’ e incluiría también la ποιήσις; el segundo, el de la πράξις entendida como acción moral, acción que es fin en sí misma pero a la vez se escoge con vistas a algo como la εὐδαιμονία, que es fin último; y el tercero, relativo a la acción escogida por sí misma y que es absolutamente fin en sí misma —pues la acción ocurre simultáneamente al fin—, algo propio de las actividades cognoscitivas como el ver y el pensar. Es a ese tercer sentido de acción que Aristóteles parece reservar la expresión ‘πράξις perfecta’.

La exposición del Estagirita señala asimismo tres importantes diferencias entre la πράξις ‘ética’ y la πράξις ‘perfecta’. La primera de ellas estaría en el grado de inmanencia de las acciones: mientras la πράξις perfecta es término de sí misma de manera plena, y por lo tanto gozan de una inmanencia perfecta, las πράξεις éticas tienen una inmanencia solo parcial, puesto que son realizadas con vistas a la felicidad. De esta manera las πράξεις éticas poseen una naturaleza compleja, a medio camino entre la perfecta inmanencia y

⁶⁹ *Met.* IX 3, 1047a33.

⁷⁰ *Met.* IX 6, 1048b21-22.

⁷¹ YARZA, I. “Sobre la praxis aristotélica”. *Anuario Filosófico*, vol. 19 (1986), núm. 1, p. 135. Yarza señala que el comentario de Gauthier y Jolif identifica la πράξις con la actividad inmanente y que J. Tricot aplica a la πράξις moral la estructura de la πράξις perfecta de *Met.* IX 6.

la pura transitividad. Además, la distancia entre la πράξις ética y la ποιήσις está precisamente en su aspecto de inmanencia o transitividad, como se ve en varios pasajes de la *EN*, donde se lee, por ejemplo, que “el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin”⁷².

Una segunda diferencia, vinculada a la anterior, está en el hecho de que, a diferencia de la πράξις perfecta, la πράξις ética revela cierto aspecto de transitividad. Mientras las perfectas son fin en sí mismas de modo absoluto, las éticas no lo son de manera plena, puesto que en ellas se puede distinguir el momento de la elección del momento de la realización de determinada acción: terminado el momento deliberativo en la elección, todavía no se da el fin, solo cuando el agente realiza efectivamente los medios. En la *Ética a Eudemo*, Aristóteles dice, como vimos, que “el hombre es principio de movimiento, y pues la acción (πράξις) es un movimiento”⁷³. Más aun, en la πράξις ética la acción termina cuando se alcanza el fin: esta clase de πράξις se da mientras no se alcanza el fin, y cesa al alcanzarlo, distinguiéndose por lo tanto de la πράξις perfecta. en que se da una continuidad o simultaneidad entre la acción y su fin. Sin embargo, observa Yarza, es posible admitir cierta continuidad de la πράξις ética, una vez que, en el caso de las acciones morales virtuosas, vemos que ellas permanecen de alguna manera en el agente como hábito moral, principio de acciones semejantes: no desaparece totalmente, como sucede en la κίνησις⁷⁴.

Finalmente, πράξεις perfectas y πράξεις éticas se distinguen en cuanto a las potencias humanas a ellas vinculadas. Mientras las perfectas consisten en el ejercicio de las potencias cognoscitivas, excluyendo así la actuación de las facultades apetitivas, las éticas incluyen y exigen necesariamente esas facultades, sean deseantes o volitivas; mientras las primeras solo representan la actualización de la potencia intelectual o sensitiva, las segundas implican de alguna manera la actuación de todo el ser humano en su complejidad. Se descubre entonces una correspondencia entre πράξις perfecta y la felicidad también llamada perfecta en la *EN*. En efecto, Aristóteles observa que “la felicidad perfecta es una actividad contemplativa (ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητικὴ τις ἐστὶν ἐνέργεια)”⁷⁵, excluyendo de ella el uso de las demás facultades del hombre. Aún

⁷² *EN* VI 5, 1140b6-7. En *EN* VI 2, 1139b2-4 Aristóteles dice que “todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos”. Y al inicio mismo de la *EN*, el Estagirita afirma que “es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades” (*EN* I 1, 1094a2-6).

⁷³ *EE* II 6, 1222b29-30.

⁷⁴ Cf. YARZA, I. “Sobre la praxis aristotélica”, pp. 149-150.

⁷⁵ *EN* X 8, 1178b7-8.

siendo movida por deseo natural de saber presente en todo ser humano, la felicidad perfecta no incluye en sí ese deseo, y consiste en la “vida conforme a la mente”⁷⁶, actividad de carácter divino, superior al del compuesto humano⁷⁷.

Los diferentes significados de πράξις pueden también comprenderse a la luz de la noción de ἔργον mencionada anteriormente. S. Rus Rufino vincula el término ἔργον a los tres sentidos de πράξις: cuando se trata de πράξις como movimiento, ἔργον indica el producto de la acción, el objeto separado, que aparece cuando termina el movimiento (la casa sería la obra terminada, el ἔργον de la construcción, una ποιήσις); en el caso de las πράξεις perfectas, propias del conocimiento, el ἔργον sería el acto o movimiento mismo; y, finalmente, en el caso de las acciones prácticas, su ἔργον sería tanto la acción misma como su recepción por el paciente y su redundancia en el agente. Concluye Rus Rufino que la idea de ἔργον se corresponde, por tanto, con el triple sentido de la πράξις: “obra (primer sentido, ποιήσις), función (acción práctica) y πράξις perfecta. De este modo se expresa el conjunto de la acción y lo que resulta de ella, en el agente, en la obra misma y en el receptor”⁷⁸.

1.2. Ciencia y filosofía práctica

Análogamente a la distinción entre θεωρία, πράξις y ποιήσις, observamos en los textos de Aristóteles la afirmación de la existencia de una ciencia práctica, distinta a la vez de la ciencia teórica y de la ciencia productiva. Presentaremos brevemente en este apartado sus rasgos principales: su lugar en el cuadro de las ciencias, el objeto que estudia y su grado de universalidad.

La clasificación general de las ciencias y sus respectivos saberes se encuentra en diversos lugares del *Corpus Aristotelicum*, especialmente en la *Metafísica* y en los *Tópicos*. Se observa, sin embargo, que la distinción entre las ciencias no siempre se hace de la misma manera. En algunos pasajes, el Estagirita establece simplemente la diferenciación entre ciencias teóricas y prácticas, mientras que en otros encontramos la diferenciación completa entre disciplinas teóricas, prácticas y poiéticas. Como ejemplo de la primera clase de distinción, entre ciencias teóricas y ciencias prácticas, vemos que Aristóteles señala en la *Metafísica* que:

⁷⁶ EN X 7, 1178a5.

⁷⁷ Cf. EN X 7, 1177b27-30.

⁷⁸ RUS RUFINO, S. “Estudio preliminar”. En: ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Traducción y notas de S. Rus Rufino y J. Meabe. Madrid: Tecnos, 2017, pp. LXIX-LXX.

... es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra. En efecto, si los prácticos indagan cómo está dispuesta una cosa, no consideran en ella lo eterno, sino lo que se ordena a algo y al momento presente. Pero no conocemos lo verdadero sin conocer la causa; y, en cada caso, tiene por excelencia su propia naturaleza aquello en cuya virtud reciben el mismo nombre las demás cosas (por ejemplo, el Fuego es lo más caliente, pues es para las demás cosas la causa del calor). Por consiguiente, también será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas⁷⁹.

El primer detalle que se destaca en el pasaje es la afirmación de que la filosofía es llamada con justicia 'la ciencia de la verdad', identificándose ahí entonces con la ciencia teórica, cuyo fin es la misma verdad. En una primera mirada, el pasaje parece señalar que solo la ciencia teórica busca la verdad, en cuanto conocimiento de las causas, mientras que la ciencia práctica se dirige solo a la obra, y no a la verdad. De esta manera, el nombre de 'filosofía' parece referirse solo a las ciencias teóricas y no a las prácticas, lo que parece inviabilizar la concepción misma de una 'filosofía práctica'⁸⁰. Sin embargo, es posible superar esa aparente dificultad, si afirmamos que las ciencias prácticas también se dirigen a la verdad, pero de distinta manera. Como señala Santo Tomás en su comentario a ese pasaje de la *Metafísica*, los saberes prácticos "tienden a conocer la verdad, como ella se encuentra en algunas cosas, pero no la investigan como fin último"⁸¹. Estos saberes, añade el Aquinate, "no consideran la causa de la verdad por sí y por causa de sí, sino ordenándose al fin de la operación, o aplicándose a algo determinado particular y en cierto tiempo determinado"⁸².

Paralelamente a la división entre ciencias teóricas y ciencias prácticas, Aristóteles ofrece en otros pasajes una clasificación tripartita de los saberes, entre ciencias teóricas, prácticas y productivas. En el libro VI de la *Metafísica*, en el cual desarrolla la clasificación

⁷⁹ *Met.* II 1, 993b19-27. En los *Tópicos*, leemos en una explicación de la diferencia de géneros en la argumentación, que "de una es que es un conocimiento contemplativo, y de la otra que es un conocimiento práctico" (*Tóp.* VII 1, 152b3-5). Como veremos enseguida, E. Berti lee esto de manera diferente, atribuyendo los adjetivos 'teórica' y 'práctica' no a 'ciencia', sino a 'filosofía', identificando ahí la mención a una 'filosofía práctica' (BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*, p. 122). Para los fines de nuestro estudio, consideraremos como equivalentes las expresiones 'ciencia práctica' y 'filosofía práctica'.

⁸⁰ La expresión "filosofía práctica" no se encuentra en el *Corpus Aristotelicum*, pero el Estagirita habla de la "filosofía de las cosas humanas (ἀνθρώπεια φιλοσοφία)" en *EN X 9*, 1181b15. Un desarrollo interesante sobre el sentido de esta expresión de *EN X*, que articula ética y política, se encuentra en: RODRIGO, P. *Aristote et les choses humaines*. Bruselas: Ousia, 1998.

⁸¹ *In Metaph.* II, lect. 1, núm. 2 (la traducción es nuestra, sobre la edición en portugués del comentario. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV. Volume I*. Traducción de P. Faitanin y B. Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016, p. 202). Por ser la filosofía primera no práctica sino especulativa, merece el nombre de ciencia de la verdad. Unas líneas antes, Santo Tomás afirma que el conocimiento de la verdad pertenece *máximamente* a la filosofía primera, sin cerrar la posibilidad de que la ciencia práctica participe en grado inferior de ese conocimiento de la verdad.

⁸² *In Metaph.* II, lect. 1, núm. 2.

de las ciencias teoréticas, el Estagirita afirma la peculiaridad de esa clase de ciencias y sus respectivas operaciones del intelecto, al compararlas con los otros dos tipos de operaciones (prácticas o factivas), al presentar el estatuto de la Física en cuanto ciencia.

Y, puesto que también la Física es una ciencia que versa sobre cierto género del Ente (pues trata de aquella substancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo), es evidente que ni es práctica ni factiva (las cosas factibles, en efecto, tienen en el que las hace su principio, que es la mente, o algún arte o potencia, y las practicables lo tienen en el que las practica, y es el propósito; pues lo practicable y lo propuesto son lo mismo); de suerte que, si toda operación del entendimiento es práctica o factiva o especulativa, la Física será una ciencia especulativa, pero especulativa acerca de un ente tal que sea capaz de moverse, y acerca de la substancia, según el enunciado generalmente, pero no separable⁸³.

Se observa además en ese pasaje la distinción de los saberes por sus respectivos objetos: la ciencia versa sobre las substancias que tienen en sí mismas el principio del movimiento y reposo, mientras que las operaciones intelectuales factivas versan sobre las ‘cosas factibles’ (τῶν ποιητῶν), que tienen su principio en el que las hace, y las operaciones intelectuales versan sobre las ‘cosas practicables’ (τῶν πρακτῶν), que lo tienen en el que las practica. Esta distinción entre las ciencias nos recuerda a la distinción entre las tres grandes ramas de la actividad humana (θεωρία, πράξις, ποίησις): a cada una de estas corresponde una clase de conocimiento⁸⁴.

Más adelante, en *Met.* XI 7, Aristóteles presenta los criterios que sirven de fundamento a su división de las ciencias. Toda ciencia, afirma él, “busca algunos principios y causas para cada uno de los objetos que constituyen su dominio; [...] después de circunscribir para sí algún género para sí, lo estudia como real y como ente”⁸⁵. La variedad de realidades implica, por lo tanto, la variedad de saberes. A la luz de estas observaciones, presenta entonces la física —llamada por él ahí ‘ciencia de la naturaleza’— como distinta

⁸³ *Met.* VI 1, 1025b18-28. En los *Tópicos*, Aristóteles también hace esa separación entre tres clases de conocimiento. El Estagirita dice allí que “las diferencias de lo respecto a algo son también respecto a algo, tal como es el caso del conocimiento. En efecto, se le llama (conocimiento) contemplativo, práctico y creativo: ahora bien, cada una de estas cosas tiene significado respecto a algo: pues es (conocimiento) contemplativo de algo, y creativo de algo, y práctico de algo.” (*Tóp.* VI 7, 145a13-19) y que “un conocimiento es mejor que otro, bien por serlo de cosas más exactas, bien por serlo de cosas mejores; y que, de los conocimientos, unos son contemplativos, otros prácticos y otros creativos” (*Tóp.* VIII 1, 157a7-17).

⁸⁴ Encontramos en el diccionario Ferrater Mora: “el conocimiento especulativo equivale al conocimiento teórico (ἐπιστήμη θεωρητική), de que hablaba Aristóteles al clasificar toda ciencia en ciencia práctica, (ἐπιστήμη πρακτική), ciencia productiva o ‘poética’ (ἐπιστήμη ποιητική) y ciencia teórica (ἐπιστήμη θεωρητική), y al decir que como la *Physica* (en el sentido aristotélico de este término) no es ni práctica ni ‘poética’, es teórica (*Met.* 1, 1025 b, 18-27), es decir, teórica del ser susceptible de movimiento y de la substancia, y con frecuencia de la substancia formal, pero no separada de la materia”. FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. 5a. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1965, vol. I, p. 568.

⁸⁵ *Met.* XI 7, 1063b36-1064a3.

de la práctica y a la vez de la productiva, reforzando la idea de que se distinguen en cuanto a su principio de movimiento —según el cual se dividen los géneros de cosas—, como ha señalado antes en el libro sexto:

Y, puesto que hay una ciencia que trata de la Naturaleza, es evidente que será distinta de la ciencia práctica y de la productiva. Pues, en una ciencia productiva, el principio del movimiento está en el que produce, no en lo que es producido, y tal principio es o un arte o alguna otra potencia; y, de igual modo, tampoco en una ciencia práctica está el movimiento en lo que se hace, sino más bien en quienes lo hacen. En cambio, la Física versa sobre las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento. Así, pues, que la Física no es ni práctica ni productiva, sino necesariamente especulativa, resulta evidente por lo dicho (pues necesariamente caerá dentro de uno de estos géneros)⁸⁶.

La lectura de esos pasajes de la *Metafísica* nos permite entonces distinguir entre objetos naturales, artificiales y prácticos. Decir que las realidades naturales tienen en sí su principio de movimiento implica reconocer que el que las conoce no puede modificar su ser y se limita por tanto a observar o contemplarlas, mientras que, cuando se trata de los objetos del conocimiento práctico o productivo el agente que actúa o produce es capaz de intervenir en su realidad, ya no solo conocerlas⁸⁷. Es por esa incapacidad de modificar el ser que estudia que la física es presentada, como muestra el pasaje, como una ciencia especulativa.

Se observa ahí entonces la distinción entre dos ámbitos, el de lo necesario y de lo contingente, vinculados respectivamente al conocimiento teórico y al conocimiento práctico tal como el Estagirita los presenta en el libro VI de la *EN*, distinción que sirve de criterio para la distinción de las dos ‘partes racionales’ del alma, que presentaremos en el siguiente apartado. La Física, mencionada en los pasajes anteriores, pertenece al ámbito de lo necesario, vinculado al hábito llamado ciencia (ἐπιστήμη), que versa sobre “cosas que no pueden ser de otra manera”⁸⁸. Es, como dijo antes Aristóteles, “una ciencia especulativa, pero especulativa acerca de un ente tal que sea capaz de moverse”⁸⁹.

En otro pasaje del libro sexto de la *Metafísica* vemos como el Estagirita afirma la superioridad de las ciencias teóricas sobre las demás ciencias. Al hablar de la teología, ‘filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία)’, Aristóteles dice:

⁸⁶ *Met.* XI 7, 1064a10-19.

⁸⁷ Varela observa que los objetos prácticos “dependen de la iniciativa humana” y “el hombre práctico no se interesa por la naturaleza de las cosas, a no ser como recurso para tener control sobre lo que es variable”. VARELA, L. *Filosofía práctica y prudencia*. Buenos Aires: Biblos, 2014, p. 53.

⁸⁸ *EN* VI 3, 1139b17-20.

⁸⁹ *Met.* VI 1, 1025b26-27.

Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza), y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso. Así, pues, *las especulativas son más nobles que las otras ciencias*, y ésta, más que las especulativas.⁹⁰

La creencia en la superioridad de las ciencias teoréticas está estrechamente vinculada al elogio de la vida teorética que hace Aristóteles en sus *Éticas*. Constatamos entonces que la distinción entre las clases de ciencias y saberes corresponde a los distintos estilos de vida a ellas asociado: la vida teorética, contemplativa, y la vida activa, la vida de la *πραξις*. L. Varela, comentando un pasaje de P. Hadot, afirma que en el uso que Aristóteles hace de ‘teorético’ esta expresión designa no solo el modo de conocimiento cuyo fin es el saber mismo sino el modo de vida que se dedica al ejercicio de este modo de conocimiento, lo que ofrece una salida posible al problema filosófico de la separación entre *θεωρία* y *πραξις*: “en este último sentido, teorético no se opone a práctico, [...] puede aplicarse a una filosofía practicada, vivida, activa”⁹¹.

La discusión acerca de los distintos modelos de vida forma parte de la investigación de Aristóteles sobre la felicidad (*εὐδαιμονία*). Al inicio de la *EN*, Aristóteles parte de su observación de lo que dice la gente sobre el fin último —o el bien mayor en la vida— y llega a dos conclusiones iniciales: la primera, la de que existe una unanimidad en llamar a este fin felicidad, en griego *εὐδαιμονία*, y la segunda, de que hay muchas controversias acerca del significado de esta palabra: la tendencia es que cada uno comprenda la felicidad de acuerdo a su situación psicológica y su condición social y económica, dando margen a las más variadas interpretaciones⁹². Dando continuidad a su investigación sobre la *εὐδαιμονία*, el Estagirita presenta enseguida los principales modos de vida de su tiempo, puesto que “los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida”. Estos modos principales de vida son tres: la vida del placer, la vida política y la vida contemplativa. Mientras el primero es preferido por la mayoría de los hombres, la vida política es propia de “los hombres refinados y activos”⁹³, quienes creen que el fin de su vida son los honores o la virtud. Aristóteles reconoce ahí el carácter imperfecto de la vida virtuosa, por la intermitencia de su actividad y su fragilidad ante los

⁹⁰ *Met.* VI 1, 1026a18-23.

⁹¹ VARELA, L. *Filosofía práctica y prudencia*, p. 54. Allí, Varela hace referencia a HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 93-94.

⁹² Cf. *EN* I 4.

⁹³ *EN* I 5, 1095b22. Destaca ahí la afirmación de que la vida política, cuyo fin es la virtud moral, como propia de los hombres activos (*πρακτικοί*).

males e infortunios. El tercer género de vida es el contemplativo, que el Estagirita examina en el libro décimo de la *EN*.

Más adelante, Aristóteles señala algunas de las características de lo que cree ser la genuina felicidad del hombre: “la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda la virtud, los deseamos, en verdad, por sí mismos, [...] pero también los deseamos a causa de la felicidad”⁹⁴. Tras señalar además la autarquía o autosuficiencia como rasgos de la εὐδαιμονία, el Estagirita reconoce que “decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es”⁹⁵. La clave de lectura para la recta comprensión de la felicidad es la ‘función’ (ἔργον) del hombre: si lográramos captar esa función, podríamos entender mejor la εὐδαιμονία, observa Aristóteles⁹⁶.

En efecto, Aristóteles presenta la vida teórica en *EN X 6-9* como la actividad de acuerdo a la virtud de la parte mejor del hombre, es decir, la actividad del intelecto “o ya sea otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento”⁹⁷. Esta ‘felicidad perfecta’, humanamente hablando, no es más que el resultado de cierta participación de lo divino en la mente (νοῦς), lo más excelente en nosotros⁹⁸. La vida teórica se presenta entonces como la vida plenamente feliz, por estar vinculada a la ‘virtud de la mente’, separada de las cosas humanas. Aristóteles la asocia a la actividad propia de los dioses — pues “todos creemos que los dioses viven y que ejercen alguna actividad”⁹⁹—, es decir, a la contemplación, que sobrepasa en beatitud a todas las demás

⁹⁴ *EN I 7*, 1097a35-b4.

⁹⁵ *EN I 7*, 1097b22-24.

⁹⁶ Cf. *EN I 7*, 1097b24-25. Ahí se ve una vez más la conexión existente entre las ciencias prácticas y las ciencias teóricas, puesto que el conocimiento acerca del verdadero fin del hombre —vinculado a la realización de ese ἔργον— depende del recto conocimiento de la naturaleza humana y del obrar que le es propio. En efecto, en el mismo libro primero Aristóteles dice: “Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Esta es, manifiestamente, la política” (*EN I 2*, 1094a18-29).

⁹⁷ *EN X 7*, 1177a13-14.

⁹⁸ Cf. *EN X 7*, 1177b26-34. “Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre sino en cuanto hay algo si bien en él divino y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Sí, pues, la mente es divina respecto del hombre (θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον), también la vida según ella será divina respecto de la vida humana [...] debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros”.

⁹⁹ *EN X 8*, 1178b18-19.

actividades¹⁰⁰. La conclusión del Estagirita es que la actividad humana más feliz será la que más esté unida a esa actividad de carácter divino¹⁰¹ y además de que el hombre es el único ser viviente capaz de alcanzar la felicidad, siendo el único capaz de contemplación¹⁰².

Dicho esto, Aristóteles cierra la *EN* haciendo algunas consideraciones finales acerca de la vida virtuosa —o vida política, como la llamó en el libro primero. En efecto, en el capítulo anterior (*EN* X 8) ya había presentado la vida según la virtud como una suerte de felicidad ‘imperfecta’, diciendo que “la vida de acuerdo con la otra especie de virtud [se refiere aquí a la virtud moral] es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades (ἐνέργειαι) conforme a lo esta virtud son humanas (ἀνθρωπικαί)”¹⁰³, afirmando enseguida que todas las cosas sobre las cuales versan esas actividades —contratos, servicios y acciones de todas las clases— son también ‘humanas’ (ἀνθρωπικά)¹⁰⁴. Más adelante, en *EN* X 9, el Estagirita se pregunta si, en las ‘cosas prácticas’ (τοῖς πρακτοῖς) el fin no sería contemplarlas y conocerlas, sino practicarlas, y responde que “con respecto a la virtud no basta con conocerla, sino que hemos de procurar tenerla y practicarla”¹⁰⁵, resaltando el carácter eminentemente práctico de esa clase de conocimiento, llamado por Aristóteles “filosofía de las cosas humanas (ἀνθρώπεια φιλοσοφία)”¹⁰⁶ y que abarca tanto la ética como la política, dada la natural relación entre ambas.

La expresión ‘ἀνθρώπεια φιλοσοφία’ corresponde, en cierto modo, a la de ‘filosofía práctica’, desarrollada, entre otros, por E. Berti y L. Varela. Berti considera que la expresión ‘filosofía práctica’ en el pasaje del libro segundo de la *Metafísica* que hemos mencionado¹⁰⁷, y que, gracias a los debates ocurridos en Alemania en los años sesenta y setenta del siglo XX, la filosofía práctica ha sido reconocida, “precisamente en su formulación aristotélica, como expresión de una forma de racionalidad diversa respecto de la científica”¹⁰⁸.

¹⁰⁰ Cf. *EN* X 8, 1178b21-22.

¹⁰¹ Cf. *EN* X 8, 1178b22-23.

¹⁰² *EN* X 8, 1178b27-29. Este horizonte de realización, en el cual el hombre es capaz de ‘inmortalizarse’ —el verbo utilizado por Aristóteles es ἀθανατίζειν—, es el marco de la ciencia o filosofía práctica.

¹⁰³ *EN* X 8, 1178b9-10.

¹⁰⁴ Cf. *EN* X 8, 1178b10-14.

¹⁰⁵ *EN* X 9, 1179b2-3.

¹⁰⁶ *EN* X 9, 1181b15.

¹⁰⁷ Cf. *Met.* II 1, 993b21-22; cf. *supra*, p. 29, nota 69.

¹⁰⁸ Cf. BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos, 2008, p. 121. Vale destacar que la racionalidad ‘científica’ equivale ahí a racionalidad ‘teórica’. Mientras tanto, en nuestro estudio consideramos equivalentes las expresiones ‘ciencia práctica y filosofía práctica’, como dijimos antes. El

Para terminar de entender qué tiene de diverso esa forma de racionalidad, haremos algunas consideraciones más sobre su objeto, así como sobre su grado de certeza y de universalidad. La descripción hecha por Berti revela algo de la peculiaridad de la ‘filosofía práctica’:

La filosofía práctica, entonces, tiene en común con la teórica el hecho de buscar la verdad, o sea, el conocimiento de cómo son efectivamente las cosas, y de buscar también la causa de cómo son, o sea, de ser ciencia. Su diferencia respecto de la filosofía teórica es que para esta última la verdad es fin en sí misma, mientras que para la filosofía práctica la verdad no es el fin, sino que es sólo un medio en vista de otra cosa, o sea, de la acción, la cual está siempre situada en el tiempo presente, es decir, no es algo ya existente, sino algo que debe ser hecho ahora¹⁰⁹.

La filosofía práctica se distingue asimismo de la teórica por su grado de certeza, que es relativa a los objetos que estudia cada una. Respecto a la ‘ciencia política’ —otro término equivalente al de ciencia o filosofía práctica—, Aristóteles habla en el libro II de la *EN* sobre el grado de precisión propio de todo conocimiento acerca de la πράξις: “todo lo que se dice de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión (οὐκ ἀκριβῶς) [...] nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y la conveniencia no hay nada establecido”¹¹⁰. Esto vale tanto para la filosofía práctica como para la prudencia, que versa sobre la acción particular: el Estagirita observa que “si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa (περὶ τῶν καθ’ ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τὰκριβές)”¹¹¹. En efecto, aunque ambas tengan como objeto las acciones humanas, la filosofía práctica se distingue de la φρόνησις por su carácter de universalidad.

Vale recordar que, debido a la diferencia entre sus objetos, la universalidad de la ciencia o filosofía práctica es distinta de la de la ciencia teórica. Varela habla de una ‘universalidad adecuada a las ciencias no teóricas’, y señala que hay que reconocer que “en lo que se sostiene ‘en la mayor parte de los casos’ envuelve una necesidad y también envuelve universales”¹¹² y que “la introducción del *hos epì tò polù* dentro del conocimiento demostrativo permite fundar la distinción entre ciencias *teóricas* (necesidad incondicional) y ciencias *no teóricas* (necesidad condicional)”¹¹³: mientras

mismo Berti habla allí de la filosofía como ‘ciencia’, y señala que el Estagirita, en la *EN*, llama a la filosofía práctica “ciencia política” (p. 123).

¹⁰⁹ BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*, p. 122.

¹¹⁰ *EN* II 2, 1103b35-1104a4.

¹¹¹ *EN* II 2, 1104a5-7.

¹¹² VARELA, L. *Filosofía práctica y prudencia*, p. 82.

¹¹³ VARELA, L. *Filosofía práctica y prudencia*, p. 83. Vale destacar que la física, enumerada por Aristóteles entre las ciencias teóricas, es un conocimiento de lo que es necesario, pero, al tratar de entes materiales, tiene a la vez un carácter ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, es decir, es un conocimiento de lo que ocurre ‘la

que lo incondicionalmente necesario ocurre siempre, lo condicionalmente necesario —es decir, lo probable— ocurre en la mayor parte de los casos, aunque puede fallar. Respecto a la ciencia práctica —como ciencia no teórica y de carácter ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ— Varela observa que “Aristóteles reconoce sin duda alguna algunos términos y principios éticos como universales [por ejemplo, en los silogismos prácticos la premisa mayor se entiende como universal] pero se trata de una universalidad que corresponde al saber práctico y no al teórico”¹¹⁴. En esa universalidad ética nada está rígidamente fijado, de tal modo que “tratándose de las virtudes éticas, el punto medio entre el exceso y el defecto variará según las circunstancias ellas mismas cambiantes, hasta el punto de que el medio deberá ser determinado por el agente de la acción en cada caso”¹¹⁵: de ahí la necesidad de la φρόνησις, que determina el justo medio de la virtud moral, aplicando en cada caso lo universal a lo particular¹¹⁶. Berti resume así la relación entre filosofía práctica y φρόνησις: “la primera conoce lo universal, por lo tanto da las directivas más generales, mientras que la segunda conoce lo particular, por lo tanto aplica las directivas generales al caso particular, o incluso individual”¹¹⁷.

1.3. Intelecto teórico e intelecto práctico

Además de las distinciones en el campo de la actividad humana —entre θεωρία, πράξις y ποίησις— y en las ciencias —entre teóricas, poiéticas y prácticas—, Aristóteles establece la diferenciación, en el ámbito del conocimiento racional del hombre, entre entendimiento teórico (o teóricico) y entendimiento práctico. En efecto, en el segundo capítulo del libro VI de la *EN*, el Filósofo presenta la división de las ‘partes’ del elemento racional del alma, que ofrece el marco en el cual estudia dichas virtudes. Esta división presupone otra, presentada en el libro primero¹¹⁸, en la que el Estagirita distingue en el

mayoría de las veces’. Varela observa a respecto de la física (que se ocupa de la substancia según la forma, pero no separada de la materia): “En contraste con la física, la teología y la matemática, al ocuparse de universales que se refieren en formas separadas, estudian principios que se sostienen de manera universal e incondicional. La exactitud de la ciencia, entonces, depende del nivel de abstracción del universal respecto de la materia” (VARELA, L. *Filosofía práctica y prudencia*, p. 84).

¹¹⁴ VARELA, L. *Filosofía práctica y prudencia*, p. 86.

¹¹⁵ VARELA, L. *Filosofía práctica y prudencia*, p. 86.

¹¹⁶ Cf. *EN* VI 7, 1141b14-16.

¹¹⁷ BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*, p. 150.

¹¹⁸ Cf. *EN* I 13, 1102b28-30. Aristóteles observa allí que “una parte del alma es irracional (ἄλογον) y la otra tiene razón (λόγον ἔχον). Y, dentro de la parte privada de razón, logra aún distinguir entre dos elementos, uno absolutamente ajeno a la razón, y otro que, aun siendo irracional, participa de la razón, siendo capaz de ser “persuadida” por ella, capaz de escucharla como se escucha a un padre: “el irracional parece ser doble, pues lo vegetativo (φυτικόν) no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo (ἐπιθυμητικόν), y en general lo desiderativo (ὀρεκτικόν), participa del algún modo, en cuanto que la escucha y obedece”. El drama del alma cuya parte irracional no escucha a la razón

alma humana una parte racional o poseedora de razón (λόγον ἔχον) y otra parte irracional (ἄλογον), que no tiene razón pero le puede obedecer, por lo que λόγος aparecería aquí con un sentido de ‘regla’ o ‘medida’. Dada la relevancia de esa distinción de las dos partes del elemento racional del alma para nuestra exposición, reproducimos aquí el pasaje de la *EN* en su integridad:

Dijimos ya antes que son dos las partes del alma: la racional y la irracional. Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional de la misma manera, estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes; porque, correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento. A la primera vamos a llamarla científica (ἐπιστημονικόν) y a la segunda razonadora (λογιστικόν), ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De esta forma, la razonadora (λογιστικόν) es una parte de la racional¹¹⁹.

La división del elemento racional en dos partes se asemeja entonces a la clasificación de las ciencias y sus respectivos saberes en la medida que las partes aquí se distinguen por sus objetos: una conoce los entes necesarios, ‘que no pueden ser de otra manera’, y la otra los contingentes (τὰ ἐνδεχόμενα). El conocimiento mismo se da por una clase de semejanza y parentesco (καθ’ ὁμοιότητά) con sus objetos¹²⁰, y cada una de las partes corresponde naturalmente con su propio género: una conoce naturalmente lo necesario, y la otra conoce naturalmente lo contingente¹²¹.

Se destacan en ese pasaje los adjetivos con los cuales Aristóteles se refiere a las dos partes del alma. Mientras la parte que conoce los entes necesarios se llama aquí científica (ἐπιστημονικόν), la que conoce las realidades contingentes recibe el nombre de razonadora (λογιστικόν). Sin embargo, en otro pasaje del mismo libro VI, Aristóteles cambia su nomenclatura y llama esta última la parte opinante (δοξαστικόν) del alma: “... siendo dos las partes racionales del alma, la prudencia será virtud de una de ellas, de la

aparecerá en el análisis de la incontinencia (ἀκρασία), al cual el Estagirita dedica buena parte del libro VII de la *EN*. Aristóteles compara aquí la situación del incontinente a la de un hombre con parálisis, cuyos miembros “cuando queremos moverlos hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda” (*EN* I 13, 1102b20ss).”

¹¹⁹ *EN* VI 1, 1139a3-15.

¹²⁰ La idea de conocimiento por afinidad está presente en la doctrina materialista de Empédocles, quien afirmó que ‘lo semejante conoce lo semejante’, y de una manera más refinada en la doctrina de Platón quien enseñaba que el alma conocía el mundo de las ideas por el parentesco que tiene con él. Cf. GAUTHIER, R.A., JOLIF, J-Y (introducción, traducción y notas). *L’Éthique à Nicomaque*. Louvain: Nauwelaerts, 1959, t. II, p. 441.

¹²¹ Se podría señalar en la distinción un eco de la conocida división platónica entre ciencia (ἐπιστήμη) y opinión (δόξα), que parece haber inspirado aquí a Aristóteles (cf. PLATÓN, *República* V, 476a-480a).

que forma opiniones (τοῦ δοξαστικοῦ), pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera (περὶ τὸ ἐνδεχόμενον)¹²².

Algunos autores, tales como J. Burnet y S. Broadie, han observado en la preferencia de la expresión τὸ δοξαστικόν para denominar esta segunda parte del alma —cuando podría haber usado la expresión τὸ βουλευτικόν, más propia del pensamiento aristotélico maduro y que aparece en el *De Anima*)— la permanencia de cierto vínculo con el pensamiento platónico y su división del conocimiento entre ἐπιστήμη y δόξα¹²³. Para Gauthier y Jolif, “una vez que Aristóteles rompa con este platonismo, la división de las dos partes del alma racional, parte científica y parte opinante, será reemplazada por la división de dos funciones del intelecto, intelecto especulativo e intelecto práctico”¹²⁴. Hay además otro aspecto que se destaca en ese comentario acerca del paso de la consideración de ‘partes del alma’ a la de las ‘funciones del intelecto’: mientras que la división platónica entendía en la ciencia y la opinión partes —o tal vez facultades— del alma distintas por sus objetos —lo necesario y lo contingente, respectivamente—, la distinción aristotélica entre intelecto teórico e intelecto especulativo se da sobre todo por sus fines —el saber y el actuar, respectivamente— y solo secundariamente y como consecuencia por sus objetos: el intelecto práctico considera su objeto, la acción practicable, porque tiene que dirigir la acción —cumplir su finalidad— mientras que el otro, por ser especulativo, no se interesa “por nada que haya de ser llevado a la práctica”¹²⁵.

Se percibe claramente la diferencia entre las divisiones platónica y aristotélica de los saberes cuando consideramos la física, la cual, por dirigirse al mundo natural —donde las cosas “ocurren generalmente” y además hay movimiento—, tiene por lo tanto como objeto lo contingente. Dentro de la concepción platónica, la física debería pertenecer a la parte opinativa del alma, pero Aristóteles, como vimos, la considera una ciencia especulativa acerca del ente capaz de moverse, vinculada entonces a la función

¹²² EN VI 5, 1140b25-28.

¹²³ Cf. BURNET, J. (ed., introd. y notas). *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen, 1900, p. 264 y ROWE, C. (traducción), BROADIE, S. (introducción y notas). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 369. Burnet observa que “La substitución del nombre λογιστικόν por δοξαστικόν hace una antítesis más platónica a τὸ ἐπιστημονικόν. El término mismo, sin embargo, no es platónico, ni Aristóteles se refiere a él en otro lugar”. Mientras tanto, Broadie comenta que el pasaje “señala (a) un rechazo de la epistemología platónica según la cual la sabiduría práctica pertenece a la parte científica (epistemonikon), y (b) una aceptación de que la sabiduría práctica (por versar sobre lo contingente), versa sobre elementos que, en términos platónicos, no son más que objetos de opinión”.

¹²⁴ GAUTHIER, R.A., JOLIF, J-Y. *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, p. 442.

¹²⁵ GAUTHIER, R.A., JOLIF, J-Y. *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, p. 442.

especulativa del intelecto, porque aun conociendo lo contingente, su interés no es la acción, sino el saber¹²⁶.

Esa diferenciación entre intelecto teórico e intelecto práctico por sus fines se encuentra, por ejemplo, en el *De Anima*, donde Aristóteles muestra claramente ese criterio de distinción. Primero el Estagirita señala que el intelecto teórico “no tiene por objeto de contemplación nada que haya de ser llevado a la práctica ni hace formulación alguna acerca de lo que se ha de buscar o rehuir, mientras que, por el contrario, el movimiento se da siempre que se busca algo o se huye de algo”¹²⁷, pero después afirma que intelecto y deseo son principio de movimiento local, “pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: *es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico* (διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει)”¹²⁸. Aristóteles ofrece un ejemplo sencillo de esto en la comparación que hace entre el carpintero y el geómetra. Ambos buscan conocer el ángulo recto, pero de distinta manera: mientras el primero lo busca porque es útil para su obra (y le basta ese uso, porque de nada le serviría manejar su definición teórica), el geómetra busca qué es o qué propiedades tiene, pues su intención es contemplar la verdad¹²⁹. La distinción por los fines, como vimos en los apartados anteriores, es de capital importancia, por servir de fundamento para la división de la actividad humana entre los dominios de la contemplación y de la acción, así como los sectores de la filosofía y del saber relacionados a cada uno de esos dominios: el saber de orden teórico (filosofía natural y metafísica) y saber de orden práctico (ética y filosofía del arte o de la técnica).

El pasaje de *EN VI 1* mencionado más arriba¹³⁰ culmina con la exhortación a averiguar el ‘mejor modo de ser’ de cada una de las partes racionales, que sería entonces la ‘virtud’ de cada una de ellas, vinculada a sus respectivas ‘funciones’. Esto es lo que el Estagirita hace en los demás capítulos del libro sexto, como lo veremos más adelante, no sin antes considerar los aspectos principales de la elección deliberada o προαίρεσις, en la que el intelecto práctico se une al deseo para dar inicio a la acción.

¹²⁶ Cf. GAUTHIER, R.A., JOLIF, J-Y. *L’Ethique à Nicomaque*, t. II, p. 442.

¹²⁷ *DA III 9*, 432b26-29.

¹²⁸ *DA III 10*, 433a14-15.

¹²⁹ Cf. *EN I 7*, 1098a28-32.

¹³⁰ Cf. *EN VI 1*, 1139a3-15.

1.4. La προαίρεσις: convergencia de intelecto y deseo

La explicación de la acción voluntaria ocupa diversos capítulos de ambas *Éticas* (*EE* II 6-11 y *EN* III 1-5) y evoca a la vez pasajes de otras obras como el *De Anima* y el *Movimiento de los Animales*. Encontramos ahí valiosas reflexiones sobre la acción humana, como la responsabilidad, la voluntariedad, la deliberación y la elección. En ambas obras, estos temas aparecen luego después de la exposición de la virtud moral, definida en la *EN* precisamente como un modo de ser electivo (ἔξις προαιρετική)¹³¹. La προαίρεσις es el lugar donde convergen intelecto y deseo para motivar la acción: es “inteligencia deseosa (ὀρεκτικὸς νοῦς) o deseo inteligente (ὄρεξις διανοητική)”¹³².

En el *De Anima* III 9-11 encontramos un análisis de la facultad motriz presente en todos los animales. Según el Estagirita, el alma de los animales se distingue por dos capacidades: la primera es la capacidad de discernir, que abarca tanto el pensamiento como la sensación, y la otra es la capacidad de moverse con movimiento local, cuyo principio estudia en esos capítulos. El Filósofo indaga allí si la facultad motriz es una parte del alma y corresponde a toda el alma, y establece una distinción de las partes del alma diferente de la mencionada en la *EN*—aunque parece tenerla en cuenta—, para después examinar cada una de esas partes a fin de determinar en cuál de ellas se encuentra el principio motor.

En primer lugar, Aristóteles señala que el principio del movimiento local no se encuentra en la potencia nutritiva: esta facultad es más bien principio de los movimientos de desarrollo y envejecimiento, pero el movimiento local se acompaña de deseo e imaginación, que no existen en las plantas. Enseguida, el Estagirita descarta que la potencia sensitiva sea principio del movimiento, en la medida que existen animales dotados de sensación y que, sin embargo, no dejan jamás su estado de inmovilidad. Tampoco el intelecto, dice Aristóteles, es el principio motor: primero, porque existe el intelecto teórico, el cual no contempla nada practicable y ni tampoco hace formulaciones sobre lo que buscar o rehuir; segundo, porque incluso cuando el intelecto contempla lo practicable, tampoco ordena la búsqueda o la huida, aunque haya alteraciones de otras facultades; tercero, porque incluso “cuando el intelecto manda y el pensamiento ordena que se huya de algo o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito, como ocurre, por ejemplo, con los que carecen de autocontrol”¹³³. El Filósofo se refiere aquí al fenómeno de la ἀκρασία

¹³¹ Cf. *EN* II 6, 1106b36-1107a2.

¹³² *EN* VI 2, 1139b4-5.

¹³³ *DA* III 9, 433a1-5.

o incontinencia, desarrollado en el libro VII de la *EN*; y, en último lugar, porque se pueden poseer ciencias y no ejecutarlas, porque su ejecución depende de otro principio. Finalmente, el Estagirita afirma que “el deseo tampoco basta para explicar tal movimiento (οὐδ' ἢ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως)”¹³⁴: porque en el caso del continente, situación contraria a la mencionada luego antes, el agente no hace lo que ordena el deseo, que no tiene fuerza para arrastrarlo, sino que se orienta por su intelecto.

Sin embargo, a pesar de que no lo sean separadamente, el deseo y el intelecto son presentados por Aristóteles como causantes del movimiento, con la advertencia de que aquí se usa intelecto en un sentido más amplio, que abarca la imaginación¹³⁵. La conclusión del Estagirita es entonces que “uno y otro —es decir, intelecto y deseo— son principio del movimiento local (ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις)”¹³⁶ pero precisa que “se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin (νοῦς δὲ ὁ ἔνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει)”¹³⁷

Todavía hay que precisar de qué manera deseo e intelecto son, cada uno a su manera, principios del movimiento. Aristóteles observa que el objeto deseado como fin es principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento práctico es principio de la conducta:

Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta. Con razón, por consiguiente, aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico: efectivamente, el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable. Y, del mismo modo, la imaginación, cuando mueve, no mueve sin deseo¹³⁸.

El objeto deseable aparece entonces como principio único del movimiento, principio tanto del deseo como del intelecto. Pero la noción de deseo aquí no se restringe al apetito sensible (ἐπιθυμία), sino que abarca también la volición (βούλησις). En el caso del animal racional, ocurre que el deseo que mueve el intelecto —que no es capaz de mover por sí solo— puede ser también una volición. Entonces el que se mueve en virtud del

¹³⁴ *DA III 9, 433a6-7.*

¹³⁵ Esta inclusión de la imaginación dentro de un sentido más amplio de del Estagirita se basa en dos hechos comprobables: en cuanto a los hombres, vemos que ellos muchas veces obran en contra de la ciencia, pero se dejan llevar por su imaginación; y, en cuanto a los animales, observamos que ellos se mueven guiados solamente por la imaginación, por estar desprovistos de intelecto y cálculo racional.

¹³⁶ *DA III 10, 433a13.*

¹³⁷ *DA III 10, 433a14-15.*

¹³⁸ *DA III 10, 433 a16-20.*

razonamiento, lo hace en virtud de una volición. También se dan los casos en que el deseo puede mover en contra de lo que afirma el razonamiento, pero en ese caso se trataría del apetito. Lo que causa el movimiento entonces, es un bien deseable —es decir, algo bueno o que por lo menos se presente como bueno—, y no todos los bienes deseables sino solo aquellos bienes realizables por la acción. Otra observación del Estagirita es la de que ese bien realizable pertenece a la esfera de lo contingente.

Aristóteles destaca un fenómeno que ocurre solo en los animales racionales, al poseer ellos las dos clases de deseo, volición y apetito. Como aspecto de la situación de incontinencia (ἀκρασία) mencionada anteriormente, puede suceder que haya a la vez deseos encontrados, precisamente entre la razón (o volición) y el apetito. Esto le permite hacer una importante consideración sobre el aspecto de la temporalidad en las potencias del alma: mientras la razón (y la volición) puede proyectarse a bienes futuros¹³⁹, el apetito es siempre de un bien presente:

... se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiende a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro¹⁴⁰.

En el *Movimiento de los Animales*, Aristóteles explica cómo el alma mueve al cuerpo y examina el principio del movimiento animal, ubicándolo en un puesto intermedio de una escala que tiene en el lugar más alto el bien verdadero, primero, divino y eterno, que mueve sin ser movido, y en el puesto más bajo la última de las cosas movidas, que a su vez no mueve nada. El Filósofo observa ahí que “lo que mueve al animal es la inteligencia, la imaginación, la elección, la voluntad, el apetito; todas estas cosas se refieren a la mente y el deseo”¹⁴¹. Mientras la inteligencia y la imaginación tienen lugar en la mente, por ser ambas capaces de juzgar, la voluntad, el impulso y el apetito tienen lugar en el deseo. La elección ocupa un lugar preeminente en ese cuadro, puesto que une en sí las facultades cognoscitiva y apetitiva, que juntas mueven al animal. Aristóteles afirma entonces que “la elección es común a la inteligencia y al deseo (ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως); en consecuencia, el primer motor es lo deseado y pensado (ὥστε

¹³⁹ Poco antes, Aristóteles habla de la actuación del intelecto que “calcula y delibera *comparando el futuro con el presente*, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción. En cuanto a lo verdadero y lo falso que nada tienen que ver con la acción, pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo; difieren, sin embargo, en que aquéllos lo son absolutamente y éstos por relación a alguien” (DA III 7, 431b7-12).

¹⁴⁰ DA III 10, 433b5-10.

¹⁴¹ MA, 700b17-19.

κινεῖ πρῶτον τὸ ὄρεκτόν καὶ τὸ διανοητόν)¹⁴². Más adelante, el Estagirita señala que concluye que “el animal se mueve y avanza por deseo (ὄρέξει) y elección (προαίρεσις), después de haber experimentado un cambio en la percepción o en la imaginación¹⁴³.

En el tercer libro de la *EN*, después de exponer su concepción de lo voluntario¹⁴⁴, Aristóteles presenta la naturaleza de la προαίρεσις. Primero, observa que la προαίρεσις no es lo mismo que lo voluntario, porque, aunque toda elección sea voluntaria, lo voluntario es una realidad más amplia, incluyendo las acciones hechas por impulso y las acciones del incontinente. Por eso los niños y hasta los animales participan de lo voluntario, pero no tienen elección.

Enseguida¹⁴⁵, el Estagirita pasa a criticar las teorías de sus predecesores sobre la naturaleza de la προαίρεσις: en efecto, hubo antes quienes definieron la elección de las más diversas maneras: como apetito, impulso, deseo u opinión. En primer lugar, observa entonces que la προαίρεσις no puede ser un apetito, porque no está presente en los animales, a diferencia del apetito; además el incontinente no actúa por elección, sino por apetito, mientras que el continente, aun en presencia del apetito, actúa por elección; finalmente, se observa que el apetito es contrario a la elección, pero no al apetito mismo. Tampoco puede ser un impulso, porque lo hecho por impulso no parece haber sido elegido.

La προαίρεσις tampoco puede ser un deseo, a pesar de las semejanzas entre los dos, por varios motivos: primero, porque puede haber deseo de cosas imposibles, mientras que la elección solo es de lo posible; segundo, porque podría haber deseo de lo que no podría ser realizado por uno mismo, mientras que uno solo elige lo que puede realizar por sí mismo. Aristóteles presenta entonces otra importante distinción entre la προαίρεσις y deseo:

... el deseo se refiere más bien al fin (ἢ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον), la elección a los medios conducentes al fin (ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος): así deseamos estar sanos, pero elegimos los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud, y deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que lo elegimos <serlo>, porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros¹⁴⁶.

¹⁴² *MA*, 700b23-25.

¹⁴³ *MA*, 701a4-5. Cf. *EN* III 4, 1118b8-9.

¹⁴⁴ Aristóteles tiene una concepción más amplia de lo voluntario que incluye también las acciones que proceden de la ira y del apetito.

¹⁴⁵ *EN* III 2, 1111b10-1112a13.

¹⁴⁶ *EN* III 1, 1111b27-31. Decir que la προαίρεσις se dirige a los medios, o literalmente “a lo que conduce al fin” parece indicar la limitación de la razón práctica a un rol instrumental, mientras que el deseo tendría

El Estagirita observa además que la προαίρεσις no puede ser una opinión, puesto que ésta, además de referirse frecuente a cosas imposibles o que no están a nuestro alcance, parece ser verdadera o falsa, mientras que la elección es buena o mal. Las opiniones son alabadas por ser verdaderas, mientras que las elecciones por ser buenas. Tratándose aquí exactamente de la ética como saber perfeccionador del carácter, uno se hace mejor persona no por opinar verdaderamente, sino por las buenas elecciones hechas hábito: hay unos que opinan verdaderamente, pero por sus vicios no eligen lo mejor.

Tras descartar las anteriores interpretaciones, Aristóteles empieza a explicar la naturaleza de la προαίρεσις, diciendo que además de ser algo voluntario, parece estar acompañada de razón y reflexión, o sea, de una previa deliberación. Finalmente, el Filósofo hace un comentario sobre la etimología de la palabra: “hasta su mismo nombre parece que es algo elegido antes que otras cosas”¹⁴⁷. En efecto, la palabra προαίρεσις resulta de la unión de προ- (antes que) y αἴρεσις (acción de elegir), y este de αἰρέω (tomar, y en voz media elegir, escoger), lo que significa literalmente una elección ‘preferencial’ (de *pre-*, antes, y *fero*, tomar). Otras traducciones posibles de este término son ‘decisión deliberada’, ‘deseo deliberadamente mediado’, o incluso “pro-actitud que surge como resultado del proceso de deliberación”¹⁴⁸.

Ya que la elección es resultado de la deliberación (βούλευσις), la siguiente pregunta es: ¿sobre qué deliberamos? Aristóteles empieza diciendo sobre qué no se delibera: primero, no deliberamos sobre lo eterno; segundo, las cosas que están en movimiento pero ocurren de la misma manera o por necesidad como el movimiento de los astros; tampoco hay deliberación acerca de cosas que ocurren ya de una manera ya de otra, o acerca de lo que ocurre por azar; finalmente, no deliberamos sobre todos los asuntos humanos, como los que ocurren en otras ciudades donde no podemos intervenir. “Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable”¹⁴⁹, afirma el Estagirita. Y esto incluye las cosas que pueden ser de una u otra manera, desde que se hagan por nuestra intervención, como los asuntos de negocios, o “sobre cosas que suceden *la mayoría de las veces de cierta manera* (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), o cuyo desenlace no es claro, y aquellas en es indeterminado”¹⁵⁰, de ahí la necesidad de pedir consejo cuando no se tiene certeza de lo que hacer.

el papel fundamental de orientar los fines en la vida. Esta dificultad aparece nuevamente en el tratamiento de la buena deliberación (εὐβουλία) en *EN VI 9*, en el que se discute el rol de la φρόνησις.

¹⁴⁷ *EN III 2*, 1112a16-17.

¹⁴⁸ VIGO, A.G. “Prâxis como modo de ser del hombre”, p. 60.

¹⁴⁹ *EN III 3*, 1112a31-32.

¹⁵⁰ *EN III 3*, 1112b8-9.

Puesto que el objeto de la elección y de la deliberación es el mismo, se repite la formulación mencionada anteriormente. Aristóteles afirma en *EN III 3* que “no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines”¹⁵¹. Y añade ejemplos como el del médico que no delibera si debe curar, sino los medios para curar; ni el orador delibera si ha de persuadir sino los medios adecuados para hacerlo, etc. Nadie de esos delibera sobre sus fines, sino que “puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo”¹⁵². Y habiendo varios medios, examina el mejor y más fácil para alcanzar su fin, en un proceso comparable a la investigación matemática, buscando encontrar dentro de los medios posibles el mejor para lograr lo que desea. Más adelante repite una vez más la formulación: “el objeto de la deliberación entonces no es el fin (τὸ τέλος), sino los medios que conducen al fin (ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη)”¹⁵³. La conclusión de Aristóteles es que, aunque tengan el mismo objeto, la diferencia entre la βούλευσις y la προαίρεσις está en que en la segunda ese objeto se presenta como algo ya determinado, porque “se elige lo que se ha decidido después de la deliberación”¹⁵⁴.

A. Vigo hace una observación interesante al identificar en los textos dos empleos distintos para la προαίρεσις, análogos a los dos empleos de πράξις mencionados anteriormente: uno, al que llama “singular-distributivo”, como un paso dentro de una acción concreta (por lo tanto se habla de ‘las προαιρέσεις’, y otro ‘colectivo-totalizador’, que implica una elección preferencial de fines de mediano y largo plazo, constituyendo así una “opción fundamental de vida”¹⁵⁵. Incluso observa que no hay oposición entre los empleos, una vez que las acciones particulares deberían traducir esas opciones fundamentales de vida, reflejando las condiciones que conforman una auténtica πράξις como obrar racional. Para esto hace alusión al pasaje de la *Ética a Eudemo* que dice “todo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección (ἅπαντα τὸν δυνάμενον ζῆν κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν) debe fijarse un blanco para vivir bien [...] y, manteniendo los ojos en él, regular todos sus actos”¹⁵⁶. Solo así podrían darse las condiciones necesarias a la genuina πράξις, cuando “uno puede obrar con arreglo a cierta representación de la vida”¹⁵⁷. Concluye Vigo entonces que “a juicio de Aristóteles, el ámbito de la genuina *prâxis* se extiende, pues, tanto como el de la *proairesis*, ya que es en la posesión de esta capacidad donde reside el rasgo distintivo de los genuinos agentes de *prâxis*: la

¹⁵¹ *EN III 3*, 1112b10-11.

¹⁵² *EN III 3*, 1112b15-16.

¹⁵³ *EN III 3*, 1112b33-34.

¹⁵⁴ *EN III 3*, 1113a4-5.

¹⁵⁵ VIGO, A.G. “Prâxis como modo de ser del hombre”, p. 60.

¹⁵⁶ *EE I 2*, 1214b7-10.

¹⁵⁷ VIGO, A.G. “Prâxis como modo de ser del hombre”, p. 61.

proairesis es el principio (*arché*) de la *práxis*¹⁵⁸. En presencia de dichas condiciones el hombre revela su naturaleza como ser capaz de προαίρεσις, pues, como dice el Estagirita, “la προαίρεσις es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre”¹⁵⁹. Aristóteles habla más adelante en la *EN*¹⁶⁰ sobre los requisitos de la buena προαίρεσις, que se entienden a la luz de su doctrina sobre las virtudes intelectuales, sobre todo la de la φρόνησις.

1.5. Las virtudes intelectuales, teóricas y prácticas

El tratado sobre las virtudes intelectuales se desarrolla en todo el libro VI de la *EN*. Allí, después de presentar la distinción entre las dos partes del elemento racional del alma — la parte ‘científica (τὸ ἐπιστημονικόν)’ y la parte ‘razonadora (τὸ λογιστικόν)’—, Aristóteles hace una distinción entre los objetos de cada una de esas partes. Siendo ambas pertenecientes al elemento racional del alma, las dos partes comparten la misma función (ἔργον), la de alcanzar la verdad, no solo en el ámbito teórico, sino también en el ámbito práctico¹⁶¹. Al final de *EN* VI 2, el Estagirita introduce la exposición acerca de las virtudes intelectuales, afirmando que “la función de ambas partes intelectivas es, por tanto, la verdad; así pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, esas son las virtudes de ambas”¹⁶². Estas disposiciones, por las que el alma posee la verdad cuando afirma o niega, son cinco: arte (τέχνη), ciencia (ἐπιστήμη), prudencia (φρόνησις), sabiduría (σοφία) e intelecto (νοῦς)¹⁶³. Mientras la τέχνη y la φρόνησις pertenecen al entendimiento práctico, que conoce lo contingente, las otras tres son propias del entendimiento teórico, cuyo objeto es lo necesario. Aunque el orden del

¹⁵⁸ VIGO, A.G. “Práxis como modo de ser del hombre”, p. 61.

¹⁵⁹ *EN* VI 2, 1139b5-6.

¹⁶⁰ Cf. *EN* VI 2, 1139a24-25.

¹⁶¹ Cf. *EN* VI 2, 1139a27-31: “La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo”. Nos interesa especialmente la verdad de la parte ‘intelectual y práctica’, o simplemente ‘verdad práctica’ que presentaremos detalladamente más adelante (cap. 3).

¹⁶² *EN* VI 2, 1139b12-13.

¹⁶³ Cf. *EN* VI 3, 1139b15-16. Acerca del número de las virtudes intelectuales, hay discusión entre los intérpretes de Aristóteles. Gauthier y Jolif prefieren decir que las virtudes intelectuales no son las cinco, como comúnmente se suele decir, sino apenas dos: la sabiduría es la virtud de la parte científica, mientras la prudencia es la virtud de la parte calculativa”. Lo hace apoyado en otros pasajes, en los que se lee: “Se ha dicho, qué es la prudencia y la sabiduría, y cuál es el objeto de cada una de ellas, y que cada una es la virtud de una parte distinta del alma” y (*EN* VI 11, 1143b15-17) y más aun, dice que sabiduría y prudencia son modos de ser elegibles por sí mismos, “por ser cada uno la correspondiente parte del alma” (*EN* VI 12, 1144a2-4).

texto de *EN VI* sea diferente, presentaremos brevemente aquí primero las virtudes intelectuales teóricas y después las prácticas.

La exposición de Aristóteles sobre las virtudes intelectuales teóricas comienza por la ciencia (ἐπιστήμη)¹⁶⁴, que tiene como principal característica versar sobre las cosas que no pueden ser de otra manera: su objeto es por lo tanto lo necesario, eterno, ingénito e indestructible. Asimismo, observa el Estagirita, toda ciencia parece ser enseñable, y su objeto de conocimiento puede ser aprendido. Además, toda ciencia parte de lo ya conocido y consiste, por lo tanto, en “un modo de ser demostrativo (ἔξις ἀποδεικτική)”¹⁶⁵: saber científicamente significa estar convencido de algo y al mismo tiempo conocer sus principios. Si uno no los conoce, tendrá ciencia ‘solo por accidente’¹⁶⁶.

La segunda virtud intelectual teórica presentada por el Estagirita es el intelecto (νοῦς). Aristóteles observa que, puesto que “la ciencia es conocimiento de lo universal y de cosas necesarias, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia”¹⁶⁷, esos principios, que son indemostrables, no pueden ser objeto ni de la misma ciencia, porque lo científico es demostrable, ni de la otra virtud intelectual, llamada sabiduría (σοφία), porque el hombre sabio también aporta algunas demostraciones. Como tampoco las virtudes intelectuales prácticas —que versan sobre lo contingente— son capaces de conocer los principios indemostrables de la ciencia, “nos resta el intelecto, como disposición de esos principios (λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν)”¹⁶⁸, concluye el Estagirita.

Finalmente, el Filósofo presenta la sabiduría (σοφία), la más elevada de las virtudes intelectuales teóricas, que une de cierta manera la ciencia y el entendimiento: “el sabio no solo debe conocer lo que se sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios (δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν)”¹⁶⁹. Aristóteles añade que la σοφία, la más exacta de las ciencias, “será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables”¹⁷⁰, vinculada a realidades inmutables y que sobrepasan en excelencia al hombre. Como ejemplos de hombres poseedores de σοφία, el Estagirita señala a filósofos como

¹⁶⁴ Cf. *EN VI* 3.

¹⁶⁵ *EN VI* 3, 1139b31-32.

¹⁶⁶ Aristóteles hace alusión aquí a la teoría de la demostración presente en el primer libro de los *Analíticos Posteriores* (Cf. *An. Post.* I 1, 71ss).

¹⁶⁷ *EN VI* 6, 1140b31-33.

¹⁶⁸ *EN VI* 6, 1141a7-8. Más adelante (cap. 7), discutiremos sobre la posibilidad de que el νοῦς capte además los primeros principios prácticos.

¹⁶⁹ *EN VI* 7, 1141a16-17.

¹⁷⁰ *EN VI* 7, 1141a19-20.

Anaxágoras y Tales, poseedores de un saber desinteresado acerca de “cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos”¹⁷¹.

La exposición sobre las virtudes intelectuales relativas a lo que ‘lo que puede ser de otra manera’ (τὰ ἐνδεχόμενα) comienza con la presentación del arte (τέχνη). En efecto, ese aspecto de contingencia pertenece tanto a la acción productiva (ποίησις) como el resultado de ella. Al inicio del capítulo sobre la τέχνη, Aristóteles distingue claramente la producción (ποίησις) de la acción (πρᾶξις): “el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo; ambas se excluyen mutuamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción [...] el arte tiene que referirse a la producción y no la acción”¹⁷². El Estagirita define entonces la τέχνη como la aptitud para producir o “modo de ser productivo acompañado de razón verdadera (ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική)”¹⁷³, y explica enseguida que “todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido”¹⁷⁴. Más adelante, Aristóteles retoma la distinción hecha al inicio del capítulo y señala que, “dado que la producción y la acción son diferentes, necesariamente el arte tiene que referirse a la producción y no a la acción”¹⁷⁵. Al concluir su exposición, el Estagirita afirma que “el arte, pues, como queda dicho, es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera (ἔξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική), y la falta de arte, por el contrario, un modo de ser productivo acompañado de razón falsa (μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητική ἔξις)”¹⁷⁶. Nótese aquí la afirmación de la presencia de cierta verdad y falsedad en el ámbito ‘práctico’ en sentido amplio, en cuanto ‘no teórico’ y acerca de lo contingente (περὶ τὸ ἐνδεχόμενον).

La otra virtud intelectual de la parte calculadora del alma es la prudencia (φρόνησις), vinculada más estrechamente al ámbito de la πρᾶξις. Al inicio de EN VI 5, Aristóteles dice que “parece propio del hombre prudente (φρόνιμος) el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”¹⁷⁷.

En razón de su objeto, la φρόνησις se distingue de la filosofía práctica. El objeto de la prudencia —lo contingente o lo que puede ser de otra manera— es aquello que no ocurre

¹⁷¹ EN VI 7, 1141b6-8.

¹⁷² EN VI 4, 1140a3-6.

¹⁷³ EN VI 4, 1140a10.

¹⁷⁴ EN VI 4, 1140a10-14.

¹⁷⁵ EN VI 4, 1140a16-17.

¹⁷⁶ EN VI 4, 1140a21-23.

¹⁷⁷ EN VI 5, 1140a25-28.

ni siempre ni la mayoría de las veces, mientras que el de la filosofía práctica —los bienes que son fines universales de la acción—, aun no siendo inmutable, ocurre en la mayoría de las veces. Además, como señala E. Berti, “la *phrónesis* difere de la sabiduría: la primera, en efecto, se ocupa del hombre, es decir, de las realidades humanas, mientras que la segunda, como hemos visto, se ocupa de realidades más elevadas que el hombre, es decir, de las realidades divinas”¹⁷⁸. Aun así, la *φρόνησις* no deja de poseer su propia verdad, y es definida por Aristóteles de forma similar al arte, como “modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre (ἔξιν μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν)”¹⁷⁹. El Estagirita señala como ejemplo de *φρόνησις* a figuras como Pericles, quienes “pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres”¹⁸⁰. Berti destaca el hecho de que Aristóteles presente como el modelo del *φρόνιμος* “al gran líder político que había gobernado Atenas, quien no era ciertamente un filósofo de profesión”¹⁸¹, mientras que como ejemplo de ‘filósofo práctico’, “con quien discutir de igual a igual, quizá para disentir, Aristóteles indica a Sócrates quien no era ciertamente un líder político, ni había jamás gobernado su ciudad”¹⁸².

Otro rasgo que se ve en los *φρόνιμοι* es su moderación, que en los asuntos relacionados a los placeres y dolores, salvaguarda su capacidad de deliberar bien. La misma raíz de la palabra *σωφροσύνη* evoca su parentesco con la *φρόνησις*, como señala Aristóteles al decir que “añadimos el término ‘moderación’ al de ‘prudencia’, como indicando algo que salvaguarda la prudencia (ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σῶζουσιν τὴν φρόνησιν)”¹⁸³. Más precisamente, lo que la *σωφροσύνη* salvaguarda en el *φρόνιμος* es la recta captación de los principios prácticos, hacia los cuales orienta todas sus acciones:

Y lo que preserva es la clase de juicio citada [es decir, la capacidad de conocer rectamente los fines]. [...] En efecto, los principios de la acción son el propósito de esta acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio¹⁸⁴.

¹⁷⁸ BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*, p. 147. Berti observa que “los modelos de la sabiduría indicados por Aristóteles son Tales y Anaxágoras, en otro lugar considerados físicos, pero aquí presentados como indagadores de realidades divinas (los principios supremos) (cf. *EN VI 7*)”.

¹⁷⁹ *EN VI 5*, 1140b20-21.

¹⁸⁰ *EN VI 5*, 1140b9.

¹⁸¹ BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*, p. 147.

¹⁸² BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*, p. 147.

¹⁸³ *EN VI 5*, 1140b11-12.

¹⁸⁴ *EN VI 5*, 1140b12-20.

Sin embargo, dada su proximidad a la acción, la φρόνησις no puede resumirse a esa consideración acerca de los fines. Más adelante, después de hablar sobre la diferencia de objetos entre la σοφία y φρόνησις, el Estagirita refuerza el vínculo existente entre la prudencia y la deliberación. Al contrario de la contrario de la σοφία, que versa sobre las cosas divinas e ‘inútiles’ del punto de vista práctico, la φρόνησις “se refiere a cosas humanas (περὶ τὰ ἀνθρώπινα) y a lo que es objeto de deliberación”¹⁸⁵. Aristóteles afirma enseguida que:

En efecto, decimos que *la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente*, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene un fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre¹⁸⁶.

La φρόνησις se distingue, además, por su capacidad de unir en su discernimiento lo universal y lo particular. Aristóteles observa enseguida que “tampoco la prudencia está limitada solo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular”¹⁸⁷, y señala como ejemplo el hecho de que, para realizar la acción de producir salud, no basta el conocimiento universal de que las carnes ligeras son digestibles y sanas, sino que se requiere conocer lo particular — es decir, la carne de ave es ligera— y entonces la aplicación del conocimiento universal a la situación particular: las carnes de ave son ligeras y sanas¹⁸⁸.

Se observa ahí la referencia a una clase especial de razonamiento llamada comúnmente ‘silogismo práctico’ —Aristóteles utiliza la expresión ‘συλλογισμοὶ τῶν πρακτικῶν’¹⁸⁹— objeto de intensas discusiones filosóficas, presente también el *Movimiento de los Animales* y en la *Ética a Eudemo* con formulaciones similares, pero a la vez notables diferencias¹⁹⁰. En el ejemplo citado arriba, observamos que la premisa mayor es ‘las carnes ligeras son digestivas y sanas’, la menor ‘la carne de ave es ligera’ y la conclusión ‘la carne de ave es digestiva y sana’, pero al tratarse de un razonamiento práctico, debería llevar a la acción de consumir ese tipo de carne. Sobre este punto se observan divergencias entre los estudiosos, al comparar los diversos pasajes del *Corpus Aristotelicum* sobre el asunto: mientras unos entienden que la conclusión del silogismo

¹⁸⁵ EN VI 7, 1141b8-9.

¹⁸⁶ EN VI 7, 1141b9-14.

¹⁸⁷ EN VI 7, 1141b14-16.

¹⁸⁸ Cf. EN VI 7, 1141b18-21.

¹⁸⁹ EN VI 12, 1144a32.

¹⁹⁰ Cf. MA 701a7-35 y EE II 11, 1227b32-3. Mientras en el MA Aristóteles dice dos veces que la conclusión del razonamiento es la acción, en la EE dice que la “conclusión del pensamiento es principio de la acción”.

es la acción, otros entienden que la conclusión es el juicio que precede la acción¹⁹¹. En otro ejemplo que aparece más adelante en la *EN*, el razonamiento propio de la φρόνησις vuelve a aparecer bajo esa forma de silogismo. Al mencionar el ejemplo de las aguas pesadas, Aristóteles indica dónde puede estar el error en el razonamiento práctico: “en la deliberación se puede errar tanto en lo universal como en lo particular; y, así, podemos equivocarnos en el hecho de que todas las aguas gordas son malas”¹⁹² —que es la premisa mayor y universal— “o en que estas aguas son gordas”¹⁹³, que es la premisa menor y particular.

Volviendo a la afirmación anterior de que la φρόνησις no se limita a la consideración de lo universal sino que requiere ante todo el conocimiento de lo particular, es importante señalar que en los ejemplos anteriores se nota que la φρόνησις incluye el conocimiento de lo universal porque aplica una característica general a casos particulares. Pero, puesto que las acciones siempre se dan en situaciones singulares, el razonamiento prudencial debe conocer lo singular: es en esto que se revela su peculiaridad¹⁹⁴. Este conocimiento del singular proviene ante todo de la experiencia, que concede familiaridad con lo particular. Es por esa necesidad de experiencia de vida que Aristóteles afirma que no es propio de los jóvenes ser prudentes. La prudencia no se aprende como la geometría, a través de abstracciones fácilmente aprendidas por los jóvenes. Estos tampoco poseen convicciones claras sobre los principios del obrar. Y, en razón de ese especial vínculo de la prudencia con lo particular, ella no puede ser una ciencia, ni tampoco intelecto, porque este es un hábito de conocer definiciones, mientras que la prudencia se refiere a lo más particular, donde, según Aristóteles, interviene también cierta percepción sensible¹⁹⁵.

Puesto que es propio del prudente deliberar bien acerca de los asuntos humanos, Aristóteles desarrolla enseguida, en *EN VI 9*, las características de la buena deliberación (εὐβουλία)¹⁹⁶, excelencia íntimamente asociada a la φρόνησις. La εὐβουλία no es ciencia (ἐπιστήμη), porque consiste en investigar y calcular, y solo hay investigación sobre lo que aun no se sabe; no es buen tino (εὐστοχία), porque este actúa demasiado rápido y sin razonar suficientemente; tampoco es una agudeza (ἀγχίνοια), que también es una clase de buen tino; y tampoco es opinión (δόξα), porque el que delibera bien no puede errar.

¹⁹¹ Examinaremos estas divergencias de los autores acerca del silogismo práctico más adelante (cf. *infra*, cap. 3).

¹⁹² *EN VI 8*, 1142a20-22.

¹⁹³ *EN VI 8*, 1142a22.

¹⁹⁴ Cf. BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*, p. 149.

¹⁹⁵ Cf. *EN VI 8*, 1142a28. Volveremos a hablar de esa percepción de lo particular más adelante (cf. *infra*, cap. 7).

¹⁹⁶ Cf. *EN VI 9*; GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J.-Y. *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, pp. 509-510.

Por lo tanto, solo puede ser una clase de rectitud. Puesto que la rectitud se puede entender de diversas maneras, ¿de qué clase de rectitud se trata?

Aristóteles desarrolla las distintas condiciones para que haya una verdadera εὐβουλία. En primer lugar, la buena deliberación incluye la consecución de un fin honesto, lo que no ocurre en los casos del malo y del incontinente¹⁹⁷. El primero, porque delibera bien lo que hacer, pero para alcanzar un fin malo; el segundo delibera rectamente sobre los medios para lograr un fin bueno, pero, impedido por las pasiones, termina logrando un mal; en todo caso, “lo que han logrado es un gran mal”¹⁹⁸, como señala el Estagirita, que define enseguida la εὐβουλία como “rectitud de la deliberación que alcanza un bien”¹⁹⁹. Tampoco existe εὐβουλία cuando uno alcanza un fin debido por los medios equivocados. Aristóteles habla allí de un razonamiento ‘falso’—a la luz de la noción de silogismo práctico— al decir que uno podría lograr un bien por un razonamiento falso o “alcanzar lo que se debe hacer no a través del verdadero término, sino de un término medio falso”²⁰⁰.

La buena deliberación entonces exige no solo que el fin sea lo debido, pero que se alcance lo que se debe, por el camino debido. Implica además cierta conformidad con lo útil, tanto con respecto al objeto, como al modo y al tiempo. Aristóteles admite allí un doble sentido de εὐβουλία: la buena deliberación en llama ‘sentido absoluto’ o sobre ‘lo que se endereza al fin en sentido absoluto’ (ἢ πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς), y la buena deliberación en ‘sentido relativo’, es decir, sobre ‘lo que se endereza a un fin determinado (ἢ πρὸς τι τέλος)’²⁰¹.

Como conclusión del capítulo sobre la εὐβουλία, Aristóteles ofrece otra definición en la cual destaca la buena deliberación como cualidad propia del φρόνιμος:

En fin, el haber deliberado bien es propio de los hombres prudentes y la buena deliberación sería la rectitud relativa a lo que conviene con vistas a un fin, cuya verdadera concepción es la prudencia (τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὔ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν)²⁰².

¹⁹⁷ Acerca del razonamiento del incontinente, cf. EN VII 3, 1146b35-1147a7. Examinaremos los casos del incontinente y del intemperante al hablar más adelante sobre la falsedad práctica (cf. *infra*, cap. 3).

¹⁹⁸ EN VI 9, 1142b20.

¹⁹⁹ EN VI 9, 1142b21-22.

²⁰⁰ Cf. EN VI 9, 1142b23-24. Nota del traductor J. Pallí Bonet: “Para alcanzar un bien, uno puede servirse de medios malos de la misma manera que una conclusión verdadera puede deducirse de premisas falsas. Se trata aquí del silogismo práctico”. (*Ética a Nicómaco*, p. 174, nota 132).

²⁰¹ Cf. EN VI 9, 1142b28-31.

²⁰² EN VI 9, 1142b31-33.

La redacción aparentemente ambigua de las últimas líneas da lugar a dos interpretaciones diferentes, que han motivado intensos debates desde mediados del siglo XIX hasta los días actuales acerca de la naturaleza y los alcances de la φρόνησις²⁰³. Las divergencias sobre ese texto giran en torno a la referencia del pronombre relativo οὗ. Si se entiende que οὗ se refiere a toda la expresión ‘τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος’ (lo que conduce al fin), el campo de la φρόνησις queda limitado al conocimiento de los medios, lo que implicaría una coincidencia de objetos entre ella y la εὐβουλία, con la diferencia que esta busca los medios útiles a un fin, mientras la φρόνησις los concibe y afirma. Al contrario, si se entiende que el objeto del pronombre relativo οὗ es ‘τὸ τέλος’ (el fin), la φρόνησις se revela ante todo como la recta captación de los fines de la acción, revistiéndose así de un carácter propiamente moral. La interpretación de este pasaje es de capital importancia para la comprensión del requisito de λόγος verdadero en la verdad práctica, por lo que volveremos a considerarlo más adelante²⁰⁴.

Aristóteles presenta enseguida la relación entre otros hábitos intelectuales, —σύνεσις (entendimiento, inteligencia, conciencia), γνώμη (comprensión, juicio) y νοῦς (intelecto, intuición)— con la φρόνησις. El primero de ellos, la σύνεσις, no se aplica a realidades eternas, sino que tiene el mismo objeto que la φρόνησις, es decir, las “cosas que pueden suscitar cuestiones y ser objeto de deliberación”²⁰⁵. A pesar de esto, difiere de ella por su fin: mientras la φρόνησις es normativa (ἐπιτακτική) —es decir, “su fin es lo que se debe hacer o no”²⁰⁶—, la σύνεσις solo es capaz de juzgar rectamente las cosas que son objeto de la φρόνησις. El Estagirita señala que “el entendimiento no consiste en tener prudencia ni en adquirirla [...]; el entendimiento se ejercita en la opinión al juzgar y juzgar rectamente sobre cosas que son objeto de prudencia cuando alguien habla acerca de ellas”²⁰⁷. Mientras tanto, el juicio (γνώμη) es definido como discernimiento recto de lo equitativo, versando también sobre lo particular y lo extremo, como recuerda Aristóteles:

Todos estos modos de ser van dirigidos lógicamente a lo mismo. En efecto, cuando hablamos de juicios, entendimiento, prudencia e inteligencia, atribuimos a las mismas personas el tener juicio o inteligencia, así como el ser prudentes o tener entendimiento; porque todas estas facultades versan sobre lo extremo y lo particular, y en saber discernir lo que es prudente radica el ser inteligente, buen entendedor o comprensivo, porque la equidad es común a todos los hombres en sus relaciones con los demás. Ahora bien, todas las cosas prácticas son individuales

²⁰³ Cf. GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J.-Y. *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, 518-519.

²⁰⁴ En el cap. 7 de este trabajo.

²⁰⁵ EN VI 10, 1143a6.

²⁰⁶ EN VI 10, 1143a9.

²⁰⁷ EN VI 10, 1143a11-15.

y extremas, y, así, no sólo ha de conocerlas el prudente, sino que el entendimiento y el juicio versan también sobre las cosas prácticas, que son extremas²⁰⁸.

Gauthier y Jolif observan que aunque la φρόνησις, la σύνεσις y la γνώμη confluyan en el mismo objeto, la acción particular, las dos últimas se limitan a juzgar, de tal manera que puedan referirse a las acciones de los demás, mientras que la φρόνησις, por su capacidad de elección o decisión, se limita a las acciones de uno mismo, porque no se puede decidir las acciones de los demás²⁰⁹. Sin embargo, el φρόνιμος no debe conocer solo lo particular, sino sobre todo lo universal, para que la σύνεσις y la γνώμη puedan fundamentar su juicio sobre lo particular sobre un principio universal²¹⁰.

Enseguida, Aristóteles continúa su exposición y afirma que “la intuición (νοῦς) tiene también por objeto en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición (νοῦς) y no razonamiento”²¹¹. Este pasaje ofrece también cierta dificultad de comprensión acerca del significado y los alcances del término νοῦς, que como señalan Gauthier y Jolif, puede entenderse de diversas maneras: 1) como una facultad en su amplitud (el intelecto, cuya distinción entre activo y pasivo no aparece en la ética), 2) como una función o modo de empleo de dicha facultad (el intelecto especulativo y intelecto práctico), o aún 3) como el hábito de cada uno de estos modos de empleo, el del intelecto especulativo la intelección de los principios y el del intelecto práctico la intelección de los valores morales, de los que está hablando en este capítulo²¹². Este νοῦς del intelecto práctico, dice Aristóteles, en el caso de las cosas prácticas, “de lo extremo, de lo contingente y la premisa menor”²¹³. Aunque la φρόνησις conozca preferentemente lo particular, también conoce lo universal (es decir, el fin).

Ese conocimiento de lo universal, según Berti, no es sin embargo un conocimiento científico: mientras el conocimiento científico, que compite a la ciencia llamada ‘arquitectónica’ —el autor asocia el término a la misma ‘filosofía práctica’— elabora directivas generales, el rol de la φρόνησις no es crearlas, sino aplicarlas a los casos particulares, como se vio en el ejemplo de las carnes ligeras de *EN VI 7*²¹⁴.

²⁰⁸ *EN VI 11*, 1143a25-34.

²⁰⁹ Cf. GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J.-Y. *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, p. 536.

²¹⁰ Cf. GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J.-Y. *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, p. 536.

²¹¹ *EN VI 11*, 1143a35-b1.

²¹² Cf. GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J.-Y. *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, pp. 536-537.

²¹³ *EN VI 11*, 1143b1-2.

²¹⁴ Cf. BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*, p. 150. Berti lo explica enseguida: “El análisis del silogismo práctico permite aclarar ulteriormente la relación entre la *phrónesis* y la filosofía práctica. Aristóteles presenta, en efecto, el silogismo práctico como expresando en la premisa mayor el fin al que se tiende y en la menor el medio necesario para realizarlo. [...] Por otra parte, es también cierto que la *phrónesis*

En los dos últimos capítulos de *EN VI*, Aristóteles hace una serie de consideraciones acerca de la relación entre *φρόνησις*, *σοφία* y virtud moral. El primer cuestionamiento es acerca de la utilidad de la *σοφία* y de la *φρόνησις*. En efecto, parece que ninguna de esas dos virtudes son útiles a la consecución de la *εὐδαιμονία*, puesto que mientras la primera “no investiga ninguna de las cosas que pueden hacer feliz al hombre (pues no es propia de ninguna generación)”²¹⁵, es decir, no es principio de movimiento, la segunda, aún investigándolas, tampoco parece ser útil, pues “el conocer esas cosas no nos hará más capaces de practicarlas”²¹⁶, es decir, el mero conocimiento de lo que es la virtud no nos hará más virtuosos. Además, observa el Estagirita, “podría parecer absurdo que la prudencia, que es inferior a la sabiduría, tuviera más autoridad que ella, pues la prudencia, cuyo papel es hacer, manda y ordena sobre lo hecho”²¹⁷. Aristóteles ensaya enseguida una respuesta, y observa que “estos modos de ser han de ser necesariamente elegibles por sí mismos, al menos por ser cada uno la virtud de la correspondiente parte del alma, aun en el caso de no producir nada ninguno de ellos”²¹⁸. Sin embargo, ambas virtudes producen algo, no solo por el carácter eminente práctico de la *φρόνησις*, sino también por el hecho de que la *σοφία* produce felicidad, “pues, siendo una parte de la virtud total, produce felicidad con su posesión y ejercicio”²¹⁹, es decir, no es causa eficiente sino causa final de la felicidad.

Respecto a la utilidad de la *φρόνησις*, Aristóteles vuelve a referirse a la noción de *ἔργον* para señalar la obra conjunta de la virtud intelectual práctica y la virtud moral en la consecución de la felicidad: “la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto el fin propuesto y la prudencia los medios para este fin”²²⁰. Este pasaje, que en cierto modo presenta las condiciones de la verdad práctica —la rectitud del apetito y el razonamiento verdadero—, se relaciona directamente al texto polémico de *EN VI 9* en que el Estagirita habla del rol de la *φρόνησις*

incluye, como hemos visto, también el conocimiento de lo universal, y entonces, del fin, para poder reconducir a él el caso particular, es decir, el medio: la relación entre estos dos conocimientos es la de ser ambas premisas, respectivamente, mayor y menor, del silogismo práctico. El conocimiento del fin que la *phrónesis* incluye, sin embargo, no es un conocimiento científico, el cual puede ser dado sólo por la filosofía práctica y, es más, constituye la tarea específica de ésta, sino que es la orientación hacia él dada por la virtud, es decir, por un buen carácter, o por una buena educación” (BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*, pp. 152-154). Volveremos a tratar del tema de cómo la *φρόνησις* conoce los fines prácticos más adelante (cf. *infra*, cap. 7).

²¹⁵ *EN VI 12*, 1143b19-20.

²¹⁶ *EN VI 12*, 1143b24.

²¹⁷ *EN VI 12*, 1143b33-35.

²¹⁸ *EN VI 12*, 1144a1-3.

²¹⁹ *EN VI 12*, 1144a5-6.

²²⁰ *EN VI 12*, 1144a6-9. “ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν: ἢ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἢ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον”.

en la buena deliberación —¿es juicio verdadero acerca del fin o de lo que es para el fin?— y parece inclinar a los intérpretes a concluir que el ámbito de esa virtud se limita a los medios, mientras que los fines son establecidos por la virtud moral. Sin embargo, la cuestión sobre los alcances de la φρόνησις y la posibilidad de que ella conozca de alguna manera los fines requiere una lectura conjunta de los diversos pasajes en que Aristóteles trata del tema.

El Estagirita responde entonces a la objeción levantada anteriormente de que la φρόνησις no nos ayudaría en nada a ser justos, señalando que uno puede realizar actos virtuosos sea por una habilidad natural o por coacción, sea desde una disposición interna y por una elección consecuente con esa disposición, observa que “la virtud hace recta la elección, pero el hacer todo lo que hay que hacer para llevarla a cabo, ya no es propio de la virtud, sino de otra facultad”²²¹. Esta facultad es la destreza (δεινότης), que el Filósofo examina enseguida.

T. Irwin observa que esa afirmación de Aristóteles puede ser comprendida de dos maneras²²². Una posibilidad es la de que el Estagirita esté retomando su afirmación anterior de que la virtud hace recto el fin²²³, por lo que ‘hacer recta la elección’ equivaldría a decir que la virtud hace que nuestra elección mire al fin recto; de esta manera estaría atribuyendo a la δεινότης el mismo rol de la φρόνησις, el de ordenar los medios a la consecución del fin puesto, por lo que recibiría el nombre de φρόνησις la δεινότης que apuntara a un fin bueno. La otra posibilidad, señala Irwin, es la de que Aristóteles esté incluyendo en su afirmación de que la virtud hace recta la elección los roles que atribuye a la virtud y a la φρόνησις, pues ambos son necesarios para la buena elección; de esta manera, el rol de la δεινότης ya no sería encontrar los medios para un fin.

El Estagirita define la δεινότης como la “capacidad que realizar los actos que conducen al blanco propuesto [cualquiera que sea este blanco] y alcanzarlo; si el blanco es bueno, la facultad es laudable; si el blanco es malo, es astucia (πανουργία)”²²⁴, por lo que reconoce que los prudentes también son llamados diestros y astutos (δεινούς και πανούργους), pero con vistas a un fin moralmente bueno. Irwin señala una diferencia importante entre la φρόνησις y la δεινότης: esta no se relaciona con la deliberación, es decir, no es útil en el momento de deliberar, sino en la acción misma, y, además necesita

²²¹ EN VI 12, 1144a20-22.

²²² ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Introducción, traducción, notas y glosario de T. Irwin. 2a ed. Indianapolis: Hackett, 1999, p. 253.

²²³ Cf. EN VI 12, 1144a8-10.

²²⁴ EN VI 12, 1144a23-26.

ser ordenada a un fin bueno: “la destreza en la acción no es suficiente para el prudente, quien requiere a la vez los fines buenos que pertenecen a la virtud, y por ello requiere la buena decisión”²²⁵.

Aludiendo una vez más a la noción de silogismo práctico²²⁶, Aristóteles señala la necesidad de la virtud moral para que haya esa rectitud del fin, y además para que exista la φρόνησις:

... los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo: ‘puesto que tal fin, que es el mejor’ sea cual fuere [...] y este fin no es aparente al hombre que no es bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que es evidente que un hombre no puede ser prudente, si no es bueno²²⁷.

La relación entre φρόνησις y virtud moral cierra la exposición de la *EN VI* sobre las virtudes intelectuales. Al inicio de *EN VI 13*, el Estagirita hace allí un paralelo con la discusión anterior: “así como la prudencia está en relación con la destreza (que no son idénticas, sino semejantes), así también la virtud *natural* (φυσική) está en relación con la virtud *por excelencia* (κυρία)”²²⁸. Con ello, quiere decir que, así como la rectitud del fin es necesaria para que exista la φρόνησις y no la mera δεινότης, para que haya virtud moral en sentido pleno es necesario el aporte de la φρόνησις, como Aristóteles observa más adelante: “así como hay dos modos de ser en la parte del alma que opina, la destreza y la prudencia, así también en la parte moral hay dos; la virtud natural (φυσική) y la virtud por excelencia (κυρία), y de estas, la virtud por excelencia no se da sin prudencia”²²⁹. El paso de una disposición natural a ser bueno a la plena realización de dicha disposición requiere por lo tanto la intervención de la razón, estrechamente vinculada no solo a su obtención sino a su ejercicio: “la virtud no solo es un modo de ser de acuerdo a la recta razón (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), sino que también va acompañada de recta razón (μετὰ τοῦ

²²⁵ ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Introducción, traducción, notas y glosario de T. Irwin. 2a ed. Indianapolis: Hackett, 1999, p. 253. Acerca del hecho de que la δεινότης no se relacione con la deliberación, Irwin señala allí que, cuando Aristóteles habla de esa facultad, “parece tener en mente una facilidad no deliberativa para encontrar los medios para una decisión ya hecha. Él nunca dice que la destreza supone deliberación”.

²²⁶ El Estagirita habla allí de la premisa mayor del silogismo, que aparece aquí ya no como una afirmación de lo universal, sino como conocimiento del fin o bien supremo que sirve como principio de las acciones, reconocible sólo por el hombre bueno. La premisa menor es el reconocimiento del medio como bueno para alcanzar el fin propuesto— como veremos en la presentación de la προδίρασις en el siguiente apartado— que culmina, si es que se considera la conclusión del silogismo como la acción, con la tomada efectiva de ese medio para el fin.

²²⁷ *EN VI 12*, 1144a31-b1.

²²⁸ *EN VI 13*, 1144b1-4.

²²⁹ *EN VI 13*, 1144b14-17.

ὀρθοῦ λόγου)²³⁰ y que “la recta razón (ὀρθὸς λόγος), tratándose de estas cosas, es la prudencia”²³¹, como Aristóteles señala en su definición de virtud moral²³².

La conclusión de Aristóteles es entonces la de que “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral (οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς)”²³³. El vínculo fundamental de todas las virtudes morales con la recta razón, y por lo tanto con la φρόνησις, permite a Aristóteles concluir que las virtudes morales están conectadas de manera inseparable. Aquí se menciona una vez más la φρόνησις como elegible y necesaria por ser la virtud de su respectiva parte del alma, y por su contribución a la rectificación de las intenciones: “la elección no puede ser recta sin prudencia ni sin virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin (οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ’ ἄνευ ἀρετῆς: ἢ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἢ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν)”²³⁴. Es precisamente en esa elección recta —y moralmente buena (σπουδαία) que ocurre la verdad práctica²³⁵, como lo veremos más adelante²³⁶.

²³⁰ *EN* VI 13, 1144b26-28.

²³¹ *EN* VI 13, 1144b28-29.

²³² Aristóteles define la virtud moral en la *EN* como “un modo de ser selectivo (ἔξις προαιρετική), siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón (ὠρισμένη λόγῳ) y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente (ὅ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν)” (*EN* II 6, 1106b36-1107a2).

²³³ *EN* VI 13, 1144b25.

²³⁴ *EN* VI 13, 1145a4-6 (traducción de M. Araujo y J. Marías).

²³⁵ Cf. *EN* VI 2, 1139a24-25.

²³⁶ Cf. *infra*, cap. 3.

2. La verdad en Aristóteles: primera aproximación

2.1. Antecedentes: el significado de ἀλήθεια desde los orígenes hasta Platón

Los estudios etimológicos indican que ἀλήθεια proviene del verbo λήθω, forma antigua de λανθάνω. Como Señala P. Chantraine en su *Dictionnaire Étymologique*, λήθω aparece frecuentemente en los textos de Homero —de ahí el *hárax* ἐκληθάνω—, que significa ‘hacer olvidar’¹. Como formas de λανθάνω, Chantraine señala los aoristos λαθεῖν, “estar escondido” y λελαθεῖν, ‘hacer olvidar’, que en voz media (λελαθέσθαι) significa simplemente ‘olvidar’. Ambos sentidos, de olvidar y hacer olvidar, se encuentran en otras apariciones de formas derivadas de λανθάνω en otros tiempos verbales. Otro sentido que se destaca, ya en empleos más tardíos de este verbo, es el de ‘estar escondido, ignorado, pasar desapercibido’, asociado al infinitivo λήσασθαι. El diccionario de Liddell-Scott-Jones también destaca ese sentido de ‘pasar desapercibido (*escape notice*)’ en las formas activas del verbo λανθάνω, acentuando un aspecto más personal, es decir, el pasar desapercibido ante alguien, sea un personaje individual como Héctor, sea un grupo de personas. También se observa que los derivados de λανθάνω pueden aparecer junto a un participio, de tal manera que, mientras ese participio se traduce por un verbo, λανθάνω se expresa por un adverbio de modo con el sentido de ‘sin ser observado o percibido’. Lidell-Scott-Jones menciona además el uso causal del verbo, significando ‘hacer que uno olvide algo’, asociado a la forma ἐκληθάνω y, asociada a ella, ἐπιλήθω². En voz media y pasiva, λανθάνω se podría traducir como ‘dejar que algo se nos escape’ o simplemente ‘olvidar’, incluyendo el sentido de olvidar o pasar por alto voluntariamente. Finalmente, los autores indican el uso del verbo en escritores más tardíos, incluyendo a Aristóteles, en el sentido ya mencionado de ‘pasar inadvertido (a nosotros)’³.

Entre los diversos derivados de λανθάνω en Homero y diversos autores griegos, Chantraine destaca: partiendo del aoristo λαθεῖν, el adverbio λάθρη (‘secretamente’) y el adjetivo λαθητικός (‘que no se puede observar’); como derivados del mismo aoristo, pero con aumento de la vocal (λήθειν), el sustantivo λήθη (correspondiente al término latino *oblivio*), que significa ‘olvido’, del cual se deriva a la vez λήθαιος (‘el que causa el olvido’ o simplemente “olvidadizo”). De entre los derivados de λήθειν se

¹ Cf. CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique...*, t. III, p. 618.

² Cf. LIDELL, H. ; SCOTT, R. ; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*, p. 1029.

³ Cf. *An. Pr.* 19, 66a31.

destaca asimismo su uso como primer término en términos compuestos como λησίμβροτος ('que escapa a los hombres, los engaña') y otros con significados variados tales como 'hacer olvidar, permanecer en la oscuridad, que hace callar o se calla', etc. Finalmente, se observan los usos de λήθειν como segundo término de términos compuestos, como ἐπίληθος, 'el que hace olvidar'.

El derivado de λανθάνω más relevante para nuestro estudio es el adjetivo ἀληθής, 'verdadero, verídico', que según Chantraine "se dice de cosas, de sucesos que uno no esconde, por oposición a 'falso' (ψευδής), 'aparente' etc., empleado desde Homero a las personas que no se engañan, que no mienten, etc."⁴ Derivado de este adjetivo encontramos el adverbio ἀληθῶς, equivalente a 'verdaderamente, en realidad'. Lidell-Scott traduce ἀληθής como algo 'no oculto (*unconcealed*), verdadero, real', también con la idea de oposición a falso y aparente⁵. Aplicado a las personas, ἀληθής puede traducirse como "veraz, honesto"... también se observa el uso de este término la presentación de la virtud de la veracidad como justo medio en la *EN*: "con respecto a la verdad, llamemos veraz al que posee el medio (ὁ μὲν μέσος ἀληθής τις)"⁶. Aplicado a los oráculos, señala el diccionario de Liddell-Scott-Jones, el término se traduce como 'verdadero, infalible'; relativo a la cualidades o eventos, significa también 'verdadero, real, genuino'. En cuanto al adverbio derivado, ἀληθῶς, ese diccionario indica diversas traducciones posibles: 'verdaderamente', "realmente, en realidad", 'de modo verdadero', entre otras. Otro sentido de ἀληθής es el de 'cuidadoso', 'el que no olvida', 'honesto', Encontramos además la existencia de otros términos derivados como el verbo ἀληθεύω, 'decir la verdad', y finalmente el adjetivo ἀληθικός, que en griego ático expresa la noción de autenticidad, referente —como señala Chantraine— no solo a personas, 'los verdaderos amigos', sino también de cosas, especialmente a la púrpura⁷, de donde el verbo ἀληθίζω que en griego bizantino significa 'teñir con púrpura genuina'.

El vocablo ἀλήθεια, en griego ático (ἀλάθεια en dórico) es un derivado, como señala Chantraine, del adjetivo ἀληθείην, y se traduce precisamente como 'verdad', y, "por oposición a la mentira, implica que alguien no esconde nada, etc."⁸. El *Dictionnaire Étymologique* señala otras posibles connotaciones de ἀλήθεια: en un sentido de verdad en general, o "realidad"; aplicado a las personas, el sentido de 'sinceridad'.

⁴ CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique...*, t. III, p. 618.

⁵ Cf. LIDELL, H. ; SCOTT, R. ; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*, p. 64.

⁶ *EN* II 7, 1108a20.

⁷ CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique...*, t. III, p. 618.

⁸ CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique...*, t. III, p. 618.

Chantraine reconoce además que “en ciertas concepciones filosóficas ἀλήθεια es opuesta a λήθη, ‘olvido’, e implica que uno sabe, que uno se acuerda (de algo)”⁹. Liddell-Scott-Jones, por su parte, destaca un significado principal de la verdad como “opuesta a la mentira o mera apariencia”¹⁰. Pero, dentro del significado más general, distingue claramente dos momentos históricos: primero, el uso de ἀλήθεια en el sentido propio de los textos de Homero y, posteriormente, su empleo en los textos de autores post-homéricos.

En los textos homéricos, ἀλήθεια se entiende en primer lugar como opuesto solo a la idea de mentira (y no a la de apariencia), vinculado sobre todo al ámbito del discurso y a la exigencia de veracidad. Encontramos el término por ejemplo en la *Ilíada*¹¹, en el pasaje en que Príamo ruega al mensajero Argifonte que le diga toda la verdad (πάσσαν ἀληθείην κατάλεξον) acerca del destino de su hijo Héctor en las manos de Aquiles; en otro pasaje, de la *Odisea*, es Ulises quien promete al alma de Aquiles decirle la verdad acerca de lo sucedido a su hijo: “acerca de tu amado hijo Neoptolemo, te contaré toda la verdad (πάσσαν ἀληθείην μυθήσομαι)”¹². Del sentido homérico de ἀλήθεια se deriva también el uso proverbial del término en su asociación al vino —οἶνος καὶ ἀλήθεια, correspondiente al dicho latino ‘*in vino veritas*’— al cual hace alusión Platón en *Banquete*, al decir que el vino (y los niños) son veraces (οἶνος ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων ἦν ἀληθής)¹³, donde se llama veraz al que dice (o hace decir) la verdad a su interlocutor.

Dentro del uso de ἀλήθεια en el período post-homérico, el término significa la realidad o la verdad, pero aquí comprendida en oposición a la apariencia, también en formas adverbiales: por ejemplo tenemos las construcciones ἐπ’ ἀληθεία, que se podría traducir como ‘por el bien de la verdad’, y ἐν τῇ ἀληθείᾳ (en la verdad), presente en el *Laques* de Platón¹⁴. Otra aparición de ἀλήθεια digna de mención es dentro de la expresión ἐπὶ τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ πράγματος, que significa ‘en verdad y en realidad’, empleada por Demóstenes¹⁵. También se observan otras construcciones con distintas proposiciones, pero dentro del mismo significado más amplio de referencia a la realidad: μετ’ ἀληθείας, κατὰ τὴν ἀλήθειαν, πρὸς ἀλήθειαν, etc. Hay una mención a un

⁹ CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique...*, t. III, p. 618. (nuestra trad.)

¹⁰ LIDELL, H. ; SCOTT, R. ; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*, p. 63. (nuestra trad.)

¹¹ HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 407. Sobre el diálogo entre Príamo y Argifonte, cf. LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-28.

¹² HOMERO, *Odisea*, XI, 507.

¹³ PLATÓN, *Banquete*, 217e.

¹⁴ PLATÓN, *Laques*, 183d.

¹⁵ DEMÓSTENES, *In Midiam*, 21, 72.

uso similar del término en la *Política* de Aristóteles, donde encontramos la expresión κατ' ἀλήθειαν, traducida simplemente como "en verdad". Otras aplicaciones del término destacadas por el Liddell-Scott son la de significar una guerra verdadera, en oposición a meros ejercicios o entrenamientos (Polibio) y eventos verdaderos en cuanto realización de sueños o profecías (Heródoto). Finalmente, se destaca el uso de ἀλήθεια para aplicado a personas, significando veracidad y sinceridad como ese hábito de fidelidad a la propia realidad.

Comparando los dos sentidos destacados, es posible distinguir una variación del significado de ἀλήθεια partiendo del contexto homérico, en el cual portaba la idea de la sinceridad o del no ocultamiento de la verdad en el contexto de las relaciones interhumanas, y llegando a autores posteriores como Platón y Aristóteles, donde termina significando la relación con los hechos o la realidad extrahumana, que culminará más tarde simbolizada en la expresión latina de verdad como correspondencia o *adaequatio intellectus et rei*. Es precisamente lo que señala el análisis de C. Long, quien intenta trazar el camino de un movimiento "desde lo interhumano hasta el lugar del encuentro humano con las cosas"¹⁶.

En el primer hito de ese camino estaría precisamente Homero, cuya comprensión de ἀλήθεια marca ya una diferencia en relación con cierto rasgo característico del uso del término por los poetas épicos griegos. En términos generales, la verdad se entendía entonces dentro del discurso humano, pero con un significado de un 'no ocultamiento' o 'no olvido' vinculado, según lo que parece, a la privación o negación de λήθειν-λανθάνειν, que se refería de alguna manera a las cosas. Según Long, el discurso, en ese contexto épico, revelaría la preocupación de dar voz a la aparición de las cosas, lo que indica a la vez la atención a algo antes desaparecido. Pero, en Homero, se comprende el uso de ἀλήθεια precisamente dentro de diálogo entre los personajes, revelando un carácter interhumano: "la verdad nace de, y permanece últimamente vinculada a la experiencia de vida concreta del humano ser-con-el-otro"¹⁷, presentando por lo tanto un matiz completamente nuevo. Este vínculo con la dimensión interhumana encuentra explicación en la conexión de la verdad con el discurso, presente en la poesía de entonces: en Homero, como vimos arriba, las apariciones de ἀλήθεια se dan frecuentemente en el contexto de preguntas, vinculadas a situaciones concretas o acontecimientos de su vida, revelando ese

¹⁶ LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*, p. 26.

¹⁷ LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*, p. 26.

aspecto interpersonal y social¹⁸. La verdad aparece entonces como algo que se espera del interlocutor, que se convierte en testigo en el cual uno debe confiar: de ese testigo se espera entonces que no oculte la verdad, o que no deje pasar desapercibido ningún de sus aspectos más relevantes en el contexto de esa relación interhumana. Aquí se hace alusión al aspecto llamado privativo del ἀ- inicial (correspondiente al latino *in-*): la verdad sería entonces, en cuanto ἀ-λήθεια, o lo verdadero, ἀ-ληθής, algo ‘no escondido, no olvidado’, o algo “que no se olvida ni esconde”¹⁹.

Ese aspecto privativo de ἀλήθεια inspiró las reflexiones de M. Heidegger sobre la verdad, comprendida por él como ‘des-ocultamiento’, ‘desvelamiento’: el ἀληθής es algo entonces ‘descubierto’ (*unverborgen*), ‘desvelado’ y ἀληθεύειν es “retirar del encubrimiento”²⁰. Más tarde, sustituye el término *unverborgen* por otros de sentido más activo (*entbergen, Entbergung, etc.*), que implican precisamente nuestra capacidad de “des-velar” o “des-encubrir” la realidad que a su vez está descubierta a nosotros. Como señala M. Inwood, en Heidegger “*Alethes* significa: 1. Desvelado [*entborgen*], dicho de entes, 2. Comprender lo desvelado como tal, esto es, ser que se desvela”²¹. El ἀληθής, como desvelado o descubierto a y por nosotros, es primordialmente un aspecto de la realidad como φύσις y no del discurso ni de las representaciones mentales. Para Heidegger, el error gravísimo de la filosofía —aquí culpa directamente a Platón— fue el de trasladar la verdad desde la realidad al pensamiento como representación o idea, lo que termina en la tergiversación de la noción de verdad, entendida posteriormente como la adecuación del intelecto a la realidad. Otro error de Platón, según Heidegger, habría sido el de asociar la verdad a la figura de la luz, puesto que para el filósofo alemán la verdad se desvela “parcialmente y en cada caso”, mientras que la luz es algo constante y contradice la fuerza privativa de ἀλήθεια²². La interpretación heideggeriana, incluyendo su crítica a

¹⁸ Cf. LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*, p. 27.

¹⁹ LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*, p. 26.

²⁰ En alemán *entdecken*. Cf. INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. BUARQUE DE HOLANDA, L. (trad.) Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, pp. 4-5 (la traducción es nuestra).

²¹ Cf. INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p. 5. El autor señala ahí que, según Heidegger, la tarea del hombre en cuanto *Dasein* es la de interpretar rectamente las cosas: el *Dasein* decadente interpreta mal las cosas, de tal manera que la “no-verdad” no es la pura falsedad, sino el “encubrimiento”, el “disfraz” de las cosas.

²² Cf. INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, pp. 5-6. Señala Inwood: “El error de Platón fue fatal. Él —y no Aristóteles, quien intentó al máximo reparar el daño— inició la devaluación de la *a-létheia* hacia la “corrección” y hacia la verdad como adecuación [...]. *Aletheia* era originalmente el aspecto básico de la *physis* [...] y, así, ‘rechaza esencialmente cualquier cuestión acerca de su relación con otra cosa, tal como el pensamiento’. *Idea*, del griego *idein*, ‘ver’, se refiere, en la explicación de Heidegger, al ‘aspecto [*Aussehen*]’ visual de los entes. La ascensión de los prisioneros hacia afuera de la caverna es una ‘corrección’ progresiva de su visión de esta *idea* y del ente cuya idea él es. Por lo tanto, *a-létheia* ya no es primordialmente una característica de entes: trabaja junto con el alma y consiste en una *homoiosis*, una ‘ semejanza’, entre ellas. *Homoiosis* se volvió desde entonces

la filosofía platónica, fue el blanco de objeciones levantadas por platonistas como P. Friedländer, que no solo puso en duda el origen de ἀλήθεια como ἀ-λανθάνειν, sino también la misma idea de que en Homero pudiera significar algo “des-encubierto” y, al mismo tiempo, intentó reconocer los distintos matices de la concepción platónica de verdad²³.

Volviendo a la trayectoria propuesta por Long, encontramos en un momento posterior la extensión del sentido de ἀλήθεια hacia más allá del ámbito de las relaciones interhumanas, refiriéndose ahora a la realidad de las cosas del mundo en su pluralidad. Long señala que ya en los textos tardíos de Heródoto y en la poesía de Simónides de Ceos, Píndaro y otros, ἀλήθεια se usa para hablar de la relación entre conocedor y conocido, refiriéndose a las cosas que se pueden conocer en el mundo. De los textos de Simónides, Long destaca la frase “τὸ δοκεῖν καὶ τὴν ἀλάθειαν βιαταί”, la que traduce como ‘*to think will also violate what is disclosed*’: aquí se observaría un amplio rango significativo del verbo δοκεῖν (pensar, esperar, suponer, opinar, pero sobre todo el del parecer, propio del “aparecer”), mientras que ἀλάθειαν significaría “el ser mismo de lo que aparece —no aun una realidad detrás de la apariencia para estar seguro, sino la realidad misma de lo que aparece”²⁴. M. Detienne afirma que “a través del pensamiento y la obra de Simónides podemos contemplar en vivo el proceso de desvalorización de la *Alétheia*”²⁵. En ese proceso, el arte poético es asimilado al de la pintura, considerada por él un arte de engañar, de tal manera que su misma poesía

adaequatio y después ‘concordancia’, y desde Descartes la relación entre alma y entes se volvió la relación sujeto-objeto, mediada por la ‘representación’, devaluación degenerada de la *idea* de Platón. La verdad se vuelve corrección, y su ‘espacio de juego [*Spielraum*]’, lo abierto, es negligenciado (*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, 198, 329ss).’

²³ Cf. FRIEDLÄNDER, P. *Plato. Vol. 1: An Introduction*. MEIERHOFF, H. (trad.). Princeton: Princeton University Press, 1973, pp. 221-229. Friedländer dedica un capítulo de ese volumen a esa discusión: “*Aletheia*: A discussion with Martin Heidegger”. M. Inwood resume los argumentos principales de Friedländer: “Aun si viene (de *a-lanthanein*), [*aletheia*] raramente significa ‘des-encubierto’ en Homero, Hesíodo y autores posteriores, sino que posee tres sentidos principales: la corrección del discurso y de la creencia (epistemológico); la realidad del ser (ontológico); la veracidad, honestidad y conciencia de un individuo o personalidad (‘existencial’) [...] estos tres aspectos de *aletheia* están unidos en Platón. La ascensión de la caverna es una ascensión del ser, del conocimiento y de la existencia” (INWOOD, M. *Diccionario Heidegger*, p. 6).

²⁴ LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*, p. 28. Cf. nota 25. Además del texto de Boeder, cita el estudio de Mi-Kyoung Lee, que apunta a las diferencias entre los usos de ἀλήθεια en Homero (contexto de las frases de un discurso) y en el periodo arcaico y Parménides (“no como una propiedad de las personas y lo que ellas dicen, como proposiciones y afirmaciones, sino un modo de ser, aquél de ser ‘verdadero’; ‘verdad’ es equivalente a ‘realidad’”). La referencia a Píndaro como otro ejemplo de autor que lee ἀλήθεια en relación al modo de ser de las cosas puede encontrarse en la nota 28 (LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*, p. 29).

²⁵ DETIENNE, M. *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus, 1983, p. 109. Como observa Detienne, el poeta Simónides de Ceos (c. 556-458) es conocido por haber sido el primero a tratar la poesía como medio de vida, lo que le valió pesadas críticas de sus contemporáneos.

era vista por los de su tiempo como esa arte del engaño (ἀπάτη)²⁶. Simónides habría querido decir que, así como la pintura, el discurso es imagen de la realidad, introduciendo así la idea de una representación, que levanta naturalmente a la vez una actitud escéptica. Según Detienne, esa nueva concepción de poesía contrasta radicalmente con la tradición anterior: antes, la poesía era vista como inspiración divina en el poeta, para quien “la verdad venía tan naturalmente como el respirar”; ahora, se ve desde un punto de vista ‘secularizado’ o como una profesión, basada en técnicas memorísticas, ya no una “forma de saber privilegiado ni ejercicio de salvación”²⁷. El mismo Simónides se definiría como un maestro de la ἀπάτη, mientras que el antiguo poeta inspirado era maestro de la ἀλήθεια. Ese sería el significado de la frase mencionada más arriba: ‘τὸ δοκεῖν καὶ τὴν ἀλάθειαν βιαταί’. Añade Detienne que “ya no es la Alétheia la que triunfa, esta cede el sitio al δοκεῖν, a la *doxa*”²⁸ y más adelante concluye, resumiendo lo que llama de proyecto de Simónides:

Practicar la poesía como un oficio, definir el arte poético como una obra de ilusión (ἀπάτη), hacer de la memoria una técnica secularizada, rechazar la *Alétheia* como valor cardinal, son otros tantos aspectos de la misma empresa. En este plano se percibe también el nexo necesario entre la secularización de la memoria y el declinar de *Alétheia*. Privada de su fundamento, la *Alétheia* es brutalmente desvalorizada; Simónides la rechaza como símbolo de la antigua poética. En su lugar reivindica τὸ δοκεῖν, la *doxa*. Parece que esta es la primera vez que *Alétheia* se opone directamente a la *doxa*; aquí nace un conflicto decisivo que pesará sobre toda la historia de la filosofía griega²⁹.

Long propone que se revise la frase de Simónides mencionada más arriba en paralelo al *Poema* de Parménides, donde la ‘vía de la verdad’ se revela como opuesta a la de las opiniones de los mortales. Un aspecto interesante es que en las palabras de la diosa, la vía de la verdad, vinculada al carácter no disimulado del ser, se presenta precisamente con la vía de la persuasión. Esto revela que, por más que se aproxime del ser y del pensamiento —Parménides revela ese vínculo diciendo “pues es lo mismo ser pensado y ser (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι)”³⁰—, la verdad no pierde su vínculo con el dominio del *hablar* interhumano: “el decir [λέγειν] pertenece al ser y por eso a la verdad”³¹. A pesar de que el sentido de δοκεῖν en el pasaje de Simónides

²⁶ Chantraine traduce ἀπάτη como “*tromperie*” (engaño, fraude) y menos frecuentemente “*ruse, artifice*” (artimaña, artificio); de ahí se derivan los sustantivos ἀπατηλός y ἀπατήλιος, que designan a aquel que engaña, y verbos como ἀπατάω y sus derivados. El griego moderno conservó el sentido de ἀπάτη. Cf. CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique...*, t. I, p. 95.

²⁷ DETIENNE, M. *Los maestros...*, p. 113.

²⁸ DETIENNE, M. *Los maestros...*, p. 113.

²⁹ DETIENNE, M. *Los maestros...*, p. 115.

³⁰ PARMÉNIDES, *Poema*, fr. 3.

³¹ LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*, pp. 29-30.

puede ser interpretado básicamente de dos maneras, la que lo asemeja a la vía de la opinión, y la que lo asocia a la vía de la verdad a través del pensamiento, en ambas interpretaciones se percibe como la verdad como ἀλήθεια se perfila del lado del ser, en su relación con los verbos νοεῖν y δοκεῖν. Finalmente, Long observa que aunque la consideración sobre los aspectos fenomenológicos de la ἀλήθεια —revelación o descubrimiento— podría acarrear cierta pérdida de referencia al contexto histórico o sociopolítico, su relación con la persuasión, mencionada en el *Poema*, la trae de vuelta a ese contexto, de tal manera que jamás deja de estar vinculada al complejo juego de relaciones interhumanas³².

Otro autor en el cual se ve claramente esta conexión de la verdad con las relaciones humanas es Heródoto. Long selecciona algunos pasajes significativos de su *Historia*, en los cuales aparecen dos elementos constitutivos de la noción griega de ἀλήθεια: primero, la mención a la aparición de algo (que de alguna manera se había olvidado o perdido); y, a la vez, cómo esa verdad que aparece se desvela en contexto político concreto, situado, urgente, dentro de intrincados nexos interpersonales³³. Uno de esos pasajes cuenta la historia de Cambises, hijo de Ciro y rey de Persia, el cual, después de tener una visión en un sueño de un mensajero le decía que su hermano Esmerdis le usurpaba el trono, envía a su fiel servidor Prexaspes a asesinarlo. Más tarde, cuando Cambises, en una campaña en Egipto efectivamente escucha a un heraldo decir que Esmerdis —en verdad, un ‘falso Esmerdis’ que era su sosia, pues el verdadero había sido asesinado por Prexaspes—, “creyendo que decía la verdad (λέγειν ἀληθέα) y que, por su parte él había sido traicionado por Prexaspes”³⁴, pregunta a este si realmente había cumplido su orden. Prexaspes, después de responderle que “esas manifestaciones no se ajustan a la verdad”³⁵, examina al heraldo diciéndole: “confiesa ahora la verdad (εἶπας τὴν ἀληθείην) y, desde luego, podrás irte sano y salvo: ¿fue el propio Esmerdis quien compareció ante ti para encargarte esta misión?”³⁶. Como observa Long, “la verdad aparece aquí a la vez como una cuestión sobre la apariencia de algo y como insertada en un contexto político concreto y urgente, en el cual decir la verdad es, literalmente, asunto de vida o muerte”³⁷.

³² Cf. LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*, p. 30.

³³ Cf. LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*, pp. 30-33.

³⁴ HERÓDOTO, *Historia. Libros III-IV*. Introducción de F. Adrados; traducción y notas de C. Schrader. Madrid: Gredos, 1977, libro III, núm. 30.

³⁵ HERÓDOTO, *Historia*, libro III, núm. 62.

³⁶ HERÓDOTO, *Historia*, libro III, núm. 63.

³⁷ LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*, p. 31.

Reuniendo las posturas de los autores clásicos citados, se destaca otro aspecto muy relevante que marca cierta transición en la comprensión de ἀλήθεια: mientras que en Simónides y Parménides la verdad se dice más bien acerca de lo que es, en Heródoto y Homero vemos más bien cómo se exige de los interlocutores en cuestión la verdad de lo que había ocurrido o 'lo que fue' (τὰ γενόμενα). Se observa asimismo que, en otros pasajes de Heródoto, la referencia de ἀλήθεια cambia de los hechos pasados (τὰ γενόμενα) a las cosas entendidas en un compromiso con la realidad (τὰ πράγματα)³⁸. Comparando los dos pasajes citados por Long, vemos cómo a la vez la verdad puede pertenecer al decir mismo, como lo indica la expresión 'λέγειν τὰ γενόμενα', y las cosas mismas pueden ser origen de la verdad, como señala el uso del genitivo en 'ἀλήθειν τῶν πραγμάτων'. La conclusión es que, a esta altura de la historia, ya se fortalece la comprensión de que la verdad pertenece tanto al discurso como a la realidad misma³⁹. La presencia de las cosas mismas, cada vez más, se convierte en condición de posibilidad de la verdad, uniendo sujeto y objeto de conocimiento en un λόγος común. La verdad aparece entonces íntimamente vinculada a ese λόγος que pertenece tanto al que conoce como a lo que es conocido: "la verdad como ἀλήθεια está condicionada por ese doble decir: el decir de las cosas [...] aquí, las cosas se vuelven los genuinos testigos de la verdad; y la verdad se vuelve un asunto de hacer justicia al testimonio de las cosas"⁴⁰.

El siguiente hito en la historia del uso de ἀλήθεια por los autores griegos se encuentra en Platón. Según J. Szaif, los escritos del fundador de la Academia ofrecen una amplia visión de los diferentes sentidos de ἀλήθεια en el griego clásico, posibilitando no solo una mejor comprensión del desarrollo de ese término, sino también, gracias al carácter dialógico de sus textos, ofreciendo muestras más allá de su uso más técnico. Dado que un examen detallado de la verdad en los textos platónicos excede el objetivo de

³⁸ LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*, p. 32. Long cita como ejemplo el pasaje en el que Heródoto habla del viaje de Menelao, quien navegó hasta Menfis después de no haber logrado encontrar a Helena en la ciudad saqueada de Troya: "Menelao, al llegar a Egipto, remontó el río hasta Menfis; y, cuando contó la verdad de los hechos (εἶπας τὴν ἀληθειὴν τῶν πρηγμάτων), no solo recibió grandes muestras de hospitalidad, sino que, además, recobró a Helena, que no había sufrido mal alguno". (HERÓDOTO, *Historia. Libros I-II*. Introducción de F. Adrados. traducción y notas de C. Schrader. Madrid: Gredos, 1977, libro II, núm. 119).

³⁹ LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*, p. 32. El autor afirma ahí: "*Truth belongs to saying as much as it belongs to being [...] to the things themselves, as much as to the things said*". Allí, Long comenta que sería artificial y anacrónico buscar una distinción clara entre el aspecto lógico y el aspecto ontológico de la verdad, puesto que están intrínsecamente unidos en el contexto en que esos textos fueron escritos (p. 32, nota 36).

⁴⁰ LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*, p. 33.

este trabajo, presentaremos en líneas generales el desarrollo de Szaif, que además nos sirve aquí de preámbulo a la exposición de los sentidos de verdad en Aristóteles⁴¹.

Se pueden destacar, según Szaif, varios usos de ἀληθής y ἀλήθεια en los diálogos platónicos. El primero de ellos es el de verdad *proposicional*, no tanto como un adjetivo aplicado a términos como afirmación o creencia, sino dentro de locuciones como ‘hablar verdaderamente’ o ‘decir la verdad (algo verdadero)’. Szaif observa en este uso la tendencia, que después se ve aun más clara en Aristóteles, a identificar esta ‘cosa verdadera’ con el correlato real en el mundo. Esta tendencia se ve aun más clara cuando se intercambia el término ἀληθής por el participio presente del verbo τὸ ὄν, de tal manera que se puede identificar lo verdadero con ‘algo que es’: el verbo εἶναι, en este caso específico, podría ser traducido precisamente como ‘ser verdadero’⁴². Otro aspecto de este uso es que permite decir que las afirmaciones sobre los hechos y situaciones pueden ser llamados más o menos verdaderos en la medida que representen fielmente dicha realidad: es lo que comúnmente se llama el aspecto representacional de la verdad o verdad *representacional*.

Un segundo uso de la verdad sería el de verdad epistémica, aquella que “viene a ser conocida en la adquisición de conocimiento”⁴³, asociada a verbos como conocer e investigar. El énfasis sutil que lo distingue del uso meramente proposicional es que permite informar qué tanto la verdad es conocida o ignorada por el sujeto poseedor de creencias verdaderas. En ese segundo uso, también se destacaría el aspecto de correspondencia de las verdades conocidas con los aspectos de la realidad representados por esos contenidos de conocimiento. Es lo que Szaif llama verdad *ontológica-epistémica*. Se puede constatar además el uso *adverbial y atributivo* de la verdad, que podría traducirse en expresiones como ‘verdaderamente’ o ‘realmente’. Este uso enfatiza el aspecto de verdad de una afirmación, dando la idea de una confirmación o caso paradigmático de la aplicación de cierto predicado a su sujeto⁴⁴. Se dice atributivo por la conexión entre el uso adverbial y el uso atributivo de los adjetivos ἀληθής y ἀληθινός.

⁴¹ Cf. SZAIF, J. “Plato and Aristotle on Truth and Falsehood” (capítulo de libro). En: GLANZBERG, M. (ed.), *The Oxford Handbook of Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 9-49. El autor hace allí una primera exposición general de los usos de ἀληθής y ἀλήθεια en el griego antiguo y, enseguida, de los principales sentidos de verdad en los textos platónicos.

⁴² SZAIF, J. “Plato and Aristotle...”, p. 11.

⁴³ SZAIF, J. “Plato and Aristotle...”, p. 12.

⁴⁴ SZAIF, J. “Plato and Aristotle...”, p. 13.

Szaif señala además el aspecto *'ontológico'* de la verdad, donde aparecen aún entrelazadas las connotaciones veritativas y existenciales, puesto que en el griego no existe un correlato del término *'realidad'* sino que se emplea el participio del verbo ser: τὰ ὄντα, las cosas que son, que como se mencionó, guarda una relación cercana con cierto sentido de verdad. El autor añade que incluso en ciertas ocasiones parece más adecuado traducir ἀλήθεια como *'realidad'* y sus términos afines que por simplemente *'verdad'*, lo que sería perfectamente posible dado el paralelismo en el contexto griego entre ser y verdad. Finalmente, cabe destacar el sentido *moral* de verdad, en el que el adjetivo ἀληθής trae la idea de la *'veracidad'* como cualidad moral, presente en las exposiciones sobre las virtudes morales. Aplicado principalmente a las personas, ἀληθής también se dice metafóricamente de los objetos, enfatizando su carácter de autenticidad⁴⁵.

Para entender la concepción platónica de verdad es necesario ante todo estudiarla en el contexto de su teoría de las formas, presente en sus diálogos del periodo intermedio, especialmente en los libros centrales de la *República*, pero también a la luz de otros diálogos como el *Fedón*, el *Banquete*, el *Timeo* y otros. En esos textos, observa Szaif, es posible comprender el sentido ontológico-epistémico de la verdad presente en Platón como “elemento central en su epistemología metafísica del conocimiento como conocimiento de las Formas”⁴⁶. En la *República*, encontramos evidencias de la consideración platónica acerca de la naturaleza misma de la Filosofía, en la cual vemos que los verdaderamente filósofos son “quienes aman el espectáculo de la verdad”⁴⁷. En los conocidos pasajes del símil del sol, así como de la línea dividida y de la caverna, las mismas formas, esencias reificadas ejemplares, se revelan como *'lo verdadero'*, es decir, el terreno mismo de la verdad. Esta comprensión enmarca todo el desarrollo de Platón en asuntos epistemológicos, educativos y políticos. Szaif ve en el hecho de que Platón llame a las formas *'lo que es verdadero'* y *'terreno o reino de la verdad'* la intención de señalarlas como los únicos objetos capaces de saciar la búsqueda de los filósofos por el conocimiento. En comparación con las Formas, los objetos sensibles se presentan como deficientes en relación a la verdad y por lo tanto incapaces de saciar dicha búsqueda. Efectivamente, en el contexto de la gnoseología platónica, en la cual se destaca la noción de ἐπιστήμη como el

⁴⁵ SZAIF, J. “Plato and Aristotle...”, p. 14.

⁴⁶ SZAIF, J. “Plato and Aristotle...”, p. 15.

⁴⁷ PLATÓN, *República* V, 475e.

conocimiento de las verdades universales y eternas, vemos que el reino de las Formas es delimitado como el exclusivo ámbito de dicha forma superior de conocimiento.

Volviendo a los diferentes usos de ἀληθής y ἀλήθεια mencionados anteriormente, se podría afirmar que estos diferentes significados se encuentran de alguna manera unidos en Platón. Lo que permitiría esa afirmación, según Szaif, es la notable intercambiabilidad entre el adjetivo ἀληθής usado como sustantivo con el nombre abstracto verdad (ἀλήθεια) usado concretamente —en el sentido ontológico de verdad—, en la misma línea del uso corriente en griego de intercambiar un adjetivo substantivado ('lo caliente') con su correspondiente sustantivo abstracto ('el calor'). En efecto, Platón llama a 'lo que puede ser conocido' —es decir, la Forma, contenido reificado de la ἐπιστήμη— tanto 'lo verdadero' (ἀληθής) como 'la verdad' (ἀλήθεια). Estos serían entonces casos del uso 'epistémico' de verdad, pero a la vez denotan cierto uso 'atributivo'. Las Formas platónicas revelan además rasgos del mencionado sentido quasi-moral de verdad, porque son los únicos objetos que no engañan al que los conoce. Concluye entonces Szaif que el empleo de los términos relacionados a ἀλήθεια en dichos pasajes "pretende abarcar todas esas connotaciones, puesto que en su visión la realidad a ser conocida (verdad ontológico-epistémica) está hecha de objetos que exhiben verdad atributiva (en virtud de su pureza o en virtud de ser los ejemplares originales)"⁴⁸. En cuanto a ese uso atributivo de verdad como autenticidad, se puede destacar como Platón distingue entre las Formas como "originales" (por lo tanto la única realidad verdadera) y sus meras copias o semejanzas presentes en el mundo de los objetos sensibles. Paralelamente, las Formas se revelan como el ámbito en que las entidades se presentan de manera pura y clara, en contraste con los entes sensibles, donde existe mezcla de entidades opuestas y por lo tanto oscuridad. Otro aspecto relevante mencionado por ese autor es que en la metafísica platónica la verdad también consiste en un estado intelectual ("la verdad en el alma") que trasciende el sentido de mera creencia verdadera y se conecta con el llamado sentido ontológico de verdad: "es el estado cognitivo en que el alma ya no está atada a las semejanzas sensibles sino que ha logrado plena claridad cognitiva respecto a los objetos propios del conocimiento".⁴⁹

Una vez comprendida la necesaria relación de la verdad con las cosas mismas, se podrá explicar mejor cómo la verdad se va entendiendo cada vez más como

⁴⁸ SZAIF, J. "Plato and Aristotle...", p. 20.

⁴⁹ SZAIF, J. "Plato and Aristotle...", p. 24.

adecuación o concordancia con la realidad, como sugiere el uso más frecuente del término en los textos de Aristóteles.

2.2. La ἀλήθεια en los textos aristotélicos

Son muy numerosas las apariciones de ἀλήθεια, ἀληθής y términos derivados en los distintos pasajes del *Corpus Aristotelicum*⁵⁰. Muchos de esos pasajes se encuentran en tratados cuyo tema dista de ser la verdad misma, lo que en cierto modo podría dificultar su comprensión. Aun así, vale la pena destacar todos esos pasajes más significativos, que iluminarán nuestro estudio sobre la concepción aristotélica de verdad, tanto en la vertiente ‘usual’ teórica, presente en numerosas obras, como también en su sentido ‘práctico’, objeto de este trabajo, que será tratada en el tercer capítulo.

Haremos en este apartado una revisión de las apariciones de ἀλήθεια y términos afines en las obras de Aristóteles, siguiendo el orden de la numeración de Bekker, destacando los pasajes más relevantes para nuestro estudio, con la ayuda del *Index Aristotelicus*, dejado para el siguiente apartado —a la luz de los pasajes destacados por este— la exposición de las principales notas de la concepción aristotélica de verdad en sentido teórico o especulativo.

En el contexto de las obras lógicas, en el libro de las *Categorías* ya se pueden hallar elementos interesantes acerca de la noción aristotélica de verdad. Al final del célebre pasaje del capítulo 4 donde enumera las diferentes categorías, Aristóteles concluye que ninguna de ellas, tomada aisladamente, constituye una afirmación. Es precisamente cuando se combinan en una afirmación cuando se predica de ellas la verdad y la falsedad: “... de su mutua combinación surge la afirmación: en efecto, toda afirmación es, al parecer, verdadera o falsa, mientras que ninguna de las cosas dichas al margen de toda combinación es ni verdadera ni falsa”⁵¹. Poco más adelante, el Estagirita afirma que la verdad (o falsedad) de un enunciado depende de su relación con el hecho real:

... en efecto, un mismo enunciado parece ser verdadero y falso, v.g.: si es verdadero el enunciado de que alguien está sentado, al levantarse éste, aquel mismo enunciado será falso; de igual manera también en el caso de la opinión: en efecto, si uno opinara, conforme

⁵⁰ Cf. BONITZ, H. *Index Aristotelicus*, pp. 31-32; PANTELIA, M. (ed.) *Thesaurus Linguae Graecae*. <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/tsearch.jsp>> [Consulta en 20 marzo 2020].

⁵¹ *Cat.* 4, 2a5ss.

a la verdad, que alguien está sentado, al levantarse éste, opinará falsamente si sostiene la misma opinión sobre ello [...] el enunciado y la opinión permanecen por sí mismos invariables en todo y por todo, pero, al variar el objeto, surge lo contrario en torno a ellos [...]; al variar el objeto, tan pronto resulta verdadero o falso; de igual manera también en el caso de la opinión; [...] en efecto, es por el hecho de que la cosa exista o no exista por lo que también el enunciado se dice que es verdadero y falso⁵².

Unos capítulos más adelante, Aristóteles reafirma la comprensión de la verdad dentro de la relación con los hechos reales. Es el hecho la causa de la verdad del juicio, y no al revés:

... según la implicación de existencia, con el juicio verdadero acerca de ello, pues, si existe un hombre, es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre; y viceversa, pues, si es verdadero el juicio en el que decimos que existe un hombre, existe un hombre; pero el juicio verdadero no es en modo alguno causa de que se dé el hecho, *mientras que el hecho parece de alguna manera la causa de que el juicio sea verdadero*: en efecto, *por darse o no darse el hecho es por lo que el juicio se llama verdadero o falso*.⁵³

En otro pasaje, el Estagirita propone la existencia del sujeto del cual se predica algo como condición de la verdad de la afirmación:

... el que Sócrates esté sano es lo contrario de que Sócrates esté enfermo; pero tampoco en estos casos es necesario que siempre una de las dos cosas sea verdadera y la otra falsa: pues, existiendo Sócrates, será verdadero lo uno y falso lo otro, pero, no existiendo, ambas cosas serán falsas: en efecto, ni el que Sócrates esté enfermo ni el que esté sano son verdad si, en definitiva, no existe el mismo Sócrates⁵⁴.

Mientras tanto, en el tratado *De Interpretatione* observamos que, en sus capítulos iniciales, donde se enumeran los principales elementos del enunciado asertivo (ἀποφαντικός), Aristóteles ofrece más elementos importantes acerca de su comprensión de la verdad. En un pasaje del capítulo 1, en que presenta los primeros aspectos de su teoría de la significación, tras afirmar que los sonidos son símbolos de las afecciones del alma (y la escritura, a su vez, símbolo de sonidos), leemos que la verdad y la falsedad se refieren a la composición (σύνθεσις) y a la división (διαίρεσις):

...así como en el alma hay, a veces, una noción sin que se signifique verdad o falsedad y, otras veces, la hay también, de modo que necesariamente ha de darse en ella una de las dos cosas, así también ocurre en el sonido: en efecto, lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división (σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν) [...] los nombres y los verbos, por sí mismos,

⁵² *Cat.* 5, 4a22-b9.

⁵³ *Cat.* 12, 14b15-21.

⁵⁴ *Cat.* 10, 13b15-20.

se asemejan a la noción sin composición ni división, v.g. hombre o blanco, cuando no se añade nada más; pues aún no son ni falsos ni verdaderos [...] en efecto, el ciervo-cabrío significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el ser o el no ser, sin más o con arreglo al tiempo”⁵⁵.

En el capítulo 4 presenta el enunciado ἀποφαντικός⁵⁶, objeto principal de estudio del tratado, como aquél en que se da la verdad y la falsedad:

Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento <natural>, sino por convención, como ya se ha dicho; ahora bien, *no todo enunciado es asertivo, sino <solo> aquel en que se da la verdad o la falsedad*: y no en todos se da, v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso. Dejemos, pues, de lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética—, ya que <el objeto> del presente estudio es el <enunciado> asertivo⁵⁷.

Más adelante, en el capítulo 9, Aristóteles discute el valor de verdad de los enunciados formulados en tiempo futuro, conocidos como ‘futuros contingentes’, tales como el ejemplo de que ‘mañana habrá una batalla naval’. Este capítulo es de suma importancia cuando tratamos de comprender la influencia de los tiempos verbales en la determinación de la verdad de los enunciados, que trataremos más detenidamente en el siguiente apartado, y que, por tratarse de hechos contingentes vinculados a la deliberación y a la elección, se relacionan con las discusiones éticas propias de la verdad en su acepción práctica.

El texto del capítulo es relativamente largo, y empieza con una comparación entre los enunciados sobre el presente y el pasado y los enunciados acerca de hechos contingentes futuros:

Así, pues, en las cosas que son y que fueron, es necesario que o la afirmación o la negación sea verdadera o falsa; y <de las contradictorias> sobre los universales como universales siempre la una <ha de ser> verdadera y la otra falsa, y también sobre los singulares, como ya se ha dicho; en cambio, sobre los universales no dichos universalmente no es necesario; también acerca de esos casos se ha hablado ya.

⁵⁵ *DI*, 1, 16a10-15. Respecto a los tiempos verbales, decirlo “sin más” sería usarlo en forma infinita (infinitivo o participio), mientras que “con respecto al tiempo” se referiría a sus formas finitas (modos que indican tiempo y persona).

⁵⁶ M. Candel señala que ἀποφαντικός viene de ἀπόφασις, “revelación” o “manifestación” y que, aunque muchas veces simplemente se utiliza la transliteración al castellano “apofántico”, “la traducción más aproximada sería “declarativo” y “declaración”, esta última como alternativa a la expresión “enunciado apofántico”. CANDEL SANMARTÍN, M. (traducción, introducción y notas). *Aristóteles. Tratados de Lógica (Organon) I. Categorías. Tópicos. Sobre Las Refutaciones Sofísticas*. Madrid: Gredos, 1982, p. 42.

⁵⁷ *DI*, 4, 17a1-3.

En cambio, con los singulares futuros no <ocurre> igual. En efecto, si toda afirmación o negación <es > verdadera o falsa, también necesariamente todo <lo afirmado o negado> ha de darse o no darse; pues, si uno dijera que algo será y otro dijera que eso mismo no será, es evidente que uno de los dos dice necesariamente la verdad, si toda afirmación es verdadera o falsa: pues en las cosas de ese tipo no se darán ambas a la vez. En efecto, si es verdad decir que. es blanco o que no es blanco, necesariamente será blanco o no será blanco y, si es blanco o no es blanco, será verdad afirmarlo o negarlo; y, si no se da, se dice una falsedad y, si se dice una falsedad, no se da; así que necesariamente la afirmación o la negación ha de ser verdadera⁵⁸.

Aun en el contexto del *Organon*, se verifica que en tanto en los *Primeros Analíticos* — en el cual presenta la naturaleza y el fundamento del silogismo en sus distintas figuras— como en los *Analíticos Posteriores* —en que se expone la aplicabilidad de esa clase de razonamiento en el caso específico del método científico— prevalece el uso adverbial de ἀλήθεια y sus derivados —traducidos normalmente como ‘en verdad’, ‘verdaderamente’, ‘en base a la verdad’ etc.— así como sus formas adjetivas, traducidas simplemente como ‘verdadero’⁵⁹.

Se observa también que en los *Tópicos*⁶⁰ ocurre esa predominancia de los usos adverbial y adjetivo. Al inicio de esa obra, Aristóteles aclara que el objetivo del tratado es encontrar un método para el razonamiento dialéctico, el que parte de ‘cosas *plausibles*’, diferente del razonamiento demostrativo, que parte de cosas *verdaderas*. Y explica esa distinción: "Ahora bien, son verdaderas y primordiales las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas [...]; en cambio, son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios"⁶¹. En otro pasaje, define el problema dialéctico como “la consideración de una cuestión, tendiente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad y al conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna cuestión de este tipo”⁶². En el libro VI, en el que Aristóteles expone sobre los lugares de la definición, encontramos una vez más la mención de la verdad en relación a lo que ‘se da o no se da’: “es preciso que la definición de hombre sea verdad acerca de todo hombre”⁶³. Hablando de los accidentes, el Estagirita afirma que “cuando al discutir decimos que el accidente se da

⁵⁸ *Dl*, 9, 18a1–3.

⁵⁹ Cf. *An. Pr.* I 27, 43b9; 29, 45b10; 30, 46a8; 32, 47a8; 37, 49a6; 38, 49a16; 38, 49a32; 46, 52a32; II 2 53b7; 14, 63a1-6; 16, 65a36; *An. Post.* I 2, 71b21; 19, 81b21, etc.

⁶⁰ Cf. *Tóp.* I 10, 104a32; 11, 104b2; IV 1, 121a20; V 5, 134a23-25; 5, 134b11; 5, 134b35; VI 1, 139a25-7; 4, 141b34, etc.

⁶¹ *Tóp.* I 1, 100b19-20.

⁶² *Tóp.* I 11, 104b1-3.

⁶³ *Tóp.* VI 1, 139a26-7.

<en algo>, decimos que es verdadero; en cambio, cuando decimos que no se da, decimos que no es verdadero”⁶⁴, mientras que en otro pasaje habla del carácter de conformidad a la verdad, presente en ciertas definiciones que parten de elementos conocidos⁶⁵. Más adelante, al examinar el uso de la petición de principio y de sus contrarios, afirma que el tema ya se ha tratado en los *Primeros Analíticos* “en el terreno de la verdad”, mientras que allí lo va a tratar “en el terreno de la opinión”⁶⁶.

Mientras tanto, en el tratado de las *Refutaciones Sofísticas* observamos la crítica de Aristóteles a los razonamientos desviados de la sofística. Tras señalar los vicios y desvelar las intenciones incorrectas de dichos razonamientos, el Estagirita busca ofrecerles soluciones verdaderas. Afirma el Estagirita allí que “la solución correcta respecto al falso razonamiento es poner de manifiesto en función de qué pregunta sobreviene la falsedad”⁶⁷. El Filósofo ofrece allí sus soluciones a cada tipo de refutación —basadas en la homonimia y ambigüedad, en la división y composición, en la acentuación, etc.— y en la conclusión del tratado recuerda que la finalidad de este es “encontrar una capacidad de razonar acerca de aquello que se nos planteara entre las cosas que se dan como plausibles; en efecto, ésta es la tarea de la dialéctica propiamente tal y de la crítica”⁶⁸. En otro pasaje relevante, Aristóteles admite que la verdad de los juicios y opiniones en cierto modo depende de los cambios en la realidad: “Ahora bien, en este momento está escrito que tú estás sentado: enunciado falso, pero que era verdad cuando se escribió; luego se escribió algo a la vez falso y verdadero”⁶⁹.

En el contexto de las obras de filosofía natural, destacamos primero los pasajes del primer libro de la *Física* donde Aristóteles evoca el testimonio de sus antecesores en la búsqueda de los principios de la naturaleza, “como que constreñidos por la verdad misma”⁷⁰, indagaron “sobre la verdad y la naturaleza de las cosas”⁷¹. Más adelante, en el libro VIII, al indagar sobre el movimiento, recuerda que “descubrir la verdad sobre esto es importante, no sólo para el estudio de la naturaleza, sino también para la búsqueda del primer principio”⁷². Fuera de eso, lo que se encuentra en esta obra son

⁶⁴ *Tóp.* VI 1, 139b1-3.

⁶⁵ *Tóp.* VI 4, 141b34

⁶⁶ *Tóp.* VIII 13, 162b32. Cf. *An. Pr.* II 16.

⁶⁷ *Ref. Sof.* 34, 183a36ss.

⁶⁸ *Ref. Sof.* 34, 183a36ss.

⁶⁹ *Ref. Sof.* 22, 178b24-9.

⁷⁰ *Fís.* I 5, 188a29-30.

⁷¹ *Fís.* I 8, 188a191a25.

⁷² *Fís.* VIII 1, 251a5.

diversas ocurrencias del uso adjetivo y adverbial (es verdad, decir con verdad, verdaderamente etc.). Ya en el tratado *De Caelo* encontramos que el Estagirita considera que la investigación sobre la finitud del universo comporta “una diferencia total y absoluta para el conocimiento de la verdad”⁷³; el resultado de esa investigación es origen de casi todas las controversias sobre la naturaleza, y podría acarrear un desvío cada vez más grande de la verdad. Poco más adelante, al indagar sobre la eternidad e incorruptibilidad del mundo, reconoce la tarea de, ante la variedad de opiniones y tesis sobre el asunto, “discernir adecuadamente la verdad”⁷⁴. Reconoce además que “es bueno convencerse de la verdad de nuestras antiguas y más tradicionales concepciones, a saber, que hay algo inmortal y divino entre las cosas dotadas de movimiento”⁷⁵. Se observa otro pasaje, semejante a los de la *Física*, en que se llama a los físicos presocráticos “los primeros que filosofaron acerca de la verdad”⁷⁶. Aquí también encontramos diversas apariciones de ἀλήθεια y sus derivados con un significado adjetivo o adverbial.

En el tratado *De Anima* se destacan los pasajes del libro III, especialmente los del capítulo 3, donde se estudia la facultad imaginativa en comparación con las demás actividades cognoscitivas, y del capítulo 6, donde discurre sobre la intelección de los objetos compuestos además de la de los indivisibles.

Al inicio de *DA* III 3 encontramos una crítica a los pensadores antiguos como Empédocles, los cuales no distinguieron entre el pensamiento y la percepción sensible, dada la real afinidad entre estos: según el Estagirita, los antiguos no han ofrecido una explicación suficiente sobre el hecho del error, “puesto que este es más frecuente en los animales y el alma permanece en él más tiempo (que en la verdad)”⁷⁷. La postura de Aristóteles es que la percepción sensible y el pensamiento no son lo mismo, no solo porque aquella está en todos los animales y este se encuentra en muy pocos, sino porque observa que, mientras la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera, el razonar puede ser también falso: aquí indica como expresiones del recto razonamiento la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera⁷⁸, y como falta de rectitud lo contrario a ellas. La imaginación se distingue también claramente de la

⁷³ *De Caelo* I, 5, 271b5ss.

⁷⁴ *De Caelo* I, 10, 279b10.

⁷⁵ *De Caelo* II, 1, 284a2.

⁷⁶ *De Caelo* III, 298b13.

⁷⁷ *DA* III, 3, 427b2-3. En el libro I, hay otra crítica a los filósofos más antiguos, en especial a Demócrito, el cual, por no distinguir alma e intelecto, dejaba de considerar a este como la potencia orientada a la verdad (*DA* I 2, 404a30).

⁷⁸ Cf. *DA* III 3, 427b7ss.

opinión: mientras aquella depende exclusivamente de nosotros (de ahí la posibilidad de imaginar lo que queramos), con esta última no ocurre así, puesto que “es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error”⁷⁹.

Encontramos más pistas sobre cómo el Estagirita entiende la verdad en las operaciones del conocimiento en otro pasaje del *DA III 3*, donde afirma que la imaginación, es decir, aquello por lo que se origina en nosotros una imagen, “ha de ser una de aquellas potencias o disposiciones, por medio de las cuales discernimos ya en la verdad ya en el error, y estas son sentido, opinión, intelecto y ciencia”⁸⁰. El pasaje, sin embargo, presenta cierta dificultad de comprensión puesto que en los siguientes párrafos Aristóteles se dedica a probar que la imaginación *no es un sentido*⁸¹ (entre otras razones, porque las sensaciones son siempre verdaderas y las imágenes en su mayoría falsas; la falsedad se da en la percepción), *ni ciencia o intelecto*, porque puede ser falsa —“no puede ser tampoco ninguna de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad, como son la ciencia o el intelecto”⁸²—, *ni tampoco opinión*, aunque esta también pueda ser verdadera o falsa: “la imaginación no es ni una opinión acompañada de una sensación, ni una opinión producida por una sensación, ni el conjunto de opinión y sensación”⁸³. El Estagirita aclara sin embargo la relación entre imaginación y opinión diciendo que imaginar es “opinar acerca del objeto sensible percibido no accidentalmente [...] una opinión verdadera solo se convierte en falsa cuando el hecho varía sin que uno se haya dado cuenta de ello”⁸⁴, y concluye entonces que “la imaginación, por tanto, ni se identifica con ninguno de los tipos de conocimiento señalados [sentido, ciencia, intelecto, opinión], ni es tampoco algo resultante de su combinación”⁸⁵, afirmando exactamente lo contrario de lo que dijo al inicio, lo que da a entender que la primera afirmación de Aristóteles es más bien una tesis que él refuta en las siguientes líneas⁸⁶.

⁷⁹ *DA III 3*, 427b20-21.

⁸⁰ *DA III 3*, 428a3-5.

⁸¹ Cf. *DA III 3*, 428a5-428b9.

⁸² *DA III 3*, 428a16-18.

⁸³ *DA III 3*, 428a24-26.

⁸⁴ Cf. *DA III 3*, 428b1-9.

⁸⁵ *DA III 3*, 428b9.

⁸⁶ Calvo Martínez comenta que “para evitar esta aparente contradicción se han propuesto ciertas variaciones en el texto convirtiendo a la frase [de *DA III 3*, 428a3-5] ya en interrogativa (‘¿será acaso la imaginación una de aquellas potencias...?’) [...]. No parecen, sin embargo, necesarias estas variaciones: el contexto general del capítulo es, por lo demás, suficientemente explícito como para deshacer toda ambigüedad; lo afirmado en esta frase resulta ser, de este modo, algo a refutar posteriormente” (ARISTÓTELES. *Acercas del Alma*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Gredos: Madrid, 1978, pp. 226-227, nota 70).

Enseguida, Aristóteles vuelve a exponer cómo se encuentra la verdad en la percepción sensible, y para eso distingue en ella tres niveles⁸⁷: el primero es el de la percepción de los sensibles propios, que, como mencionamos más arriba, es siempre verdadera; el segundo es la percepción del sujeto del cual son accidentes dichas cualidades representadas por los sensibles propios, nivel en que podría presentarse el error: “no se equivocará si es blanco, pero sí puede equivocarse en si lo blanco es tal cosa o tal otra”⁸⁸. Finalmente, el tercer nivel de percepción es aquél de los sensibles comunes, como el movimiento y la grandeza, en el cual comúnmente hay errores de percepción. Considerando los movimientos del alma producidos por dichas percepciones, observa que “el movimiento que corresponde al primer tipo de percepción es verdadero cuando la sensación está presente, mientras que los otros dos pueden ser falsos tanto si la sensación está presente como si está ausente y de manera muy especial si el objeto se encuentra lejos”⁸⁹.

Más adelante, en *DA III 6*, encontramos la distinción entre las maneras de conocer intelectualmente los objetos indivisibles⁹⁰ y los objetos compuestos. En la intelección de los indivisibles, observa que simplemente no cabe el error. En cuanto a los objetos compuestos, formado de la unión de conceptos de por sí separados (como inconmensurable y diagonal), dice que es ahí donde podría darse el error, que “tiene lugar siempre en la composición”. También añade que puede haber error o verdad cuando se añaden elementos temporales (habla de acontecimientos tanto pasados como futuros: “el error y la verdad no tienen lugar solamente al afirmar que Cleón es blanco, sino que también lo era y lo será”⁹¹). Y concluye: “en fin, quien compone llevando a cabo cada unión es el intelecto”⁹². En la conclusión de ese capítulo, Aristóteles distingue dos tipos de intelección, aquél en que se conoce algo según su esencia, y otro donde se predica algo de un sujeto: en el primero, no hay error, mientras que en el segundo puede darse tanto el error como verdad. Para eso, hace un paralelo con lo explicado tres capítulos antes acerca de la percepción sensible:

⁸⁷ Cf. *DA III 3*, 428b18-20.

⁸⁸ *DA III 3*, 428b21.

⁸⁹ *DA III 3*, 428b27ss.

⁹⁰ En el párrafo siguiente (*DA III 6*, 430b6-20), el Estagirita presenta las dos maneras de comprender la palabra “indivisible”. Calvo Martínez comenta que “la doble acepción —en potencia y en acto— de la palabra «indivisible» corresponde, respectivamente, a aquello que no puede ser en ningún caso dividido y aquello que, siendo divisible, no está actualmente dividido” (ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Gredos: Madrid 1978, p. 236, nota 81).

⁹¹ *DA III 6*, 430b4-5.

⁹² *DA III 6*, 430b5-6.

Al igual que la afirmación, la enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto. Pero así como la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia⁹³.

Es importante resaltar que, en estos dos capítulos (*DA III 6-7*), la verdad tanto de la percepción y sobre todo la de los enunciados predicativos se articula en torno a la realidad de las cosas. Estos enunciados, que expresan estados mentales de composición o división al afirmar o negar, son confrontados con la realidad de las cosas y entonces llamados verdaderos o falsos. Entonces encontramos una vez más la idea de la verdad como conformidad y vinculada a las ideas de σύνθεσις y διαίρεσις. Por ‘objetos separados de la materia’ entendemos las esencias, las cuales estamos llamados a alcanzar y expresar, donde no podría haber falsedad sino ignorancia.

Vale también destacar el pasaje de *DA III 7* —capítulo donde Aristóteles presenta la relación entre las facultades cognoscitivas, especialmente entre imaginación e intelecto—, en que el Estagirita hace mención a la relación entre el intelecto y la acción, basado en estimaciones análogas a las de que ocurren en la sensación: “calcula y delibera comparando el futuro con el presente [...] cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello; siempre es así tratándose de la acción”⁹⁴. Aquí también encontramos una relación entre las ideas de verdadero y falso con las de bueno y malo, que volveremos a tocar más profundamente al tratar específicamente de la verdad del intelecto práctico: “en cuanto a lo verdadero y lo falso que nada tienen que ver con la acción, pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo; difieren, sin embargo, en que aquéllos lo son absolutamente y éstos por relación a alguien”⁹⁵. En el capítulo siguiente, en que vuelve a tratar de la relación entre sensaciones, imágenes e intelecciones, el Estagirita aclara, finalmente, que “la imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos”⁹⁶.

Es en la *Metafísica* donde encontramos los pasajes más consistentes cuando se trata de elaborar una concepción general de la verdad en el pensamiento aristotélico. De

⁹³ *DA III 6*, 430b26-30.

⁹⁴ *DA III 7*, 431b5-7.

⁹⁵ *DA III 7*, 431b8-10.

⁹⁶ *DA III 8*, 432a10ss.

entre ellos, se destacan los capítulos IV 7, V 7, V 29, VI 4 y IX 10, que enunciaremos ahora y comentaremos más al detalle en el siguiente apartado.

Pero antes es pertinente mencionar algunos pasajes importantes de los dos primeros libros, que de alguna manera revelan la orientación de toda la obra hacia el conocimiento de la verdad. En el libro I, leemos cómo el origen de la filosofía se dio cuando los primeros filósofos, en la línea impuesta por deseo natural del hombre por la sabiduría y maravillados por la realidad, “filosofaron sobre la verdad (φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας)”⁹⁷, investigando las causas de la realidad, “obligados [...] por la verdad misma (πάλιν ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας)”⁹⁸. El libro II está dedicado a presentar la Filosofía precisamente como la ciencia acerca de la verdad⁹⁹. Allí, en su primer capítulo, vemos las razones de esta denominación: tras presentar a la vez tanto las facilidades como las dificultades para esa clase de conocimiento sobre la Naturaleza¹⁰⁰, afirma, como vimos antes, que “es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad (ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας)”¹⁰¹, precisamente por su finalidad ‘teórica’: “el fin de la ciencia teórica es la verdad [...] pero no conocemos lo verdadero sin conocer la causa”¹⁰². Aristóteles destaca allí el carácter de verdad de los objetos propios de la metafísica, al afirmar que “también será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas. [...] los principios de los entes eternos son siempre, necesariamente, los más verdaderos”¹⁰³, y observa después que “cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser”¹⁰⁴.

En el libro IV, donde presenta la metafísica como “una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente (ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν)”¹⁰⁵, el Estagirita dedica un número importante de pasajes a defender el principio de no-contradicción. Tras presentar los principios o axiomas de las ciencias también como objeto del estudio de las cosas que son (pertenecen a todas ellas, y todos se sirven de ellos para conocerlas y, más aún,

⁹⁷ *Met.* I 3, 983b2-3.

⁹⁸ *Met.* I 3, 984b10.

⁹⁹ *Met.* II 1, 993b20.

¹⁰⁰ Al comienzo del libro II, Aristóteles dice: “La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la Naturaleza” (*Met.* II 1, 993a30-b2). Esta dificultad, según el Estagirita, no está en las cosas sino en nosotros mismos: “pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza” (*Met.* II 1, 993b9-11).

¹⁰¹ *Met.* II 1, 993b19-20.

¹⁰² *Met.* II 1, 993b20-23.

¹⁰³ *Met.* II 1, 993b26-29.

¹⁰⁴ *Met.* II 1, 993b30-31.

¹⁰⁵ *Met.* IV 1, 1003a21.

los dan por verdaderos), Aristóteles indica cuáles deben ser las características del principio supremo entre todos los demás, y concluye que ese principio supremo es el de no-contradicción, el más evidente, trascendente y universal¹⁰⁶. La defensa de ese principio se desarrolla en los capítulos siguientes, que contienen la refutación de las tesis relativistas, y culmina con la enunciación del principio del tercero excluido, en el capítulo 7. Es ahí donde encontramos uno de los pasajes más célebres acerca de la verdad en Aristóteles, en el cual ofrece una definición de lo verdadero y de lo falso:

Pero tampoco entre los términos de la contradicción cabe que haya nada, sino que es necesario o bien afirmar o bien negar, de un solo sujeto, uno cualquiera. Y esto es evidente, en primer lugar, para quienes han definido qué es lo verdadero y lo falso. Decir, en efecto, que el Ente no es o que el No-ente es, es falso, y decir que el Ente es y que el No-ente no es, es verdadero; de suerte que también el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira¹⁰⁷.

Esta definición sirve de fundamento para afirmaciones ulteriores del capítulo, como la siguiente, que vincula la verdad y falsedad al modo de unir en el razonamiento: “además, todo lo pensado o entendido, o lo afirma o lo niega la mente [...] cuando se dice verdad o mentira; cada vez que compone de tal modo, afirmando o negando, dice verdad, y cada vez que compone de tal otro modo, dice mentira”¹⁰⁸. Más adelante, en *Met.* VI 8, Aristóteles refuta las doctrinas que plantean enunciados unilaterales de que ‘todo es verdadero’ y ‘todo es falso’, por su incompatibilidad con los principios de no-contradicción y del tercero excluido. El Estagirita ofrece ahí argumentos basados en la definición de verdad del capítulo anterior, tales como: “si decir lo verdadero no es ninguna otra cosa sino negar lo falso, es imposible que todas las cosas sean falsas; pues necesariamente será verdadera una de las dos partes de la contradicción”¹⁰⁹, y observa enseguida que “si todo tiene que ser afirmado o negado, es imposible que ambas cosas sean falsas; pues una sola de las dos partes de la contradicción es falsa”¹¹⁰.

Aristóteles concluye esa exposición con este párrafo más largo, resumiendo su crítica a dichas doctrinas:

Acontece también, ciertamente, a todas estas proposiciones lo que se dice tantas veces: que ellas mismas se destruyen. Pues el que dice que todas las cosas son verdaderas hace

¹⁰⁶ Cf. *Met.* IV 3, 1005b11-b34.

¹⁰⁷ *Met.* IV 7, 1011b23-28.

¹⁰⁸ *Met.* IV 7, 1012a2-5.

¹⁰⁹ *Met.* IV 8, 1012b8-11.

¹¹⁰ *Met.* IV 8, 1012b11-13.

verdadera incluso la proposición contraria a la suya, de suerte que hace a la suya no verdadera (pues la contraria niega que esta sea verdadera) y el que dice que todas las cosas son falsas, también a sí mismo se proclama falso. Y, si exceptúan el uno la proposición contraria, diciendo que ella sola no es verdadera, y el otro la suya propia, diciendo que no es falsa, igualmente se verán obligados a postular que infinitas proposiciones sean verdaderas y falsas. Pues la que dice que la proposición verdadera es verdadera, será verdadera; y esto procederá al infinito¹¹¹.

El libro V de la *Metafísica* ofrece una serie de valiosas definiciones de los términos más importantes en la argumentación de toda la obra (y en todo el *Corpus*): entidad, naturaleza, principio, unidad, entre otros. Para nuestro estudio, los textos más relevantes son los de los capítulos 7 y 29, donde Aristóteles define precisamente 'lo que es (τὸ ὄν)' y lo falso (ψεῦδος). En *Met.* V 7, el Filósofo introduce la idea de 'ser' como 'ser verdadero', tema que retomará más adelante:

Además, 'ser' y 'es' significan que algo es verdadero, y 'no ser', no verdadero, sino falso, tanto en la afirmación como en la negación; por ejemplo, que Sócrates es músico significa que esto es verdadero, y que Sócrates es no blanco, que esto es verdadero; pero 'la diagonal no es conmensurable' significa que esto [decir que es conmensurable] es falso¹¹².

Más adelante, en *Met.* V 29, Aristóteles presenta tres sentidos de falsedad: el primero, atribuido a las cosas mismas; el segundo, el de las definiciones falsas y el tercero, el del hombre falso. En lo tocante a las cosas, el Estagirita dice que ellas son falsas por que simplemente no son, o se presentan de manera engañosa:

Falso se dice, en un sentido, como una cosa falsa, o bien porque los términos no concuerdan, o porque es imposible que concuerden (por ejemplo, si dijéramos que la diagonal es conmensurable, o que tú estás sentado; en efecto, de estas afirmaciones, una es falsa siempre, y la otra, a veces; pues, en este sentido, estas cosas no son). Se llaman también falsas las cosas que, siendo entes, son por naturaleza aptas para parecer o como no son o lo que no son (por ejemplo, el dibujo sombreado y los sueños; pues éstos son ciertamente algo, pero no aquello de lo que producen la ilusión). Así, pues, las cosas falsas se llaman así o porque ellas mismas no existen o porque la imagen que producen no es real¹¹³.

Enseguida, presenta cuál es la definición 'falsa':

Enunciado falso es, en cuanto falso, el de las cosas que no son; por eso todo enunciado es falso si se dice de una cosa que no es aquella de la cual es verdadero; por ejemplo, el enunciado del círculo es falso si se dice del triángulo. Y el enunciado de cada cosa, en un

¹¹¹ *Met.* IV 8, 1012b13-22.

¹¹² *Met.* V 7, 1017a31-35.

¹¹³ *Met.* V 29, 1024b17-26.

sentido, es uno, el de la esencia; pero, en otro sentido, son varios, puesto que, en cierto modo, la cosa y la cosa con algún atributo es lo mismo, por ejemplo Sócrates y Sócrates músico (y el enunciado falso no es, sencillamente, enunciado de nada). [...] En realidad, es posible enunciar cada cosa no sólo con el enunciado de ella, sino también con el de otra, de manera falsa incluso totalmente; pero, de algún modo, también con verdad, como si llamamos a ocho número doble con el enunciado de la díada¹¹⁴.

Finalmente, describe la conducta del hombre llamado 'falso':

Pero un hombre es falso cuando fácil e intencionadamente elige tales enunciados, no por alguna otra cosa sino por eso mismo, y cuando trata de infundir en otros tales conceptos, del mismo modo que decimos que son falsas las cosas que infunden una imagen falsa. Por eso es falso lo que se dice en el *Hipias*: que el mismo es a la vez falso y verdadero. Considera falso, en efecto, al que puede engañar (y éste es el que sabe y el prudente); y, además, piensa que el voluntariamente malo es mejor. Y a esta falsedad llega por inducción —pues el que cojea voluntariamente vale más que el que lo hace contra su voluntad—, llamando cojear a imitar la cojera, puesto que, si uno es cojo voluntariamente, sin duda es peor, como sucede en las costumbres¹¹⁵.

Más adelante, en el libro VI, Aristóteles presenta brevemente los diversos sentidos de 'lo que es', puesto que esto se dice 'en muchos sentidos'. Tras explicar el ser como accidente y probar de qué manera no puede haber ciencia sobre lo que es accidentalmente (capítulos 2 y 3), presenta el ser en el sentido de 'ser verdadero' (capítulo 4). Aquí encontramos afirmaciones de gran relevancia para comprender su noción de la verdad, sobre todo la relación con la composición y la división, y la afirmación de que la verdad se encuentra en el pensamiento y no en las cosas:

Pero el Ente como verdadero y el No-ente como falso, puesto que se trata de composición y división, y el conjunto total abarca la partición de la contradicción (lo verdadero, en efecto, implica la afirmación en el compuesto y la negación en lo dividido, y lo falso, la contradicción de esta partición; pero cómo se realiza el pensar simultánea o separadamente es otra cuestión; y digo 'simultáneamente' y 'separadamente' de tal modo que no se produzca una sucesión, sino algo uno); pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento; y, en relación con las cosas simples y con las quiddades, ni en el pensamiento¹¹⁶.

¹¹⁴ *Met.* V 29, 1024b26-1025a1.

¹¹⁵ *Met.* V 29, 1025a2-13.

¹¹⁶ *Met.* VI 4, 1027b17-28. Comenta Ross sobre el pasaje: "El ser en el sentido de verdad debe ser discutido más tarde, pero puesto que lo que es en el pensamiento, no en las cosas, es diferente de lo que es en sentido estricto (la esencia, cualidad, etc, lo que el pensamiento une o separa de su sujeto), el ser como verdad, así como el ser accidental (la causa del último siendo indefinida, la del primero siendo cierta afección del pensamiento, ambas presuponiendo el ser en el sentido estricto y no denotando un objeto existente), pueden ser descartadas por el momento". Cf. Ross, W. D.

En *Met.* IX 10, encontramos otro pasaje de gran relevancia, en el cual el Estagirita trata de la verdad en diversos sentidos: primero, la verdad de las realidades compuestas; enseguida, de las realidades 'carentes de composición', y, finalmente, de las cosas inmóviles. Antes de la presentación propiamente dicha de estos tres sentidos o ámbitos de la verdad, encontramos las líneas introductorias donde claramente la realidad extramental aparece como criterio de lo verdadero y se destaca la verdad ontológica como el fundamento de la verdad lógica. Aquí también se hace mención de lo que se llama sentido 'más propio' (κυριώτατα ὄν) de lo verdadero y lo falso:

Puesto que 'Ente' y 'No-ente' se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro [que es el más propio], verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad¹¹⁷.

En cuanto a la verdad de las realidades compuestas, el Estagirita afirma que:

Si, por consiguiente, unas cosas siempre están juntas y no pueden ser separadas, y otras siempre están separadas y no pueden ser unidas, y otras admiten lo contrario, el ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto, sino ser varias cosas; en cuanto a las que admiten lo contrario, la misma opinión y el mismo enunciado resultan unas veces falsos y otras verdaderos, y cabe ajustarse a la verdad unas veces y errar otras; pero, en cuanto a las que

(introducción, traducción y notas). *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1975 (reimpresión), vol. I, p. 364. Como vemos en los textos que recogemos justo después en esta página, Aristóteles vuelve a tratar del ser como verdad en sus diversos sentidos en *Met.* IX 10.

¹¹⁷ *Met.* IX 10, 1051a33-1051b9. Mientras tanto, la traducción de Calvo Martínez es "lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental". Calvo comenta el pasaje: "Entendida de este modo, la afirmación resulta ciertamente extraña ya que Aristóteles, de una parte, considera que el sentido primero y fundamental de 'ser' y 'lo que es' (*ón, eînai*) es el correspondiente a la entidad, a la primera categoría (cf. *supra*, VII 1, 1028a14, 30-31), o bien a las categorías en general (cf. *supra*, VI 4, 1027b31), y de otra parte, entiende que el ser en el sentido de 'ser verdadero' es dependiente y derivado, en cuanto que tiene su lugar en el pensamiento y no en la realidad (cf. *supra*, VI 4). De acuerdo con este tipo de consideraciones, Ross suprime las palabras *kiriótata ón* (en ello le siguen, entre otros, Reale y Tricot). Si no las suprimimos (y no veo razón definitiva para hacerlo), y las traducimos del modo que propongo, tendremos aquí una clara afirmación de la verdad 'ontológica' como fundamento de la verdad lógica, es decir, de la verdad del razonamiento y del discurso" (ARISTÓTELES. *Metafísica*. introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994, pp. 389-390).

no pueden ser de otro modo, no resultan unas veces verdad y otras mentira, sino que la misma opinión es siempre verdadera o siempre falsa¹¹⁸.

Y, respecto a las realidades no compuestas —términos que conforman las composiciones y las realidades simples como las formas—, Aristóteles señala el modo peculiar de cómo se da la verdad acerca de ellas.

Pero, en cuanto a las cosas no compuestas, ¿qué es el ser o no ser, lo verdadero y lo falso? No se trata, en efecto, de algo compuesto, de suerte que sea cuando esté junto y no sea si está separado, como 'la madera es blanca' o 'la diagonal es inconmensurable'; y lo verdadero y lo falso no será ya aquí como en las cosas de que hablábamos antes. Y así como lo verdadero no es lo mismo en estas cosas, así tampoco el ser; aquí esto es lo verdadero o lo falso: alcanzarlo y decirlo es verdadero (pues no es lo mismo afirmar una cosa de otra que decir una cosa), e ignorarlo es no alcanzarlo (pues engañarse acerca de la quiddidad no es posible, a no ser accidentalmente; y lo mismo sucede con las sustancias no compuestas, pues no es posible engañarse. Y todas son en acto, no en potencia; de lo contrario, se generarían y se corromperían; ahora bien, lo mismo no se genera ni se corrompe, pues se generaría a partir de algo. Así, pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos no es posible engañarse, sino que o se piensa en ellas o no; lo que se busca acerca de ellas es su quiddidad, si son de tal naturaleza o no)¹¹⁹.

Mientras tanto, en el contexto de los *escritos éticos* encontramos otras menciones importantes a la verdad y la falsedad. Examinemos primero los pasajes más importantes de la *EN* y posteriormente los de la *EE*. En primer lugar, destacamos el pasaje del libro I de la *EN* en el que, tras reconocer la imposibilidad de hallar el mismo rigor en todas las clases de razonamientos, Aristóteles discurre sobre el grado de exactitud propio de un tratado de ética, que para él forma parte de la ciencia política, sujeta a diferencias y desviaciones, de tal manera que, en asuntos políticos, el filósofo debe contentarse con “mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático”¹²⁰, por tratar de cosas “que ocurren generalmente (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)”¹²¹. Ese aspecto particular de la verdad en el contexto de los tratados éticos será retomado más adelante en nuestra discusión acerca de la verdad práctica. La diferencia del rigor y también de enfoque entre saberes prácticos y teóricos es retomada capítulos después, donde leemos que “el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto:

¹¹⁸ *Met.* IX 10, 1051b9-17.

¹¹⁹ *Met.* IX 10, 1051b17-33.

¹²⁰ *EN* I 3, 1094b20-1.

¹²¹ *EN* I 3, 1094b22.

uno, en cuanto es útil para su obra; el otro busca qué es o que propiedades tiene, pues *aspira a contemplar la verdad*¹²².

Otro pasaje célebre del libro I de la *EN* es aquél en que Aristóteles refuta la teoría platónica sobre la Idea del bien y de donde proviene el igualmente célebre proverbio atribuido al Estagirita ‘amigo de Platón pero más amigo de la verdad’. Tras reconocer la dificultad de dicha refutación “por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas”, Aristóteles concluye que “debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues, siendo ambas las cosas queridas, es justo preferir la verdad”¹²³.

En el libro II, en el marco de la definición de la virtud ética como justo medio entre los extremos del defecto y del exceso, encontramos precisamente el sentido “moral” de verdad en cuanto veracidad. Entre los ejemplos ofrecidos en el texto, aparece la mención a ciertas disposiciones intermedias que referidas a la comunicación por medio de palabras y acciones, entre las cuales se encuentra la que se refiere a la verdad: “así pues, con respecto a la verdad, llamemos veraz al que posee el medio, y veracidad a la disposición intermedia; en cuanto a la pretensión, la exagerada, fanfarronería, y al que la tiene, fanfarrón; la que se subestima, disimulo, y disimulador, al que la tiene”¹²⁴. En el capítulo 7 del libro IV, se habla “de los que son verdaderos o falsos, tanto en sus palabras como en sus acciones y pretensiones”¹²⁵. Tras afirmar que “la falsedad en sí misma es vil y reprehensible, mientras que la verdad, noble y laudable” y que “el hombre sincero (ἀληθευτικός), que es un término medio, es laudable”¹²⁶, Aristóteles precisa mejor la conducta propia del veraz: “no nos referimos al hombre que es verdadero en sus contratos, ni en las cosas que atañen a la justicia o a la injusticia (pues esto sería propio de otra virtud), sino a aquél que, cuando nada de esto está en juego, es verdadero en sus palabras y en su vida, simplemente porque tiene tal carácter”.¹²⁷ Y añade: “el que ama la verdad y la dice cuando da lo mismo decirlo o no, la dirá aún más cuando no da lo mismo, pues evitará la falsedad como algo vergonzoso”¹²⁸.

¹²² *EN* I 7, 1098a28-30.

¹²³ *EN* I 6, 1096a15-6.

¹²⁴ *EN* II 7, 1108a19-21.

¹²⁵ *EN* IV 7, 1127a19-21.

¹²⁶ *EN* IV 7, 1127a28-30.

¹²⁷ *EN* IV 7, 1127b2-5.

¹²⁸ *EN* IV 7, 1127b5-7.

En el libro III encontramos dos pasajes dignos de mención. El primero es aquél donde se presenta la naturaleza de la elección (προαίρεσις), para lo cual se hace una distinción entre esta y la opinión, no solo en cuanto a su extensión, sino a su referencia a la verdad y al bien: “la opinión parece referirse a todo, a cosas externas e imposibles no menos a las que están a nuestro alcance, y se distingue por ser falsa o verdadera, no por ser buena o mala, mientras que la elección parece ser esto último”¹²⁹. Aristóteles añade que “además, se alaba la elección más por referirse al objeto debido, que por hacerlo rectamente; la opinión, en cambio, es alabada por ser verdadera”¹³⁰. Y el otro pasaje es aquél en que el Estagirita presenta al hombre bueno como el modelo y referencia de la buena deliberación y elección: “para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa”¹³¹. El hombre bueno, observa Aristóteles, “juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad, y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo el canon y la medida de ellas”¹³². En un pasaje del libro X, donde se discute el valor moral del placer, leemos que “lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno [...] y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradables aquellas cosas en que se complazca”¹³³.

El libro VI, que contiene el tratado sobre las virtudes intelectuales, ofrece también una serie de afirmaciones importantes acerca de la verdad. Al inicio del capítulo 2, se afirma que “tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad: la sensación, el intelecto y el deseo”¹³⁴. Tras aclarar que la sensación no es principio de acción (πρᾶξις), Aristóteles presenta los elementos que culminarán en la definición de la verdad propia del entendimiento práctico, “la verdad que está de acuerdo con el recto deseo”¹³⁵, que expondremos al detalle en el capítulo siguiente del presente estudio. La enumeración de las virtudes intelectuales comienza con la afirmación de que “la función de ambas partes intelectivas es, por lo tanto, la verdad; así pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, ésas son las virtudes de ambas”¹³⁶. Y continúa: “las disposiciones por las cuales el alma posee

¹²⁹ *EN* III 2, 1111b30-35.

¹³⁰ *EN* III 2, 1112a5-6.

¹³¹ *EN* III 4, 1113a25-27

¹³² *EN* III 4, 1113a29-32.

¹³³ *EN* X 5, 1176a15-20.

¹³⁴ *EN* VI 2, 1139a20.

¹³⁵ *EN* VI 2, 1139a30.

¹³⁶ *EN* VI 2, 1139b11-14.

la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte (τέχνη), la ciencia (ἐπιστήμη), la prudencia (φρόνησις), la sabiduría (σοφία) y el intelecto (νοῦς)¹³⁷. La referencia a la verdad aparece nuevamente cuando se definen mejor algunas de esas virtudes del intelecto: el arte es definido más adelante como “modo de ser productivo acompañado de razón verdadera”¹³⁸, mientras que la prudencia se define como “modo de ser racional y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”¹³⁹. El intelecto (νοῦς) es disposición intelectual verdadera de los principios de la ciencia¹⁴⁰, mientras que la sabiduría es la suma de intelecto y ciencia: “el sabio —afirma Aristóteles— no sólo debe conocer lo que se sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios”¹⁴¹. Finalmente, en el capítulo 11, vemos cómo Aristóteles define el juicio (γνώμη), parte de la prudencia, como “discernimiento recto de lo equitativo”, y precisa el sentido de equitativo como “tener comprensión sobre las cosas” y de juicio comprensivo como el que “discierne rectamente lo equitativo, y rectamente es estar de acuerdo con la verdad”¹⁴².

En la *Ética a Eudemo*, se podría destacar primero el pasaje donde, al distinguir los distintos géneros de vida al alcance de los hombres libres —vida política, vida filosófica y vida de placer—, la vida filosófica es descrita como aquella que “quiere ocuparse de la prudencia y de la contemplación de la verdad”¹⁴³. También resultan relevantes las líneas dedicadas a la presentación del método de la ética. En ellas, partiendo de la idea de que todo hombre tiene cierto vínculo con la verdad, Aristóteles describe los razonamientos filosóficos de la siguiente manera: “partiendo, pues, de juicios verdaderos, pero oscuros, y avanzando, llegaremos a otros claros, si reemplazamos las afirmaciones confusas habituales por otras más conocidas”¹⁴⁴ y, más adelante, observa que “es preciso, pues, ponerse a investigar, como en otras materias investigan todos los que tienen ya un cierto conocimiento, de suerte que se ha de intentar alcanzar, por medio de enunciados verdaderos, pero desprovistos de claridad, lo verdadero y claro”¹⁴⁵.

¹³⁷ EN VI 3, 1139b16-18.

¹³⁸ EN VI 4, 1140a10. La misma expresión aparece en 1140a20-21, donde se añade que “la falta de arte, por el contrario, (es) un modo de ser productivo acompañado de razón falsa”.

¹³⁹ EN VI 4, 1140b3-5. La definición se repite en EN VI 5, 1140b20, con una mínima variación.

¹⁴⁰ Cf. EN VI 6.

¹⁴¹ EN VI 7, 1141a18-20.

¹⁴² EN VI 11, 1143a20-25.

¹⁴³ EE I 4, 1215a35-b1.

¹⁴⁴ EE I 6, 1216a26-35.

¹⁴⁵ EE II 1, 1220a15-20.

También se destaca el pasaje del libro II, donde, en el contexto de la distinción entre virtudes éticas y virtudes intelectuales, la verdad como obra de la parte racional del alma: “puesto que hay dos partes del alma, las virtudes se distinguen según ellas, siendo las de la parte racional intelectuales —cuya obra es la verdad [...]—, mientras que las de la parte irracional poseen un deseo”¹⁴⁶. En ese mismo libro también hallamos la distinción entre elección y opinión en base a su relación con la verdad: “la elección no es una opinión, ni sencillamente algo que uno piensa, pues lo elegible es algo que está en nuestro poder, pero tenemos muchas opiniones que no dependen de nosotros [...]. Además, la elección no es verdadera o falsa”¹⁴⁷.

En el examen del libro III sobre las diversas virtudes éticas, se pueden señalar los pasajes donde se presenta la valentía y la veracidad. En el primero, Aristóteles explica cómo los cobardes y los temerarios son engañados por sus hábitos: “el cobarde, porque cree temible lo que no lo es y muy temible lo que lo es poco; el temerario, por el contrario, porque lo temible parece inspirarle confianza, y lo muy temible le parece poco”¹⁴⁸. En cambio, “al valiente las cosas le aparecen en su entera verdad”¹⁴⁹. En el segundo pasaje señala que “el verídico y sencillo, a quien llaman sincero, es un término medio entre el disimulado y el fanfarrón”¹⁵⁰, es decir, entre el que dice sobre sí mismo menos o más de lo que realmente es.

Asimismo, al inicio de la *Retórica*, Aristóteles establece una distinción entre el juicio universal del legislador y el juicio deliberativo propio de los jueces y miembros de asambleas, reconociendo la influencia de las pasiones sobre estos. A los casos juzgados por los miembros de una asamblea o por los jueces, pueden estar asociados “la simpatía, el odio y la conveniencia propia, de suerte que ya no resulta posible establecer suficientemente la verdad y más bien oscurecen el juicio (razones de) placer o de pesar”¹⁵¹. Al hablar, poco después, de los entimemas como método de la retórica, el Estagirita afirma que “corresponde a una misma facultad reconocer lo *verdadero* y lo *verosímil* y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan”¹⁵², de modo que “estar en disposición de discernir sobre lo *plausible* es propio de quien está en la

¹⁴⁶ *EE* II 4, 1221b28-33.

¹⁴⁷ *EE* II 10, 1226a1-3.

¹⁴⁸ *EE* III 1, 1229b23-26.

¹⁴⁹ *EE* III 1, 1229b26.

¹⁵⁰ *EE* III 7, 1233b39-40.

¹⁵¹ *Ret.* I 1, 1354b5-11.

¹⁵² *Ret.* I 1, 1355a15-18.

misma disposición con respecto a la *verdad*¹⁵³. Justificando la utilidad del arte retórico, Aristóteles afirma además que “la retórica es útil porque por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios”¹⁵⁴ y que “los asuntos pertinentes no se presentan de la misma manera, sino que siempre, hablando en absoluto, lo verdadero y lo mejor por naturaleza son más aptos para los silogismos y para las pruebas por persuasión”¹⁵⁵, ofreciendo cierta consideración moral acerca de los argumentos de persuasión: no se debe persuadir acerca de lo malo o de lo falso. Más adelante en el mismo libro I, cuando trata de precisar los límites de la deliberación, el Estagirita señala que “ni es preciso en la ocasión presente enumerarlas con exactitud una por una, ni tampoco dividir las en especies, ni, menos aún, delimitarlas entre sí, en cuanto fuere posible, conforme a la verdad, puesto que todo esto no es propio del arte retórico”¹⁵⁶, sino de otro arte de más veracidad, es decir, del conocimiento científico¹⁵⁷.

En otro pasaje de este libro, Aristóteles desarrolla la distinción entre opinión y verdad, afirmando que “asimismo <es mayor> lo que es conforme a la verdad que lo que es conforme a la opinión”¹⁵⁸ y después que “también <son mayores> todas aquellas cosas que se quiere ser más bien que parecer, pues <se acercan> más a la verdad”¹⁵⁹. En el capítulo 11, en el que trata del placer en la oratoria judicial, afirma que el honor y la buena reputación “(se cuentan) asimismo entre las cosas más placenteras, a causa de que, con ellas, en cada uno se forma la imagen de que posee las cualidades del hombre virtuoso y, principalmente, cuando así lo afirman también quienes él toma por veraces”¹⁶⁰. En el pasaje donde expone el uso de las leyes como pruebas

¹⁵³ *Ret.* I 1, 1355a15-18.

¹⁵⁴ *Ret.* I 1, 1355a21. Para O. Höffe, esto equivale a decir que la utilidad en la retórica se da precisamente porque, dentro de ese campo en que no hay proposiciones necesarias, ella se ocupa de lo verosímil: “la verdad con que la retórica está comprometida se refiere no a estados de cosas necesarios, sino de aquellos que también se pueden comportar diferentemente y sobre los cuales son posibles solamente proposiciones válidas la mayoría de las veces (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). Ese dominio contiene exactamente las cosas sobre las cuales se tiene que entrar en consejo consigo mismo o con los demás... Debido a su compromiso con lo verosímil, se puede clasificar la retórica como una ‘teoría de racionalidad del mundo de la vida’” (HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 61).

¹⁵⁵ *Ret.* I 1, 1355a36-37.

¹⁵⁶ *Ret.* I 4, 1359b2-5.

¹⁵⁷ Según el traductor Q. Racionero, en ese pasaje Aristóteles “alude a la distinción clásica entre ciencia y dialéctica” (ARISTÓTELES. *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Q. Racionero. Madrid: Gredos, 1990, p. 199). En los *Tópicos*, el Estagirita dice que “en orden a la filosofía, las cuestiones han de tratarse conforme a la verdad; en orden a la dialéctica, conforme a la opinión” (*Tóp.* I 14, 105b30).

¹⁵⁸ *Ret.* I 7, 1365b1-2.

¹⁵⁹ *Ret.* I 7, 1365b5-6.

¹⁶⁰ *Ret.* I 11, 1371a8-10.

específicas de los discursos judiciales, leemos que “lo justo es verdadero y útil, pero no así lo que es opinable, de manera que la escrita no es propiamente una ley, pues no cumple la función de la ley. Que el que juzga es como un censor de moneda, a fin de discriminar la justicia falsificada y la verdadera”¹⁶¹.

De la primera parte del libro II de *Retórica*, en la cual se enumeran y desarrollan los elementos subjetivos presentes en la persuasión, encontramos un par de pasajes donde, al hablar de la vergüenza, encontramos una vez más la distinción entre lo que es de acuerdo a la verdad (πρὸς ἀλήθειαν) y lo que es de acuerdo a la opinión (πρὸς δόξαν). El primero, tratando de explicar a qué tipo de personas se ama, afirma que igualmente se ama “a aquéllos ante los que se está en tal disposición que no se siente vergüenza por las cosas (que son vergonzosas) según la opinión [...] y ante los que uno se siente, en cambio, avergonzado por las cosas (que son vergonzosas) de verdad”¹⁶². Y en el otro, que trata más específicamente de la vergüenza —o ante quiénes sentimos vergüenza—, leemos que “no se siente por lo general vergüenza ni ante aquellos de quienes desdeñamos su opinión en lo que se refiere a ser veraces [...] ni tampoco ante los conocidos igual que ante los desconocidos”¹⁶³. Más adelante, al examinar los caracteres (ἥθη) propios de las edades, el Estagirita describe los rasgos de la edad adulta, comprendida entre la juventud y la vejez, y destaca entre ellos la rectitud de juicio. Aristóteles dice que los hombres maduros, al prescindir los excesos de los jóvenes y de los viejos, poseen un talante intermedio entre los dos, “sin demasiada confianza (pues ello es temeridad) ni demasiado miedo, sino estando bellamente dispuestos para ambas situaciones; sin ser crédulos en todo ni totalmente incrédulos, sino más *bien juzgando según la verdad*”¹⁶⁴. En otro pasaje, describe la actitud de muchos ante las desviaciones de la retórica de los sofistas: “de ahí que con justicia se sintiesen los hombres tan indignados ante la profesión de Protágoras; pues es engaño, y probabilidad no verdadera, sino aparente, y no se da en ningún otro arte, sino en la retórica y en la erística”¹⁶⁵.

2.3. La noción aristotélica de verdad teórica

A la luz de los pasajes destacados en el apartado anterior, en especial aquellos de *Metafísica*, *Categorías*, *De Interpretatione* y *De Anima*, presentaremos ahora un

¹⁶¹ *Ret.* I 15, 1375b3-5.

¹⁶² *Ret.* II 1, 1381b21.

¹⁶³ *Ret.* II 6, 1384b23-24.

¹⁶⁴ *Ret.* II 14, 1390a29-32.

¹⁶⁵ *Ret.* II 24, 1402a26s.

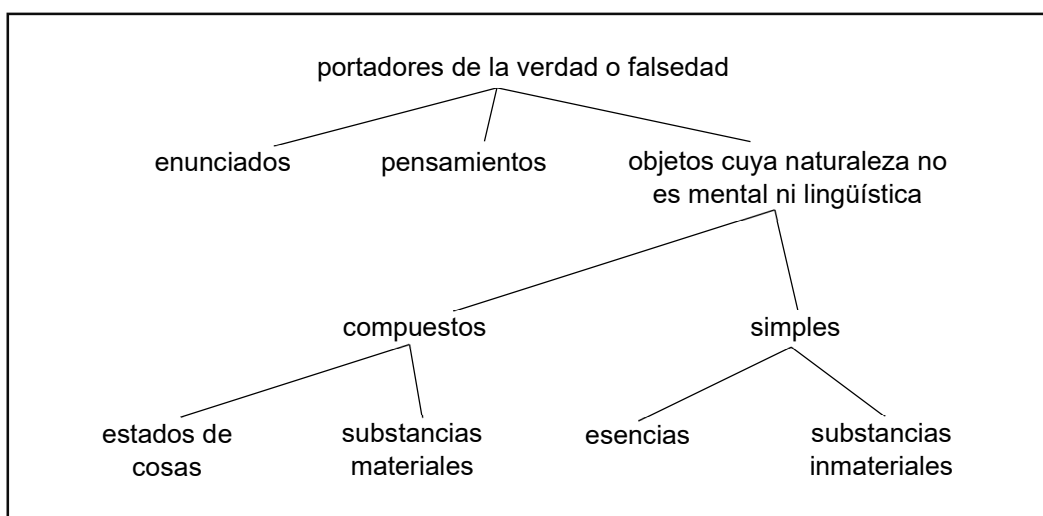
resumen de los principales rasgos de la concepción aristotélica de verdad. En primer lugar, señalaremos los ámbitos en que se encuentra la verdad, dando especial relieve a aquella presente en los enunciados (concepción adecuacionista), en sus aspectos tanto lógicos como ontológicos, en el marco de la relación del pensamiento con la realidad. Se enumerarán aquí las condiciones de verdad de los enunciados —en especial del λόγος ἀποφαντικός— y las ideas de composición y división, y señalaremos además las definiciones de verdad presentes en los textos del Estagirita. Enseguida, trataremos los casos específicos del enunciado falso y del enunciado negativo. Después, trataremos la relación entre verdad y ser, desde la explicación aristotélica del ‘ser como verdadero’ mencionado antes en ciertos pasajes de la *Metafísica*. Otro aspecto importante que presentaremos es la relación entre verdad y tiempo, sobre todo la discusión acerca de los futuros contingentes. Finalmente, presentaremos el concepto de verdad pre-proposicional o pre-judicamental —llamada por el Estagirita ‘verdad acerca de lo no compuesto’—, es decir, anterior a las operaciones lógicas de composición y división.

Para empezar a hablar de la concepción aristotélica de verdad, debemos preguntarnos dónde ella se encuentra, aunque el mismo Estagirita no formule explícitamente esta cuestión¹⁶⁶. Sin embargo, es posible identificar en sus obras los ámbitos u objetos (*‘items’*) portadores de la verdad (*‘truth-bearers’*), como los llama P. Crivelli¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Se sabe que el comentarista Amonio de Hermia (s. IV-V), hablando del tratado *De Interpretatione*, llegó a formular la cuestión sobre dónde se hallan la verdad y la falsedad.

¹⁶⁷ Cf. CRIVELLI, P. *Aristotle on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 45. El autor ofrece una larga lista de citas de las obras aristotélicas para cada clase de elementos a los cuales se atribuye el carácter de verdad. El esquema representado aquí está sacado de la introducción del libro (p. 6), donde Crivelli desarrolla brevemente cada uno de sus componentes.

Al inicio de su obra sobre la verdad en Aristóteles, Crivelli presenta e de manera resumida esos portadores de la verdad: El Estagirita atribuye el adjetivo ἀληθής y sus derivados a objetos de tres diferentes clases: 1) a objetos lingüísticos como los enunciados; 2) a objetos mentales relacionados a acciones como creer, saber, percibir, imaginar y alcanzar por medio del intelecto y 3) a objetos y estados de cosas cuya naturaleza no es mental ni lingüística. Dentro de esta última clase de objetos es posible además establecer, a la luz de los textos aristotélicos, ulteriores distinciones, como vemos representados en este esquema (las subdivisiones dentro de los objetos “no mentales ni lingüísticos” se explicarán en el desarrollo de este apartado):



Como ejemplos de pasajes donde se aplica la verdad a las cosas o estados de cosas, recordamos primero el pasaje de *Met.* V 7 donde se afirma que ‘ser’ significa decir que algo es verdadero, y “no ser”, que es falso¹⁶⁸. Más adelante, en *Met.* V 29, encontramos el pasaje donde más claramente se atribuye la verdad o falsedad a las cosas (en este caso preciso, se habla de la falsedad). Acerca de las cosas, su falsedad se da de dos maneras: cuando no se da la debida combinación o es imposible la unión entre sujeto y predicado, o entonces por cierto carácter engañoso de las mismas cosas¹⁶⁹. Crivelli insiste que los objetos que Aristóteles utiliza allí como ejemplo —el de que la diagonal sea conmensurable y el de que uno esté sentado— no son sino estados de cosas, y que la mayor preocupación en ese pasaje sería la explicar de qué manera un estado de cosas podría ser falso¹⁷⁰.

En el libro IX de la *Metafísica* encontramos más ejemplos de la aplicación de la verdad a los objetos y estados de cosas. En *Met.* IX 4, al hablar de lo imposible, Aristóteles lo

¹⁶⁸ Cf. *Met.* V 7, 1017b31-35.

¹⁶⁹ Cf. *Met.* V 29, 1024b17-26.

¹⁷⁰ CRIVELLI, P. *Aristotle on Truth*, p. 53.

distingue de lo falso, comparando realidades como la inconmensurabilidad de la diagonal y el hecho de que uno esté de pie: “no es lo mismo ‘falso’ que ‘imposible’: que tú estés de pie ahora [un estado de cosas] es falso, pero no imposible”¹⁷¹. Otra aplicación de la verdad a estados de cosas se encuentra en *Met.* IX 10, donde, como vimos también antes, encontramos una exposición más extensa acerca de la verdad y la falsedad, dividida en tres partes: la primera trata de los objetos compuestos¹⁷², la segunda de las cosas carentes de composición (τὰ ἀσύνθετα)¹⁷³ y la tercera de la posibilidad de error acerca de las realidades inmóviles (τὰ ἀκινήτα)¹⁷⁴.

Siguiendo con la exposición acerca de los ‘portadores de la verdad’ señalados por Crivelli, vemos como el adjetivo ἀληθής se aplica a objetos mentales relativos a actos de conocimiento: opinión, imaginación, percepción, intelecto (como captación de la esencia). Se pueden citar a manera de ejemplo acerca de la opinión, el pasaje de los *Tópicos* en que leemos que “la opinión es lo verdadero y lo falso”¹⁷⁵ y diversas citas del *De Anima*, donde se afirma que al opinar “es forzoso que nos situemos ya en la verdad o en el error”¹⁷⁶, o que “la opinión puede ser verdadera o falsa”¹⁷⁷, entre otros. Respecto del intelecto, leemos que en *DA* III 3 que “cuando se intelige qué es algo según su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto”¹⁷⁸, y en la *Metafísica* que lo verdadero consiste en captar y decir el ser¹⁷⁹ y que el intelecto en esos casos acierta siempre: allí “no hay falsedad ni engaño”¹⁸⁰. Otra afirmación muy importante del entendimiento como ‘portador de la verdad’ se encuentra en *Met.* VI 4: “no están lo falso y lo verdadero en las cosas [...] sino en el pensamiento”¹⁸¹.

En cuanto a la atribución de verdad a la percepción sensible, leemos en el *DA* que “las sensaciones son siempre verdaderas”¹⁸² y que también “la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera”¹⁸³. También acerca de la imaginación se

¹⁷¹ *Met.* IX 4, 1047b12-14.

¹⁷² Cf. *Met.* IX 10, 1051a33-1051b17.

¹⁷³ Cf. *Met.* IX 10, 1051b17-1052a4.

¹⁷⁴ Cf. *Met.* IX 10, 1052a4-11.

¹⁷⁵ *Tóp.* IV 2, 123a18.

¹⁷⁶ *DA* III 3, 427b20.

¹⁷⁷ *DA* III 3, 428a19. Cf. *Cat.* 5, 4a26-28; *DI* 14, 23a38; *DA* III 3 428b7-9; *Met.* IX 10, 1051b13-14.

¹⁷⁸ *DA* III 430b26-31.

¹⁷⁹ Cf. *Met.* IX 10, 1051b23.

¹⁸⁰ *Met.* IX 10, 1052a1-2.

¹⁸¹ *Met.* VI 4, 1027b25-27.

¹⁸² *DA* III 3, 428a12.

¹⁸³ *DA* III 3, 427b11.

habla de verdad y falsedad: “las imágenes son en su mayoría falsas”¹⁸⁴, “la imaginación puede ser también falsa”¹⁸⁵. Sin embargo, en otro pasaje leemos como Aristóteles parece excluir la imaginación del ámbito de lo verdadero y falso: en *DA III 8*, el Estagirita dice que “la imaginación, es por lo demás algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos”¹⁸⁶. Esto ocurre porque los conceptos no son imágenes, aunque no se den sin ellas.

Finalmente, también son llamados verdaderos los objetos lingüísticos (enunciados y argumentos), como lo atestatan numerosos pasajes, tales como los de *Cat. 5*, que tratan de la verdad de los enunciados —“un mismo enunciado parece ser verdadero y falso”, “es por el hecho de que la cosa exista o no exista por lo que también el enunciado se dice que es verdadero y falso”—, *Cat. 12*, que trata de los juicios verdaderos¹⁸⁷, y el tratamiento de los enunciados, de entre los cuales se destacan los llamados asertivos, materia de los primeros capítulos del tratado *De Interpretatione*.

Mientras Crivelli llama —como vimos en el esquema reproducido más arriba— ‘portadores de verdad (*truth-bearers*)’ también a los objetos extramentales, autores como J. Szaif y S. Makin introducen la idea de ‘hacedores de verdad (*truth-makers*)’¹⁸⁸ y llaman así a esa clase de objetos. La diferencia de significado entre las dos expresiones está en que representan polos opuestos de la relación veritativa: de un lado están los objetos que pertenecen a la realidad del mundo (‘hacedores de verdad’) y del otro los objetos a nivel lingüístico o mental (‘portadores de verdad’). Se puede ver aquí el aspecto unidireccional de la relación: la verdad de alguna manera ‘se hace’ o proviene de los objetos reales, sus ‘hacedores’ o referencias objetivas. Entre los ‘portadores de verdad’ en la mente, se destacan los juicios y creencias; ya en el nivel lingüístico, se encuentran los enunciados asertóricos y además las entidades fonéticas. Al respecto de los ‘hacedores de verdad’, Szaif formula la pregunta sobre quiénes son ellos: en primer lugar, esta expresión se refiere a ciertos estados de cosas, como se lee en los pasajes ya mencionados de *Cat. 12*; esto se entiende mejor a la luz de los pasajes también ya citados de *Met. VI 4* y *Met. IX 10*, donde Aristóteles habla de estados de combinación (σύνθεσις) y separación (διαίρεσις) en las cosas.

¹⁸⁴ *DA III 3*, 428a12.

¹⁸⁵ *DA III 3*, 428a18.

¹⁸⁶ *DA III 8*, 432a11-12.

¹⁸⁷ Cf. *Cat. 12*, 14b14-22.

¹⁸⁸ Cf. SZAIF, J. “Plato and Aristotle...”, pp. 39-44; MAKIN, S. *Aristotle. Metaphysics Book Θ*, pp. 248-249.

Esos estados sirven de condiciones para que se puedan formular las afirmaciones y negaciones.

Dada la centralidad de la verdad de los enunciados (verdad proposicional) en la teoría aristotélica sobre la verdad, hay que examinar más detenidamente los nueve primeros capítulos del tratado *De Interpretatione*. En efecto, en esa obra se hallan los elementos fundamentales de la concepción aristotélica de la verdad de los enunciados. Lo primero que hace allí Aristóteles es presentar ciertas condiciones para que se dé la verdad: no siempre, cuando se trata de pensamientos o de sus expresiones lingüísticas, ocurre la verdad, sino cuando existe la composición y división. Los nombres y los verbos tomados aisladamente son como la noción sin composición ni división, y por lo tanto no son verdaderos ni falsos. Solo hay verdad o falsedad cuando los términos se unen al añadirse del verbo ser, conformando entonces la estructura ‘sujeto - verbo copulativo - predicado’. Aristóteles añade otra condición relacionada a los tiempos verbales del verbo ser, que puede venir en forma infinita o en otros modos indicando además tiempo y persona¹⁸⁹.

Poco después encontramos, en su teoría de los enunciados, la afirmación del enunciado llamado asertivo o apofántico (λόγος ἀποφαντικός) como el ámbito exclusivo de la verdad o falsedad¹⁹⁰. Esta clase de enunciado se distingue de las demás por el modo en que se encuentra el verbo: hay enunciados que, por el modo verbal que presentan (imperativo, subjuntivo, optativo) no pueden ser considerados verdaderos o falsos, como el ejemplo de las plegarias citado en el texto, y otros que presentan modos verbales diferentes del indicativo (órdenes, deseos y otros). En otras palabras, lo que Aristóteles quiere afirmar aquí es que solo los enunciados con verbos en el modo indicativo pueden ser verdaderos o falsos y constituir los enunciados asertivos, que son precisamente el objeto de estudio de esa parte del tratado, mientras que las demás clases de enunciados deberían ser estudiadas por la retórica o la poética. En el capítulo siguiente se presentan los distintos tipos de enunciados asertivos —el primero es la afirmación y el segundo la negación¹⁹¹— y la estructura

¹⁸⁹ A. Vigo llama a esa primera condición “requerimiento de composición”, y precisa su uso: mientras en el texto de Aristóteles la separación o división de algo respecto de algo corresponden al uso habitual de las expresiones composición y división, en su expresión “requerimiento de composición”, se emplearía “composición” en un sentido amplio, abarcando cualquier enlace de los términos en una estructura de sujeto y predicado, tanto afirmativa como negativa. Vigo señala que el mismo Aristóteles hace uso de esa concepción más amplia de composición en el *DA* III 6. Cf. VIGO, A. G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática” (capítulo de libro). En: VIGO, A. G. *Estudios Aristotélicos*. Pamplona: EUNSA, 2011, pp. 109-110.

¹⁹⁰ Cf. *DI*, 4, 17a2-5.

¹⁹¹ *DI* 5, 17a7ss. Aristóteles habla de otros enunciados además de la afirmación y la negación, pero al decir que “solo tienen unidad gracias a una conjunción” da a entender que estructuras más

propia de esa clase de enunciado, confirmando lo dicho anteriormente acerca de la inclusión del verbo ser: “el enunciado de hombre, si no se añade el es, o el será, o el era, o algo semejante, no es en modo alguno un enunciado asertivo”¹⁹². Enseguida establece otra distinción, entre enunciado asertivo singular, “el que indica una sola cosa o el que tiene unidad gracias a una conjunción”¹⁹³, y enunciados asertivos múltiples, “los que no indican una sola cosa o los que no van unidos por una conjunción”¹⁹⁴. La conclusión de ese capítulo ofrece más rasgos que definen la aserción (y la negación) simple: primero, Aristóteles dice que esa aserción equivale a “afirmar algo acerca de algo (τὶ κατὰ τινός, lit. ‘algo cerca de algo’) o negar algo de algo (τὶ ἀπὸ τινός, lit. “algo lejos de algo”)¹⁹⁵; y, después, que “la aserción simple es un sonido significativo acerca de si algo se da o no se da (φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ εἶ ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὑπάρχει)”¹⁹⁶. Esta última afirmación trae de cierta manera la idea de *correspondencia a los hechos*, denotando cierto aspecto de “verificabilidad” —y la correspondiente falseabilidad— de la aserción.

La particularidad que distingue los enunciados asertivos de los demás —y que los hace los exclusivos poseedores de la atribución de verdad y falsedad— está basada en la distinción entre significar algo y significar la existencia de algo. Cuando presenta los nombres (que ejercen la función de sujeto) y los verbos (que funcionan como predicados), Aristóteles señala que ellos poseen un contenido mental, pero no son capaces de afirmar si ese significado es realmente existente en un objeto real (πρᾶγμα). Eso solo se consigue dentro del enunciado, con la introducción del verbo ser o no ser, que sin significar nada en sí mismo, permite la unión entre sujeto y predicado¹⁹⁷.

En el siguiente capítulo (*DI 6*), Aristóteles define la afirmación y la negación con las mismas expresiones usadas anteriormente: “una afirmación es la aserción de algo unido a algo y una negación es la aserción de algo separado de algo (κατάφασις δέ

complejas podrían reducirse a una combinación de afirmaciones y negaciones, formando como una única afirmación o negación.

¹⁹² *DI 5*, 17a12-13.

¹⁹³ *DI 5*, 17a15-16.

¹⁹⁴ *DI 5*, 17a16-17.

¹⁹⁵ *DI 5*, 17a21-22.

¹⁹⁶ *DI 5*, 17a23-24.

¹⁹⁷ M. Candel observa que “ni siquiera significa una cosa real, es decir, ni siquiera establece o excluye por sí mismo la existencia de nada real, sino que solo ‘cosignifica’, en unión de los términos del enunciado, la existencia en la realidad de lo significado por la síntesis noética que estos términos expresan” (ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Órganon) II. Sobre La Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos*. Introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995, p. 27).

ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινός, ἀπὸ φασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινός)¹⁹⁸. De esta manera, el Estagirita reafirma la idea de que afirmar es unir o fusionar dos términos, mientras que negar es separarlos, retomando la mención a las ideas de composición (σύνθεσις) y división (διαίρεσις), mencionadas al comienzo del tratado como el ámbito de lo falso y de lo verdadero, al señalar que “lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división”¹⁹⁹.

Aun tratando de las aserciones, Aristóteles introduce finalmente la distinción entre universales (las que se predicán sobre varias cosas, como de *hombre* en general) y singulares (las que no se predicán de esa manera, o sea, solo de un único individuo, como Calias). En ese capítulo, se presentan las reglas de oposición de las proposiciones contradictorias y contrarias, que dan origen a las conocidas tablas de verdad: respecto a las contradictorias, si una es verdadera, la otra es falsa; las contrarias no pueden ser ambas verdaderas, mientras que las subcontrarias no pueden ser las dos falsas, etc.

En el pasaje de las *Categorías* citado anteriormente, en que hace depender la verdad del enunciado y de la opinión de las variaciones que puedan ocurrir en el objeto que sirve de referencia real, podemos distinguir la idea de que para Aristóteles la verdad consistiría en una especie de conformidad o adecuación a las cosas. Reproducimos aquí el pasaje de manera un poco más extensa:

[...] el enunciado y la opinión permanecen por sí mismos invariables en todo y por todo, pero, al variar el objeto, surge lo contrario en torno a ellos: en efecto, por una parte el enunciado de que alguien está sentado permanece idéntico, pero, *al variar el objeto, tan pronto resulta verdadero como falso*; de igual manera también en el caso de la opinión [...] Acaso alguien acepte también esto, que la opinión y el enunciado son capaces de admitir los contrarios; pero esto no es verdad: pues el enunciado y la opinión no se dice que sean capaces de admitir contrarios porque ellos mismos admitan alguno, sino porque la modificación se ha producido afectando a alguna otra cosa: en efecto, es *por el hecho de que la cosa exista o no exista por lo que también el enunciado se dice que es verdadero o falso*²⁰⁰.

Es posible identificar por lo tanto en los textos de Aristóteles ciertos intentos de definición de lo verdadero y lo falso que, a pesar de sus aspectos particulares, pueden ser considerados en conjunto a fin de ofrecer una comprensión más amplia de la teoría acerca de la verdad. Vigo propone la unión de la definición de verdad de *Met.* IV 7 con

¹⁹⁸ *DI* 6, 17a25-26.

¹⁹⁹ *DI* 1, 16a14-15.

²⁰⁰ *Cat.* 5, 4a35-4b10.

las de *Met.* VI 4 y de *Met.* IX 10, a la luz de las condiciones de los enunciados verdaderos mencionadas en *De Interpretatione* (requerimiento de composición y requerimiento de apofantividad)²⁰¹.

Mientras en *Met.* IV 7 se presenta una definición más simple — “decir que el Ente es y que el No-ente no es, es verdadero”²⁰²— otras definiciones de verdad incluyen la referencia a la composición y la división: en *Met.* VI 4 Aristóteles dice que “lo verdadero, en efecto, implica la afirmación en el compuesto y la negación en lo dividido”²⁰³, y en *Met.* IX 10 leemos que “se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto”²⁰⁴. Considerando estas definiciones, podemos identificar la presencia de lo que en las fuentes secundarias se llama comúnmente la teoría de la ‘verdad como adecuación’, aunque en ningún pasaje Aristóteles utiliza la formulación *adaequatio rei et intellectus*, formulada tardíamente en la filosofía medieval²⁰⁵. Esta teoría comprende la verdad y la falsedad de los enunciados desde la relación de estos con la realidad, —o como concordancia entre la realidad y su expresión mental o lingüística—, como se lee en otro pasaje de *Met.* IX 10: “tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad”²⁰⁶. Por lo tanto, el hecho es la causa de la creencia y no al revés. En las *Categorías*, como vimos, también se afirma esa misma comprensión de la verdad: “el juicio verdadero no es en modo alguno causa de que se dé el hecho, mientras que el hecho parece de alguna manera la causa de que el juicio sea verdadero”²⁰⁷.

Considerando las dos definiciones, la de *Met.* IV 7 que no menciona la composición y división y la de *Met.* VI 4 y *Met.* IX 10, que sí las toma en cuenta, Vigo levanta la pregunta de cuál de ellas sería preferible e incluso por cuál se inclinaría el mismo

²⁰¹ Cf. VIGO, A. G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, pp. 109-112. El autor añade a los requerimientos de composición y de apofantividad otro requerimiento, el cual llama requerimiento de decidibilidad, resumido de esta manera: “entre los enlaces S-P dotados de carácter apofántico, solo pueden contar como capaces de verdad o falsedad aquellos que resultan decidibles en su pretensión de verdad”. Esto se entiende a la luz de la discusión sobre los enunciados acerca de los futuros contingentes (*DI*, 9), que presentaremos resumidamente más adelante.

²⁰² *Met.* IV 7, 1011b27.

²⁰³ *Met.* VI 4, 1027b20-22.

²⁰⁴ *Met.* IX 10, 1051b3-4.

²⁰⁵ Vigo señala en una nota al pie de página que “la formulación tradicional, que define a la verdad como una *adaequatio intellectus et rei*, procede originariamente de una interpretación del famoso pasaje de *DI* 1, 16a6” (Cf. VIGO, A. G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, p. 114, nota 8). En ese pasaje del *De Interpretatione*, Aristóteles dice que las afecciones del alma son semejanzas de las cosas.

²⁰⁶ *Met.* IX 10, 1051b6-9.

²⁰⁷ *Cat.* 12, 14b18-20.

Aristóteles. Su postura es la de que la segunda definición es la preferible, mientras la primera debería ser vista simplemente como una caracterización provisoria de la verdad. Justifica esa preferencia primero por el hecho de que esa definición no aparece en una discusión temática de la noción de verdad, sino en el contexto de la discusión específica del principio del tercio excluido, mientras que la segunda definición aparece en los pasajes en que el Estagirita hace una consideración temática de la verdad. Además, el hecho de que la primera definición no contenga la referencia a las ideas de composición y división impide que sea aplicada exclusivamente a los enunciados bajo la forma sujeto-predicado. La conclusión del autor es que el mismo Aristóteles habría considerado la segunda definición “como preferible y más precisa, justamente en la medida en que queda expresamente referida a los enunciados de la forma S-P, a través de los conceptos de composición y división”²⁰⁸.

Otra razón por la cual sería preferible la segunda definición es que ella expresa el aspecto de isomorfía, propio de la concepción de la verdad. Vigo afirma que en Aristóteles hay una suposición de que “la articulación ontológica básica de los hechos a los que se refieren los enunciados S-P resulta análoga a aquella que en el plano lógico queda representada por la estructura S-P”²⁰⁹, articulación que corresponde a un objeto y sus correspondientes propiedades, y concluye, rescatando el valor de la segunda clase de definición: “se tiene aquí, pues, una isomorfía estructural entre la articulación S-P del enunciado, por un lado, y la articulación ontológica objeto-propiedad, por el otro”²¹⁰. Para Vigo, solo la segunda definición “remite de modo expreso a tal isomorfía, y queda así referida a la distinción categorial entre cosas y propiedades, que resulta básica para una ontología del estilo de la de Aristóteles”²¹¹.

Otro aspecto importante de la teoría aristotélica es la relación entre verdad y ser, o más precisamente la consideración del ser en cuanto ‘ser verdadero’, desarrollada en *Met.* VI 4. En ese capítulo, presenta la noción de ente vinculada a la afirmación y a la negación. Como notamos en el apartado anterior, Aristóteles dice primero que “el Ente como verdadero y el No-ente como falso, puesto que se trata de composición y

²⁰⁸ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, p. 115.

²⁰⁹ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, p. 115.

²¹⁰ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, p. 115.

²¹¹ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, p. 115. El autor presenta enseguida lo que considera problemas conectados a la asunción de dicha isomorfía: primero, el de cómo se debe entender la composición y división; después, el de cómo se da en los enunciados falsos; enseguida, el de la isomorfía en enunciados negativos; relaciona aún la isomorfía a la diferenciación entre predicaciones esenciales y accidentales y, a la luz esta última diferenciación, discute cómo se da la isomorfía en enunciados necesarios y contingentes.

división[...]”²¹², y después lo vincula a la afirmación y a la negación: “lo verdadero, en efecto, implica la afirmación en el compuesto y la negación en lo dividido”²¹³, es decir, la segunda definición de verdad que mencionamos en los párrafos anteriores. Y, tratándose de afirmación y negación, “no están lo falso y lo verdadero en las cosas [...] sino en el pensamiento”²¹⁴, que compone y divide. El hecho de que la causa de la composición y de la división —y por lo tanto de la verdad y de la falsedad— sea “alguna afección del pensamiento”²¹⁵ hace que ese sentido de ‘ser verdadero’ sea descartado por el Estagirita como objeto de un tratado ontológico, pues tanto el ser como accidente como el ser como verdadero “se refieren al otro género del Ente, y no manifiestan que haya fuera ninguna naturaleza del Ente (καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος)”²¹⁶. En efecto, más adelante, en *Met.* XI, al volver a hablar del ser accidental y del ser verdadero, Aristóteles afirma una vez más que el ente en cuando verdadero “consiste en una combinación del pensamiento, y es una afección de este (por eso no se buscan los principios de este ente, sino del ente exterior y separado)”²¹⁷.

Este sentido de verdad como algo perteneciente al pensamiento y no a las cosas debería ser excluido, por lo tanto, de un tratado ontológico como la *Metafísica*. Vigo observa que esta afirmación de Aristóteles dio lugar a interpretaciones que la caracterizaron como un ‘intento de desontologización del concepto de verdad’, pero después contesta esa interpretación, diciendo que esto no significa una intención del Estagirita de desligar o independizar la consideración de la verdad de la investigación ontológica sobre lo real (lo que es) y que además en ningún lugar Aristóteles presenta la verdad como fenómeno meramente subjetivo. Vigo señala además que lo que el Estagirita propiamente afirma es que “el ser según la verdad, en la medida en que queda referido primariamente a la composición lógica y a la verdad de enunciado, presupone siempre la referencia al ser según las categorías y al ser según la potencia

²¹² *Met.* VI 4, 1027b18-19.

²¹³ *Met.* VI 4, 1027b20-21.

²¹⁴ *Met.* VI 4, 1027b25-27.

²¹⁵ *Met.* VI 4, 1028a1.

²¹⁶ *Met.* VI 4, 1028a1-2. Calvo Martínez lo traduce como “y fuera <de este género> no manifiestan que exista ninguna naturaleza de lo que es”, y comenta: “*Ambos* (es decir, tanto el ser accidental como verdad/falsedad) están referidos al otro género, es decir, a las categorías como ámbito primario de significaciones del ser. [...] Interpreto este *éxō* como referido a las categorías a que ha aludido en la frase anterior. Otros [como Reale] interpretan el *éxō* como ‘fuera de la mente’, extramental. Esta interpretación tendría sentido si se refiriera exclusivamente al ‘ser’ mental de la verdad y la falsedad (como ocurre en XI 8, 1064b23-24), pero este no es aquí el caso: se refiere a *ambos*, y por tanto, *al ser accidental*, cuya realidad extramental no puede ponerse en duda” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994, pp. 276-277, nota 21).

²¹⁷ *Met.* XI 8, 1065a21-24.

y acto”²¹⁸, y después concluye que “el ser según la verdad presupone ya aquel ser que se refiere, como tal, a lo que propiamente existe”²¹⁹. Ese ser según la verdad, aunque propio del pensamiento, no sería sino un fenómeno derivativo, esencialmente referido a aquel ser que constituye el objeto primario de la ontología y que solo se comprende “sobre la base de la previa elucidación del ser según las categorías y el ser según la potencia y acto”²²⁰. En efecto, la discusión sobre el ser ‘según la verdad’ es retomada por Aristóteles en *Met.* IX 10, precisamente después de la investigación sobre el ser de las categorías y en cuanto potencia y acto, objeto de los libros VII hasta IX 9.

Otro texto en que también se discute la relación entre verdad y ser es el de *Met.* V 7, donde leemos que “‘ser’ y ‘es’ significan que algo es verdadero, y ‘no ser’, no verdadero, sino falso”²²¹. Aristóteles da a entender allí que existe cierta equivalencia entre ser y verdad, y entre no-ser y falsedad: “que Sócrates es músico significa que esto es verdadero, y que Sócrates es no blanco, que esto es verdadero; pero ‘la diagonal no es conmensurable’ significa que esto [decir que es conmensurable] es falso”²²². La intención de Aristóteles, según Vigo, sería la de “llamar la atención sobre la fuerza veritativa que trae consigo el empleo de la cópula ‘es’, en el marco del enlace S-P apofántico”²²³. El autor observa también que el uso enfático de ‘es’ y ‘no es’ permite que se puedan formular paráfrasis que comiencen con expresiones como ‘es verdad que’ o ‘es falso que’ (donde esa conjunción ‘que’ introduce un enunciado S-P) que aplicadas a los ejemplos del pasaje serían ‘es verdad que Sócrates es músico’ como equivalente de ‘Sócrates es músico’ y ‘es verdad que Sócrates es no-blanco’, de ‘Sócrates es no-blanco’, y ‘es falso que la diagonal sea conmensurable’, de ‘la diagonal no es conmensurable’. Los empleos enfáticos de ‘es’ y ‘no es’ servirían, respectivamente, para recalcar o rechazar la pretensión de verdad de los enunciados²²⁴.

Vale destacar, como otro aspecto relevante para la comprensión de la teoría aristotélica de la verdad teórica, la relación entre esta y la temporalidad. Puesto que

²¹⁸ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, p. 132.

²¹⁹ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, p. 132.

²²⁰ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, p. 132.

²²¹ *Met.* V 7, 1017a31-32.

²²² *Met.* V 7, 1017a33-35.

²²³ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, p. 133.

²²⁴ Cf. VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, p.134. Vigo observa allí que, “leídas de derecha a izquierda, las equivalencias establecidas por Aristóteles ‘es’ = ‘es verdadero’ y ‘no es’ = ‘es falso’ expresan una versión de la tesis que afirma la redundancia de los predicados ‘verdadero’ y ‘falso’” y asocia esto a la teoría contemporánea de la ‘verdad como redundancia’.

el ser mental según la verdad presupone la referencia a la realidad ontológica (lo que es), observa Szaif que “el valor de verdad de los enunciados y creencias puede cambiar con el tiempo, si se relacionan con cosas o situaciones sujetas ellas mismas al cambio”²²⁵. Esto se daría por la relación causal unidireccional entre la realidad y los valores de verdad, debido a la cual el valor de verdad depende de los estados de cosas en la realidad, tal como se ve en el pasaje, citado anteriormente, de *Met.* IX 10. De ahí la observación de que, variando los hechos, varían también los valores de verdad de las creencias y enunciados, mientras que acerca de lo que es inmóvil no puede existir error acerca del tiempo²²⁶. En las *Categorías*, Aristóteles revela cómo los cambios que se dan en tiempo afectan la verdad de las opiniones y de los enunciados: “si es verdadero el enunciado de que alguien está sentado, al levantarse éste, aquel mismo enunciado será falso”²²⁷, lo que también sucede en la opinión: “si uno opinara, conforme a la verdad, que alguien está sentado, al levantarse éste, opinará falsamente si sostiene la misma opinión sobre ello”²²⁸. Líneas después, el Estagirita escribe: “el enunciado y la opinión permanecen por sí mismos invariables en todo y por todo, pero, al variar el objeto, surge lo contrario en torno a ellos”²²⁹, por lo que “por una parte el enunciado de que alguien está sentado permanece idéntico, pero, al variar el objeto, tan pronto resulta verdadero como falso; de igual manera también en el caso de la opinión”²³⁰ y, finalmente, que “el enunciado y la opinión no se dice que sean capaces de admitir contrarios porque ellos mismos admitan alguno, sino porque la modificación se ha producido afectando a alguna otra cosa”²³¹.

El tratamiento de los enunciados sobre los futuros contingentes en el capítulo 9 del *De Interpretatione* ofrece luces importantes sobre la relación entre verdad y tiempo que hace el Estagirita. Allí, la discusión gira en torno a las variaciones de tiempos verbales y de la aplicación, a enunciados sobre hechos futuros, de principios fundamentales de la lógica aristotélica: el del *tercero excluido* (la proposición o es verdadera o es falsa, no habiendo una tercera posibilidad) y el de *bivalencia* (la

²²⁵ SZAIF, J. “Plato and Aristotle on Truth and Falsehood”, p. 37.

²²⁶ En efecto, Aristóteles afirma que “es claro también que acerca de las cosas inmóviles no hay engaño en cuanto al tiempo, si uno las considera inmóviles. Por ejemplo, si uno piensa que el triángulo no cambia, no pensará que unas veces tiene dos rectos y otras no (pues cambiaría); pero puede pensar que algo sí y algo no; por ejemplo, que ningún número par es primero, o que algunos sí y algunos no; en cuanto a lo que es uno numéricamente, ni esto; pues ya no pensará que alguno sí y alguno no, sino que se ajustará a verdad o errará al pensar que siempre es de un modo determinado” (*Met.* IX 10, 1052a5-11).

²²⁷ *Cat.* 5, 4a23-25.

²²⁸ *Cat.* 5, 4a25-27.

²²⁹ *Cat.* 5, 4a34-36.

²³⁰ *Cat.* 5, 4a37-b3.

²³¹ *Cat.* 5, 4b6-8. Cf. también *DA* III 3, 428b5-8.

proposición o es verdadera o es falsa, y no hay valores intermedios de verdad). ¿Cómo quedan entonces estos principios en el caso de los enunciados sobre el futuro? A diferencia de las aserciones acerca del presente y del pasado donde la realidad está dada de tal manera que la afirmación o la negación necesariamente es verdadera o falsa, y las contradictorias siempre son una verdadera y la otra falsa, tanto sobre los universales como los singulares, no ocurre lo mismo con lo que se llama aquí “singulares futuros”²³². Szaif ve aquí un intento claro de Aristóteles de evitar conclusiones determinísticas: “si dichos enunciados tuvieran un valor de verdad fijo ya al momento de ser pronunciados [...] las consecuencias o resultados futuros no estarían abiertos”²³³; y se adhiere a la interpretación tradicional, que afirma que “un enunciado sobre un futuro contingente (p. ej., una batalla naval mañana), todavía no es verdadero y falso en el tiempo presente, aunque es perfectamente verdadero afirmar ahora que mañana una batalla naval va a ocurrir o no”²³⁴. Esto equivale a decir que “la distribución de los valores de verdad entre las dos contradictorias está ahora todavía indeterminada, a pesar del hecho de que la correspondiente disyuntiva, la que instancia la ley del tercero excluido, es válida en cualquier tiempo”²³⁵. Pero, a su vez, la validez del principio de bivalencia —la de que en cualquier tiempo una aserción o es verdadera o es falsa— no se daría en cualquier tiempo, puesto que no se daría en el caso de los futuros contingentes, al contrario de lo que sucede al principio del tercero excluido. Vigo también observa allí una limitación del principio de bivalencia, pero aclara que dicha limitación no se aplica a todo enunciado sobre el futuro ni tampoco a todo enunciado particular, puesto que hay objetos particulares reales no sujetos al cambio, como por ejemplo los cuerpos celestiales, sobre los cuales los enunciados acerca del futuro serían siempre verdaderos o falsos. Vigo cita el ejemplo del enunciado ‘el sol saldrá mañana’, que debe ser considerado como necesariamente verdadero desde ahora, y concluye que “la limitación del ámbito de validez del principio de bivalencia afecta, pues, tan solo a los enunciados particulares sobre aquellos eventos o hechos futuros que, según Aristóteles, deben ser considerados como contingentes”²³⁶. Esta limitación, prosigue Vigo, podría explicarse por dos razones: primero, por razones temporales, porque los hechos a que se refieren dichos enunciados todavía no ocurrieron, o sea, no hay aun hechos que los puedan hacer verdaderos o falsos, en virtud de la dependencia de la verdad de los enunciados frente

²³² Cf. *DI* 9, 18a27-35.

²³³ SZAIF, J. “Plato and Aristotle...”, p. 38.

²³⁴ SZAIF, J. “Plato and Aristotle...”, p. 38.

²³⁵ SZAIF, J. “Plato and Aristotle...”, p. 39.

²³⁶ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica...”, p. 111.

a los estados de cosas en la realidad; y, segundo, por el mismo carácter de contingencia de los hechos, que no dependen de conexiones causales necesarias en el mundo, lo que revela que estos enunciados son “indecidibles respecto de la alternativa ‘verdadero’-‘falso’”²³⁷. Concluye VIGO: “entre los enlaces S-P dotados de carácter apofántico, sólo contar como capaces de verdad o falsedad aquellos que resultan decidibles en su pretensión de verdad”²³⁸. El autor llama a esto ‘requerimiento de decidibilidad, que, junto a otros dos requerimientos, el de composición y el de apofanticidad, conforma las condiciones necesarias para que una configuración lógica sea considerada capaz de ser verdadera o falsa. Estas condiciones son las que limitan el ámbito de referencia de la verdad como adecuación en los enunciados’²³⁹.

El último aspecto por analizar en esta breve exposición sobre la verdad teórica en Aristóteles es su mención a cierta verdad acerca de las cosas no compuestas (*τὰ ἀσύνητα*), presente en *Met.* IX 10²⁴⁰. Como vimos, este capítulo IX comienza ofreciendo una definición de verdad que contiene las ideas de composición y división, para dar lugar después a una exposición breve acerca de la relación entre los aspectos modales de los enunciados sujeto-predicado y las propiedades modales de la relación entre los objetos y sus propiedades. Makin observa que la definición ‘estándar’ de verdad —propia de las proposiciones— presentada al inicio del capítulo solo se da cuando se dan dos condiciones: primero, que haya ‘portadores de verdad’ dotados de una cierta estructura compleja —unidades semánticamente combinadas, como afirmaciones o negaciones— y que haya además ‘hacedores de verdad’ de cierta estructura compleja, es decir, componentes apropiados en el mundo combinados y divididos de varias maneras²⁴¹. Si no ocurren ambas condiciones, no se puede aplicar la definición ‘estándar’: es necesario averiguar, por lo tanto, cómo se daría la verdad entonces. El de los no compuestos (*τὰ ἀσύνητα*) es precisamente uno de aquellos casos en que dichas condiciones fallan. Añade Makin: “esto abarca tanto objetos lingüísticos o cognitivos que fallan en exhibir la recta complejidad composicional para ser afirmaciones o negaciones, como objetos del mundo que no son complejos lo suficiente para ser combinados o divididos”²⁴².

²³⁷ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica...”, p. 112.

²³⁸ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica...”, p. 112.

²³⁹ Cf. VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica...”, p. 113.

²⁴⁰ Cf. *Met.* IX 10, 1051b17-1052a4.

²⁴¹ Cf. MAKIN, S. *Aristotle. Metaphysics Book Θ*, p. 251.

²⁴² MAKIN, S. *Aristotle. Metaphysics Book Θ*, p. 252.

Aristóteles se pregunta entonces: “en cuanto a las cosas no compuestas, ¿qué es el ser y el no ser, lo verdadero y lo falso?”²⁴³, y en su respuesta niega que la verdad se dé allí de la misma manera en que se da acerca de lo compuesto. Los ejemplos ofrecidos por el Estagirita son ‘madera blanca’ y ‘diagonal inmensurable’, que remiten a la estructura del enunciado apofántico y su exigencia de composición. Pero son ejemplos de lo que no se está tratando aquí, y lo que implica cierta dificultad es que Aristóteles no ofrece allí ejemplos de realidades no compuestas. Vigo cree que esto solo es comprensible si se entiende que los ejemplos de lo no compuesto son los mismos términos presentes en los ejemplos citados, pero tomados aisladamente: ‘madera’, ‘blanco’, ‘diagonal’, ‘incomensurable’. Si se asume esto, concluye Vigo, “la pregunta que plantea Aristóteles concierne a la significación de ‘verdadero’ con referencia a términos simples, por un lado, y a la significación de ‘ser’ con referencia al correlato ontológico de tales términos, por el otro”²⁴⁴.

Justo después, Aristóteles añade que, respecto de lo no compuesto, la verdad no se puede dar de la misma manera que en lo compuesto, “así como lo verdadero no es lo mismo en estas cosas, así tampoco el ser”²⁴⁵. Por ello, es necesario investigar cómo se dan tanto la verdad y la falsedad, como el ser y el no-ser, en el caso de los no compuestos. Intérpretes como Ross y Makin proponen una división del pasaje sobre las realidades no compuestas en dos partes: primero viene la exposición de la cuestión sobre verdad y la falsedad²⁴⁶ y después la explicación sobre el ser y el no-ser²⁴⁷. Makin observa que es posible además subdividir esa primera parte: primero hay una exposición sobre el lado lingüístico²⁴⁸ y después otra sobre el lado material-mundano²⁴⁹ de la relación veritativa acerca de los no compuestos²⁵⁰. Los no compuestos en el lado lingüístico podrían ser: (1) términos simples o predicados — Makin los llama ‘objetos lingüísticos sin estructura proposicional’— como ‘madera’ y

²⁴³ *Met.* IX 10, 1051b17-18. Ross considera que el significado del término ἀσύνθετα no es claro y nos remite a *DA* III 6, donde se expone tanto la intelección de los objetos compuestos como la de los objetos indivisibles (ἀδιάρετα). Allí Aristóteles no trata de los términos aparte de las proposiciones, sino que utiliza el término ἀδιάρετα para denominar tres clases de objetos que son conocidos de modo peculiar. De entre ellos, cree que la explicación de la intelección de “indivisibles según la forma” podría ofrecer luces sobre el pasaje de *Met.* IX 10 en cuestión. Cf. Ross, W. D. (introducción, traducción y notas). *Aristotle’s Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1975 (reimpresión), vol. II, p. 276.

²⁴⁴ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica...”, p. 139.

²⁴⁵ *Met.* IX 10, 1051b22-23.

²⁴⁶ Cf. *Met.* IX 10, 1051b23-33.

²⁴⁷ Cf. *Met.* IX 10, 1051b33-1052a4.

²⁴⁸ Cf. *Met.* IX 10, 1051b17-25.

²⁴⁹ Cf. *Met.* IX 10, 1051b25-33.

²⁵⁰ Cf. MAKIN, S. *Aristotle. Metaphysics Book Θ*, pp. 253-263.

'blanco', opuestos a una estructura como la de la frase 'la madera es blanca' y (2) objetos lingüísticos con estructura proposicional, pero de un tipo diferente del requerido por la definición 'estándar' de verdad²⁵¹, es decir, enunciados que no pueden ser considerados como afirmaciones o negaciones. En cuanto al nivel material o mundano, las 'cosas no compuestas' son (1) las esencias —o el 'qué-es'— y (2) las sustancias no compuestas²⁵². Vigo también examina cuáles son las entidades carentes de composición mencionadas en el texto, y admite que pueden entenderse como las sustancias inmateriales o como la forma o esencia de las sustancias materiales²⁵³.

Como se ve en el texto de la *Metafísica*, el Estagirita responde a la cuestión sobre el ser y lo verdadero en las 'cosas no compuestas' de manera aparentemente sencilla, a través de los verbos θιγεῖν (tocar, contactar) y φᾶναι (enunciar, expresar, decir, mencionar), afirmando que lo verdadero consiste en "alcanzarlo y decirlo (θιγεῖν καὶ φᾶναι) [el ser]"²⁵⁴, y explicando después la razón de esto: "pues no es lo mismo afirmar una cosa de otra que decir una cosa (οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις)"²⁵⁵. Vigo propone que esto se debe comprender a la luz del *De Interpretatione* 4, en que se hace la distinción entre enunciado (φάσις) y afirmación (κατάφασις). Dice allí Aristóteles que "enunciado es un sonido significativo, cualquiera de cuyas partes es significativa por separado como enunciación (ὡς φάσις), pero no como afirmación (ὡς κατάφασις)"²⁵⁶. Mientras el sustantivo φάσις significa la función de los términos simples (mencionar, designar o nombrar algo), el término derivado κατάφασις, traducido como afirmación, representa el enunciado apofántico formado por la composición S-P. Vigo propone una comprensión amplia de la noción de designación propia de la φάσις, que se puede aplicar "no solo al acto de nombrar algo por medio de un término aislado, sino, de modo indirecto, también a la función designativo-referencial que dentro del enunciado cumplen, a juicio de Aristóteles, tanto el término S como, de un modo diferente, el término P"²⁵⁷. Aquí, mientras el término S designa el objeto, el término P designa su propiedad. Eso posibilitaría "una correspondencia

²⁵¹ Cf. *Met.* IX 10, 1051a34-b6.

²⁵² Cf. MAKIN, S. *Aristotle. Metaphysics Book Θ*, p. 260.

²⁵³ Cf. VIGO, A.G. "El concepto de verdad teórica...", pp. 143-145.

²⁵⁴ *Met.* IX 10, 1051b24.

²⁵⁵ *Met.* IX 10, 1051b24-25.

²⁵⁶ *DI* 4, 16b26-30. Aristóteles escribe ahí: "“Digo que hombre, por ejemplo, significa algo, pero no que sea o que no sea (aunque sería una afirmación o una negación si se añadiera algo)”.

²⁵⁷ VIGO, A.G. "El concepto de verdad teórica en Aristóteles", p. 139.

uno a uno entre la composición lógica S-P, por un lado, y la articulación ontológica objeto-propiedad, por el otro”²⁵⁸.

Otro aspecto importante acerca del uso del verbo *θιγγεῖν* es que numerosos intérpretes lo vinculan con la operación de la simple aprehensión, la captación inmediata de la esencia del objeto por el intelecto intuitivo, a la luz de otros pasajes de Aristóteles. Por ejemplo, Ross señala un pasaje de *Met.* XII como el lugar de la metáfora del contacto como descripción de la simple aprehensión²⁵⁹. Según Ross, esta metáfora implica la ausencia de posibilidad de error, así como la ausencia de un medio en el toque, de manera que “*θιγγεῖν* significa una aprehensión que es infalible y directa”²⁶⁰. Vigo, aún reconociendo la relevancia de esa lectura de carácter ‘intuicionista’, plantea la posibilidad de una interpretación más ‘débil’, donde el uso designativo de los términos simples no presupone un conocimiento preciso de la esencia, sino que se limita a “un conocimiento vago e impreciso, que se apoya, sobre todo, en características exteriores, fácilmente reconocibles, de los correspondientes objetos”²⁶¹.

Tras caracterizar la verdad sobre lo no compuesto con la metáfora del contacto, Aristóteles intenta definir la realidad opuesta (o falsedad pre-proposicional), a través de la misma figura: ignorar lo verdadero “es no alcanzarlo (*τὸ δ’ ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν*)”²⁶². La explicación de Aristóteles gira en torno a la distinción entre ignorancia-ignorar (*ἀγνοεῖν*) y error-errar (*ἀπατηθῆναι*) y podría resumirse en las siguientes afirmaciones: 1) en los términos no compuestos la falsedad consiste en no captar la cosa y es ignorancia y no error (*ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν*); 2) esto es así porque “engañarse acerca de la quiddidad no es posible, a no ser accidentalmente” (*ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἔστιν ἀλλ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός*)²⁶³; 3) además, “lo mismo sucede con las sustancias no compuestas, pues no es posible engañarse (*ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι*) [acerca de ellas]”²⁶⁴; 4) finalmente, puesto que todas esas cosas son en acto y no en potencia (*καὶ πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργεῖα, οὐ δυνάμει*), “acerca de las cosas que son puro ser y actos

²⁵⁸ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, p. 139.

²⁵⁹ Cf. Ross, W. D. *Aristotle’s Metaphysics*, vol. II, p. 277. El pasaje mencionado por Ross es *Met.* XII 7, 1072b20-21, donde Aristóteles dice que el entendimiento “se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo (*νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν*)”.

²⁶⁰ Ross, W. D. *Aristotle’s Metaphysics*, vol. II, p. 277. Ross propone una lectura en paralelo de *DA* III 6, 430b29, donde el Estagirita dice que “la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio (*τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές*)”. Esa ausencia de posibilidad de error es característica de la aprehensión del sensible propio.

²⁶¹ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica en Aristóteles”, p. 140.

²⁶² *Met.* IX 10, 1051b24-25.

²⁶³ *Met.* IX 10, 1051b25-26.

²⁶⁴ *Met.* IX 10, 1051b26-28.

no es posible engañarse, sino que o se piensa en ellas o no” (ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνέργειαι, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ’ ἢ νοεῖν ἢ μὴ)²⁶⁵. A luz de esa distinción, Vigo señala que “el error designa, evidentemente, el correlato epistémico-subjetivo de la falsedad propia del enunciado de la forma S-P. Esta consiste, en general, que el enlace S-P constitutivo del enunciado no se corresponde con la articulación ontológica objeto-propiedad”²⁶⁶. Pero esa falsedad del enunciado implica que por lo menos se hayan identificado sus términos, lo que no implicaría la falsedad en sentido pre-proposicional. Vigo aclara que “si la verdad pre-proposicional se refiere al éxito del acto de clasificación e identificación del objeto del enunciado, [...] la falsedad pre-proposicional debe entenderse, precisamente, como fracaso de dicho acto”²⁶⁷: si ocurre esta clase de falsedad y el correspondiente fracaso, hay un fracaso total de las pretensiones de dicho enunciado.

El último punto a ser aclarado es el de la discusión específica de cómo se dan el ser y el no-ser en el caso de los no compuestos. Como recuerda Ross, Aristóteles había afirmado antes que tanto la verdad como el ser se dan de manera distinta cuando se trata de las cosas sin composición. Después de exponer el sentido particular de verdad en los no compuestos²⁶⁸, el Estagirita explica cómo se da en ellos el ser y el no-ser. Aristóteles hace entonces una nueva comparación entre las realidades no compuestas y las realidades compuestas, recordando que en estas el ser (lo verdadero) consiste en estar unidos y el no ser (lo falso) en que no haya unión²⁶⁹, mientras que en el caso de lo no compuesto el ser (como verdadero) consiste en ser de determinada manera y el no-ser (como falso) de esa manera equivale a no existir²⁷⁰. Ross observa, respecto de ese pasaje, que “así como en el lado subjetivo las únicas alternativas aquí son la aprehensión o la no aprehensión, en el lado objetivo las únicas alternativas son el ser y el no-ser”²⁷¹. Aristóteles termina el párrafo afirmando que sobre lo no compuesto “no

²⁶⁵ *Met.* IX 10, 1051b30-33.

²⁶⁶ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica...”, p. 146.

²⁶⁷ VIGO, A.G. “El concepto de verdad teórica...”, p. 146. El autor cree que en esto se encuentra la razón por la cual Aristóteles cree que no puede haber error acerca del qué-es: “si Aristóteles efectivamente tiene en vista el acto de clasificación e identificación del objeto a través del empleo designativo de términos simples, entonces la pregunta *tí estί* debe quedar referida aquí, primariamente, al acto del empleo del nombre del objeto, y no a la formulación de la correspondiente definición. En este caso no puede haber propiamente error por la sencilla razón de que el acto de designar un objeto por medio del correspondiente nombre no comporta todavía, como tal, predicación expresa, la cual implica la atribución de propiedades al objeto en el marco del enunciado de la forma S-P. Error, en el sentido propio del término, tiene lugar recién allí donde hay composición lógica y con ello, genuina predicación” (pp. 146-147).

²⁶⁸ Cf. *Met.* IX 10, 1051b23-33.

²⁶⁹ Cf. *Met.* IX 10, 1051b34-35.

²⁷⁰ Cf. *Met.* IX 10, 1051b35-1052a1.

²⁷¹ Ross, W. D. *Aristotle’s Metaphysics*, vol. II, p. 278.

hay falsedad (ψεῦδος) ni engaño (ἀπάτη), sino ignorancia (ἄγνοια), pero no cual la ceguera (τυφλότης); pues la ceguera es como si uno careciese en absoluto de la facultad de pensar²⁷². Acerca de esa clase de ignorancia, Ross observa que ella “no es comparable a la ceguera, que necesariamente cierra al hombre ciego al conocimiento de un conjunto entero de hechos”²⁷³ y que “lo que correspondería a esto sería una ausencia completa del poder de aprehender esencias, pero lo que tenemos aquí es una simple falla en aprehender ciertas esencias particulares”²⁷⁴.

Hasta aquí hemos hecho una breve exposición de los principales aspectos de la teoría aristotélica acerca de la verdad en su acepción teórica. En el siguiente capítulo, presentaremos en detalle la noción aristotélica de la verdad llamada práctica (ἀλήθεια πρακτική).

²⁷² *Met.* IX 10, 1052a1-4.

²⁷³ Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 279.

²⁷⁴ Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 279.

3. La verdad práctica en Aristóteles

3.1. El pasaje (EN VI 2, 1139a21-31)

Aristóteles dedica el sexto libro de la *Ética a Nicómaco* a la exposición de las llamadas virtudes intelectuales. Como vimos, el Estagirita introduce en EN VI 1 una distinción entre dos ‘subpartes’ dentro de la parte ‘racional’ del alma¹. Esas ‘subpartes’ se distinguen en cuanto al género de sus respectivos objetos: una parte que conoce a los entes que no pueden ser de otra manera [...] y otra que conoce las realidades contingentes (o que sí ‘pueden ser de otra manera’). A luz de esta distinción entre sus objetos, el Estagirita llama a la primera ‘científica (ἐπιστημονικόν)’ y a la segunda razonadora o calculadora (λογιστικόν), y acerca de esta última, señala que “deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera”². Las líneas siguientes, que concluyen el primer capítulo del libro VI, retoma la idea de función (ἔργον) relativa a la virtud: “hemos de averiguar, por tanto, cuál es el mejor modo de ser de cada una de esas partes —las del elemento racional del alma— pues ese modo de ser será la virtud de cada una y cada virtud es relativa a su propia función”³.

Hemos hablado antes del sentido comúnmente llamado ‘teórico’ de la verdad, pero aquí se levanta la cuestión acerca de cómo se da la verdad en el elemento ‘intelectual y práctico a la vez’. Para esto, es necesario analizar los primeros párrafos de EN VI 2, donde Aristóteles ofrece una visión general del objeto común a todas las virtudes intelectuales, pero destaca el caso peculiar de la que llamamos aquí ‘verdad práctica’. Allí, el Estagirita comienza su presentación señalando aquello que, en el alma, rige la acción y la verdad:

Tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad (πράξεως καὶ ἀληθείας): la sensación (αἴσθησις), el intelecto (νοῦς) y el deseo (ὄρεξις). De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción⁴.

¹ El Estagirita hace al final del primer libro de la *EN* la distinción entre las dos partes del alma (una poseedora de razón otra que no posee razón pero es capaz de obedecer a la primera (cf. EN I 13, 1102b13ss). Cada una de esas partes tiene sus propias virtudes, que Aristóteles desarrolla en los siguientes libros (cf. EN II-VI).

² EN VI 1, 1139a12-14.

³ EN VI 1, 1139a15-17.

⁴ EN VI 2, 1139a17-20. Stewart explica las palabras ‘πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις’ “como la fórmula del silogismo práctico, leída de abajo hacia arriba: πράξις (conclusión), δόξα αἰσθητοῦ (premisa menor), ὑπόληψις τοῦ νοητοῦ ὄρεκτοῦ ὄντος (premisa mayor). De manera conjunta, las premisas determinan la conclusión. La menor sola no podría determinarla, porque la

Resulta entonces que los principios de la πράξις son el intelecto (νοῦς) y deseo (ὄρεξις), cada uno correspondiendo a una de las partes del alma —racional e irracional— mencionada anteriormente. Las líneas siguientes, que conducen a la afirmación de la verdad práctica, se comprenden a la luz de esa división bipartita del alma: tras recordar brevemente el funcionamiento de cada una de las partes, haciendo un paralelo entre ellas —“lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida”⁵—, Aristóteles indica cómo las dos se unen en la buena προαίρεσις, que es a su vez el corazón de la virtud ética, entendida como ἕξις προαιρετική. Aquí se deja entrever la relación entre virtud ética y verdad práctica, a través de un razonamiento simple donde se describen los elementos que caracterizan la buena elección (προαίρεσις σπουδαία):

Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que <la razón> diga <el deseo> debe perseguir. *Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos.* La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues esta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo⁶.

En este pasaje vemos cómo Aristóteles habla de una verdad propia ‘de la parte intelectual y práctica’: “esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos (αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική)”⁷. Se trata de la ‘verdad práctica’, noción introducida por Aristóteles y recogida posteriormente por Santo Tomás y otros filósofos. En realidad, es la única mención explícita de una ‘verdad práctica’ en todo el *Corpus Aristotelicum*, pero, dada la relevancia de esta noción, la estudiaremos lo

menor sola no tendría ningún *point d'appui*, ni lo podría hacer la mayor sola”. Stewart observa además que “la adición καὶ ἀληθείας indica entonces que tratamos aquí de la acción armoniosa del νοῦς o διάνοια (incluyendo la αἴσθησις) y de la ὄρεξις. [...] actuando juntos armónicamente, ellos constituyen una sola causa de πράξις καὶ ἀλήθεια (=ἀλήθεια πρακτική), o la acción recta” (STEWART, J. *Notes on the Nicomachean Ethics*, II, p. 22). Por su parte, Burnet señala que en el pasaje el Estagirita habla de la actuación de las dos subpartes del elemento racional del alma, vinculadas a los dos fines específicamente humanos, la πράξις y la γνώσις o, como Aristóteles escribe allí, πράξεως καὶ ἀληθείας: “si queremos encontrar el οἰκεῖον ἔργον de cualquier parte del alma humana, debemos ver cómo contribuye a uno de estos [fines]” (ARISTÓTELES. *The Ethics of Aristotle*. Introducción y notas de J. Burnet. London: Methuen & Co., 1900, p. 254).

⁵ EN VI 2, 1139a23-25.

⁶ EN VI 2, 1139a21-31. Una primera apreciación sobre el pasaje, antes de entrar la discusión sobre la verdad práctica: En ese razonamiento, la *prohairesis* cumple el rol de término medio del razonamiento, que no es sino el de unir los términos; en efecto, en la *prohairesis* se unen pensamiento y deseo, principios de la acción deliberada.

⁷ EN VI 2, 1139a27.

más detalladamente posible, examinando en primer lugar cómo ese texto aparece en las distintas traducciones de la *Ética a Nicómaco*⁸.

Entre las traducciones al castellano, la traducción de Marías y Araujo dice que “esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos”⁹, coincidiendo casi literalmente con la de Pallí Bonet citada anteriormente. Mientras tanto, la de Calvo Martínez dice “esta clase de intelecto y de verdad son relativos a la acción”¹⁰. La traducción más reciente, publicada por Rus y Meabe en 2018, trae una redacción diferente de los párrafos, que vale la pena mencionar por su diferencia de las demás:

Y así, es al pensamiento, la afirmación y la negación, como al apetito la simple consumación y la dispersión; en tanto que a la virtud ética del modo de ser, es la libre elección, cuyo deseo deliberado orienta a esa misma libre elección y cuyo razonamiento implica, por su parte, una verdad y un deseo recto para que semejante libre elección resulte apropiada, y para que por sí misma manifieste lo que persigue. Ahora bien, *sin razonamiento no hay verdad práctica*, mientras que el razonamiento teórico no es práctico ni productivo ni tampoco es buena o mala su verdad o falsedad (pues esto es, del todo, propio de la actividad intelectual). Por otro lado, el objeto propio de la parte intelectual y práctica consiste en la concordancia con el deseo bien enderezado”¹¹.

De las traducciones al francés, encontramos en la de J. Tricot “*cette pensée et cette vérité dont nous parlons ici sont de l'ordre pratique*”¹² y en la de Gauthier y Jolif, “*cette pensée et cette vérité [...] c'est la pensée et la vérité pratiques*”¹³. Una traducción bastante más reciente, hecha por R. Bodéüs, cambia allí ‘práctica’ por ‘ejecutiva’: “*Voilà donc ce que sont la pensée et la vérité exécutives*”¹⁴. Ya el texto de la traducción

⁸ Además de la traducción de Pallí Bonet, hemos revisado las siguientes traducciones: en castellano, la de Gómez Robledo (1954), Marías-Araujo (1959), Calvo Martínez (2001) y Rus-Meabe (2018); en francés, Tricot (1959), Gauthier-Jolif (1959) y Bodéüs (2014); en inglés, Williams (1879), Peters (1891), Weldon (1892), Browne (1895), Ross (1925), Rackham (1926), Thomson (1953), Irwin (1999), Crisp (2000), Broadie-Rowe (2002), Bartlett-Collins (2011) y Reeve (2014), además de las notas al texto escritas por Stewart (1892) y por Burnet (1900). En italiano, destacamos la traducción de Natali (1999).

⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Introducción y notas de J. Marías. Edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1994, p. 90.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Introducción, traducción y notas de J. L. Calvo Martínez. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 183.

¹¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Traducción y notas de S. Rus Rufino, S. y J. Meabe. Madrid: Tecnos, 2017, p. 233.

¹² ARISTÓTELES. *L'Éthique à Nicomaque*. Traducción de J. Tricot. Paris: Vrin, 1994, p. 277.

¹³ GAUTHIER, R.A., JOLIF, J-Y. *L'Éthique à Nicomaque*, vol. I, p. 162.

¹⁴ ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*. Traducción y presentación de R. Bodéüs. Paris: Flammarion, 2004, p. 294. En la nota al pie, Bodéüs comenta el texto también usando el adjetivo ‘ejecutiva’: “*la vérité en rapport avec le désir est la fonction de l'intelligence exécutive*”.

al italiano de C. Natali no trae una expresión similar a ‘verdad práctica’, sino que dice “*questo è il pensiero pratico e questa la sua verità*”¹⁵.

De las traducciones a la lengua inglesa, destacamos en primer lugar aquellas publicadas en siglo XIX: en la de R. Williams hallamos “*such, then is the reasoning, and such is the truth involved in moral action*”¹⁶; la de F. Peters dice “*this kind of reasoning, then, and this sort of truth has to do with action*”¹⁷. Mientras tanto, J. Wheldon insiste en el carácter ‘moral’ del sentido de *πρᾶξις* en cuestión, así como de su respectiva verdad: “*intellect and truth as so defined are practical or moral*”¹⁸. Entre las traducciones publicadas en el siglo XX, resaltamos la de W. D. Ross: “*this kind of intellect and of truth is practical*”¹⁹. Asimismo, la traducción de H. Rackham dice: “*we are here speaking of practical thinking, and of the attainment of truth in regard to action*”²⁰. Décadas más tarde, Thomson traduce la expresión como “*thought and truth in conduct*”, resaltando su diferencia de la verdad teórica: “*speculative thought is not in question*”²¹. Entre las traducciones más recientes, hallamos en la de T. Irwin la expresión “*thought and truth concerned with action*”²². La traducción de R. Crisp señala que “*such thought and truth are practical*”²³, mientras que la de Broadie y Rowe dice

¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética Nicomachea*. Introducción, traducción y notas de C. Natali. 14 ed. Roma: Laterza, 2018, p. 503. Aun no estando presente en el texto de la traducción del pasaje, la expresión ‘verdad práctica’ aparece en la respectiva nota al pie: “*per definire la virtù intellettuale pratica, si deve individuare un senso particolare de ‘verità’, la verità pratica*”.

¹⁶ ARISTÓTELES. *The Nicomachean Ethics of Aristotle: newly translated into English*. Traducción de R. Williams. 3a ed. London: Longmans, Greens and Co., 1879, p. 153.

¹⁷ ARISTÓTELES. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. Traducción de F. H. Peters. 4a ed. London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., Ltd., 1891, p. 182.

¹⁸ ARISTÓTELES. *The Nicomachean Ethics of Aristotle. Translated with an analysis and critical notes*. Traducción y notas de J. E. C. Welldon. London: Macmillan and Co., 1892, p. 179. El traductor añade siempre el calificativo ‘moral’ para explicar el sentido de ‘práctico’. Poco antes, leemos en la traducción “*the brutes possess sensation but incapable of moral action*”. Y en la respectiva nota al pie lo explica: “*the word ‘moral’ must be inserted to give the force of Aristotelian, or rather Eudemian, praxis*”.

¹⁹ ROSS, W. D. *Aristotle. The Nicomachean Ethics. Revised with an Introduction and Notes by L. Brown*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 103. Mientras tanto, a la traducción corregida por Barnes y Kenny cambia ‘intellect’ por ‘thought’: “*this kind of thought and truth is practical*”. (BARNES, J.; KENNY, A. *Aristotle’s ethics: the complete writings*. Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 117).

²⁰ ARISTÓTELES. *The Nicomachean Ethics*. Edición de H. Rackham. 2a ed. Cambridge: Harvard University Press, 1956, p. 329. En la nota al pie, Rackham define esa verdad propia del intelecto práctico como “*truth about the means to the attainment of the rightly desired end*”. De alguna manera el tema de la verdad práctica se vincula al del alcance de la *phronesis*, que inspira una larga discusión que remonta a fines del siglo XIX.

²¹ ARISTÓTELES. *The Ethics of Aristotle. The Nicomachean Ethics Translated*. Traducción de J. A. K. Thomson. Baltimore: Penguin Books, 1953, p. 173.

²² ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Introducción, traducción, notas y glosario de T. Irwin. 2a ed. Indianapolis: Hackett, 1999, p. 87. Cf. las notas a la traducción, pp. 239-240.

²³ ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Traducción de R. Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 104.

“this is, then, thought of truth of a practical sort”²⁴. Para Bartlett y Collins la expresión se traduce como “*thinking and truth concerned with action*”²⁵, aunque también admite la traducción simplemente como “*practical thinking and practical truth*”²⁶. Finalmente, la traducción de Reeve lo presenta como “*practical thought and truth*”²⁷, admitiendo, como otros autores, que consiste en un ‘segundo tipo’ de verdad, diferente de la verdad ‘llana (*plain*)’ o teórica²⁸.

Resultan también sumamente aclaradoras las notas al texto de la *EN* publicadas por J. A. Stewart en 1892 y aquellas publicadas por J. Burnet en 1900. Volviendo a la primera afirmación del capítulo, Stewart se pregunta por el motivo de la adición καὶ ἀληθείας a la enunciación de los tres elementos que determinan la πράξις, y concluye que este pasaje se refiere estrictamente a la πράξις recta: la adición καὶ ἀληθείας indica “la acción armoniosa del νοῦς o διάνοια (incluyendo la αἴσθησις) y ὄρεξις [...] actuando armoniosamente juntos, ellos constituyen una sola causa de πράξις καὶ ἀλήθεια (=πρακτική ἀλήθεια) o recta acción”²⁹. Más adelante, Stewart explica esta recta acción desde la estructura del llamado silogismo práctico: “una acción recta es la conclusión de un silogismo en el cual la premisa menor —un estímulo sensible— es acompañado por aquella acción que la regla moral, definida por la premisa mayor, requiere en las circunstancias...”³⁰. Burnet también aclara ciertas dificultades en ese

²⁴ ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Introducción, traducción y notas de S. Broadie y C. Rowe. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 177. Los comentarios al texto ofrecen más pistas acerca de ese ‘tipo especial’ de verdad (respecto a este particular, lo comentaremos en los apartados siguientes): “(a) ‘Truth’, ‘true’ etc. in this chapter connote, not a semantic property of propositions, but a property which the mind has when it is in the best relation to the objects in the domain it is addressing. (b) This strange notion of practical truth is central for Aristotelian ethics. If Aristotle cannot make it plausible, he should abandon either the principle that truth is the proper work of rational thought or the doctrine that practical wisdom is an excellence of reason” (pp. 361-364).

²⁵ ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Traducción de R. Bartlett y S. Collins. Chicago: The University of Chicago Press, 2012, p. 116-117.

²⁶ ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Traducción de R. Bartlett y S. Collins, p. 117, nota 9.

²⁷ ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Introducción, traducción y notas de C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett, 2014, p. 99.

²⁸ ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Introducción, traducción y notas de C. D. C. Reeve, p. 99 y también sus comentarios, pp. 273ss.

²⁹ STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics*, vol. II, p. 21. La pregunta por el sentido de la adición de la referencia a la verdad se explica por la dificultad levantada al afirmar que son tres los elementos que rigen la acción. Mientras tanto, en el *De Anima*, esos elementos son solo dos: de un lado νοῦς o διάνοια, (que incluyen la αἴσθησις y la φαντασία) y del otro, ὄρεξις. Pero Stewart reconoce que en este caso ambos elementos son principios solo en cuanto instrumentos del movimiento, mientras que la causa última del movimiento es lo deseado, τὸ ὀρεκτόν, que a la vez es un bien práctico (τὸ πρακτόν ἀγαθόν). Stewart hace referencia allí al pasaje de la *EE* donde Aristóteles dice que la πράξις es un movimiento (*EE* II 6, 1222b29).

³⁰ STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics*, vol. II, p. 22. Stewart observa allí que toda πράξις, recta o errada, envuelve un silogismo práctico, con sus premisas mayor y menor. Para el autor, es importante resaltar no solo esta explicación de la verdad práctica vinculada a la recta acción dentro del llamado silogismo práctico, sino también la afirmación de que la conclusión de dicho

mismo pasaje: partiendo de la distinción entre dos partes del alma racional (teorética y práctica), afirma que hay entonces dos fines específicamente humanos: la acción (πρᾶξις) y el conocimiento (γνώσις), o, como se dice en el texto, la acción (πρᾶξις) y la verdad (ἀλήθεια); la obra (ἔργον) de cada parte del alma consistiría en su contribución a uno de estos. Esta oposición de fines implicaría una dificultad en la hora de unir acción y verdad —Burnet lo afirma a la luz del comentario de Stewart— como hace Aristóteles al inicio de *EN VI 2*, hasta el punto de que el autor afirma que sería más plausible que Aristóteles opusiera en el texto la πρᾶξις a la ἀλήθεια. Poco después Burnet señala que “aunque la πρᾶξις también implica ἀλήθεια, la ἀλήθεια no es el τέλος en asuntos prácticos”³¹. El pasaje específico en que se presenta la verdad práctica es explicado por Burnet a través de un esquema argumentativo, donde el término medio es precisamente la προαίρεσις σπουδαία. La virtud ética es ἕξις προαιρετική, siendo que la προαίρεσις es ὄρεξις βουλευτική; enseguida, se afirma que la προαίρεσις σπουδαία en cuestión —y, vinculada a ella, la buena acción— implica un deseo recto (ὀρθή ὄρεξις), es decir, una βούλησις τάγαθοῦ, y un ἀληθής λόγος. Este λόγος verdadero, explica Burnet, es señal de que, para cierta clase de personas, cierta clase de actos es buena, afirmación que se convierte en regla de conducta (ὀρθὸς λόγος) y por ello principio de la deliberación (ἀρχή βουλευσεως), que corresponde a la premisa mayor del silogismo práctico³².

Las valiosas precisiones hechas por los numerosos traductores y comentaristas del texto de *EN VI 2*, 1139a21-31 nos permiten identificar algunos aspectos de la noción aristotélica de verdad práctica que requieren una mayor aclaración. El primero de ellos concierne a *la caracterización de esa verdad por sus condiciones o requisitos*: para cada uno de ellos, se levantan las respectivas cuestiones: 1) En cuanto al primer requisito, —de que el razonamiento debe ser verdadero—, ¿en qué consiste la verdad del λόγος en cuestión? 2) Y en cuanto al segundo requisito —de que el deseo debe ser recto—, se pregunta igualmente: ¿en qué consiste dicha rectitud de la ὄρεξις? 3) Finalmente, respecto de la condición de acuerdo entre razón y deseo, —“lo que <la razón> diga, <el deseo> debe perseguir” o en otras palabras, lo que una afirma (φάναι) y lo que el otro busca (διώκειν) deben ser las mismas cosas (τὰ αὐτὰ)—, ¿a qué se refiere “τὰ αὐτὰ”? ¿Cómo explicar entonces esta convergencia de ambas facultades, cognoscitiva y apetitiva, en un solo objeto?

silogismo es una *acción*. Sobre esta afirmación surge un intenso debate en las décadas posteriores —sobre todo después de E. Anscombe— y que llega hasta la actualidad, como veremos enseguida.

³¹ ARISTÓTELES. *The Ethics of Aristotle*. Introducción y notas de J. Burnet, p. 254.

³² Cf. ARISTÓTELES. *The Ethics of Aristotle*. Introducción y notas de J. Burnet, p. 255.

Además, la afirmación de que la obra del intelecto práctico es “la verdad que está de acuerdo con el deseo recto”³³ introduce ahí la idea de adecuación. ¿Hasta qué punto esto corresponde a la idea de adecuación entre intelecto y cosa, fundamental en la definición de la verdad en el sentido más usual, o teórico? Puesto que el pasaje en cuestión permite establecer cierto paralelismo entre el funcionamiento del entendimiento teórico y el funcionamiento del entendimiento práctico, cabe preguntar hasta qué punto es posible comprender el último — y más precisamente su verdad propia— a la luz del primero, sobre todo a la luz de las ideas de adecuación y concordancia propias de la verdad llamada teórica, estudiadas en el capítulo anterior de este trabajo. Esto nos señala un segundo aspecto de gran relevancia para la comprensión de la verdad práctica que merece asimismo una mayor aclaración: el de su peculiaridad ante los demás sentidos de verdad (principalmente la del razonamiento teórico, pero también se distingue de la verdad del razonamiento técnico). El intento aquí es de averiguar si realmente es válida la idea que, cuando hablamos de la verdad ‘práctica’, estamos realmente ante una clase especial de verdad.

A fin de aclarar estos aspectos de la noción aristotélica de verdad práctica, presentaremos ahora de manera resumida las aproximaciones al tema presentes en las fuentes secundarias estudiadas. En un primer momento, estudiaremos los aportes de E. Anscombe y F. Inciarte, y posteriormente las aproximaciones de diversos autores al tema, desde la década de los 90 hasta los días actuales. Nuestra idea aquí es identificar especialmente cómo cada uno de esos intérpretes del pensamiento aristotélico aclaran los dos aspectos que acabamos de mencionar. ¿Cómo comprenden esos autores los diferentes requerimientos para la existencia de la verdad práctica? ¿Y qué dicen acerca del carácter peculiar de la verdad práctica?

3.2. Los estudios de E. Anscombe y F. Inciarte

La complejidad de la noción de verdad práctica propuesta por Aristóteles inspiró, en las últimas décadas, el interés de un número considerable de intérpretes de su pensamiento. Aunque también se puede observar una renovación del interés por la filosofía práctica en otros contextos³⁴, sobre todo en Alemania, identificamos aquí

³³ *EN VI 2*, 1139a30.

³⁴ Para una caracterización general de los que se llamó ‘rehabilitación de la filosofía práctica’ en el siglo XX, cf. VOLPI, F. “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”. *Anuario Filosófico*, vol. 50 (2017), núm. 1, pp. 189-214.

como hito inicial en la historia de los estudios más recientes acerca de la verdad práctica la aparición de los escritos de la filósofa británica E. Anscombe³⁵, catedrática de Oxford y discípula de Wittgenstein. Años después de su célebre obra *Intention* — donde estudia minuciosamente el tema de la acción intencional y del razonamiento práctico—, Anscombe publicó el artículo “Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth?” (1965), acompañado años después por otro artículo intitulado “Practical Inference” (1974). Décadas más tarde, Anscombe publicó el capítulo “Vérité et raisonnement pratique” en el célebre volumen coordinado por B. Cassin *Nos grecs et leurs modernes* (1992); este texto apareció en una versión aumentada publicada en inglés en 1993, entonces con el título “Practical truth”. La lectura conjunta de esos textos nos permite identificar aspectos muy relevantes en la discusión de la naturaleza de la verdad práctica, presentes en las discusiones en las décadas posteriores. Examinamos ahora esos aspectos más significativos³⁶.

Como vimos, el único pasaje en que Aristóteles habla expresamente de la verdad práctica se encuentra en su exposición sobre la buena elección (προαίρεσις σπουδαία). En efecto, el primer ensayo mencionado ubica la pregunta sobre la verdad práctica precisamente en una discusión más amplia acerca de la concepción aristotélica de προαίρεσις, a la luz de las dificultades levantadas por la descripción del fenómeno de la incontinencia o ἀκρασία, mencionada en los libros III y VI, y desarrollada con más detalle en el libro VII. Otros elementos que ocupan un lugar central en la argumentación de Anscombe son las nociones de βούλησις (deseo deliberado) y εὐπραξία (buen obrar, ‘doing well’), así como la descripción aristotélica de los llamados silogismos prácticos (συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν). Una vez aclarados estas nociones, Anscombe ofrece en los últimos párrafos su interpretación del pasaje sobre la verdad práctica. En primer lugar, la autora expone su interpretación del pasaje

³⁵ Cf. ANSCOMBE, E. *Intention*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. Además, han sido publicadas coletáneas de sus textos, tales como GORMALLY, L. (ed.). *Moral Truth And Moral Tradition: Essays In Honour Of Peter Geach And Elizabeth Anscombe*. Dublin: Four Courts Press, 1994. *Human Life, Action and Ethics*. GEACH, M. / GORMALLY, L. (ed.). Exeter: Imprint Academic, 2006 y GORMALLY, L. JONES, D. TEICHMANN, R. (ed.), *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Exeter: Imprint Academic, 2016. Los artículos que citamos aquí son “Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth? (1965)” en *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*. Oxford: Blackwell, 1981; “Vérité et raisonnement pratique” (1990), en CASSIN, B. (ed.). *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d’appropriation de l’Antiquité*, Paris: Éditions du Seuil, 1992, cuya traducción al castellano fue publicada en 1994 por la editora Manantial, de Buenos Aires. La versión aumentada de este texto aparece como “Practical truth” (1993), en GEACH, M., GORMALLY, L. (ed.). *Human Life, Action and Ethics*. Exeter: Imprint Academic, 2006. En este mismo volumen encontramos el artículo “Practical Inference” (1974).

³⁶ Como ejemplos de estudios recientes acerca de verdad práctica en el pensamiento de Anscombe, destacamos TORRALBA, J. M. “On Morally Neutral Actions and the Relevance of Practical Truth for Action Theory”, en GORMALLY, L.; JONES, D.; TEICHMANN, R. (ed.). *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Exeter: Imprint Academic, 2016, pp. 51-74 y ELLIOT, J. R. “Anscombe on Practical Truth”. *Klesis*, núm. 35 (2016), pp. 108-125.

donde el Estagirita dice que la afirmación y la negación en el pensamiento corresponden en el deseo a la persecución y la huida³⁷. Anscombe distingue allí dos posibilidades de afirmación: uno podría decir sí tanto a un enunciado como a una propuesta de acción. Hay entonces un ‘sí en el juicio’ y un ‘sí en el querer’, siendo que este último equivale a decir que uno quiere (en el sentido de βούλησις, deseo deliberado) realizar este tipo de acción. Finalmente, la autora concluye que cierta clase de acción corresponde a la descripción de una εὐπραξία: “caracterizarla —ese tipo de acción— como ‘buen obrar’ significa *eo ipso* proponerla como un objeto del ‘querer’, presentarla como candidata del ‘querer’, βούλησις”³⁸.

Anscombe desarrolla enseguida los llamados requisitos necesarios a la aparición de la verdad práctica: razón verdadera, apetito recto y acuerdo entre ambos. La autora observa que el hecho de que uno diga y el otro persiga las mismas cosas ocurre en cualquier προαίρεσις, tanto la buena como la mala, puesto que solo hay προαίρεσις si se tiene en vista cierta noción del buen obrar, sea verdadera o falsa. Pero lo que distingue la buena προαίρεσις sería exactamente la verdad del juicio acerca de lo que corresponde a la εὐπραξία: “un juicio falso sobre esto —observa Anscombe— significa necesariamente que si llega a haber cualquier elección, el querer en ella es errado”³⁹, pues es coherente con dicha idea falsa del buen obrar. El ejemplo ofrecido por la autora es el del hombre poseedor de una idea mundana del buen obrar: “Si el hombre mundano tiene algunos deseos justos, estos no ocurren en sus ‘elecciones’. Toda ‘elección’ que haga, puesto que en la ‘elección’ el deseo va detrás de lo que el juicio declare ser el ‘buen obrar’, debe envolver un deseo errado”⁴⁰.

Anscombe se pregunta además acerca de la posibilidad de una situación en que el juicio sea falso en un nivel inferior a aquél de la idea de buen obrar o εὐπραξία, sin que el deseo sea incorrecto, si ambos están de acuerdo. El ejemplo que trae es el de la justicia: uno podría tener el juicio verdadero de que obrar de manera justa es necesario para vivir bien (*doing well*), pero equivocarse al juzgar que cierta acción es una buena manera de obrar justamente. En esa situación, el deseo de ese medio sigue siendo recto, mientras que el juicio es falso. En opinión de la autora, esto solo se da en los casos en que existe una importante dificultad para alcanzar la verdad en esa clase de juicio. De lo contrario ocurriría lo que Aristóteles describe en el libro III de la *EN* como la ignorancia en la elección propia del hombre: “todo malvado

³⁷ Cf. *EN* VI 2, 1139a21-22.

³⁸ ANSCOMBE, E. “What is Practical Truth”, p. 76.

³⁹ ANSCOMBE, E. “What is Practical Truth”, p. 76.

⁴⁰ ANSCOMBE, E. “What is Practical Truth”, p. 76.

desconoce lo que debe hacer y de lo que debe apartarse, por tal falta son injustos y, en general, malos [...] la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad”⁴¹.

Asimismo, Anscombe intenta responder a la ‘gran pregunta’ pendiente en todo su texto: ¿a qué se refiere Aristóteles cuando habla de la ‘verdad práctica’? y responde que el Estagirita llama verdad práctica “al buen obrar, o la obra, del juicio práctico; y el juicio práctico es un juicio del tipo descrito, terminando en una acción”⁴², haciendo referencia allí a la descripción que hace, páginas antes, del silogismo práctico, que según ella, termina en una acción. Anscombe afirma además que “hay verdad práctica cuando todos los juicios envueltos en la formación de la ‘elección’ son verdaderos; pero la verdad práctica no es la verdad de esos juicios”⁴³. Y concluye, destacando lo que en su concepción distingue esa verdad: “ella es claramente la verdad en acuerdo con el recto deseo, de lo cual se habla como el buen (εὖ) obrar, o la obra (ἔργον) de la inteligencia práctica”⁴⁴, señalando además que “esto se realiza — se hace verdadero — a través de la acción — puesto que la descripción de lo que hace es hecha verdadera por su acción, desde que el hombre forme y ejecute una buena elección”⁴⁵. ¿Qué pasa en el caso de que la προαίρεσις en cuestión no sea buena? En ese caso, Anscombe admite que hasta cierto punto el hombre también hace verdadera cierta descripción de lo que hace, pero puede ser que esa descripción no sea verdadera al final: el ejemplo que menciona es el del hombre que atribuye la idea de “hacer justicia” a medios violentos como cortarle las manos a alguien. Está convencido de que son medios para hacer justicia, por eso se empeñará en hacer que se cumplan. Sin embargo, comenta Anscombe, “su descripción ‘justicia realizada’ de lo que ha hecho será una mentira. Entonces habrá producido la falsedad práctica”⁴⁶.

En contra de la objeción de que los predicados ‘verdadero’ y ‘falso’ no tendrían sentido cuando aplicados a la acción, Anscombe observa finalmente que hay elementos en la filosofía de Aristóteles que sostienen lo contrario y señala finalmente: “si la idea de descripciones bajo las cuales lo que es hecho voluntariamente forma parte de su

⁴¹ EN III 1, 1110b28-31.

⁴² ANSCOMBE, E. “What is Practical Truth”, p. 77.

⁴³ ANSCOMBE, E. “What is Practical Truth”, p. 77.

⁴⁴ ANSCOMBE, E. “What is Practical Truth”, p. 77.

⁴⁵ ANSCOMBE, E. “What is Practical Truth”, p. 77.

⁴⁶ ANSCOMBE, E. “What is Practical Truth”, p. 77. Más adelante en este capítulo, examinaremos los casos del incontinente (ἀκρατής) y del licencioso (ἀκόλαστος).

noción de acción, entonces estos predicados se aplican a las acciones (πράξεις) estricta y propiamente, y no meramente por extensión⁴⁷.

En su artículo publicado en 1992 bajo el título “Vérité et Raisonnement Pratique”⁴⁸, Anscombe vuelve al tema discutido décadas antes, ofreciendo nuevas luces a la discusión sobre el estatuto de la verdad práctica. Encontramos allí una aclaración interesante, la de que Aristóteles no compara la afirmación y la negación en el ámbito del pensamiento con la atracción y la repulsa en cuanto movimientos de la facultad desiderativa, sino que las compara a las *acciones* de búsqueda y huida. Según Anscombe, esto muestra que Aristóteles reflexiona aquí sobre el funcionamiento del deseo, lo que le permite asociar las acciones de búsqueda y huida con el decir ‘sí’ o ‘no’ a lo que se busca o de lo cual se huye, respectivamente. La autora observa que predicar algo (Q) de cierto objeto (O) es lo mismo que negar la negación de Q concerniente al mismo objeto: entonces, “perseguir algo equivale a negarse voluntariamente a no alcanzar esta cosa”⁴⁹. El ejemplo que da es el de la equivalencia de decir ‘sí’ a la salud que se busca como equivalente a un ‘no’ a una posible enfermedad que se quiere evitar. Y lo resume: “el evitamiento del evitamiento (o la acción de huir de la acción de huir) equivale al perseguimiento”⁵⁰.

Esta capacidad de reflexionar sobre el deseo y establecer las comparaciones mencionadas más arriba revelan que el ámbito de la verdad práctica es el ámbito estricto de la πράξις, que, como vimos, excluye los animales e incluso a los niños. Anscombe observa que “la comparación con la predicación afirmativa y negativa se efectúa únicamente en relación con reacciones de seres humanos que disponen del lenguaje y están ya muy adelantados en su uso”⁵¹ y concluye más adelante que “esto se ajusta al hecho de que se trata de πράξις y προαίρεσις [...] en un sentido donde ni lo uno ni lo otro pueden atribuirse a los niños ni a los animales [...] Aristóteles escribe,

⁴⁷ ANSCOMBE, E. “What is Practical Truth”, p.77. Anscombe dice que esto “... *ought to be explained away*”. Deja entonces la cuestión abierta ...

⁴⁸ El artículo se publicó por primera vez en francés como parte de la obra *Nos Grecs et Leurs Modernes*, editado por B. Cassin en 1992. Dos años después, es publicada la traducción al castellano de ese libro (el artículo aparece con el título “Verdad y razonamiento práctico”). Las citas textuales y las referencias de páginas son de esa traducción. El texto se publicó en inglés en una versión más larga (con una introducción en la cual presenta elementos básicos de su explicación de la acción intencional, en especial la de las ‘descripciones’ de las acciones), con el título Practical Truth, por el Programa de Derechos Humanos y Medicina de la Universidad de Minnesota en 1993. Fue reimpreso después en la revista *Logos* 2/3 (1999) y posteriormente como integrante de la coletánea *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, editada por L. Gormally en 2005 (y en 2011 en versión digital).

⁴⁹ ANSCOMBE, E. “Verdad y razonamiento práctico”, p. 286.

⁵⁰ ANSCOMBE, E. “Verdad y razonamiento práctico”, p. 286.

⁵¹ ANSCOMBE, E. “Verdad y razonamiento práctico”, p. 286.

pues, sobre los hombres, *anthrōpoi*⁵². Anscombe trata enseguida de caracterizar mejor aquello implicado en la escueta explicación de Aristóteles de que en el pensamiento práctico, su obra, o sea, su verdad, es la verdad de acuerdo al recto deseo (o voluntad). Para la autora, la verdad simplemente ‘conforme a la voluntad’ significa que las cosas son como uno las quiere, mientras que “‘verdad conforme a una voluntad recta’ (u ‘honesta’) quiere decir que las cosas son como uno las quiere con una voluntad recta”⁵³. Sobre esto se proponen dos preguntas: primero, qué cosas son esas, y, segundo, en qué consiste dicha rectitud del deseo. Anscombe aclara entonces que esa rectitud del deseo tiene que ser “la rectitud del deseo en la decisión del agente cuando su decisión es correcta [...] este deseo persigue lo que el pensamiento verdadero menciona, el pensamiento que pertenece a la decisión misma, cuando la decisión es correcta”⁵⁴. Esto nos conecta nuevamente con la discusión acerca de la εὐπραξία: siendo esta el fin de toda decisión, tanto la del malo (ἀκόλαστος) como del virtuoso. La diferencia crucial entre ellos es que el juicio del virtuoso acerca de qué es la εὐπραξία es verdadero, mientras que el del malo es un juicio falso: “Pero el pensamiento de un hombre honesto sobre la cuestión: ‘¿Será buena esta acción que me propongo? ¿Actuaré bien al hacer *esto*?, será verdadero, y el pensamiento del malo será falso”⁵⁵.

Además de la obra de Anscombe, destacamos asimismo los estudios sobre la verdad práctica realizados por por F. Inciarte, quien en 1974 publicó un artículo intitulado “Theoretische und Praktische Wahrheit”, seguido después por otro que lleva el título “Practical Truth”, publicado en 1986, y más tarde un tercer artículo, “Discovery and Verification of Practical Truth”, publicado en 1994. Presentaremos aquí los elementos más relevantes de dichas publicaciones.

En el primer artículo, destacamos primero la idea de que, al hablar de una verdad práctica, encontramos la confirmación de un rasgo del pensamiento de Aristóteles, la relación cercana entre *πραξις* y verdad. Inciarte observa que “la confirmación de que en Aristóteles realmente hay una amplia receptividad de la *πραξις* por la verdad y de la verdad por la *πραξις* debe ser observada desde los resultados de una mirada cercana a la relación entre verdad y utilidad”⁵⁶. El pasaje que sostiene esta afirmación

⁵² ANSCOMBE, E. “Verdad y razonamiento práctico”, p. 286. La autora observa además allque, en esa comparación entre afirmación-negación y perseguiamiento-huida, “este tipo de ‘sí’ y de ‘no’ es específicamente humano y no genéricamente animal”.

⁵³ ANSCOMBE, E. “Verdad y razonamiento práctico”, p. 287.

⁵⁴ ANSCOMBE, E. “Verdad y razonamiento práctico”, p. 287.

⁵⁵ ANSCOMBE, E. “Verdad y razonamiento práctico”, p. 287.

⁵⁶ INCIARTE, F. “Theoretische und Praktische Wahrheit”, p. 161.

es el de la enumeración de las cinco virtudes intelectuales, donde la verdad no aparece restringida solo a σοφία, ἐπιστήμη y νοῦς, sino que se extiende a los quehaceres de la vida humana tanto individual como política, lo que viene a ser el ámbito de la φρόνησις: “también la *phronesis* (*prudentia*) aparece en Aristóteles como una tarea, una obra de la verdad”⁵⁷. Siguiendo la idea de Aristóteles de que la verdad es la obra o ἔργον de ambas partes de la razón, teórica y práctica, Inciarte señala que existe también una verdad práctica, una ἀλήθεια πρακτική, “y si existe una verdad práctica, entonces la verdad y el beneficio deben ir de la mano, porque sin tal interacción no habría dicha extensión del concepto de verdad a la vida, a la πράξις y al interés (*Interesse*)”⁵⁸. Esto añadiría un carácter de beneficio a la idea de la verdad concebida solo en su aspecto más usual o como θεωρία, que en sí misma es desinteresada: “trata de hacer fructífera la θεωρία, y el resultado de esta fecundación (*Befruchtung*) práctica es la verdad práctica”⁵⁹. La obra de la verdad práctica es un acto, pero este acto no existe aún, no se puede comprobar en la realidad exterior: es más bien algo interior que después se hace realidad. Esto revela cierta condición de ‘interioridad’ de la verdad práctica’, la cual, “en contraste con la verdad teórica, no es solo evidente desde el exterior, sino que se hace desde el interior”⁶⁰. Su carácter eminentemente práctico la conecta con las nociones ya mencionadas de ‘buen obrar’ y del ‘bien humano’. Concluye Inciarte que la verdad práctica “es una verdad operativa, que debe aquí apenas ser hecha o efectuada; es en sí misma una *praxis*, la que Aristóteles llama ‘*eupraxia*’, y que coincide con el ‘*anthropinon agathon*’, que a su vez es un *agathon prakton*, un *faciendum quid*)”⁶¹. El autor defiende que a través de la verdad práctica se logra una aproximación entre la noción de θεωρία y el aspecto de beneficio. Esta relación es, según Inciarte, constitutiva de la idea aristotélica del Estado no despótico sino político, que “está basado en la razón y debe, por lo tanto, para sobrevivir, estar interesado en la promoción de la razón práctica”⁶². El autor señala que “en tal Estado la *praxis* depende de la *theoria*; pero la razón solo puede realizar su obra de verdad práctica de esa manera, si realiza una *praxis* deliberadamente útil, pues solo cuando la verdad sea operativa, podrá ser reconocida”⁶³.

⁵⁷ INCIARTE, F. “Theoretische und Praktische Wahrheit”, p. 161.

⁵⁸ INCIARTE, F. “Theoretische und Praktische Wahrheit”, p. 161.

⁵⁹ INCIARTE, F. “Theoretische und Praktische Wahrheit”, p. 161.

⁶⁰ INCIARTE, F. “Theoretische und Praktische Wahrheit”, p. 161.

⁶¹ INCIARTE, F. “Theoretische und Praktische Wahrheit”, p. 162. Cf. *EN VI 2*, 1139b3-4.

⁶² INCIARTE, F. “Theoretische und Praktische Wahrheit”, p. 163.

⁶³ INCIARTE, F. “Theoretische und Praktische Wahrheit”, p. 163.

Más tarde, en el artículo de 1986, Inciarte ofrece inicialmente una aclaración del significado de verdad práctica: “Por ‘verdad práctica’ yo entiendo no la verdad de las proposiciones acerca de las acciones [...]. Por ‘verdad práctica’ entiendo más bien la verdad de las acciones mismas. Los juicios morales verdaderos son aún teoréticos”⁶⁴. Tras identificar los orígenes de la extensión del concepto de verdad al ámbito de la *πραξις* en el pensamiento platónico, sin dejar de observar que Aristóteles fue el primero en hablar *expressis verbis* del tema, el autor afirma la necesidad de la existencia de la verdad práctica: “Si hay verdad práctica, hay sentido en distinguir las acciones rectas y erradas, modos de vida rectos y errados”⁶⁵, y añade que “si no hay una verdad práctica, entonces todas las acciones y todos los modos de vida son en principio igualmente válidos, siendo sus diferencias solo en función de las circunstancias y consecuencias cambiantes”⁶⁶. Inciarte entiende que de esta manera la discusión sobre la verdad práctica se reviste de gran relevancia ante el relativismo moral de nuestros días.

En el desarrollo del artículo, Inciarte presenta tres diferentes maneras en que el concepto de verdad práctica resulta entonces útil: “primero, para evitar un naturalismo ético sin caer en un formalismo ético; segundo, para comprender rectamente la relación entre fines y medios, así como (tercero) entre el entendimiento y el querer en la acción moral”⁶⁷. Y concluye que “todos los tres elementos se refieren a la distinción, si es que existe una, entre una aproximación deontológica y una aproximación teleológica en la ética, que preocupa tanto a los teólogos morales hoy en día”⁶⁸. Antes de desarrollar cada uno de dichos aspectos de la utilidad de la verdad práctica, Inciarte se dedica a refutar dificultades concernientes a la misma existencia de esa clase de verdad: parece que la *πραξις* jamás es verdadera o falsa, porque la verdad y la falsedad parecen aplicarse a los enunciados y pensamientos pero nunca a las cosas a los hechos, mientras que las acciones pertenecen más bien a esas cosas y hechos y no a los pensamientos. La gran dificultad se da entonces con respecto a la comprensión del llamado silogismo práctico, más precisamente a la pregunta de cómo podemos hacer derivar acciones de proposiciones. El autor cree responder a esa dificultad recordando la noción de elección o *προαίρεσις*, estrictamente vinculada a la *πραξις*: “al decir que la acción deriva de unos principios o proposiciones, Aristóteles, así como Kant, puede, y realmente lo hace, dar a entender por ‘acción’ la elección o

⁶⁴ INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 201.

⁶⁵ INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 201.

⁶⁶ INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 201.

⁶⁷ INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 201.

⁶⁸ INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 201.

decisión [...], de la cual la acción fluye como automáticamente, si nada se interpone”⁶⁹. De esta manera se salvaría la posibilidad del silogismo práctico y, por consiguiente, de la verdad práctica misma: “nada se pierde si tomamos el concepto de la verdad práctica como una cuestión acerca de la posibilidad de elecciones verdaderas o falsas, en vez de acciones verdaderas o falsas”⁷⁰.

Es particularmente relevante su reflexión sobre cómo la verdad práctica aclara el vínculo entre fines y medios en el acto moral. Ella es, según Inciarte, “la recta relación entre los medios y los fines de la vida”⁷¹. Para explicar esta afirmación, el autor traza un paralelo entre los ámbitos de la técnica y de la ética. En el campo de la instrumentalidad técnica, se puede identificar una especie de ‘verdad práctica’ que consiste meramente en la idoneidad de los medios para alcanzar ciertos fines. Los medios para esos fines son buenos en cuanto eficaces, pero son a la vez moralmente neutros. Hay un aspecto que destaca más aún en lo tocante a los fines de la técnica, su carácter de no necesidad: su existencia, recuerda Inciarte, depende de si son escogidos como fines o no. En cambio, en el ámbito de lo moral, los fines tienen un estatuto radicalmente diferente, puesto que en realidad el hombre nunca escoge su fin, ni siquiera es capaz de esbozarlo: estamos hablando aquí precisamente de la εὐδαιμονία, la felicidad humana: “el único fin que el hombre no puede escoger porque no puede rechazar es el final, la felicidad; pero aunque la felicidad no pueda ser rechazada, puede ser bien ignorada o perdida, pues jamás puede ser conocida por anticipación”⁷². Esto implica una relación radicalmente diversa entre medios y fines: “La necesidad del fin último está en proporción directa con su vaguedad. Entonces no hay elección del fin aparte de la elección de los medios”⁷³. Así se comprende el sentido de la verdad práctica en el sentido moral, que significa, según Inciarte, “precisamente (o por lo menos) esa interdependencia entre medios y fines, no la mera idoneidad de los medios a fines fijados independientemente de ellos”⁷⁴.

⁶⁹ INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 203.

⁷⁰ INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 203. El autor hace allí una mención a Duns Escoto, quien entendía la *praxis* como un acto de la voluntad (*actus voluntatis*).

⁷¹ INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 203.

⁷² INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 203.

⁷³ INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 203.

⁷⁴ INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 207. El autor apunta aquí a una dificultad referente al silogismo práctico en cuanto expresión de la verdad práctica: “Es por esto que el modelo del silogismo práctico no se encaja enteramente a los requerimientos de la verdad práctica. Previo a la conclusión (correspondiendo a los medios, i.e., a la acción misma) no es posible obtener (por lo menos una de) las premisas (que corresponde al fin)”.

Otro motivo de la utilidad de la verdad práctica, como se dijo más arriba, es el de ilustrar la relación entre entendimiento y querer en el acto moral. Como vimos, la verdad práctica es descrita por el Estagirita como la adecuación entre la recta razón y el recto deseo, siendo que este, a su vez, debe ser entendido como βούλησις, deseo deliberado. Pero aquí se levanta una dificultad: si la βούλησις, en cuanto querer efectivo, se entendiera solo como ‘deseo en concordancia con la razón’⁷⁵, estaríamos delante de un intelectualismo moral como el socrático. Inciarte insiste en el aspecto moral distintivo de la verdad práctica. La razón práctica versa sobre los medios mientras que el deseo se refiere a los fines, “pero la verdad práctica moral no puede consistir solo en adaptar los primeros a los últimos, o sea, en la idoneidad de los medios para fines independientes: como vimos, esto reduciría la verdad práctica a la verdad técnica”⁷⁶. A la luz de estas afirmaciones, y a manera de crítica a la filosofía kantiana, Inciarte insiste que el querer (o la voluntad) se tiene que conformar, y no identificar, con la razón práctica, lo que revela la posibilidad de que la voluntad decida a sabiendas en contra de la razón. El hecho de que uno pueda de alguna manera escoger para sí uno entre diversos modos posibles de vida “solo significa que él puede actuar o decidir a sabiendas erradamente [...], no significa que todos los fines últimos o modos de vida sean igualmente buenos y por lo tanto intercambiables en el curso de la evolución humana individual o colectiva”⁷⁷. Si fuera así, concluye el autor, “la moralidad habría sido reducida una vez más a una técnica y la posibilidad de hacer el mal negada”⁷⁸.

Inciarte empieza el artículo de 1994, “Discovery and Verification of Practical Truth” retomando la afirmación de que “la verdad práctica se refiere a la verdad de las acciones, no aquella de los juicios de valor acerca de las acciones”⁷⁹ y destaca enseguida lo que llama carácter aporético de esa verdad: al tiempo que es necesaria para distinguir las acciones rectas de las erradas, la verdad práctica parece ser imposible porque las acciones se asemejarían menos a las proposiciones que a los hechos, puesto que resulta fácil concebir que aquellas sean verdaderas, mientras que estos parecen no ser verdaderos ni falsos. El autor reconoce en la historia de la

⁷⁵ Cf. *DA III 10*, 433a23-28: “La volición (βούλησις) es, desde luego, un tipo de deseo (ὄρεξις) y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición. El deseo (ὄρεξις), por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento ya que el apetito (ἐπιθυμία) es también un tipo de deseo. En otras palabras, “siempre que el deseo de un hombre concuerda con su razón, ese deseo no es concupiscencia (ἐπιθυμία) ni ira (θυμός), sino querer (βούλησις)” (p. 209).

⁷⁶ INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 210.

⁷⁷ INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 210.

⁷⁸ INCIARTE, F. “Practical Truth”, p. 210.

⁷⁹ INCIARTE, F. “Discovery and Verification of Practical Truth”, p. 25.

filosofía expresiones de la extensión de la verdad a la conducta que sirven de refutación a ese planteamiento de la imposibilidad de la verdad práctica, pero a la vez admite que se podría negar tanto la posibilidad como la necesidad de dicha clase de verdad. Para esto, bastaría una decisión por simplificar el lenguaje, restringiendo el alcance del término 'verdad' de tal manera que excluya las acciones y los hechos, es decir, evitar llamar verdadero o falso aquello que podría bien llamarse bueno o malo, evitando así todas las dificultades mencionadas. Pero al fin, Inciarte reconoce que el supuesto problema acerca de la verdad práctica no es más que un 'pseudo-problema' y que volver a plantearlo no sería sino una discusión irrelevante sobre el uso de las palabras, en un mal ejercicio de filosofía del lenguaje.

Como el título lo sugiere, el autor dedica una parte del artículo a lo que llama 'descubrimiento' de la verdad práctica, y otra, más extensa, a su 'verificación'. Profundizando lo que había señalado en el artículo anterior, Inciarte intenta mostrar como Aristóteles, al hablar expresamente de verdad práctica, enfrenta problemas filosóficos tratados antes por Platón; y, enseguida, propone estos mismos problemas en discusión con la filosofía moderna y contemporánea. Mencionaremos aquí los elementos más relevantes de lo que se refiere a la filosofía aristotélica, primero acerca del 'descubrimiento' y después, sobre la 'verificación' de la verdad práctica.

Acerca del pasaje de *EN VI 2*, 1139a22-26, Inciarte observa que ahí no hay mucha evidencia que permita hablar de la verdad práctica como verdad de las acciones, porque el texto solo atribuye explícitamente la verdad al intelecto y no al deseo, es decir, a lo que uno piensa y delibera y no con lo que uno lleva a cabo o quiere que sea hecho. Además, el deseo es llamado allí recto, pero no verdadero, y lo mismo pasa con la προαίρεσις, que es llamada allí buena (σπουδαία) pero no verdadera tampoco, lo que parece coincidir con el pasaje de la *EE* donde se dice que "la elección no es ni verdadera ni falsa"⁸⁰, para distinguirla de la opinión, así como el de la *Metafísica* donde se dice que "el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra"⁸¹. Sin embargo, Inciarte recoge justo después el pasaje de la *Metafísica* donde Aristóteles afirma "cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser"⁸², que permite conducir la conclusión en el sentido opuesto al admitir la idea de verdad de las cosas, desarrollada posteriormente en la doctrina escolástica de la *veritas rerum*. Sin embargo, el autor considera que, para comprender la noción de la verdad

⁸⁰ *EE* II 10, 1226a4.

⁸¹ *Met.* II 1, 993b20.

⁸² *Met.* II 1, 993b30-1.

práctica no es necesario llegar a plantear la *veritas rerum*, sino que se debe comprender rectamente el texto aristotélico, evitando posibles imprecisiones.

Por otro lado, la necesidad de la ‘verificación’ de la verdad práctica se entiende a partir de la posibilidad del error. Inciarte observa que, aunque el hombre dotado de sabiduría moral es en cierto sentido infalible —pues, al tener un propósito bueno y al hacer desde este recto deseo buenas elecciones, descarta en sí las posibilidades del vicio y de la incontinencia, “esto no implica que la verdad práctica sea fácilmente comprobada”⁸³. El autor se refiere con esto a la posibilidad de error en términos prácticos, y a la necesidad de aclarar el aspecto de rectitud (ὀρθότης), central en la noción de verdad práctica. Cuando hablamos de ὀρθὸς λόγος en la razón práctica, identificamos una diferencia entre ella y la razón teórica, donde no hay error sino por accidente. Pero en el caso del razonamiento práctico, aparece como algo inherente la posibilidad del error, aun en la situación mencionada de una supuesta infalibilidad del hombre virtuoso: de ahí que la tradición medieval habla de una *recta ratio agibilium* que no es sino una *correcta ratio*, es decir, la razón que corrige a sí misma⁸⁴.

Inciarte recuerda entonces la importante diferencia entre razón teórica y razón práctica en lo referente al error: mientras en la θεωρία el error se da solo por accidente (si se usa de la manera errada, tal como se da en el conocimiento técnico, pues hay cierta equivalencia entre ἐπιστήμη y τέχνη tanto en Platón como en el mismo Aristóteles), en el caso de la sabiduría moral, aún siendo “algo verdadero (ἀληθές τι)”⁸⁵, por ser el más alto nivel de saber práctico, ella no se puede someter a otro saber práctico superior, y por lo tanto se debe corregir desde sí misma. Inciarte recuerda que “la posibilidad de cometer errores pertenece intrínsecamente a todo tipo de conocimiento práctico”⁸⁶, pero en el caso de la φρόνησις, esta no puede corregirse mirando a otro saber superior como el arte, sino que “debe tener dentro de sí misma su propia capacidad de autocorregirse”⁸⁷. El autor indica que la causa de esa posibilidad intrínseca de error en la razón práctica está en el hecho de que su rectitud consiste en “encontrar un medio que, en realidad, solo puede ser logrado si se corrige la tendencia natural inherente a cada tipo relevante de acción a exceder el medio en

⁸³ INCIARTE, F. “Discovery and...”, p. 31.

⁸⁴ Cf. INCIARTE, F. “Discovery and...”, pp. 30-31.

⁸⁵ *EE* VIII 1, 1246b5.

⁸⁶ INCIARTE, F. “Discovery and...”, p. 31.

⁸⁷ INCIARTE, F. “Discovery and...”, p. 32. El autor afirma poco antes que “a cada verdad en el sentido de rectitud o corrección pertenece intrínsecamente una tendencia en la dirección opuesta a la de la rectitud o corrección”.

direcciones opuestas, como demasiado y muy poco⁸⁸, y reconoce la dificultad presente en ello: “es una tarea difícil, puesto que no existen límites claros entre el medio y los extremos que permitirían a uno diferenciar lo cierto de lo errado⁸⁹, lo que el autor llama “problema básico de la verdad práctica⁹⁰. La dificultad en definir esos límites hace necesario el recurso a reglas —como las virtudes cardinales— pero Inciarte observa aquí otra dificultad: a diferencia de lo que sucede en las artes, en la $\pi\rho\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\varsigma$ “no existe un conjunto de normas esperando ser aplicadas [...], la aplicación y constitución de las reglas no son dos procesos diferentes y sucesivos⁹¹. Finalmente Inciarte afirma que “la recta acción no puede simplemente fluir de principios. Es necesario alcanzar los principios de la acción. Cuanto más uno actúa bien, mejor puede en principio saber lo que debería hacer⁹². En esto se revela lo que Inciarte llama ‘fuerza reveladora’ (*disclosing force*) de la acción: “es por eso que la verdad práctica no solo no es imposible, sino que es necesaria⁹³.

3.3. Aproximaciones más recientes al tema

Las reflexiones de Anscombe y de Inciarte han inspirado la aparición, en las últimas tres décadas, de nuevas investigaciones de los problemas relacionados a la verdad práctica. Repasaremos ahora, aunque de manera brevísima, los elementos más significativos de esos estudios más recientes.

En 1991 la británica S. Broadie publicó el libro *Ethics with Aristotle*, en el cual dedica un apartado del capítulo relativo a la $\varphi\rho\acute{\omicron}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ a la noción aristotélica de ‘verdad práctica’. La explicación de la autora se enmarca en la lección sobre la $\pi\rho\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\varsigma$, entendida como “punto en el cual culmina la deliberación y desde el cual debe comenzar la acción⁹⁴. Como observa Broadie, la $\pi\rho\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\varsigma$, en la cual convergen pensamiento y acción, es llamada buena por el Estagirita solo si cumple las condiciones que constituyen la llamada verdad práctica. Esta concepción de verdad podría aplicarse sin problemas a las premisas factuales del silogismo práctico, ya que

⁸⁸ INCIARTE, F. “Discovery and...”, p. 32.

⁸⁹ INCIARTE, F. “Discovery and...”, p. 32.

⁹⁰ INCIARTE, F. “Discovery and...”, p. 32.

⁹¹ INCIARTE, F. “Discovery and...”, p. 35.

⁹² INCIARTE, F. “Discovery and...”, p. 35.

⁹³ INCIARTE, F. “Discovery and...”, p. 35. (El texto sigue: “*It is not that knowing what we ought to do is not sufficient for doing it; in order to know it we ought to do it – not blindly, but neither without any kind of risk*”).

⁹⁴ BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, p. 220.

se pueden comprender como verdaderas en el sentido usual de correspondencia a las cosas. Pero a la vez resulta difícil atribuir la verdad a la conclusión del silogismo, que consiste en una prescripción y no una afirmación como las premisas. Broadie observa, acerca de esa dificultad: puesto que Aristóteles no puede decir que la conclusión es semánticamente verdadera, “¿no quiere decir más de que ella es buena, correcta o apropiada? ¿Le falta el vocabulario para decir esto sin tener que recaer en la palabra ‘verdadera’? Por ejemplo, ¿por qué no basta decir que la buena elección racional es correcta (ὀρθή)?”⁹⁵. La autora responde enseguida que el Estagirita “ha escogido el término ‘verdadera’ precisamente para destacar que la práctica, así como la teoría, es un ejercicio de la razón, y su éxito el éxito de la razón”⁹⁶, y explica que, puesto que la obra de la razón práctica es alcanzar buenas conclusiones prácticas, “no cabe duda de que Aristóteles piensa que la verdad buscada por la razón práctica es la verdad de dichas conclusiones, así como de las premisas factuales en los argumentos prácticos”⁹⁷.

En cuanto a la pregunta de si no era suficiente llamar la προαίρεσις buena o acertada, sin tener que atribuirle la idea de verdad práctica, señala Broadie: “Decir que la buena elección racional es verdad práctica no es explicar la naturaleza de la elección racional o del respectivo tipo de razonamiento, pues ‘verdad práctica’ es simplemente ‘aquello hacia lo cual mira la razón práctica’”⁹⁸. La autora concluye que, para Aristóteles es importante “hablar de verdad en esta conexión, no meramente de lo bueno, recto o apropiado, porque estos términos también se aplican a la estructura no racional de la elección racional”⁹⁹. Esto se explica porque “la *verdad* de la elección es su excelencia distintiva como producto articulado del pensamiento, mientras ‘recto’ simplemente la califica como excelente sin diferenciación, o entonces, más estrictamente, apunta a su bondad moral”¹⁰⁰.

Broadie retorna al tema años después, en un artículo intitulado “Practical Truth in Aristotle”¹⁰¹. La autora retoma allí la idea de que la verdad práctica debe ser estudiada

⁹⁵ BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, p. 221.

⁹⁶ BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, p. 221. Cf. *EN* VI 2, 1139a29 y 1139b12. Aristóteles dice allí que la verdad es obra de ambas partes intelectuales y después presenta en conjunto las virtudes de ambas partes como expresión de como ellas alcanzan la verdad.

⁹⁷ BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, p. 221.

⁹⁸ BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, p. 224.

⁹⁹ BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, p. 224.

¹⁰⁰ BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, p. 224.

¹⁰¹ BROADIE, S. “Practical Truth in Aristotle”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 90 (2016), núm. 2, pp. 281-298. Muchas de las fuentes e interlocutores de Broadie en ese artículo son autores cuyo aporte presentaremos más adelante en este mismo apartado.

en el contexto de la προαίρεσις, de la cual destaca dos elementos: el primero es su *aspecto eminentemente práctico*, efectivo — la προαίρεσις “envuelve el deseo de hacer lo que, a través de la consideración de todas las cosas (*all-things-considered deliberation*), lo que el agente ha determinado ser bueno hacer”¹⁰²; y el segundo, su *aspecto verdadero*: “si la verdad se adhiere a la προαίρεσις aristotélica o al factor racional (*logos-factor*) dentro de ella, incluye la verdad acerca de lo que es genuinamente valioso en la vida humana”, haciendo referencia allí a la noción de εὐπραξία. Considerando todo el proceso que culmina en la προαίρεσις, Broadie señala que ese aspecto de λόγος, mencionado en EN VI 2, 1139a24 —en la afirmación de que, para que la προαίρεσις sea buena, el λόγος debe ser verdadero y el deseo recto—, no solo se aplica a la conclusión deliberativa de que hay que hacer algo, sino que abarca toda la complejidad estructural que conforma el argumento deliberativo: “las premisas, la conclusión, las inferencias y los supuestos subyacentes, incluyendo aquellos acerca de valores y buena conducta”¹⁰³, y concluye que “si este *logos* complejo es como debe ser, todo el *logos* es verdadero”¹⁰⁴. Sin embargo, considerando las varias maneras posibles de comprender el λόγος en el pasaje de EN VI 2, 1139a18-b5, la autora admite diversas interpretaciones de cómo se da la verdad en el contexto de la buena elección¹⁰⁵.

¹⁰² BROADIE, S. “Practical Truth...”, p. 286.

¹⁰³ BROADIE, S. “Practical Truth...”, pp. 286-287.

¹⁰⁴ BROADIE, S. “Practical Truth...”, p. 287.

¹⁰⁵ Broadie identifica las propuestas como A, B, B*, C y C*. Las presentamos aquí brevemente:

“(A) La buena *prohairesis* como un todo es una verdad asertórica: una aserción verdadera de lo que es bueno hacer” (p. 287).

“(B) La verdad en la buena *prohairesis* es simplemente la verdad asertórica del componente de *logos*, que en sí mismo es una *doxa*; pero esta *doxa* es práctica solo si el deseo apropiado está presente (el deseo de hacer lo que el razonamiento ha definido)” (p. 287)

“(B*) Dado el *logos* asertóricamente verdadero (articulado a través de la deliberación y afirmado como el *logos* que es), la ausencia en él del deseo relevante no es meramente un hecho negativo sino privativo. El deseo tiene que estar presente. La frase ‘verdad práctica’ no indica la mera conjunción de la verdad con el aspecto ‘práctico (*practicality*)’ del deseo; tampoco indica un tipo especial de verdad, puesto que hay un solo tipo de verdad —o sea, la verdad asertórica que va de acuerdo a los hechos o a la naturaleza de las cosas (sino que) nos indica la verdad asertórica de un tipo especial de *logos*— cuya formulación y aserción no tiene sentido a no ser en la presencia de un deseo plenamente ejecutivo” (p. 288).

“(C) Diferentemente de las anteriores, que tomaban la ‘verdad práctica’ como asertórica, esta propuesta presenta “una manera de concebir la verdad de una manera diferente de la asertórica [...] Existen diferentes tipos de verdad, una de las cuales sería la verdad práctica” (p. 289): es necesario por lo tanto desvincularse del sentido asertórico para que podamos comprender la especificidad de la verdad práctica. La autora recuerda enseguida que, en varios de sus textos, Aristóteles usa el término ἀλήθεια “en un sentido que es más rico, más antiguo, y tal vez menos claramente definible que el sentido asertórico. [...] La verdad en este sentido puede tener como objeto una cosa, un hecho, un principio subyacente o un ámbito entero” (pp. 289-290).

“(C*) El factor de *logos* es asertóricamente verdadero, pero la verdad en sentido más rico (*rich-sense truth*) no está excluida de la escena. Esa verdad en sentido más rico (*Rich-sense truth*) corona el

El siguiente paso en la argumentación de Broadie es establecer una comparación entre esas diferentes propuestas y la interpretación de Anscombe acerca de la verdad práctica, basada en la idea de que “la descripción de lo que alguien hace se hace verdadera cuando él lo hace”¹⁰⁶. Asimismo, Broadie observa que la postura de Anscombe, en cierta manera, difiere de todas las propuestas mencionadas, al afirmar que “el portador de la verdad práctica, no es el aspecto de *logos* de la buena *prohairesis* ni la *prohairesis* como tal. La verdad práctica es la concordancia entre el entenderse del agente como haciendo algo y el hacer este algo”¹⁰⁷. Sin embargo, esto es apenas una parte de la interpretación de Anscombe. La otra parte importante es la que considera el aspecto del valor, referente a lo que el agente considera ser el buen obrar (εὐπραξία): “solo existe verdad práctica si los valores expresados, así como su interpretación por el agente en una situación particular, son aquellos que una persona genuinamente virtuosa portaría”¹⁰⁸. Para Broadie, el mérito de la interpretación de Anscombe es entonces el de “reconocer la afirmación de Aristóteles de que el deseo es responsable por la *praxis* y la verdad, [...] un deseo que da origen a la verdad práctica anscombiana al asegurar que la acción sea hecha”¹⁰⁹.

Entre los trabajos en lengua castellana, encontramos el artículo “Felicidad y verdad práctica en Aristóteles”¹¹⁰, de L. Rodríguez Duplá, donde el autor discute el tema de la verdad del conocimiento práctico en sus diversos niveles, tanto el de los principios éticos —la reflexión general sobre el bien del hombre— como el prudencial —el reconocimiento de la acción conveniente en lo concreto de cada situación—, a la luz de la concepción aristotélica de felicidad o εὐδαιμονία desarrollada en los libros I y X de la *EN*. Aun reconociendo el carácter impreciso de los distintos niveles del conocimiento práctico, Rodríguez Duplá se esfuerza por describir la prudencia en cuanto hábito racional verdadero, y se pregunta si esa verdad se debería entender

logos asertóricamente verdadero solo, pero con la condición de que tenga el deseo recto a su lado” (p. 293).

Tras examinarlas todas, Broadie se inclina por las propuestas B* y C*. Entre esas dos, reconoce que la B* aparecería como preferible en términos de claridad mientras la otra podría presentarse como relativamente oscurantista. Pero su preferencia personal es por la C*, que según ella podría dar razón de la afirmación del Estagirita en 1139a18 de que el deseo, junto con la sensación y el intelecto, es responsable por la verdad (cf. BROADIE, S. “Practical Truth...”, pp. 295-296).

¹⁰⁶ BROADIE, S. “Practical Truth ...”, p. 294. Cf. ANSCOMBE, E. “Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth?”, p. 158.

¹⁰⁷ BROADIE, S. “Practical Truth ...”, p. 294. El texto original dice: “*the fit between the agent’s taking himself to be doing so and so and his doing it*”.

¹⁰⁸ BROADIE, S. “Practical Truth ...”, p. 295.

¹⁰⁹ BROADIE, S. “Practical Truth ...”, p. 295.

¹¹⁰ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. “Felicidad y verdad práctica en Aristóteles”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1993, N° 20, pp. 35-55.

simplemente en términos de adecuación en el sentido de *Met.* IX 10¹¹¹. El autor observa además que el mismo Aristóteles también percibió esa dificultad y “la ha jalonado terminológicamente reservando la denominación ‘verdad práctica’ para esta que parece resistirse al tratamiento adecuacionista”¹¹² y plantea una discusión acerca de la interpretación del pasaje donde Aristóteles afirma que “el bien de la parte intelectual y práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto”¹¹³. Tras reconocer que, de parte de la Escolástica tomista, la interpretación del pasaje es que de que la verdad práctica consiste en la correspondencia entre el juicio de la prudencia y el deseo recto —con la advertencia de que aquí se entiende que ese juicio de la prudencia se limita a la identificación de los medios para un fin recto apetecido por la voluntad, siendo este último garantizado solamente por la virtud moral— Rodríguez Duplá afirma estar en desacuerdo con esa interpretación de la verdad práctica y presenta las razones por las cuales rechaza la tesis de que el juicio prudencial se reduzca a la identificación de los medios: primero, aunque los textos aristotélicos claramente atribuyen a la prudencia la identificación de los medios, en ningún momento dicen que se limite a ella; segundo, la idea de la extensión del ámbito del juicio prudencial para incluir de alguna manera los fines se encajaría con la teoría aristotélica del bien humana presentada en otras partes de la *EN*¹¹⁴. En su interpretación del tema, Rodríguez Duplá rechaza no solo la limitación de la prudencia a la identificación de los medios, como también la interpretación de la verdad práctica como adecuación del juicio de la prudencia o recta razón con la virtud moral: esto sería correcto, si uno entendiera la prudencia como lo equivalente a la destreza (*δεινότης*), con la diferencia de que la prudencia apuntaría a un fin bueno, mientras que la mera destreza encuentra los medios para cualquier fin. El autor observa que si la prudencia fuera ese sinónimo de destreza orientada a un fin bueno y la persecución del fin bueno fuera el rasgo distintivo del hombre virtuoso, la afirmación de que solo el virtuoso puede ser prudente sería una tautología. A la luz de la relación entre prudencia y virtud moral, Rodríguez Duplá señala que, puesto que el mismo Aristóteles, para diferenciarla de la mera habilidad o *δεινότης*, incluye en la prudencia la aprehensión del fin recto, “habida cuenta de que la prudencia incluye la aprehensión del fin, la caracterización de la verdad práctica puede llevarse a cabo sin necesidad de aludir a las virtudes morales”¹¹⁵, pues la aprehensión de la prudencia y la tendencia del deseo

¹¹¹ Cf. *supra*, cap. 2.

¹¹² RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. “Felicidad y verdad práctica en Aristóteles”, p. 50.

¹¹³ EN VI 2, 1139a29-30.

¹¹⁴ Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. “Felicidad y verdad práctica en Aristóteles”, pp. 50-52.

¹¹⁵ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. “Felicidad y verdad práctica en Aristóteles”, p. 53.

coinciden en el mismo objeto, es decir, el mismo fin. Distanciándose de lo que llama 'interpretación tradicional', Rodríguez Duplá que, en virtud de ese paralelismo entre la razón del prudente y su deseo, cuando Aristóteles "afirma que la verdad práctica concuerda con el deseo recto, no pretende definir esa verdad señalando sus condiciones, sino únicamente dar a entender la solidaridad de la prudencia con las virtudes éticas"¹¹⁶.

Entre fines de la década de 1990 e inicios de los años 2000, destacamos el aporte del argentino A. G. Vigo, autor de numerosas publicaciones sobre diferentes aspectos del pensamiento aristotélico, en especial acerca de la verdad y del razonamiento práctico. Nos limitamos aquí a los artículos "La concepción aristotélica de verdad práctica" y "Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles".

El primer trabajo expone el tema de manera más general y contiene tres partes: en la primera, presenta lo que llama de 'caracterización formal de la verdad práctica', o las condiciones formales de dicha verdad; en la segunda, ubica la verdad práctica en la exposición del llamado silogismo práctico, donde revisa las posturas de Anscombe e Inciarte para después aportar su propio punto de vista; y, tercero, presenta algunas conclusiones generales referentes a lo que llama 'estructura de la verdad práctica como tal'. En cuanto a la caracterización formal de la verdad práctica, Vigo la ubica en el *locus classicus* de la *EN* (VI 2, 1139a21-31): 1) la razón (λόγος) debe ser verdadera; 2) el deseo (ὄρεξις) debe ser recto; y 3) que el λόγος afirme y la ὄρεξις persiga las mismas cosas (τὰ αὐτὰ), es decir, que haya una cierta identidad entre los dos.

Vigo se dedica entonces a explicar estas tres condiciones, examinando a la vez las principales dificultades que podrían levantarse acerca de ellas, comenzando por la que cree menos problemática, la de la *rectitud del deseo*. Como primer requerimiento de esa rectitud, identifica el aspecto de la limitación del deseo a lo prácticamente realizable, atribuyendo la causa de esa limitación al deseo mismo, naturalmente estructurado para la trascendencia, incluso más allá de lo posible y de lo factible, sino a la mediación de capacidades racionales prácticas (προαίρεσις y φρόνησις). Sin embargo, este primer aspecto de posibilidad o factibilidad del fin deseado no es suficiente, sino que la rectitud del deseo presenta un requerimiento adicional: aquél de la aceptabilidad del fin desde un punto de vista racional, lo que implica considerar

¹¹⁶ RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. "Felicidad y verdad práctica en Aristóteles", p. 53. Esta idea de cierto paralelismo entre la razón y el deseo se encuentra en autores como Gauthier y Jolif (cf. GAUTHIER, R.A.; JOLIF, J.-Y. *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, pp. 448-449). Volveremos más adelante (*infra*, cap. 7) a esta discusión que, en cierto modo, gira en torno al sentido del adverbio ὁμολόγως presente en *EN* VI 2, 1139a30.

ese fin dentro de una jerarquía más amplia, que requiere a su vez, como indica el autor, cierta representación moral de la vida feliz.

En cuanto al requerimiento de que el λόγος sea verdadero, Vigo vincula su interpretación al célebre debate acerca del alcance de la φρόνησις entre los que la comprenden desde un punto de vista meramente instrumental, limitada al conocimiento de los medios, y los que la ven capaz de determinar también los fines¹¹⁷. En lo tocante a la decisión correcta, los primeros dirían que la φρόνησις establece los medios correctos para alcanzar el fin deseado, mientras que los últimos afirmarían que la verdad del *logos* en este contexto correspondería a la determinación del fin correcto. Vigo se inclina aquí por la primera postura —la verdad del *logos* sería la de la determinación de los medios adecuados para alcanzar cierto fin puesto por el deseo, y no la de la determinación del fin como tal—, pero admite a la vez que es obvio que esta conclusión no lleva a una comprensión meramente instrumentalista de la razón práctica en Aristóteles, pues la división de tareas establecida por el Estagirita —el deseo pone los fines y la deliberación y la decisión le determinan los medios adecuados— debe entenderse en un sentido meramente funcional, al admitir que, más allá de las deliberaciones particulares donde se parte ya de un fin puesto y sólo se delibera sobre los medios, es posible deliberar también sobre los fines, relacionándolos a fines de orden superior y vinculándolos con la concepción de εὐδαιμονία. Vigo admite además que el contenido proposicional del deseo no es impermeable a la razón, como se ve por ejemplo en el hecho de que Aristóteles distinga entre formas racionales e irracionales de deseo: estas serían razones para rechazar la concepción de la racionalidad práctica como ‘mero instrumentalismo’¹¹⁸.

Finalmente, acerca del requerimiento de identidad, o de que la razón afirme y el deseo persiga ‘las mismas cosas’ (τὰ αὐτὰ), Vigo afirma que debe entenderse a partir de lo dicho acerca del requerimiento de verdad del λόγος, que para él consiste en la adecuada determinación de los medios: “la identidad entre el contenido proposicional de la ὄρεξις y del λόγος [...] no puede entenderse en el sentido trivial de la coincidencia de ὄρεξις y λόγος en la simple posición o ‘afirmación’ del fin”¹¹⁹. Esa identidad, añade

¹¹⁷ Volveremos a hablar de esa discusión más adelante, cf. *infra*, cap. 7.

¹¹⁸ Cf. VIGO, A. G. “La concepción aristotélica de verdad práctica”. En: VIGO, A. G. *Estudios Aristotélicos*. Pamplona: EUNSA, 2011, p. 307. El autor escribe allí: “La interpretación instrumentalista de la concepción aristotélica de la racionalidad práctica va naturalmente asociada a una interpretación emotivista de la ética de Aristóteles que aproxima su posición a la de autores como Hume [...] En los últimos tiempos se ha reaccionado de modo bastante masivo contra esta línea de interpretación” (p. 307, nota 5).

¹¹⁹ VIGO, A. G. “La concepción aristotélica de verdad práctica”, p. 307.

el autor, “debe entenderse aquí de un modo más amplio, que pueda extenderse, más allá de la mera posición del fin, también a la referencia de los medios al fin”¹²⁰. Vigo, siguiendo a Gauthier y Jolif, comprende de la siguiente manera esta identidad práctica entre razón y deseo, y a su vez entre fines y medios: lo que la razón determina son los medios precisamente en cuanto ‘medios para el fin’, mientras lo que el deseo persigue no es el fin en abstracto, sino ‘el fin en cuanto alcanzable por los medios’. Es de esta manera, concluye el autor, que Aristóteles entiende como “ambos apuntarían a un mismo objeto intencional complejo ‘fin + medios’, aunque desde diferentes perspectivas: la ὄρεξις como ‘este fin por estos medios’ y el *logos* como ‘estos medios para este fin’”¹²¹.

Una vez aclarados los tres requerimientos de la verdad práctica, Vigo los vincula a la estructura del silogismo práctico. La razón de esta vinculación estaría en el carácter eminentemente *práctico* de esa clase de verdad: “hay, pues, verdad práctica allí donde un agente *produce una acción* intencional justificable racionalmente por referencia al deseo que la motiva y a la corrección de los medios escogidos para alcanzar el fin deseado”¹²². Vigo se alinea aquí a autores como E. Anscombe y F. Inciarte, que entienden la verdad práctica como ‘verdad de la acción como tal’ o ‘verdad que se da, como tal, en la acción misma’. Desde esta convicción, desarrolla lo que llama “conexión interna existente en la concepción de Aristóteles entre la caracterización de la verdad práctica, por un lado, y la estructura formal del silogismo práctico, como modelo explicativo de la producción de la acción, por el otro. En la explicación del movimiento animal en general y de la acción humana en particular encontrada en pasajes del *De Anima* y del *Movimiento de los Animales*, Vigo identifica un elemento cognitivo y otro elemento desiderativo, que se pueden representar en la estructura formal del silogismo práctico: “el factor desiderativo aparece en la premisa mayor, llamada también ‘premisa del bien’, y el factor cognitivo en la premisa menor, determinada ‘premisa de lo posible’”¹²³. Esta correspondencia se ve también en el hecho de que, así como en el silogismo práctico no se puede sacar la conclusión de una sola premisa, la acción no puede producirse si no hay la conjunción de los factores desiderativo y cognitivo. Vigo establece entonces la relación entre los requisitos de la verdad práctica y los componentes del silogismo práctico: el requerimiento de verdad del *logos* (como determinación de los medios adecuados al fin) corresponde a la

¹²⁰ VIGO, A. G. “La concepción aristotélica de verdad práctica”, p. 307.

¹²¹ VIGO, A. G. “La concepción aristotélica de verdad práctica”, p. 308.

¹²² VIGO, A. G. “La concepción aristotélica de verdad práctica”, pp. 309-310.

¹²³ VIGO, A. G. “La concepción aristotélica de verdad práctica”, p. 311.

premisa menor; el requerimiento de rectitud del deseo (posición del fin recto por el deseo) corresponde a la premisa mayor; y la identificación entre deseo y razón se refiere a la intervención de la προαίρεσις, que reúne ambos y constituye el objeto intencional común. Vigo señala que aunque esto último no corresponde directamente a los elementos de la estructura del silogismo práctico, es posible admitir ahí cierta referencia a la conclusión (que a su vez sería la acción misma), ya que Aristóteles “considera en su tratamiento del silogismo práctico que la vinculación de la premisa mayor y la menor en una cierta unidad significativa constituye un requisito indispensable para la producción de la conclusión (acción)”¹²⁴.

Vigo añade un aspecto más a lo que llama ‘conexión estructural’ entre verdad práctica y silogismo práctico, al afirmar que “la verdad práctica como tal no se deja, sin embargo, reducir a la mera estructura formal del silogismo práctico”¹²⁵, puesto que la noción de verdad, aun en el caso práctico, incluye la consideración de una cualificación ‘material’, mientras que el silogismo se observa sólo desde el aspecto formal de derivación. En cuanto al aspecto práctico, el silogismo práctico sirve para expresar cualquier forma de acción, incluyendo las situaciones de error práctico como aquellas vinculadas a la ἀκρασία o incontinencia. La conclusión de Vigo es que la estructura del silogismo práctico solo provee las condiciones formales de la posibilidad de la verdad práctica, que no son suficientes, pues no dan cuenta del requerimiento material de verdad de las premisas¹²⁶. En la caracterización de la verdad práctica, por lo tanto, vemos que mientras la referencia a la estructura del silogismo es indirecta, la referencia a esa exigencia material es clara, tanto para la verdad del λόγος como para la rectitud de la ὁρεξις.

El segundo trabajo de Vigo que destacamos aquí es “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, presentado por el mismo autor como complemento de su trabajo anterior. Allí, el autor recapitula los principales elementos de su explicación de la estructura formal de la verdad práctica con sus respectivos requisitos y, desde esa interpretación, analiza la conexión de esa clase especial de verdad con las virtudes intelectuales, en especial la τέχνη y la φρόνησις. Enseguida, a la luz de esa conexión, Vigo examina las principales formas de falsedad y error prácticos descritas por Aristóteles y, respecto a la estructura formal de la verdad práctica, el autor presenta ahí su tesis sobre la existencia de una ‘unidad significativa’ que es resultado de la

¹²⁴ VIGO, A. G. “La concepción aristotélica de verdad práctica”, pp. 312-313.

¹²⁵ VIGO, A. G. “La concepción aristotélica de verdad práctica”, p. 316.

¹²⁶ Cf. VIGO, A. G. “La concepción aristotélica de verdad práctica”, pp. 316-317.

convergencia de deseo y razón, y hace posible la acción. Más adelante, Vigo dedica una sección a presentar las virtudes intelectuales como ‘modos de ser en la verdad’, precisando cómo cada una de ellas se ordena a alcanzar la verdad en su propio ámbito: entre ellas, destaca la τέχνη y la φρόνησις como las virtudes del intelecto práctico asociadas a los dos modos fundamentales de acceso a lo contingente (respectivamente, ποιήσις y πράξις) y examina si se cumplen en ellas los requisitos que caracterizan la verdad práctica, reconociendo al fin que estos solo se dan en el caso de la φρόνησις. Vigo considera que en el tratamiento aristotélico de esa virtud, presente en varios capítulos de *EN VI*, “aparecen, pues, armónicamente integrados los aspectos relevados a la luz de la caracterización formal de la verdad práctica, con arreglo a los tres requerimientos ya comentados”¹²⁷, a saber, la verdad de la razón concerniente a los medios que conducen al fin de la acción, la rectitud del deseo entendida como referencia los fines propios de la virtud ética y la vida buena, y finalmente, en el resultado de la deliberación del φρόνιμος, “la armónica unificación de deseo recto y determinación racional verdadera, en la producción de una decisión deliberada que expresa los rasgos propios de la virtud ética”¹²⁸. Vigo concluye que la obra propia de la φρόνησις es “la producción, en cada contexto particular, de la προαίρεσις σπουδαία, que es principio inmediato de la producción de una acción que, por estar en conformidad con el deseo recto, configura un caso concreto de realización de la verdad práctica”¹²⁹.

La caracterización de la verdad práctica hecha por Vigo es criticada al detalle por C.I. Massini, quien publicó en 2009 el artículo “Sobre ética y verdad. Análisis de una tesis de A.G. Vigo sobre la verdad práctica”¹³⁰. Tras hacer una síntesis de las tesis principales del autor, Massini presenta las que considera ser las principales aporías o dificultades encontradas. Considerando que Vigo no solo hizo una presentación histórica sino que aportó su propia concepción del tema, la crítica de Massini tiene por finalidad no solo valorar la corrección histórica sino también la plausibilidad misma de las explicaciones de Vigo.

Resumimos aquí las ‘aporías’ encontradas por Massini: 1) En cuanto al aspecto lingüístico, puesto que el uso común utiliza el término ‘verdad’ para referirse a

¹²⁷ VIGO, A. G. “Verdad práctica y virtudes intelectuales”. VIGO, A. G. *Estudios Aristotélicos*. Pamplona: EUNSA, 2011, p. 398.

¹²⁸ VIGO, A. G. “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, p. 398.

¹²⁹ VIGO, A. G. “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, pp. 398-399.

¹³⁰ MASSINI, C. I. “Sobre ética y verdad. Análisis de una tesis de A.G. Vigo sobre la verdad práctica”. *Intus-Legere Filosofia*, vol. 3 (2009), núm. 2, pp. 79-95.

cualidades del pensamiento y del lenguaje y ‘bueno’ o ‘malo’ para designar las conductas desde su adecuación a una regla moral, sería contraintuitivo llamar verdadera o falsa una conducta. 2) Vigo afirma que el silogismo práctico ‘tiene una función explicativa de la estructura de la acción’, pero lo que tiene carácter explicativo no pertenece al orden de la *πρᾶξις*: la explicación del silogismo solo sería descriptiva (‘acerca de la *πρᾶξις*’) y se llamaría práctica solamente en sentido analógico, no siendo intrínsecamente práctica. Solo sería realmente práctica si se refiriera estrictamente a la conducta humana en cuanto sujeta a reglas éticas, lo que no ocurre con la explicación estructural de la acción humana y del movimiento animal. 3) No es adecuado aplicar la noción de silogismo práctico también a la descripción del movimiento animal, como lo hace Vigo, pues está claro en Aristóteles que los animales no participan de la *πρᾶξις*, actuando solo movidos por el instinto. 4) Vigo afirma en varios pasajes que el fin de la acción humana es puesto por el deseo, pero el mero deseo no es capaz de poner o determinar fines, sino solamente de desearlos una vez conocidos en cuanto apetecibles; el deseo, en cuanto facultad apetitiva, no pone los fines, sino que se “adhiera a contenidos proposicionales de origen innegablemente racional”¹³¹. 5) Vigo plantea además, dentro del silogismo práctico, lo que llama ‘unidad significativa’, ubicada entre el deseo y el juicio de los medios y la acción verdadera, e identifica además en el tercer momento del silogismo práctico —es decir, su conclusión— un ‘objeto intencional’ que expresa la convergencia de razón y deseo y es principio, corresponde al momento de la intervención de la *προαίρεσις* como principio de la acción, momento necesario para la producción de la acción. Massini cree que no se puede confundir ese objeto intencional con la acción y “como en la interpretación propuesta por Vigo no puede consistir en una proposición imperativa de la razón práctica, termina revistiendo un carácter misterioso, que no pertenece ni al nivel de las acciones concretas, ni al nivel de las proposiciones”¹³². 6) Parece que en el texto de Vigo no habría lugar para la razón práctica, puesto que la manera como presenta los elementos racionales del silogismo práctico y de la verdad práctica parece darles un carácter teórico (tanto en la determinación racional de los fines como también el de los medios adecuados); además, la llamada verdad práctica solo se daría en la acción y nunca en la razón misma. Esto equivaldría a decir que “en todo el ámbito del silogismo y de la verdad práctica no hay lugar alguno para algo así como la *razón* o el *conocimiento práctico*”¹³³.

¹³¹ MASSINI, C. I. “Sobre ética y verdad...”, p. 91.

¹³² MASSINI, C. I. “Sobre ética y verdad...”, p. 92.

¹³³ MASSINI, C. I. “Sobre ética y verdad...”, p. 92.

Finalmente, tras la enumeración de las distintas aporías que cree haber encontrado, Massini concluye su crítica con una hipótesis sobre cual sería la raíz o causa principal de todas ellas. Esta causa estaría en el hecho de que Vigo haya basado su interpretación en pasajes del *Movimiento de los Animales*, donde las nociones de ‘verdad’ y ‘silogismo’ aparecen en un sentido solamente metafórico, pero parece ignorar por veces en su argumentación ese sentido impropio o extrínseco de los términos, lo que lleva naturalmente a lo que llama “confusiones y malentendidos que no hacen sino oscurecer la semántica de un término tan relevante como el de ‘verdad práctica’”¹³⁴. Massini termina su crítica a la postura de Vigo afirmando que el haberse centrado, de manera exclusiva o al menos preponderante, en el texto del *Movimiento de los Animales*, cuyo contexto no es propiamente el de la *πρᾶξις* humana y de su dirección racional, “ha llevado al autor analizado a una exégesis incompleta —y, en definitiva, parcial— de la cuestión de la racionalidad y de la verdad práctica”¹³⁵.

Volviendo a los autores de lengua inglesa, G. Richardson Lear publicó en 2004 el libro *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle’s Nicomachean Ethics*¹³⁶. Allí, en un capítulo dedicado a la relación entre razón teorética y razón práctica¹³⁷, la autora afirma acerca de la razón práctica que no parece ser un tipo diferente de razonamiento, mucho menos un tipo subordinado a la razón teorética: ambas son más bien análogas, y la diferencia entre ellas reside no en el método o los objetos de razonamiento, sino en lo que cada una de ellas entiende por “vivir verdaderamente (*living truthfully*) respecto a los objetos del conocimiento teorético y práctico”¹³⁸. Entendiendo la razón como una facultad del alma y por lo tanto de la vida racional, su activación al cumplir su *ἔργον* de alcanzar la verdad es entonces ese modo de vivir que la autora llama ‘vivir verdaderamente’. Según Richardson Lear, ahí estaría la distinción entre razón teorética y razón práctica: “la manifestación de la verdad — *truthfulness*— (es decir, la realización de su función por la razón) respecto a los objetos teoréticos y prácticos es bastante diferente”¹³⁹. La autora considera que la

¹³⁴ MASSINI, C. I. “Sobre ética y verdad...”, p. 93.

¹³⁵ MASSINI, C. I. “Sobre ética y verdad...”, p. 93.

¹³⁶ RICHARDSON LEAR, G. *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

¹³⁷ El título del capítulo es “Theoretical and Practical Reason” (pp. 93-122).

¹³⁸ Cf. RICHARDSON LEAR, G. *Happy Lives...*, p. 99. Allí, en nota al pie, la autora aclara el sentido de esa expresión: “Por ‘vivir verdaderamente’ quiero dar a entender la amplia variedad de maneras por las cuales una persona puede alcanzar la verdad, de las cuales considerar una proposición verdadera es solo una. El verbo *alêtheuô*, que puede significar ‘estar cierto acerca de (*be right about*)’, indica que la *alêtheia* (verdad) puede ser atribuida tanto al que conoce como a lo que este conoce. Ver también 1127a24, donde Aristóteles dice que la virtud es propensa a la veracidad (*ôn alêtheutikos*) en las palabras y en la vida” (p. 99, nota 16). La traducción es nuestra.

¹³⁹ RICHARDSON LEAR, G. *Happy Lives...*, p. 99.

capacidad de ‘vivir verdaderamente’ a nivel teórico no implica necesariamente que uno ‘viva verdaderamente’ prácticamente: para hacerlo, es necesario el concurso de la parte apetitiva del alma, con el cual debe concordar el intelecto, como el Estagirita afirma en el *locus classicus* de la verdad práctica. Richardson Lear observa que “Aristóteles cree que, sin el acuerdo de la parte irracional del alma, la persona no será capaz de manifestar que ha alcanzado la verdad práctica y por lo tanto no será capaz, propiamente hablando, de *tener* esa comprensión”¹⁴⁰, lo que muestra que “la buena condición de la razón práctica de una persona no es suficiente, como se ve, para que ella viva verdaderamente respecto a los objetos de interés práctico”¹⁴¹. La acción y la decisión, recuerda la autora, son el fin (τέλος) del razonamiento práctico, siendo que la decisión a su vez una mezcla de razonamiento y deseo, de tal manera que sin este último, como se dijo, la razón práctica no va a poder expresar su veracidad (*truthfulness*): “Alcanzar la verdad práctica —realmente poseerla y no solo ser capaz de tenerla— es precisamente la actividad de decidir y desear y actuar bien”¹⁴². Richardson Lear admite además la diferencia que hacen las emociones en términos prácticos, y añade que tampoco podemos alcanzar la verdad práctica si no viene acompañada de la debida respuesta a nivel emotivo¹⁴³. En otro lugar del capítulo, hablando del aspecto de ἀκριβεία —que se entiende allí en el significado de ‘perfección’ vinculado a la virtud moral—, la autora afirma que “la *phronêsis* combinada con la virtud moral es la perfección de la parte del alma que busca la verdad práctica”¹⁴⁴ y más adelante destaca nuevamente el aspecto afectivo de la virtud moral, afirmando que Aristóteles “piensa que alcanzamos la verdad práctica no por contemplar proposiciones correctas acerca de lo que sería bueno para nosotros sino por desear las cosas correctas por las razones correctas”¹⁴⁵. Finalmente, tras comentar que el hombre virtuoso conoce la verdad al decidir y actuar, Richardson Lear concluye que “la decisión es la manera apropiada de alcanzar la verdad práctica, mientras toda otra verdad puede ser alcanzada por la razón sola”¹⁴⁶.

¹⁴⁰ RICHARDSON LEAR, G. *Happy Lives...*, p. 99.

¹⁴¹ RICHARDSON LEAR, G. *Happy Lives...*, p. 99.

¹⁴² RICHARDSON LEAR, G. *Happy Lives...*, p. 102.

¹⁴³ Cf. RICHARDSON LEAR, G. *Happy Lives...*, p. 102.

¹⁴⁴ RICHARDSON LEAR, G. *Happy Lives...*, p. 104, nota 32.

¹⁴⁵ RICHARDSON LEAR, G. *Happy Lives...*, p. 106.

¹⁴⁶ RICHARDSON LEAR, G. *Happy Lives...*, p. 106.

En los años siguientes, un número considerable de autores de lengua castellana publicó estudios acerca de la verdad práctica. Destacamos aquí los trabajos de A. Santa-María¹⁴⁷, H. Zagal¹⁴⁸, C. Casanova¹⁴⁹ y J. Araiza¹⁵⁰.

El artículo de A. Santa-María tiene como principal finalidad defender la relevancia de la noción de verdad práctica en el pensamiento aristotélico. Para ello, antes de desarrollar los elementos del texto de *EN VI 2*, 1139a21ss, el autor presenta lo que llama ‘preámbulos’ del recurso a la verdad práctica, presentes en *EN VI 1*, tales como la definición de virtud moral y la mención a la recta razón, y enseguida la distinción entre las diferentes partes del alma, recordada al inicio de *EN VI 2*. Una vez aclarado lo que llama ‘distingo psicológico subyacente a la doctrina de la verdad práctica’, Santa-María reflexiona sobre el pasaje central, donde presenta las tres condiciones o ‘requisitos materiales’ de la ἀλήθεια πρακτική, que evocan el modelo bipartito de alma mencionado antes: en cuanto verdad que está de acuerdo al deseo recto, es “un ‘tipo’ particular de verdad”¹⁵¹. En la línea de otros autores ya mencionados, como Inciarte y Vigo, el autor concluye que por ‘verdad práctica’ no se debe entender aquella de los juicios involucrados en la προαίρεσις previa a ella, sino “la de la acción que manifiesta la adecuación de segundo orden entre λόγος y βούλησις”¹⁵². Enseguida, también siguiendo la línea de A. Vigo, Santa-María presenta la relación entre la verdad práctica y el llamado ‘silogismo práctico’, destacando asimismo la actuación de las diversas facultades del alma en ese tipo de razonamiento. Finalmente, a la luz de la reflexión sobre la premisa mayor del silogismo práctico, aquella que asegura el fin, el autor desarrolla lo que llama ‘influjo’ de las disposiciones habituales en la πράξις, especialmente en el juicio práctico, en el cual se destaca el φρόνιμος como poseedor de excelencia. Santa-María retoma entonces la conocida discusión acerca del alcance de la φρόνησις —¿establece solo los medios o también los fines?— y, en contra de la postura de Vigo y otros autores, concluye que la virtud intelectual relativa a la *praxis*

¹⁴⁷ SANTA-MARÍA, A. “Verdad práctica, silogismo práctico y disposiciones habituales en Aristóteles”. *Revista Philosophica*, vol. 32 (2007), núm. 2, pp. 75-103.

¹⁴⁸ ZAGAL, H. “Apetito recto, prudencia y verdad práctica. Las pautas de la *eupraxía* en la *Nicomáquea*”. *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, año 5 (2013), núm. 9, pp. 91-111.

¹⁴⁹ CASANOVA, C. “La verdad práctica como piedra angular de la ética”. *Cuadernos salmantinos de filosofía* (2017), núm. 34, pp. 403-434.

¹⁵⁰ ARAIZA, J. “Una aproximación a las nociones de sujeto y de verdad práctica en Aristoteles”. *Nova Tellus*, vol. 27 (2009), núm.1, pp. 141-189.

¹⁵¹ SANTA-MARÍA, A. “Verdad práctica...”, p. 90.

¹⁵² SANTA-MARÍA, A. “Verdad práctica...”, p. 90.

no está restringida a la determinación de los medios, sino que “desempeña una función no menor en el ámbito de los fines de las acciones”¹⁵³.

La argumentación de H. Zagal sigue aún más de cerca la línea de interpretación de F. Inciarte y de A. Vigo. A fin de comprobar lo que llama ‘indisociabilidad’ entre las nociones de prudencia (φρόνησις) y verdad práctica en Aristóteles, el autor afirma primero, después de recordar la distinción entre los tres posibles usos de razón (referidos respectivamente a teoría, práctica y producción) y asimismo entre ciencia política (reflexión de matiz teórico sobre la πράξις) y prudencia, presenta la verdad práctica como el ἔργον de la φρόνησις, no sin antes distinguir las operaciones de esa virtud intelectual de las de la σύνεσις, una de sus partes, comprensión moral aún no eficaz del acto moral. Zagal resalta lo que llama ‘carácter operativo y ejecutivo’ del juicio de la prudencia, al afirmar que en los enunciados del hombre prudente “aparece reiteradamente un componente que no se deja apresar por la descripción de verdad asertiva. De ahí se sigue que ‘verdad’ no se utiliza en *Eth. Nic.* VI, 3, 1139b15ss. en el mismo sentido que en *Metafísica* IX, 10 y *De Interpretatione* 4-5”¹⁵⁴. El autor concluye entonces que “el ἔργον propio de la prudencia es la verdad práctica. Si no remitimos a ella, nuestra caracterización será inadecuada y acabaremos por disolver la prudencia en comprensión moral (*sýnesis*) o en ciencia política”¹⁵⁵. Más adelante, también en la línea seguida por Vigo, explica la verdad práctica en conexión con el silogismo práctico y finalmente presenta la relación entre virtud moral y verdad práctica a la luz del capítulo 13 del libro sexto de la *EN*¹⁵⁶.

Mientras tanto, C. Casanova presenta la verdad práctica como la ‘piedra angular’, y explica que “la íntima relación entre la *boúlesis* y el bien inteligible es la piedra angular de la ética; en tal relación yace, precisamente, la verdad práctica”¹⁵⁷. Su artículo tiene cuatro apartados: en el primero, explica precisamente su concepción de verdad práctica como una proporción existente entre el agente y el bien real inteligible; en el segundo, desarrolla el vínculo entre felicidad y verdad práctica, a fin de ubicar esta última en la ética eudemonista del Estagirita; en el tercero, presenta las diversas objeciones que una ética basada en la verdad práctica debería enfrentar; y en el

¹⁵³ SANTA-MARÍA, A. “Verdad práctica...”, p. 100.

¹⁵⁴ ZAGAL, H. “Apetito recto, prudencia y verdad práctica...”, p. 101.

¹⁵⁵ ZAGAL, H. “Apetito recto, prudencia y verdad práctica...”, p. 101.

¹⁵⁶ Cf. ZAGAL, H. “Apetito recto, prudencia y verdad práctica...”, pp. 107-111.

¹⁵⁷ CASANOVA, C. “La verdad práctica...”, p. 403.

último, recapitula los elementos de su reflexión a la luz del pensamiento cristiano, al presentar la relación entre ley moral y verdad práctica.

Para sostener la primera afirmación, Casanova observa primero que la πράξις implica βούλησις, en cuanto deseo deliberado de un bien inteligible, y no las otras clases de deseo (ἐπιθυμία y θυμός). Se puede identificar esa βούλησις como causa eficiente de la acción, mientras el fin al cual ella tiende es su 'fin subjetivo'. Casanova señala, respecto a los diversos fines subjetivos posibles, conocemos verdaderamente, por medio del νοῦς, una jerarquía entre ellos, posibilitando un reconocimiento veritativo de los fines superiores: "somos capaces de descubrir mejor o peor lo que la realidad 'espera de mí' aquí y ahora [...] el fin objetivo del agente contra el cual hay que medir el fin subjetivo [...]; si se identifican, entonces la *βούλησις* es recta"¹⁵⁸. De ahí el aspecto de 'proporción' entre el agente y el bien inteligible, a través del cual Casanova define la verdad práctica¹⁵⁹. Pero ese reconocimiento es aún teórico, de manera que necesitamos además la elección, que a su vez necesita el apetito recto. Una vez asegurada esa rectitud, observa Casanova, aún falta el concurso de la φρόνησις, que el autor cree limitarse a determinar los medios para el fin deseado —aunque esos medios no se comprendan sin su relación al fin— en la situación concreta, donde tiene lugar la προαίρεσις. Para el autor, la verdad práctica se halla precisamente no en las acciones, sino en el juicio que precede a la elección y que se sigue a la deliberación. La verdad práctica, en cuanto proporción real entre agente y bien, se da 'aquí y ahora', y puede variar según la situación concreta¹⁶⁰.

Otro aspecto importante es la relación que Casanova establece entre verdad práctica y felicidad, a fin de ubicar la discusión en el cuadro de la ética eudemonista de Aristóteles. Para ello, el autor recuerda la afirmación del Estagirita sobre la felicidad como fin último, donde vincula la εὐδαιμονία a la realización de la obra o ἔργον propio de cada agente, proporcionado verdaderamente a su naturaleza; nuestro ἔργον en cuanto hombres, o sea, conforme a nuestra naturaleza, es vivir conforme a la razón. Casanova pregunta entonces cuál es el fin de ese ἔργον del hombre y observa que para Aristóteles ese fin es la *verdad*, sea en el ámbito teórico, sea en el ámbito práctico. La mayor felicidad humana (ἀνθρώπινα), es la vida teórica, que nos permite reconocer la jerarquía real del cosmos y a su vez el mayor bien humano, que incluso

¹⁵⁸ CASANOVA, C. "La verdad práctica...", p. 406.

¹⁵⁹ Cf. CASANOVA, C. "La verdad práctica...", p. 406. Desde una mirada cristiana, el autor escribe allí: "la proporción entre agente y bien es una realidad que se encuentra en la realidad creada y, una vez reconocida por el agente, constituye la verdad práctica y la ley natural".

¹⁶⁰ CASANOVA, C. "La verdad práctica...", p. 412.

supera el hombre e implica que este se asemeje a los inmortales, como observa el Estagirita en *EN X*¹⁶¹. A la luz de esa contemplación de la verdad divina, encontramos criterios para hallar ‘algunas verdades prácticas’ que nos conducen a los bienes prácticos del mundo sublunar, especialmente en la amistad y la convivencia política.

Por su parte, el artículo de J. Araiza analiza la compleja estructura psíquica subyacente a la doctrina aristotélica de la *πρᾶξις*. Con respecto a la verdad práctica, el autor considera que la cuestión sobre ella se encuentra íntimamente vinculada al análisis del movimiento en el hombre, donde la *πρᾶξις* se revela precisamente como un movimiento que surge en el alma como resultado de una deliberación y de una elección. Araiza examina la estructura psicológica de la buena elección o *προαίρεσις σπουδαία*, pero señala que, si se habla de la buena elección, lógicamente existen las malas: como dice el Estagirita, uno puede equivocarse de muchas maneras, mientras que solo acierta de una. A la luz de esta afirmación, el autor investiga las situaciones diversas de la descrita en *EN VI 2*, 1139a21-31, más precisamente la posibilidad de desacuerdo entre entendimiento práctico y deseo, especialmente en el caso del hombre incontinente. Ante la consideración del drama del incontinente (*ἀκρατής*), cuyo deseo lo arrastra a actuar en contra de que su razón (verdadera) ordena, Araiza levanta la cuestión de cómo es posible adquirir la verdad práctica, reconociendo en ello el rol preponderante de la *φρόνησις*, con la convicción de que esta, a su vez, necesita la virtud ética¹⁶². Puesto que el mismo Estagirita señala en la *EN* que no hay prudencia sin virtud ética y no hay virtud ética sin prudencia, la respuesta a la pregunta cómo se adquiere la verdad práctica implica necesariamente ese recurso de la virtud ética, observa el autor¹⁶³. Más adelante, Araiza señala que “la verdad práctica tiene que ver con el carácter (*tò êthos*), los hábitos (*hai héxeis*) y las costumbres (*tà êthē*) del filósofo”¹⁶⁴, por lo que el incontinente y el intemperante están lejos de poseer la verdad en ese sentido, y que “la verdad práctica no ha de buscarse, pues, fuera sino dentro del alma del filósofo”¹⁶⁵, consistiendo en la armonía entre el decir y el hacer: “Aristóteles llama a dicha armonía *alêtheia*, verdad, y *alêtheutikós*, verdadero, a aquel que vive de conformidad con esta concordancia”, concluye Araiza¹⁶⁶.

¹⁶¹ Cf. *EN X* 8, 1178b77ss.

¹⁶² Cf. ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 174. Trataremos ambos temas —el de la incontinencia y la intemperancia y el de la adquisición o (crecimiento en) la verdad práctica— en el último apartado de este capítulo.

¹⁶³ Cf. ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 174.

¹⁶⁴ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 186.

¹⁶⁵ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 187.

¹⁶⁶ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 187.

Volviendo a los estudios más recientes en lengua inglesa, destacamos el artículo de M. Pakaluk¹⁶⁷, donde presenta la ‘gran cuestión’ de la verdad práctica y le propone lo que llama una ‘respuesta diminutiva’. Allí, después de presentar tres grandes tendencias interpretativas de la cuestión de la verdad práctica, las que denomina kantiana, expresivista y anscombiana¹⁶⁸, el autor concluye que en verdad ninguna de ellas es genuinamente aristotélica. De ahí la idea de una respuesta diminutiva: “la visión de Aristóteles es considerablemente más simple, y más llana, que cualquiera de esas tres interpretaciones”¹⁶⁹. En el desarrollo del artículo, Pakaluk revisa los pasajes más relevantes de la *EN* e intenta identificar entonces cuál sería la auténtica visión de Aristóteles, a la luz de dos preguntas principales. ¿A qué se aplica la propiedad ‘verdadero’ en la verdad práctica? ¿Qué es lo que hace verdadera la verdad práctica? A la primera, responde que el adjetivo ‘verdadero’ se aplica a la facultad del pensamiento, *διάνοια*, envuelta en la verdad práctica. Para responder a la segunda, reconoce que, en coherencia con la tesis aristotélica de que el *λόγος* es verdadero cuando corresponde a las cosas, la verdad práctica también debe incluir ese aspecto de correspondencia a algo. Esa correspondencia incluye cierta manera de isomorfismo, que estaría en este caso específico entre las aserciones del intelecto y las inclinaciones del deseo. Pakaluk observa que Aristóteles no tiene en mente ahí cualquier aserción, sino aquellas que utilizan la palabra ‘bueno’, que equivaldría a ‘a lo que todo se inclina’. Enseguida, el autor observa la crucial diferencia entre la situación donde la aserción acerca del bien está acompañada de la debida inclinación y la situación donde esta inclinación está ausente, señalando que en este segundo caso dicha aserción sobre el bien no pasaría de una apreciación teórica sobre cosas prácticas. A luz de lo dicho por el Estagirita, Pakaluk recuerda que la inclinación del deseo debe ser recta (*ὀρθή*) para que haya verdad práctica, es decir, no basta el acuerdo entre ella y la afirmación del intelecto: lo que hace *verdadera* la verdad práctica es entonces ese acuerdo del intelecto verdadero y del deseo recto y, faltando esas condiciones, no ocurre verdad en el sentido práctico como plantea Aristóteles¹⁷⁰.

¹⁶⁷ PAKALUK, M. “The Great Question of Practical Truth. A Diminutive Answer”. *Acta Philosophica*, vol. 19 (2010), núm. 1, pp. 145-159.

¹⁶⁸ Más adelante, en las conclusiones de su artículo, Pakaluk afirma: “Está claro que lo que Aristóteles quiere decir con verdad práctica es diferente de las tres posturas que mencioné al inicio. Ello difiere de la visión kantiana al afirmar que las verdades son prácticas por correspondencia; de la visión expresivista, porque considera que los *logoi*, no las acciones, son verdaderas; y de la visión anscombiana, porque está dirigida a un conjunto completamente distinto de preocupaciones” (PAKALUK, M. “The Great Question...”, p. 156). La traducción es nuestra.

¹⁶⁹ PAKALUK, M. “The Great Question...”, p. 149.

¹⁷⁰ Cf. PAKALUK, pp. 154-155, donde el autor ofrece el ejemplo práctico —sobre un hipotético cerdo con cualidades racionales—, en que se eximieran las condiciones de existencia de la verdad práctica: “Supongamos que un cerdo saludable desea naturalmente echarse en el barro. Supongamos que

La postura de A. Kenny, presentada en su artículo “Practical Truth in Aristotle”¹⁷¹, también difiere radicalmente de aquella propuesta por Anscombe, Inciarte y otros autores —que han atribuido la verdad práctica a las acciones mismas— al afirmar que la verdad práctica, tal como la teórica, es la del pensamiento y del discurso, y no la de las acciones. Buscando esclarecer el sentido de la expresión ‘verdad práctica’, Kenny revisa, además de Anscombe, el aporte de otros estudiosos posteriores, tales como los de Broadie y Rowe, Richardson Lear y otros, y señala que parece no haber acuerdo entre los intérpretes sobre qué o quién es el portador de la verdad práctica: para Anscombe, ese portador es la acción; para Richardson Lear, es la persona; y para Broadie y Rowe, es la mente. Tras observar que en ningún lugar Aristóteles llama a una πράξις ‘verdadera’, Kenny concluye que Anscombe está ‘seguramente equivocada’ acerca de dónde se encuentra la verdad práctica; respecto de Richardson Lear, el autor señala que, entre los verbos y adjetivos que atribuyen la veracidad a un ser humano, no aparece la forma llana ἀληθής; y, en contra de la postura de Broadie y Rowe —quienes consideran que ‘verdad’ y ‘verdadero’ en EN VI 2 significa no una propiedad semántica de proposiciones, sino una propiedad que posee la mente cuando se encuentra en su mejor relación con los objetos a que se dirige—, Kenny reconoce que Aristóteles no tenía la concepción de las proposiciones como entidades atemporales, pero cree que, en vez de decir que la verdad es un estado de la mente, más conviene atribuirla a ciertos estados o actividades del pensamiento¹⁷². Para especificar cuáles son esos estados o actividades a los cuales se debe atribuir la verdad práctica, el autor plantea entonces el análisis de la προαίρεσις en cuanto elección racional.

Más adelante, tras ese análisis de la προαίρεσις, Kenny concluye que tampoco a esta se puede atribuir la verdad o la falsedad, de la misma manera que no se pueden llamar

un cerdo, sin embargo, pueda estar o no inclinado a echarse en el barro; si no está inclinado a echarse en el barro, supongamos que el cerdo estaría enfermo de alguna manera. Entonces hay cuatro casos:

	<i>Lo que él afirma.</i>	<i>Lo que él quiere.</i>	<i>¿Aserción verdadera?</i>
1	“Es bueno echarse en el barro.”	Quiere echarse en el barro.	Sí.
2	“Es bueno echarse en el barro.”	No quiere echarse en el barro.	No.
3	“No es bueno echarse en el barro.”	Quiere echarse en el barro.	No.
4	“No es bueno echarse en el barro.”	No quiere echarse en el barro.	No.

Como vemos, solo en uno de los cuatro casos existe entonces una aserción verdaderamente práctica, donde hay una afirmación verdadera (según la naturaleza de ese animal) y un deseo coherente con esa afirmación verdadera.

¹⁷¹ KENNY, A. “Practical Truth in Aristotle”. En: *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*. Morison, B. Ierodiakonou, K. (ed). Oxford University Press, 2011, pp. 277-284.

¹⁷² Cf. KENNY, A. “Practical Truth in Aristotle”, p. 278.

verdaderas o falsas las acciones. ¿Dónde estaría entonces la verdad práctica? La clave de la respuesta se encuentra, según él, en la manera con que se interpreta la frase final del pasaje referente a la buena προαίρεσις: “τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ”¹⁷³. Kenny atribuye el genitivo τοῦ a ‘bien’ y no, como otros autores han hecho, a ‘función’ (ἔργον) ni a ‘lo verdadero’ (τάληθές); por eso, observa que “lo que Aristóteles nos está diciendo es que para la buena operación de la facultad de razonamiento práctico, la mera verdad no es suficiente; necesitamos verdad de acuerdo con el recto deseo”¹⁷⁴. Y concluye que “él no está negando que podría haber razonamiento práctico verdadero sin el deseo; solo que tal razonamiento no sería la facultad operando como debería”¹⁷⁵. e incluso se hace más adelante pregunta de cómo sería una situación donde hubiera verdad práctica en ausencia del deseo recto. Kenny examina primero la situación del hombre malo o ἀκόλαστος, y señala que en este hay adecuación entre intelecto y deseo pero no verdad práctica, puesto que su afirmación sobre el fin moral es falsa. Enseguida, expone el ejemplo de alguien cuyo razonamiento es “un hombre valiente se ofrece voluntariamente para una expedición peligrosa y estratégicamente importante; esta misión es peligrosa y estratégicamente importante; luego un hombre valiente debería ofrecerse voluntariamente”¹⁷⁶, pero, como le falta el coraje, al final no hace nada. Kenny reconoce que este es un caso de ‘verdad no acompañada de deseo recto’, y se pregunta si en este caso la verdad sería práctica. El autor admite que sería natural calificar la conclusión de ‘teórica’ por no tener repercusión en la acción, pero en verdad ella no es teórica, porque no se trata de una afirmación acerca de lo necesario. Enseguida, Kenny hace una aclaración, diciendo que la verdad en cuestión “es una verdad que es fruto del razonamiento práctico, pero no es una verdad que conduce a una decisión práctica [...] y por no conducir a una buena decisión, no es un ejemplo del buen funcionamiento del razonamiento práctico”¹⁷⁷. Finalmente, acerca del incontinente, Kenny afirma que este “posee verdad práctica porque tiene el razonamiento correcto y además el deseo correcto, y llega a la decisión correcta, aunque después no es capaz de realizarla”¹⁷⁸. Según ese autor, “el hecho de no

¹⁷³ EN VI 2, 1139a29-30.

¹⁷⁴ KENNY, A. “Practical Truth in Aristotle”, p. 281. Con eso, su interpretación se asemeja a la traducción de Marías y Araujo: “Del entendimiento teórico y no práctico ni creador, el bien y el mal son, respectivamente, la verdad y la falsedad [...], mientras que *el bien de la parte intelectual pero práctica* es la *verdad que está de acuerdo con el deseo recto*”.

¹⁷⁵ KENNY, A. “Practical Truth in Aristotle”, p. 281. Es importante recordar que en todo esto Kenny está atribuyendo la verdad práctica solo al elemento de λόγος de la προαίρεσις.

¹⁷⁶ KENNY, A. “Practical Truth in Aristotle”, p. 282.

¹⁷⁷ KENNY, A. “Practical Truth in Aristotle”, p. 283.

¹⁷⁸ KENNY, A. “Practical Truth in Aristotle”, p. 283.

llevarla [la decisión] a la práctica no quita la veracidad del razonamiento que llevó a la decisión”¹⁷⁹. Esta afirmación de que el incontinente también posee el deseo recto parece contradictoria, pero se explica por la existencia de varios niveles de deseo a la vez: el deseo de la vida buena en general, presente en todos, y el deseo de los bienes sensibles y concretos, que podría ir en la dirección contraria a la del deseo del bien en general, como lo señala Aristóteles en el *De Anima*¹⁸⁰. Creemos que se puede matizar la última afirmación de Kenny, si pensamos que hay verdad práctica solo en cuanto está presente cierto deseo del fin correcto, pero en realidad esto no tiene relevancia práctica en virtud de la concurrencia del apetito incorrecto movido por el placer, que impide la realización de la recta acción.

El aporte más reciente que destacamos es el de C. M. Olfert, quien en 2014 publicó el artículo “Aristotle’s Conception of Practical Truth”¹⁸¹ y tres años más tarde el primer libro dedicado especialmente al tema de la verdad práctica, “Aristotle on Practical Truth” donde reúne, además del primer artículo, otros ensayos de temas afines¹⁸². Presentaremos aquí los elementos más relevantes del capítulo sobre la concepción aristotélica de verdad práctica, que consiste en una versión revisada de su artículo de 2014. En la primera sección del capítulo, Olfert expone lo que califica de ‘cinco requerimientos (*desiderata*)’ para comprender la noción de verdad práctica¹⁸³: al primero, llama requerimiento de ‘prioridad’: la distinción de la razón práctica está basada en la distinción de la verdad práctica y no viceversa; al segundo, requerimiento de ‘especificación de función’: el ἔργον de la razón vinculada a la πράξις es distinto tanto del de la razón teórica como también de la razón técnica; al tercero, requerimiento de verdad: la verdad práctica pertenece al mismo tipo ‘general’ de verdad que la teórica y no es de otro tipo meramente analógico o derivado; al cuarto, el de requerimiento de ‘practicidad’ (*practicality*), que revela en qué medida esa verdad es realmente práctica, y al quinto y último, requerimiento de *unidad*, por el que la

¹⁷⁹ KENNY, A. “Practical Truth in Aristotle”, p. 283.

¹⁸⁰ Cf. *DA* III 11, 434a12-14. Volveremos a hablar de este pasaje en el siguiente apartado.

¹⁸¹ OLFERT, C. M. “Aristotle’s Conception of Practical Truth”. En: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 52 (2014), núm. 2, pp. 205-231.

¹⁸² OLFERT, C. M. *Aristotle on Practical Truth*. New York: Oxford University Press, 2017. 288 pp. ISBN 9780190281007. El primer capítulo de este libro discute cómo las nociones de razón práctica y conocimiento práctico ya estaban presentes en Platón. En el segundo, presenta el aspecto de distintividad de la razón práctica a la luz de Aristóteles. El tercer capítulo trae una versión revisada del artículo de 2014 sobre la verdad práctica. El cuarto presenta la idea de cómo a través de la acción y la verdad práctica el sujeto se acomoda al mundo en que vive. Y en los últimos dos capítulos establece una relación entre verdad práctica y placer, basada en la afirmación de que las experiencias de placer pueden también ser verdaderas y contribuir así al desarrollo de la sabiduría práctica y del carácter ético como un todo.

¹⁸³ Cf. OLFERT, C. M. *Aristotle on Practical Truth*, pp. 86-92.

concepción de verdad práctica debe integrar en sí los requisitos de racionalidad y practicidad en una sola función o actividad característica, de acuerdo a la exposición aristotélica sobre la distintividad del razonamiento práctico¹⁸⁴. Olfert observa que, para se pueda identificar esa actividad racional que es una pero a la vez determina tanto la acción como la verdad —puesto que en esa actividad de la razón une la preocupación por la verdad y la preocupación por la acción, su concepción de verdad práctica “debería preservar la unidad entre la acción y la verdad en la función del razonamiento práctico; la verdad práctica debería ser capaz de explicar a la vez cómo el razonamiento práctico es racional, y también como es práctico”¹⁸⁵.

Más adelante, Olfert revisa las posturas corrientes acerca de la verdad práctica, las que divide en cuatro grupos a la luz de los requerimientos explicados previamente¹⁸⁶. Las doctrinas escogidas son: 1) la que sigue la línea de Duns Scoto, acogida después por G. Richardson Lear; 2) aquella presente en Anscombe, pero también en Richardson Lear; 3) la defendida por S. Broadie (y compartida en cierto aspecto por la misma Richardson Lear); 4) la postura de M. Pakaluk. Resumiendo su desarrollo, encontramos lo siguiente: 1) La primera doctrina, al explicar la verdad práctica como ‘combinación de verdad y deseo’ o incluir la verdad de los mismos deseos —Richardson Lear la comprende como verdad o rectitud de la misma προαίρεσις—, no cumplen con el tercer requerimiento, al presentar la verdad práctica como un tipo no-estándar o no familiar de verdad; 2) la segunda postura, la que entiende la verdad práctica como ‘verdad de la acción’ o ‘verdad en la acción’ —incluye también que las descripciones son hechas verdaderas por las acciones—, no cumple ni con el tercer requerimiento mencionado arriba —Richardson Lear dice que las acciones son verdaderas, en cuanto corresponden al bien del hombre— ni tampoco con el segundo —cuando Anscombe dice que la verdad práctica se hace verdadera por las acciones—, pues no especifica suficientemente la función propia de la razón práctica; 3) la tercera, al afirmar que la verdad práctica es distinta porque se dirige ‘hacia lo que la razón práctica mira’, invierte la relación propuesta por el primer requerimiento, y por lo tanto no lo cumple; 4) finalmente, la postura de Pakaluk, al analizar la relación entre razón y deseo en el pasaje de la buena decisión, caracteriza la verdad de la proposición en cuanto adecuación al recto deseo, cumple el tercer requisito —al ser también adecuación como la verdad teórica—, pero, al afirmar que somos motivados por el deseo y el rol de la razón práctica se limita a descubrir cómo satisfacerlos, no

¹⁸⁴ Cf. OLFERT, C. M. *Aristotle on Practical Truth*, pp. 91-92.

¹⁸⁵ OLFERT, C. M. *Aristotle on Practical Truth*, pp. 92. (la traducción es nuestra).

¹⁸⁶ Cf. OLFERT, C. M. *Aristotle on Practical Truth*, pp. 92-104.

cumple el requerimiento de ‘practicidad’ —porque la verdad práctica no tiene fuerza motivacional para producir la acción— ni el de especificidad de función —porque no explica suficiente nuestros deseos en cuanto inclinaciones racionales—, ni tampoco el de unidad, porque no explica la razón práctica como determinante de la acción.

A la luz de esa crítica a las demás posturas, Olfert expone entonces su propia interpretación, que gira entorno a la afirmación de que la verdad práctica “es la verdad acerca de lo que es bueno sin precisiones (*unqualifiedly good*) para una persona particular, cuando todas sus circunstancias particulares son tomadas en cuenta”¹⁸⁷. En cuanto al primer aspecto, la autora precisa que se refiere a lo que es bueno en el sentido más alto y estricto, y respecto del segundo, al acentuar la relación a un individuo particular y a las circunstancias concretas, reconoce que la verdad práctica es, a lo máximo, buena para la mayoría de los casos, pero puede ser de otra manera¹⁸⁸. Olfert reconoce estar de acuerdo con los otros autores mencionados — Anscombe, Broadie, Richardson Lear y Pakaluk— en cuanto a la idea de que la verdad práctica tiene que ver con una especial conexión con la rectitud de deseo, como la describió Aristóteles, pero precisa que no entiende la verdad práctica como verdad de los deseos, sino como la que incluye la rectitud del deseo, o es hecha verdadera por corresponder al deseo recto. Todas las verdades prácticas son hechas verdaderas, señala Olfert, por la misma cosa que hace correctos los deseos, o sea, verdad práctica y deseo comparten la misma referencia normativa (*‘share a normative standard’*)¹⁸⁹. Al preguntarse sobre cuál sería esa misma referencia normativa o ‘denominador común’, la autora responde: “propongo que el estándar común de la corrección o incorrección de todos nuestros deseos, decisiones, y pensamientos prácticos, es el fin sin cualificaciones o el bien más elevado y más sin cualificaciones para los seres humanos”¹⁹⁰. A la cuestión sobre en qué las verdades prácticas son las distintas de las teóricas, Olfert responde que las primeras, a diferencia de las segundas, son siempre acerca de lo variable y se refieren a un agente particular en una situación concreta: “las verdades prácticas son, en un sentido, verdades *personalizadas* sobre

¹⁸⁷ OLFERT, C. M. *Aristotle on Practical Truth*, p. 80, 105.

¹⁸⁸ Cf OLFERT, C. M. *Aristotle on Practical Truth*, p. 105. Allí, la autora explica su planteamiento: “Esta tesis combina dos puntos distintos. Primero, la verdad práctica es la verdad acerca de lo que es bueno sin más precisiones (*without qualification*) para alguien, esto es, para lo que es bueno y un fin para ella en el sentido más alto y estricto. Segundo, la verdad práctica es la verdad acerca de lo que es bueno sin más precisiones relativo a una persona particular en una situación particular. Consecuentemente, en los términos de Aristóteles, las verdades prácticas son a lo máximo verdaderas *para la mayoría y pueden ser de otra manera*, puesto que lo que es bueno sin precisiones para una persona en un tiempo particular no es bueno sin precisiones para todos en todo el tiempo”.

¹⁸⁹ OLFERT, C. M. *Aristotle on Practical Truth*, p. 107.

¹⁹⁰ OLFERT, C. M. *Aristotle on Practical Truth*, pp. 108-109.

la felicidad de alguien, sobre qué felicidad es relativa a esa persona y a su situación, [...] la *especificación* de su felicidad”¹⁹¹.

Enseguida, la autora trata de demostrar como su concepción de verdad práctica atiende a todos los cinco requisitos mencionados previamente¹⁹². En primer lugar, señala que su concepción atiende al requerimiento de *prioridad*, pues en su presentación ha explicado qué es la verdad práctica y por qué es distinta de los otros tipos de verdad, sin la necesidad de asumir que el razonamiento práctico es otro tipo de razonamiento. Asimismo, Olfert cree que su concepción cumple con el requisito de *especificación de función*, porque señala de qué manera el versar sobre la verdad práctica es una función única, que distingue la razón práctica de la teórica. En tercer lugar, afirma que su concepción atiende al requerimiento de *verdad*, puesto que la verdad práctica, así como la teórica, consiste en la combinación de los objetos en el pensamiento o en el discurso, que debe reflejar esa combinación en el mundo real. Pero Olfert insiste en que, en su concepción, la verdad práctica es un ‘tipo’ o ‘especie’ distinta de verdad, lo que nos hace plantear la pregunta de si la teoría de Aristóteles admite o no esos ‘tipos’ o ‘especies’. La autora reconoce que las evidencias en los textos del Estagirita son pocas, pero concluye que el simple hecho de que la razón práctica versa sobre la verdad en el sentido estándar —o de conformidad con la realidad— no explica por qué es práctica, es decir, dotada de poder motivacional en la elección. Olfert reconoce una dificultad en el hecho de los rasgos distintivos de la razón práctica —su habilidad para decidir y para imperar— implican enunciados que no son asertóricos, y no pueden ser considerados verdaderos o falsos en el sentido estándar de verdad. De esto resulta un aparente dilema: si la verdad práctica se entiende en ese sentido estándar, no podrá referirse a las decisiones y mandatos, y por lo tanto no podremos explicar por qué es práctica; y si se afirma que la verdad práctica abarca tales decisiones o prescripciones, no se podrá explicar por qué es un tipo de verdad en sentido estándar. Olfert resuelve este problema señalando cómo su concepción de verdad atiende tanto a los requisitos de *practicidad* como de *unidad*: acerca del primero, afirma que, en cuanto verdad acerca de lo que es bueno para nosotros, genera movimientos de búsqueda o evitación; y en cuanto al segundo, señala que los juicios acerca de los fines morales revelan que la preocupación por la verdad práctica es a la vez una preocupación sobre lo que es verdad en el sentido estándar —¿ese es efectivamente el fin a ser buscado?— y una preocupación sobre

¹⁹¹ Cf. OLFERT, C. M. *Aristotle on Practical Truth*, p. 114.

¹⁹² Cf. OLFERT, C. M. *Aristotle on Practical Truth*, p. 118-128.

lo que hacer y buscar en la vida: “en el caso de la razón práctica, la preocupación por la verdad y la preocupación por la acción son la única y la misma preocupación”¹⁹³.

Poco después de la publicación del libro, Olfert publicó un nuevo artículo¹⁹⁴ en que, sin hablar específicamente de la verdad práctica, puede ser entendido como estrechamente vinculado al tema de su libro, pues trata del conocimiento verdadero de los fines prácticos, que se vincula directamente a la cuestión sobre la rectitud de la ὁρεξις y en cierto modo al requisito de verdad del λόγος. A la luz del carácter teleológico de la ética aristotélica, Olfert reconoce la capacidad del agente racional de tener pensamientos verdaderos acerca de la bondad y de la factibilidad de los fines de sus acciones — en la forma ‘X es bueno y práctico’— y que dichos pensamientos pueden motivarlos a actuar. A la luz de este reconocimiento, la autora plantea dos preguntas fundamentales: primero, ¿qué es lo que hace esos fines verdaderos? y, después, ¿qué es un bien práctico, de tal manera que sea a la vez bueno y factible en el futuro? Olfert busca identificar los referentes —hacedores de verdad, *truth-makers*— de los pensamientos verdaderos en los cuales alcanzamos nuestros fines prácticos: esta no es una pregunta que Aristóteles propone o responde directamente, pero es esencial en su concepción de la acción racional.

A la luz de esas preguntas, la autora reconoce —de modo análogo a lo que hizo en el trabajo anterior acerca de los requerimientos de la concepción de verdad práctica— cuatro requisitos del tratamiento aristotélico de la acción racional que parecen impedir que los pensamientos acerca de los fines sean verdaderos. Tras identificar esos requisitos¹⁹⁵, Olfert presenta las dificultades principales que se levantan a partir de ellos, para después ofrecerles una solución, a la luz de pasajes no solo de las éticas sino también de otras obras como el *De Anima*, *De Interpretatione* y la *Metafísica*. La autora concluye el artículo diciendo que, para poder comprender la concepción aristotélica del pensamiento práctico y de la acción racional, es necesario responder a la cuestión metafísica sobre qué clase de cosa hace que los fines sean a la vez

¹⁹³ OLFERT, C. M. *Aristotle on Practical Truth*, p. 127.

¹⁹⁴ OLFERT, C. M. “Aristotle on the Truth...”. *Apeiron*, vol. 51 (2018), núm. 2, pp. 221-244.

¹⁹⁵ Cf. OLFERT, C. M. “Aristotle on the Truth...”, p. 223. Allí, presenta brevemente esos requisitos (*claims*), que desarrolla en las páginas siguientes. El primero de ellos es el de verdad (*The Truth Claim*): “Los pensamientos racionales sobre los fines prácticos de alguien de la forma ‘X [un fin práctico] es bueno y práctico’ pueden ser verdaderos. El segundo es el de prospectiva (*The Prospective Claim*): “Los agentes son racionalmente motivados a perseguir sus fines prácticos en la acción solo si toman estos fines como (currently) prospectos futuros no actuales. El tercero es el de los futuros contingentes (*The Future Contingents Claim*): “Pensamientos y reclamos sobre los futuros contingentes no son verdaderos ni falsos”. Y el último es el de los ‘fines-como-bienes’ (*The Ends-as-Goods Claim*): “Cuando los agentes alcanzan (*grasp*) racionalmente un fin práctico, toman ese fin como bueno en pensamientos de la forma ‘X es bueno y práctico’”.

objetos verdaderos del pensamiento y objetos de motivación y búsqueda al nivel de los apetitos. La respuesta de Olfert, que emplea recursos tanto de la metafísica como de la psicología de Aristóteles, es que los fines prácticos son (o son como) *actualidades primeras*, pues revelan que ya existe, por debajo de las descripciones de las acciones, un conjunto de características que definen y estructuran nuestros fines, y *potencialidades segundas*, en cuanto existe la posibilidad de que ese fin sea hecho o alcanzado a través de la acción. A la luz de estas consideraciones, comprendemos mejor la importancia de dichas nociones metafísicas para la filosofía práctica.

3.4. La peculiaridad de la verdad práctica

La revisión histórica de las principales traducciones de la *Ética a Nicómaco* y de las fuentes secundarias nos ha permitido identificar una serie de cuestiones relevantes en la noción aristotélica de verdad práctica, entre las cuales se destaca la pregunta por lo que llamamos aquí su ‘peculiaridad’. ¿Qué hay entonces de distintivo en la verdad práctica, qué la convierte en un ‘tipo’, ‘especie’ o ‘sentido’ peculiar de verdad?

En efecto, mientras ciertos autores entienden que la verdad práctica es otro ‘tipo’ de verdad, otros la presentan más bien como una ‘especie’ dentro de un género común que abarcaría la verdad teórica y la verdad práctica. Hay también intérpretes que consideran que la verdad práctica es verdad solo análogamente o metafóricamente, o aun un sentido ‘desviado’ de verdad, y, finalmente, otros que dicen que simplemente no existe algo como una ‘verdad práctica’ y no ven sentido en la discusión de este tema, a pesar del creciente interés que ha despertado en los filósofos. En las traducciones del *locus classicus* de la verdad práctica, observamos que, mientras algunos autores simplemente traducen el pronombre demostrativo —en expresiones equivalentes a ‘esta verdad’—, un número considerable de traductores (Pallí Bonet, Marías-Araujo, Calvo Martínez, Tricot, Peters, Ross, Thomson, Rowe) optan por mencionar explícitamente que allí ocurre un ‘tipo’ (*kind, sort*) peculiar de verdad, que corresponde a cierta clase especial de entendimiento. La traducción de C. Rowe trae la expresión ‘*thought and truth of a practical sort*’ y, en el respectivo comentario, S. Broadie que el pensamiento práctico tiene su propio tipo de verdad (*‘its own kind of truth’*), pero admite a la vez la extrañeza de dicha noción (*‘this strange notion of practical truth’*)¹⁹⁶. Por su parte, el comentario de C. Natali a su traducción de la *EN* también destaca que es necesario destacar la verdad práctica como un sentido

¹⁹⁶ Cf. ROWE, C.; BROADIE, S. *Aristotle. Nicomachean Ethics*, pp. 361-362.

particular de verdad para poder definir la virtud intelectual práctica¹⁹⁷. Finalmente, la traducción de Tricot dice que el pensamiento y la verdad tratados en el pasaje son de “orden práctico”, como mencionamos antes¹⁹⁸.

Entre los autores estudiados en los apartados anteriores, algunos han hecho consideraciones acerca de ese carácter peculiar de la verdad práctica. Por ejemplo, F. Inciarte considera que en el planteamiento de la verdad práctica se da una extensión del concepto mismo de verdad: según él, la ἀλήθεια no restringe al ámbito teórico (σοφία, ἐπιστήμη, νοῦς), sino que se extiende a los quehaceres de la vida humana, tanto individual como política, ámbito de la φρόνησις, llamada por el Estagirita obra de la verdad, tanto como las demás virtudes intelectuales.

Mientras tanto, en su libro de 1991, S. Broadie indaga si Aristóteles, al hablar de verdad práctica, se está refiriendo a un sentido auténtico de verdad, o apenas a la verdad en un sentido derivado o secundario: es fácil comprender cómo la verdad, incluso unida al adjetivo práctico, se aplica a las premisas factuales del silogismo práctico; lo difícil es aplicarla a la conclusión, que no es una afirmación de un estado de cosas sino una prescripción. Ante esta dificultad, incluso parecería que lo que ocurre ahí es que Aristóteles quiere decir simplemente que esa prescripción es buena, correcta o apropiada, y tal vez le falte el vocabulario para decirlo sin tener que usar el término verdadero. Pero Broadie está convencida de que “el Estagirita ha escogido el término ‘verdadero’ precisamente para señalar que la práctica, como la teoría, es un ejercicio de la razón, y su éxito un éxito de la razón”¹⁹⁹.

Sin embargo, Broadie señala la tendencia de ciertos autores modernos, con sus exigencias de precisión terminológica, a restringir la comprensión a la verdad al ámbito semántico, considerando así su extensión al ámbito práctico como un uso descuidado o incluso arbitrario del lenguaje de parte de Aristóteles. La autora reconoce que la redacción del texto podría incluso favorecer esa interpretación —la que considera equivocada—, pues el Estagirita parece decir que la razón teórica apunta a la verdad en el sentido más propio de la palabra: efectivamente, el texto de la *EN* dice que “la bondad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad”²⁰⁰, sin especificar nada más acerca de estas. Si uno entiende

¹⁹⁷ Cf. NATALI, C. *Aristotele. Etica Nicomachea*, p. 503. Allí el autor comenta: “*La virtù intellettuale teorica è stata definita secondo genere (stato abituale) e specie (veritiero); ora, per definire la virtù intellettuale pratica, si deve individuare un senso particolare di ‘verità’, la verità pratica*”.

¹⁹⁸ Cf. TRICOT, J. *Aristotle. Éthique à Nicomaque*, p. 277.

¹⁹⁹ BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, p. 221.

²⁰⁰ *EN* VI 2, 1139a27-28.

así el texto, la verdad teórica no es un tipo de verdad, sino simplemente 'la' verdad. Del mismo modo, la verdad 'práctica' no es tampoco una especie genuina de verdad dentro de un género común, sino apenas 'verdad' en un sentido 'desviado' o secundario. En cuanto a la afirmación siguiente —“esta (la verdad) es la función de todo lo intelectual”²⁰¹—, Broadie admite que, si uno asume esa interpretación, entiende que el intelecto práctico participa de la verdad no porque apunta a un mismo atributo genérico que el teórico, sino que su objeto tiene apenas una semejanza con el objeto de este último, o sea, la verdad en sentido pleno.

Sin embargo, tras señalar las dificultades de esa posible lectura de los pasajes de *EN VI 2*, Broadie concluye que no hay razón convincente para sostener allí la distinción entre un sentido estricto de verdad —el teórico— y otro meramente desviado. Según ella, “Aristóteles toma aquí el teorizar como el sentido más obvio de búsqueda de la verdad, pero es libre de desarrollar la idea de que existe otro tipo, menos obvio pero no menos genuino”²⁰², y “al destacar ese tipo como 'práctico', meramente está indicando su diferencia ante la especie más familiar del género”²⁰³. Este 'género', del cual tanto la verdad teórica como la práctica serían especies, se entendería a la luz de la lectura de los *Analíticos Posteriores*, obra en que Aristóteles expone su modelo de ciencia. Allí, el Estagirita presenta la meta del intelecto teórico —la ἐπιστήμη, conocimiento científico que explica los hechos por sus causas— y la manera de alcanzarlo —los silogismos que demuestran esos hechos—. Poseer la verdad, observa Broadie, es poseer la explicación. A la luz de esto, la autora rechaza la limitación de la verdad al campo semántico: incluso en la forma paradigmática del intelecto teórico, la meta de la razón no es formular enunciados verdaderos, sino comprender y explicar. Acerca de lo que hay en común entre ambas clases de verdad, Broadie cree identificarlos como ese 'explicar', que va más allá del modelo teórico y se plasma de acuerdo a cada clase de razonamiento, pues “la verdad aquí significa nada más que *lo que sea* la obra de la razón buscar, de acuerdo al tipo de razonamiento”²⁰⁴, y añade que “para el teórico, la verdad es una explicación científica; para el que delibera, es la buena elección; para el artífice, [...] es la buena decisión técnica”²⁰⁵. Broadie reconoce que su explicación podría quitar importancia al aspecto semántico de la verdad, pero observa que en el caso práctico esa idea no es nada irrelevante, porque la elección, aun no siendo semánticamente verdadera, es efectiva,

²⁰¹ *EN VI 2*, 1139a29.

²⁰² BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, p. 223.

²⁰³ BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, p. 223.

²⁰⁴ BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, p. 223.

²⁰⁵ BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, pp. 223-224.

o sea, hace realidad lo que afirma en su prescripción, que así se vuelve semánticamente verdadera²⁰⁶.

En efecto, el examen de las fuentes estudiadas nos muestra que la manera más frecuente de explicar la verdad práctica es a través de su relación con la concepción más usual, la de sentido teórico, presente en *Met.* IV 7 y IX 10, entendida como conformación entre el pensamiento y la realidad. Por ejemplo, en sus notas al texto griego de la *EN*, Burnet intenta explicar la verdad del pensamiento práctico, trazando un paralelo entre la función realizada en él por el νοῦς y la función de este cuando se ocupa de alcanzar la verdad en el razonamiento teórico. Burnet comenta que en el razonamiento teórico, el νοῦς “hace explícito el universal latente en la αἴσθησις y así produce un λόγος, que a su vez se convierte en un ἀρχή ἀποδείξεως”, mientras que en el entendimiento práctico “hace explícito el universal latente en la ὄρεξις y así produce una regla de conducta (ὀρθὸς λόγος), que a su vez se convierte en una ἀρχή βουλευσεως, la premisa mayor de un silogismo práctico”²⁰⁷. El autor caracteriza enseguida la verdad práctica de la siguiente manera: “El pensamiento práctico tiene por función la conversión de ὄρεξις en un λόγος o regla general de conducta. Esta es la verdad práctica y el οἰκείον ἔργον de τὸ λογιστικόν que estamos buscando”²⁰⁸.

Aquí se presenta una cuestión sobre ese acercamiento entre la noción de verdad práctica y la idea usual de verdad como adecuación del intelecto a la cosa: ¿Esta concepción ‘usual’ de verdad incluye realmente todo lo que implica la expresión “adecuación-del-intelecto-a-la-cosa” o se limita al aspecto de ‘adecuación’? Resulta importante aclararlo, puesto que Aristóteles, al caracterizar la verdad práctica, destaca un cierto aspecto de ‘conformidad’ del intelecto —el texto contiene el adverbio ὁμολόγως— pero no con la cosa real, sino con llamado ‘deseo recto’²⁰⁹. Volveremos a hablar de este aspecto de conformidad con el deseo en el siguiente apartado.

La relación entre verdad teórica y verdad práctica está presente también en la discusión sobre el objeto de la verdad práctica en el contexto de la προαίρεσις. Como vimos, unos autores la definen como la verdad ‘de las acciones’, mientras que otros la definen como verdad presente *en los pensamientos sobre las acciones* como en los juicios prescriptivos con verbo en forma de gerundivo. Si optamos por la segunda postura, estaremos afirmando que la verdad práctica no es completamente diferente

²⁰⁶ Cf. BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, p. 224.

²⁰⁷ BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*, p. 255.

²⁰⁸ BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*, p. 255.

²⁰⁹ Cf. *EN* VI 2, 1139a30.

de la teórica, normalmente atribuida o a pensamientos o a sentencias del lenguaje, lo que parece ser más coherente con el pensamiento de Aristóteles.

Con respecto a la frase a través de la cual el Estagirita presenta la verdad práctica, F. Inciarte admite que las afirmaciones de Aristóteles podrían ser entendidas a primera vista —pero fuera de contexto— de la siguiente manera: “si se ha de hacer una buena elección, uno debe descubrir los medios más adecuados para llegar a aquel fin bueno hacia el cual el deseo (siempre) tiende”²¹⁰ y “si la razón afirma que estos son los medios apropiados para tal y cual fin, y si realmente las cosas son así, entonces tenemos una pieza (*a piece of*) de verdad práctica”²¹¹. Pero Inciarte señala ahí una diferencia importante: mientras una orden no puede ser verdadera, una afirmación en gerundivo como ‘esto ha de ser hecho para lograr aquello’ lo puede. Al decir que ‘realmente las cosas son así’ se está refiriendo a una relación evidente entre los medios y el fin, cuando este es fácilmente alcanzable: es evidente que utilizando estos medios, se obtiene tal fin, lo que hace verdadera la afirmación de la razón por su adecuación a la realidad. De esta manera, tendremos una interpretación en la línea del sentido usual de verdad, en la cual la verdad práctica no diferiría esencialmente de la teórica. Inciarte admite que tal interpretación no sería falsa, pero insuficiente, porque solo trata de una relación puramente instrumental entre fines y medios, lo que no parece ser el interés de Aristóteles. Para entender debidamente la verdad práctica, afirma Inciarte, debemos investigar su ‘identidad estructural’ con la razón práctica y, además, con la filosofía práctica²¹². Es necesario recordar que la misma ética, en cuanto filosofía práctica, tiene como fin no la adquisición del conocimiento sino el volverse bueno²¹³; y, para ello, todo conocimiento práctico, sea a nivel de ciencia práctica o incluso de prudencia, necesita el concurso del apetito, rectificado por la virtud moral, para alcanzar ese fin.

Siguiendo la sugerencia de Inciarte, intentaremos caracterizar los aspectos propios de la verdad práctica a la luz de los rasgos más peculiares, no solo del entendimiento práctico, sino también de la filosofía o ciencia práctica tal como la propone Aristóteles. ¿En qué sentido, aun entendiéndose, respectivamente, como entendimiento y filosofía, ellos se distinguen de sus correlatos teóricos? Observamos además que la

²¹⁰ INCIARTE, F. “Discovery and Verification...”, p. 26.

²¹¹ INCIARTE, F. “Discovery and Verification...”, p. 26.

²¹² Cf. INCIARTE, F. “Discovery and Verification...”, p. 27.

²¹³ Cf. *EN* II 2, 1103b26-30; *EE* I 5, 1216b3-25.

caracterización de la peculiaridad de la verdad práctica requiere además que la distingamos de las verdades propias del razonamiento técnico o artístico.

En primer lugar, hay que identificar lo peculiar de la filosofía práctica en cuanto filosofía. Como vimos antes²¹⁴, más que 'filosofía práctica' es más exacto hablar aquí de "ciencia práctica", expresión presente en el texto de Aristóteles, aunque es posible establecer cierta equivalencia entre las expresiones. Precisando mejor la pregunta, ¿qué hay de específico en la caracterización que hace el Estagirita de la ética como una ciencia práctica? ¿Cómo se relaciona con noción usual de ciencia dentro del pensamiento aristotélico? Para responder a esas preguntas, desarrollaremos un poco más las ideas expuestas en el primer capítulo de este trabajo.

Al inicio de la *Ética a Nicómaco* (EN I 2), vemos como Aristóteles presenta la ética como una parte de la ciencia política. Allí, después de preguntarse sobre cuál es la ciencia o facultad que trata del conocimiento del bien, indispensable para la obtención de la felicidad como fin último, el Estagirita responde diciendo que ello cabe a la ciencia práctica, 'suprema y directiva en grado sumo', que debe precisar cuáles ciencias deben ser cultivadas en las distintas ciudades, subordinando a sí otras como la economía, la estrategia, porque, como dice el Estagirita, ella "incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre"²¹⁵. Sin embargo, aun reconociendo la grandeza de la ciencia política, que se sirve de las demás ciencias prácticas al tiempo que las orienta, Aristóteles reconoce claramente que, aun siendo una ciencia, no es una ciencia exacta. En el capítulo siguiente (EN I 3), muestra ese carácter peculiar de la ciencia política, que en verdad es propio de toda ciencia práctica: tratan de cosas inevitablemente variables, contingentes, o, como dice el Estagirita, "cosas que ocurren generalmente"²¹⁶. El texto griego presenta aquí la célebre expresión *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, que en cierto modo resume el carácter propio del conocimiento de las realidades contingentes y variables como la de la conducta humana. Aristóteles reconoce allí que al hablar de esas realidades y partir de las premisas vinculadas a ellas "hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático"²¹⁷. Más adelante, el Estagirita recomienda "no buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones (*τὴν ἀκρίβειαν μὴ ὁμοίως ἐν ἅπασιν ἐπιζητεῖν*), sino, en cada una según la materia que subyazga a ellas y en un grado

²¹⁴ Cf. *supra*, cap. 1.

²¹⁵ EN I 2, 1094b5.

²¹⁶ EN I 3, 1094b21.

²¹⁷ EN I 3, 1094b21.

apropiado a la particular investigación”²¹⁸. Aun reconociendo las dificultades propias de esa clase de conocimiento —diferencias, desviaciones, inestabilidad— y demostrando ante ello cierta resignación, Aristóteles no deja de ver la ética como un ámbito de la verdad y de la ciencia. Para ello, hay que considerar su teoría de la ciencia y examinar hasta qué punto es compatible con la ética en cuanto ciencia, tal como presentada al inicio de la *EN*.

La principal dificultad está en que el modelo de ciencia (ἐπιστήμη) propuesto por Aristóteles en los *Analíticos Posteriores* es de una ciencia demostrativa, cuyo paradigma son las matemáticas, cuyo objeto es lo necesario. “Comoquiera que es imposible que se comporte de otra manera aquello de lo que hay ciencia sin más, lo que se sabe con arreglo a la ciencia demostrativa aquella que tenemos por demostración”²¹⁹, dice el Estagirita. La verdad de la ἐπιστήμη, según ese modelo, es por lo tanto una verdad necesaria, y lo que es demostrado no puede ser de otro modo. “La demostración —dice Aristóteles— es un razonamiento a partir de cosas necesarias”²²⁰. Además, ese aspecto de necesidad dentro del conocimiento científico demostrativo ocurre tanto en las premisas como en sus conclusiones.

Para compatibilizar la afirmación de la ética como ‘ciencia política’ con este requerimiento de demostrabilidad, es necesario extender el ámbito de la ciencia de tal manera a abarcar las realidades descritas por la expresión ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ²²¹. Aunque a primera vista esto parece imposible, hay pasajes en que el mismo Aristóteles propone el ensanchamiento del modelo de ciencia a fin de abarcar también ciencias como la física, la ética y la retórica, que tratan de realidades contingentes²²². O. Höffe señala que Aristóteles, sin abandonar su idea de la ciencia demostrativa, permanece fiel a su propia flexibilidad en teoría de la ciencia, basado en un principio de exactitud respectiva a su objeto, como revela el texto de la *EN*²²³. Höffe observa además que le

²¹⁸ *EN* I 7, 1098a25-29.

²¹⁹ *An. Post.* I 4, 73b20-23. Antes, en I 2, 71b14-15, Aristóteles dice que “aquello de lo que hay ciencia es imposible que se comporte de otra manera”.

²²⁰ *An. Post.* I 4, 73b24-25.

²²¹ Sobre la extensión del modelo de la ciencia al ámbito de ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, cf. BOERI, M. D. “¿Es el objeto de la Episteme aristotélica solo lo necesario? Reflexiones sobre el valor de “os hepi to poly” en el modelo aristotélico de ciencia”. *Méthexis. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 20 (2007), pp. 29-49.

²²² Cf. los demás pasajes en que aparece la expresión ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, no solo en la ética (*EN* III 5, 1112b8s, V 14 1137b15s) sino también al hablar de las demás ciencias de ese tipo (*Fís.* II 4; *Ret.* I 13, 1374a31).

²²³ HÖFFE, O. *Aristóteles*, p. 174. Allí, el autor comenta: “Sin embargo, Aristóteles, sin suspender el ideal de la ciencia demostrativa, permanece fiel a su propia flexibilidad en teoría de la ciencia. Con una indicación a la situación correspondiente en el caso de los trabajadores manuales, [...] desarrolla

falta constancia al objeto de la ética en dos aspectos, lo que acarrea consecuencias diferentes en la aplicación de dicho principio. El primer aspecto está en los bienes éticos: aunque haya enunciados objetivos acerca de su contribución a la felicidad, se observa que esto no ocurre siempre. Uno de los ejemplos citados es la riqueza, que aunque objetivamente se considera un aporte a la felicidad, podría generar corrupción moral en el caso del envidioso²²⁴; por ello, la ética es obligada a contentarse las sentencias $\omega\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\upsilon$, que ocurren la mayoría de las veces. El segundo aspecto, observa Höffe, dice respecto a la aplicación concreta del saber moral, que depende a su vez del actuar concreto en cada situación: es un saber de esbozo, básico, en griego τύπος, una “sentencia provisional que, más tarde o en otro lugar, es posteriormente detallada”²²⁵. El autor señala que esa clase de sentencia no representa una mera probabilidad, sino que tiene en sí una pretensión de verdad, pero a la vez requieren esa concreción en la variabilidad de las circunstancias²²⁶. En esa asociación a esa clase de sentencias, creemos ver otro rasgo peculiar de la verdad práctica. La conclusión de Höffe, al reconocer esa peculiar científicidad del saber moral, es que “una ética que yergue la orgullosa pretensión ‘filosofía práctica’ se ejercita, por lo tanto, autocríticamente en una modestia múltiple”²²⁷ y además “se restringe, por un lado, a sentencias de mayoría de casos, y, por otro lado, a un saber de armazón estructural normativa, a un saber básico”²²⁸.

Por su parte, M. Winter admite que aun siendo pocos los pasajes en que el Estagirita habla de la demostrabilidad de las relaciones $\omega\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\upsilon$, es necesario estudiarlos cuidadosamente para poder comprender el carácter científico de la ética²²⁹. Uno de estos pasajes está en la *Metafísica*: “... pues toda ciencia es de lo que se da siempre o habitualmente ($\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\alpha\rho \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \grave{\eta} \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\epsilon\iota \grave{\eta} \tau\omicron\upsilon \omega\varsigma \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\upsilon$)”²³⁰. En los

con rigidez justamente escolástica un principio de exactitud relativa al objeto”. El texto al que Höffe se refiere es Cf. *EN* I 1, 1094b12ss.

²²⁴ Por ejemplo, en la *EN* IV 1, 1120a5, Aristóteles reconoce que “las cosas útiles pueden ser usadas bien o mal, y la riqueza pertenece a las cosas útiles”.

²²⁵ HÖFFE, O. *Aristóteles*, p. 175. El autor menciona como ejemplos del uso de τύπος: *EN* V 1, 1129a6-11; *Tóp.* I 1, 101a18-24, *Met.* VII 3, 1029a7; *Hist. An.* I 6, 491a8.

²²⁶ Cf. HÖFFE, O. *Aristóteles*, p. 175. La referencia citada por Höffe es el pasaje ya citado: “Hablando de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes” (*EN* I 3, 1094b20-23).

²²⁷ HÖFFE, O. *Aristóteles*, p. 175.

²²⁸ HÖFFE, O. *Aristóteles*, p. 175.

²²⁹ Cf. WINTER, M. “Aristotle, *hos epi to polu* relations, and a demonstrative science of ethics”. *Phronesis*, vol. 42 (1997), núm. 2, p. 163. Allí, el autor comenta: “The success of considering Aristotle’s ethics as an Aristotelian science might rest in part on providing an interpretation of *hos epi to polu* relations consistent with what Aristotle says about these relations while allowing for their demonstrability” (p. 163).

²³⁰ *Met.* VI 2, 1027a20-21.

Segundos Analíticos, hay otro pasaje en que Aristóteles habla que, mientras lo que resulta del azar es indemostrable, hay ciencia por demostración de lo necesario y de lo que sucede la mayor parte de las veces²³¹. La demostración se extiende así a los razonamientos a las proposiciones *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*²³². Más adelante, en la misma obra, Aristóteles describe los razonamientos demostrables cuyo término medio es de carácter contingente²³³.

En el tratado sobre la deliberación presente en el libro III de la *EN*, observamos una vez más el uso de la expresión *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. En *EN* III 3, capítulo en que Aristóteles pregunta sobre los objetos sobre los cuales hay deliberación, leemos que esta “tiene lugar, pues acerca de las cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera (*τὸ βουλευέσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*)”²³⁴. Poco antes, en el mismo capítulo, dice que “deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable”²³⁵. Siendo la deliberación parte integrante del esquema de la *προαίρεσις*, cuya expresión ideal se da en presencia de los requisitos de la verdad práctica, podemos concluir brevemente que esta verdad tiene entonces la peculiaridad de ser una verdad acerca de lo que es la mayoría de las veces (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*). Considerando además el rol de la *φρόνησις* en la deliberación, a la luz de lo expuesto en el libro III y del posterior desarrollo en el libro VI, podríamos entenderla también como una virtud intelectual estrechamente vinculada a ese ámbito peculiar de lo que puede ser de otra manera y ocurre la mayoría de las veces.

Otro rasgo propio de la verdad práctica, en el marco de la ciencia política, es que es una verdad acerca de lo que Aristóteles llama el ‘bien humano (*ἀνθρώπινον ἀγαθόν*)’. Como observa E. Berti, “en la ética aristotélica, entonces, está contenido un saber envuelto en el ser devenido, esto es, en la vida, en la *πρᾶξις*, determinante para esta

²³¹ *An. Post.* I 30, 87b19-22. 25-27. Allí, el Estagirita dice: “De lo que resulta del azar no hay ciencia por demostración. En efecto, lo que resulta del azar, ni es necesario, ni <se da> la mayor parte de las veces, sino que se produce al margen de esos <tipos de> hechos; en cambio, la demostración versa sobre uno de los dos <tipos> [...] De modo que, como lo que resulta del azar no se da la mayor parte de las veces ni es necesario, no hay demostración de ello”.

²³² Cf. *An. Post.* I 30, 87b22ss. El párrafo completo dice: “En efecto, todo razonamiento se hace mediante proposiciones necesarias o mediante proposiciones <que se dan> la mayor parte de las veces; y, si las proposiciones son necesarias, también lo es la conclusión, si las proposiciones se dan la mayor parte de las veces, también la conclusión.”

²³³ Cf. *An. Post.* II 12, 96a8-19. En las líneas 8-12 leemos: “Hay algunas cosas que se producen universalmente (en efecto, siempre y en cada caso se comportan o se producen así), y otras que no siempre, pero sí la mayoría de las veces, v.g.: no todo hombre varón tiene pelo en el mentón, sino <sólo> la mayoría de las veces. Y de las cosas de ese tipo es necesario que también el medio se dé la mayoría de las veces”.

²³⁴ *EN* III 3, 1112b8-9.

²³⁵ *EN* III 3, 1112a33s.

y determinado por ella”²³⁶. Este saber corresponde a lo que llama ciencia política, o, como la llama el mismo Berti, ‘filosofía práctica’. Esta ciencia política tiene por objeto precisamente el bien humano: “Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν)”²³⁷. Una idea similar aparece en último capítulo de la *EN*, en el que el Estagirita, al proponer el estudio de la política como consecuencia natural de la ética, ve en ello una manera de “completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas (τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία)”²³⁸. A la luz de esa conexión entre ética y política, consideramos que la verdad práctica es aquella propia de ese saber de la *πρᾶξις*, en sus dimensiones tanto individuales como políticas, considerado en sus dificultades peculiares en cuanto saber de lo contingente (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), pero esencial para la consecución de la felicidad en cuanto mayor bien humano²³⁹.

Como dice Aristóteles en la *Metafísica*²⁴⁰, el fin de la ciencia práctica es la obra. La ética, en cuanto ciencia o filosofía práctica, se distingue entonces no por la contingencia de su objeto, sino por su finalidad, que no es la adquisición del conocimiento, sino el mejoramiento del carácter: filosofamos para ser buenos. Pero conocimiento y mejoramiento del carácter no se oponen: precisamente, cuando se trata de la ética, observa F. Inciarte, saber algo es saber *cómo hacerlo*, un conocimiento que se adquiere y que aumenta a través del obrar: “Es por esto que la ética, en cuanto ciencia práctica (opuesta a la retórica sofística) es verdaderamente ciencia práctica”²⁴¹. Inciarte observa además que, en la expresión ‘ciencia de la práctica’, como entiende el término, “el ‘de’ no es solo *objetivus genitivus*, como el ‘de’

²³⁶ BERTI, E. “*Filosofía práctica e Phronesis*”. Tópicos núm. 43 (2012), pp. 12 (la traducción es nuestra).

²³⁷ *EN* I 2, 1094b6-7. Como señala S. Everson, la expresión τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν solo aparece tres veces en el *Corpus Aristotelicum*. Además de este pasaje de *EN* I 2, la expresión vuelve a aparecer en *EN* I 7, en el desarrollo del bien del hombre en cuanto fin último: “el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετήν)” (*EN* I 7, 1098a17) y en *EE* I 7, 1217a22, donde Aristóteles destaca la felicidad como “el mayor y el mejor de los bienes humanos (μέγιστον εἶναι καὶ ἄριστον τοῦτο τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀνθρωπίνων)”. Cf. EVERSON, S. “Aristotle on nature and value”. En: EVERSON, S. (ed.) *Companions to ancient thoughts* n. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 100, nota 51.

²³⁸ *EN* X 9, 1181b15-16.

²³⁹ Sobre la relación entre verdad práctica y felicidad humana, cf. por ejemplo CASANOVA, C. “La verdad práctica como piedra angular de la ética”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2007, n. 34, pp. 403-434.

²⁴⁰ En un pasaje a primera vista problemático para nuestro estudio, Aristóteles dice que “el fin de la ciencia teórica es la verdad (*aletheia*), y el de la ciencia práctica, la obra (*ἔργον*)” (*Met.* II 1, 993b21-22) El estudio de la noción de verdad práctica intenta más bien aproximar la verdad a la obra. A favor de esta idea afirmamos que si la ciencia práctica es filosofía, esta es llamada por Aristóteles “obra de la verdad”, justo antes del pasaje arriba (*Met.* II 1, 993b20ss).

²⁴¹ INCIARTE, F. “Discovery...”, p. 27.

en '*science de moeurs*', sino también *subjectivus*. Es por eso que hombres sin experiencia no pueden aprender, mucho menos enseñar, la ética"²⁴².

Pero aún hay que hacer otra distinción: la idea de un saber que se aprende a través de la experiencia se aplica tanto a la técnica (ámbito de la *ποίησις*) como a la ética (ámbito de la *πρᾶξις*). Para comprender rectamente la noción de verdad práctica, es necesario distinguirla del tipo de conocimiento verdadero que ocurre en la técnica, en especial en cuanto a la relación entre medios y fines²⁴³. Ya sabemos que la *τέχνη* y la *φρόνησις*, en cuanto virtudes intelectuales, son llamadas, respectivamente, "modo de ser acompañado de razón verdadera"²⁴⁴ y "modo de ser racional verdadero"²⁴⁵. Pero Inciarte señala que solo la *φρόνησις* —y no a la *τέχνη*— corresponde a aquel *λόγος* verdadero mencionado en el *locus classicus* de la verdad práctica, pues según Arisóteles, "para que haya verdad práctica, no es necesario solo la obtención de fines apropiados para algún fin requerido, sino también el buen deseo, o deseo de los fines buenos"²⁴⁶. Mientras, tanto, observa Inciarte, "el fin del arte en cuanto tal es indiferente a lo cierto y a lo errado, a lo bueno y a lo malo [...]. Cuanto más un médico domine el arte de la medicina, mejor y más discretamente podrá tanto curar como hacer daño, salvar vidas o matar"²⁴⁷. Aquí se revela lo distintivo de la *φρόνησις*, que es una virtud y no un arte. La *φρόνησις* es "disposición del carácter que no solo requiere la implementación de su fin sino que también asegura el buen uso del conocimiento en que también consiste"²⁴⁸. Es a la luz de la *φρόνησις* que se comprendería la posibilidad de la verdad práctica, que "no es imposible, siendo su posibilidad debida a la intervención de la razón, que correctamente prescribe lo que debe ser hecho para alcanzar el fin hacia el cual el recto deseo apunta"²⁴⁹.

Los aspectos diferenciales del intelecto práctico, como vimos, se encuentran en diversos pasajes aristotélicos, principalmente en la *Ética a Nicómaco* y en el *De Anima*: puesto que conoce las realidades contingentes, el intelecto práctico integra la

²⁴² INCIARTE, F. "Discovery...", p. 27.

²⁴³ Cf. INCIARTE, F. "Discovery...", p. 28.

²⁴⁴ *EN VI 4* 1140a10)

²⁴⁵ *EN VI 5*(1140b5).

²⁴⁶ INCIARTE, F. "Discovery...", p. 28.

²⁴⁷ INCIARTE, F. "Discovery...", p. 28. Al inicio de *EE VIII*, Arisóteles muestra como las ciencias se pueden utilizar de manera verdadera y de manera errónea: en ello se distinguen de las virtudes, que presuponen la buena elección: "Si, pues, todas las virtudes son ciencias, uno podría servirse de la justicia como si fuera injusticia; cometería, pues, injusticias, gracias a la justicia, realizando actos injustos, como uno comete errores de ignorancia gracias a la ciencia. Pero si esto es imposible, es evidente que las virtudes no pueden ser ciencias" (*EE VIII 1*, 1246a35-b1).

²⁴⁸ INCIARTE, F. "Discovery...", p. 29.

²⁴⁹ INCIARTE, F. "Discovery...", p. 29.

parte razonadora (τὸ λογιστικόν) u opinante (τὸ δοξαστικόν) del alma²⁵⁰ y se distingue del intelecto teórico, que no contempla nada de lo que ha de ser llevado a la práctica, precisamente por su fin: el carpintero se distingue del geómetra porque su conocimiento es útil para su obra²⁵¹. Dentro del campo preciso de la πράξις, distinta ya de la ποιήσις, encontramos en el pasaje acerca de la buena προαίρεσις que ese intelecto práctico posee una clase diferenciada de bondad: ya no la verdad sin más como en el teórico, sino la verdad “que está de acuerdo con el recto deseo”²⁵².

Pero lo expuesto acerca de la ciencia práctica podría generar cierta confusión en cuanto al carácter realmente peculiar de la verdad práctica. Se puede hacer ciencia práctica como una especie de teoría sobre la πράξις. Como observa Zagal, “usar prácticamente la razón no es, simplemente, aplicar un modelo flexible para interpretar el mundo de la *práxis*”²⁵³. Zagal señala además que, en Aristóteles, el uso práctico de la razón no es como un modelo teórico para administrar las incertidumbres de la vida moral, ni tampoco un mero cálculo de medios y fines: no equivale, por lo tanto, a una especie de deliberación teórica sobre cómo alcanzar el bien del hombre²⁵⁴. Aun reconociendo el aspecto asertivo o teórico que forma parte del conocimiento moral, el autor intenta identificar, a través del análisis de la φρόνησις, lo que llama ‘elemento irreductible a la teoría’, a fin de diferenciarla de la ciencia política, que solo versa sobre universales, y de la comprensión moral (σύνεσις), la que, aún compartiendo su objeto con la φρόνησις se limita a juzgar la acción. En efecto, ninguna de estas posee el carácter operativo y ejecutivo del juicio de la prudencia. Zagal observa entonces que, en los enunciados del hombre prudente, “aparece reiteradamente un componente que no se deja apresar por la descripción de la verdad asertiva; de aquí sigue que ‘verdad’ no se utiliza en *Eth Nic VI 3 1139b15ss* en el mismo sentido que en *Metafísica IX, 10* y *De interpretatione 4-5*”²⁵⁵. Para comprender entonces la verdad práctica, la que el autor llama ἔργον de la φρόνησις, es necesario estudiar el silogismo práctico, que “nos permite ver cuál es el elemento del hábito de la prudencia que no puede explicarse cabalmente remitiendo únicamente a la verdad asertiva”²⁵⁶. En la misma línea de A. Vigo, Zagal considera que el análisis del silogismo práctico revela que “la verdad práctica no es [...] la verdad de los enunciados *sobre* la acción, sino el acierto *en* la

²⁵⁰ Cf. *EN VI 1, 1139a3-19* y *VI 5, 1140b22ss*.

²⁵¹ Cf. *DA III 9, 432b27* y *EN I 7 1098a28-32*.

²⁵² *EN VI 2, 1139a30*.

²⁵³ ZAGAL, H. “Apetito recto...”, pp. 97.

²⁵⁴ Cf. ZAGAL, H. “Apetito recto...”, pp. 98.

²⁵⁵ ZAGAL, H. “Apetito recto...”, p. 101.

²⁵⁶ ZAGAL, H. “Apetito recto...”, p. 103.

acción. Este carácter fáctico del acierto no puede reducirse a la verdad asertiva de *Metafísica IX 10 y De interpretatione 4-5*²⁵⁷. Sin embargo, Zagal reconoce la dificultad de la expresión ‘verdad práctica’, por la preponderancia del modelo asertivo, y sugiere el cambio por ‘acierto’ práctico, que sería el rasgo propio del prudente: “Tal acierto consiste en la concordancia de la acción con el proyecto planeado y deseado”²⁵⁸. Finalmente, el autor recuerda que el salto entre el pensamiento y la acción está mediado por el deseo eficaz. El apetito ‘terrenaliza’ el pensamiento... las ideas, desvinculadas de los apetitos, carecen de eficacia”²⁵⁹.

La verdad práctica, como sabemos, incluye el concurso del deseo —más precisamente, del *recto* deseo—, para que sea realmente práctica, en el sentido de efectividad. Esto se comprende a la luz del análisis de la conclusión del silogismo práctico: allí la razón es la que prescribe prudentemente los medios que se deben emplear a fin de obtener aquel fin puesto por el recto deseo. Como vimos, esa prescripción no es una orden en imperativo, sino que tiene una forma de gerundivo ‘esto es que lo que hay que hacer para lograr el fin’, y, puesto que este enunciado se puede comprobar en la realidad, se puede decir verdadero o falso. Como observa Inciarte, la forma del gerundivo “no es meramente instrumental de manera a delinear los medios para obtener un fin que podría existir y ser reconocido independientemente de lo que lo tenga que hacer para alcanzarlo, esto es, independientemente de los medios mismos”²⁶⁰. No se trata aquí de un mero juicio teórico sobre la acción, sino que es inseparable la afirmación de la razón de la puesta en práctica del medio: con eso se garantiza el aspecto eminentemente práctico, efectivo, de esta clase especial de verdad.

3.5. La falsedad práctica

La idea de falsedad viene expresada por los vocablos *ψευδής*, *ψεύδω* y sus derivados, los cuales aparecen cientos de veces en el *Corpus Aristotelicum*²⁶¹. En la gran mayoría de las veces, estos vocablos representan la falsedad entendida en el sentido lógico o semántico, correspondiente al sentido usual de verdad (*ἀλήθεια*, *ἀληθής* etc.) que estudiamos anteriormente, al cual se opone. En general, los lugares en que se define

²⁵⁷ ZAGAL, H. “Apetito recto...”, p. 105.

²⁵⁸ ZAGAL, H. “Apetito recto...”, p. 105.

²⁵⁹ ZAGAL, H. “Apetito recto...”, p. 106.

²⁶⁰ INCIARTE, F. “Discovery and Verification...”, p. 29-30. El autor concluye que, “si fuera así, la razón verdadera gobernando la deliberación moral sería un arte o técnica”.

²⁶¹ Cf. BONITZ, *Index Aristotelicus*, pp. 861-862; PANTELIA, M. (ed.) *Thesaurus Linguae Graecae*. <<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/tsearch.jsp>> [Consulta en 30 marzo 2020].

la falsedad en Aristóteles son los mismos en que se define la verdad. Por ejemplo, en *Met.* IV 7 leemos que “decir, en efecto, que el Ente no es y que el No-ente es, es falso”²⁶²; en *Met.* VI 4, el Estagirita dice que “lo verdadero, en efecto, implica la afirmación en el compuesto y la negación en lo dividido, y lo falso, la contradicción en esta partición”²⁶³. Más adelante, en *Met.* IX 10, el Estagirita aclara, como vimos, que lo verdadero y lo falso en sentido más fundamental tiene lugar en las cosas según estén unidas o separadas, “de modo que dice la verdad (ἀληθεύει) el que juzga que lo separado está separado y lo unido está unido, y dice falsedad (ἔψευσται) aquél cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas”²⁶⁴.

Una mención aparte merece el texto de *Met.* V 29, dedicado precisamente a definir lo falso (τὸ ψεῦδος), que según Aristóteles se dice en tres diferentes sentidos. El primer sentido por el cual se dice lo falso es aquél aplicado a la cosa (πρᾶγμα ψεῦδος). Se llaman falsas tanto las cosas donde “los términos no concuerdan, o porque es imposible que concuerden”²⁶⁵ como las cosas “que, siendo entes, son por naturaleza aptas para parecer o como no son o lo que no son”²⁶⁶, como las siluetas y sueños. Resumiendo las dos posibilidades, afirma que “las cosas falsas se llaman así o porque ellas mismas no existen o porque la imagen que producen no es real”²⁶⁷. El *segundo sentido* de falsedad se atribuye a las definiciones o enunciados. Para el Estagirita, es falso —en cuanto falso— el enunciado de las cosas que no son: “por eso todo enunciado es falso si se dice de una cosa que no es aquella de la cual es verdadero; por ejemplo, el enunciado del círculo es falso si se dice del triángulo”²⁶⁸. Hay además un *tercer sentido* de τὸ ψεῦδος, que sin dejar de considerar el aspecto semántico, se extiende al terreno de la ética: Aristóteles llama falso al hombre que “fácil e intencionalmente elige tales enunciados [falsos] no por alguna otra cosa sino por eso mismo, y cuando trata de infundir en otros tales conceptos”²⁶⁹. Este texto de la *Metafísica* nos remite al pasaje de *EN* IV, en el contexto de la enumeración de las

²⁶² *Met.* IV 7, 1011b25ss.

²⁶³ *Met.* VI 4, 1027b18-23. El Estagirita dice luego después que “no están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso” (b25-27).

²⁶⁴ *Met.* IX 10, 1051b3-5. En este caso, hemos preferido la traducción de Calvo Martínez, por haber traducido ἔψευσται como “dice verdad”, en vez de “yerra”, como García Yebra. En *Met* IX 10, como vimos, Aristóteles presenta la verdad y la falsedad en tres casos distintos: primero, donde hay composición y división, esto es, en los enunciados; después, en las “cosas carentes de composición”; finalmente, acerca de las cosas inmóviles.

²⁶⁵ *Met.* V 29, 1024b18-19.

²⁶⁶ *Met.* V 29, 1024b21-23.

²⁶⁷ *Met.* V 29, 1024b24-26.

²⁶⁸ *Met.* V 29, 1024b27-28.

²⁶⁹ *Met.* V 29, 1025a2-4. En la continuación del pasaje, leemos: “...del mismo modo que son falsas las cosas que infunden una imagen falsa” (a5-6).

virtudes y vicios, donde Aristóteles habla “de los que son verdaderos o falsos, tanto en sus palabras como en sus acciones”²⁷⁰. Allí, dice que la falsedad, vicio opuesto a la sinceridad, “es en sí misma vil y reprensible”²⁷¹. El hombre veraz (ἀληθευτικός), dice el Estagirita, “evitará la falsedad como algo vergonzoso”²⁷². En el párrafo anterior, vemos cómo Aristóteles asocia a ἀληθευτικός otro adjetivo, αὐθέκαστος, que significa “aquél que llama las cosas por sus nombres”²⁷³, lo que nos recuerda el rasgo de correspondencia propio de la noción de verdad, y que precisamente le falta al hombre falso. En contraste a ese hombre veraz, se menciona el embustero (ψεύστης), que “se complace en la mentira misma (ψεύστης ὁ μὲν τῷ ψεύδει αὐτῷ χαίρων)”²⁷⁴.

Otro pasaje relevante donde los vocablos falso y verdadero, sin dejar su sentido semántico, son empleados para describir una realidad ética está en el tratamiento de la incontinencia en *EN VII*, más precisamente en el estudio del placer corporal. Aristóteles describe ahí ‘la causa de lo falso’, al explicar por qué el placer es imaginado como preferible: “es imaginado como verdadero lo que no es en realidad verdadero”²⁷⁵.

A diferencia de la expresión ‘verdad práctica’, que aparece —aunque una sola vez— en el texto de la *EN*, en ningún pasaje encontramos una mención explícita de la fórmula ‘falsedad práctica’. Sin embargo, a la luz de la descripción de la verdad práctica que Aristóteles hace en el pasaje de *EN VI 2*, naturalmente surge la pregunta: ¿en que consistiría entonces una ‘falsedad práctica’, en oposición a ese sentido peculiar de verdad? En el *locus* de la verdad práctica, como vimos, Aristóteles afirma que “la bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico y ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad [...] pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo”²⁷⁶, o sea, la verdad ‘práctica’. Si uno hace aquí la correspondencia entre ‘bondad-maldad’ y ‘verdad-falsedad’, y considera que la bondad del entendimiento ocurre cuando este alcanza su objeto, podría preguntarse entonces cómo se podría concebir la maldad

²⁷⁰ *EN IV 7*, 1127a19-21.

²⁷¹ *EN IV 7*, 1127a29. La precisión “en sí misma” se explica porque aquí Aristóteles excluye de la discusión a los que dicen verdad (o falsedad) en cosas referidas a la justicia, y trata solo “del que es sincero en sus palabras y en su vida cuando el serlo no supone diferencia alguna y por el mero hecho de tener tal carácter”. (*EN IV 7*, 1127b1-2)

²⁷² *EN IV 7*, 1127b5.

²⁷³ *EN IV 7*, 1127a24.

²⁷⁴ *EN IV 7*, 1127b16-17.

²⁷⁵ *EN VII 14*, 1154a22-26. J. Araiza discute este pasaje relacionándolo con la etimología de ἀληθής. Cf. ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 165ss.” Más adelante en este apartado volveremos a considerar este pasaje.

²⁷⁶ *EN VI 2*, 1139a30.

del entendimiento práctico, opuesto entonces a la verdad práctica. ¿Cómo se podría definir la “falsedad práctica”? Una primera suposición es la de que si la verdad práctica, en el contexto de la προαίρεσις σπουδαία, requiere los tres requerimientos mencionados en ese pasaje —razonamiento verdadero, deseo recto y cierto acuerdo entre ambos— habrá entonces una ‘falsedad práctica’ si no se o presenta alguno de esos requerimientos o, tal vez, en una situación más trágica, ninguno de ellos.

En las fuentes secundarias estudiadas, encontramos algunos intentos, de parte de los intérpretes, de caracterizar la falsedad práctica, de acuerdo con las diversas explicaciones posibles de esa clase de verdad. Por ejemplo, M. Pakaluk, tras explicar tres posibles interpretaciones de la verdad práctica —kantiana, expresivista y anscombiana—, menciona que a cada una de ellas corresponde una comprensión distinta de lo que sería la falsedad práctica, pero solo explicita cuál sería esa comprensión en el último caso: dentro del pensamiento de E. Anscombe, la falsedad práctica sería “una descripción falsa de una acción, o de la relación de anidamiento (*nestedness*) de las descripciones de las acciones, es que un agente, si le falta autoconocimiento, puede estar errado acerca de la descripción correcta de su acción”²⁷⁷. Vale destacar, sin embargo, que el mismo Pakaluk no considera ninguna de las tres una explicación auténtica de la verdad práctica según Aristóteles; por lo tanto, podríase suponer lo mismo acerca de las correspondientes nociones de falsedad.

Como vimos en el acápite anterior, las condiciones de la verdad práctica se pueden comprender a la luz de la estructura del llamado silogismo práctico²⁷⁸. Sin embargo, como observa A. Vigo, este silogismo, en Aristóteles, sirve como esquema formal para explicar cualquier tipo de acción, tanto las racionalmente justificables —concreciones de verdad práctica— como las que racionalmente inaceptables, donde habría entonces error o falsedad práctica. Es por este hecho, concluye Vigo, que “Aristóteles pueda apelar expresamente a la estructura del silogismo práctico para intentar dar cuenta del mecanismo de producción de determinadas formas específicas del error práctico”²⁷⁹, de las cuales el autor destaca el caso del incontinente como el más

²⁷⁷ PAKALUK, M. “The great question...”, p. 149, nota 16. El texto completo de la nota es: “Each interpretation, of course, has its corresponding account of practical falsehood. An interesting feature of the Anscombian interpretation, where practical falsehood would be a false description of an action, or of the relation of nestedness of descriptions of actions, is that an agent himself, if he lacks self-knowledge, may be wrong about the correct description of his own action”.

²⁷⁸ La explicación de la acción a través del silogismo se encuentra, como vimos, en *MA* 7, 701a11ss.

²⁷⁹ VIGO, A. G. “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, p. 316.

ilustrativo²⁸⁰. Puesto que la estructura del silogismo práctico sirve también para explicar los casos de falsedad práctica, Vigo concluye que ella solo ofrece las condiciones formales de la verdad práctica, que no son suficientes pues aun requieren la consideración acerca de las condiciones materiales necesarias, expresadas en términos de corrección y verdad²⁸¹.

Llama la atención el hecho que la caracterización del silogismo práctico se entiende mejor precisamente cuando no ocurre verdad práctica, o sea, en los casos donde, al faltar la virtud moral, ocurre el conflicto entre razón y deseo, precisamente en los casos del incontinente y del intemperante. El examen de la ἀκρασία, desarrollado por Aristóteles en el libro VII de la *EN*, ofrece importantes luces para la comprensión de esa falta de verdad práctica, precisamente al analizar los conflictos y errores presentes en los silogismos de los hombres incontinentes e intemperantes.

En las fuentes secundarias, observamos la especial sensibilidad de los intérpretes de Aristóteles acerca de ese tema. Por ejemplo, J. Araiza se pregunta, a la luz de la consideración de los requisitos de la verdad práctica: “¿Siempre que se da lo verdadero en el orden del pensamiento, se da lo correcto en el registro de los apetitos? ¿O, aun cuando se diera lo verdadero en el pensamiento práctico, podría darse de manera simultánea lo incorrecto en la realización de los apetitos?”²⁸². Esta última situación es que lo que caracteriza el fenómeno de la ἀκρασία, llamado por Araiza ‘problema crucial’ en la ética aristotélica²⁸³. El autor observa que, al contrario de la verdad práctica, que ocurre cuando hay en el alma una opinión verdadera y una acción recta, “lo falso en la esfera de las acciones se produce, por el contrario, con el surgimiento de una opinión falsa y una acción no recta”²⁸⁴. Araiza atribuye ese surgimiento de la opinión falsa a los engaños producidos por la φαντασία, y reconoce que la ética de Aristóteles, “al explicar la causa del engaño en relación con lo que verdaderamente es placentero y doloroso, tiene en vista y se refiere sobre todo al

²⁸⁰ Cf. VIGO, A. G. “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, p. 316. El autor escribe allí: “El caso más ilustrativo es aquí, una vez más, el de la explicación de la producción del acto por incontinencia [...], que Ar. trata explícitamente como la conclusión resultante de una conjunción falsa de premisas, en la cual una menor verdadera de origen perceptivo (vgr. ‘esto es dulce’) es puesta en conexión con una mayor ‘falsa’ (i. e. no aceptable racionalmente), que expresa el contenido de un deseo irracional y, en tal sentido, ‘no recto’ (vgr. ‘todo lo dulce es placentero y debe ser degustado’), y no con la mayor verdadera que expresa el deseo racional o ‘recto’ relevante para el caso (vgr. ‘lo dulce es dañino para la salud y debe ser evitado’) (cf. *EN* VII 5, 1147a29-35)”.

²⁸¹ Cf. VIGO, A. G. “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, pp. 316-317.

²⁸² ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 174.

²⁸³ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 180.

²⁸⁴ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 141.

hombre incontinente (*akratês*)²⁸⁵, sin dejar de considerar también los casos de la intemperancia (*ἀκολασία*). La comparación entre estos dos tipos de hombres, incontinente e intemperante, y de alguna manera también la descripción del hombre continente, permiten una mejor comprensión de lo que sería la ausencia de la verdad práctica.

La mención de la *ἀκρασία*, como vimos, aparece ya en el primer libro de la *EN*, donde Aristóteles señala a los incontinentes como ejemplos de inaptitud para el conocimiento moral²⁸⁶. Otra referencia al fenómeno de la incontinencia aparece en el pasaje en que se presenta el elemento apetitivo del alma humana como aquel que naturalmente viola la razón y se resiste a ella. El Estagirita compara allí el actuar del hombre incontinente a los movimientos de los miembros paralíticos: “cuando queremos moverlos hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda, así ocurre también en el alma; pues los impulsos de los incontinentes van en sentido contrario”²⁸⁷. Ese elemento, en sí irracional, parece ser capaz de obedecer a la razón, aun si está en contradicción con ella. Este conflicto entre los impulsos racionales y impulsos irracionales en el alma ocurre tanto en el continente (*ἐγκρατής*) como en el incontinente (*ἀκρατής*); lo que diferencia uno de otro es si logra hacer que el elemento apetitivo obedezca a la razón o no. En el libro III, en la explicación de la naturaleza de la elección, aparece una vez más el contraste entre el continente y el incontinente: “el hombre incontinente obra por apetito, pero no por elección; el continente, al contrario, actúa eligiendo, y no por apetito”²⁸⁸. Poco después, al hablar al inicio del libro IV de virtud de la liberalidad, término medio relativo a las riquezas, el Estagirita señala cierta similitud entre el pródigo y el incontinente: “llamamos pródigos a los incontinentes y a los que gastan con desenfreno”²⁸⁹, o sea, no pueden controlar sus impulsos en este sentido. Y en el libro VI, al hablar de la buena deliberación (*εὐβουλία*), Aristóteles dice que es una ‘especie de rectitud’ de la deliberación, para después aclarar en qué consiste dicha rectitud, haciendo alusión al silogismo práctico. El Estagirita excluye entonces de la *εὐβουλία* las deliberaciones del incontinente y del intemperante: puesto que dicha rectitud de la deliberación tiene muchos sentidos, “es claro que no se trata de ninguno de ellos, porque el incontinente y el malo alcanzarán con el razonamiento lo que se

²⁸⁵ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 167-168.

²⁸⁶ Cf. *EN* I 2, 1095 a10.

²⁸⁷ *EN* I 13, 1102b21ss.

²⁸⁸ *EN* III 2, 1111b13-15.

²⁸⁹ *EN* IV 1, 1119b13.

proponen hacer, y, así, habrán deliberado rectamente, pero lo que han logrado es un gran mal”²⁹⁰.

Además de los pasajes de la *EN* mencionados, también vale destacar la mención al incontinente en el *De Anima*, en el análisis de la facultad motriz. El Estagirita aclara allí que el intelecto no es principio de movimiento, pues incluso cuando ordena que se huya de algo o se busque, “no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito, como ocurre, por ejemplo con los que carecen de autocontrol”²⁹¹. Mientras tanto, “los que tienen control de sí mismos no realizan aquellas conductas que desean, por más que las deseen y apetezcan, sino que se dejan guiar por el intelecto”²⁹²: cabe destacar que aquí la función del intelecto es la de guiar, y no la de mover, como ya lo había señalado Aristóteles.

En el siguiente capítulo del *De Anima*, el Estagirita concluye su exposición presentando como, en el caso del incontinente, ocurre una especie de conflicto entre fuerzas comparable a la de los cuerpos celestiales:

De ahí que el deseo como tal no tiene por qué implicar una actividad deliberativa; antes al contrario, a veces se impone a la deliberación y la arrastra; otras veces, sin embargo, ésta se impone y arrastra a aquél como una esfera a otra esfera; por último, a veces — cuando tiene lugar la intemperancia, un deseo se impone a otro deseo y lo arrastra (ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται)²⁹³.

Llama la atención la variación de sentido del vocablo ὄρεξις en este pasaje: la ὄρεξις que en la primera sentencia se impone a la βούλησις es el deseo en el sentido más estricto, el deseo irracional o ἐπιθυμία. Opuesto a este, la βούλησις es el deseo que ocurre exclusivamente en los seres racionales, y que siempre tiende al bien²⁹⁴. En la última frase, ὄρεξις aparece con un sentido más amplio, abarcando tanto ἐπιθυμία como βούλησις. Estos dos tipos de ὄρεξις entran en conflicto en las dos situaciones mencionadas en el pasaje: la primera, en que prevalece la βούλησις, es aquella del

²⁹⁰ *EN* VI 9, 1142b18ss. En ambos casos, a pesar de la diferencia de la situación de los apetitos, al final se ve que la acción resultante es moralmente mala. Más adelante expondremos mejor la diferencia entre el incontinente y el intemperante, a la luz sobre todo de los pasajes de *EN* VII.

²⁹¹ *DA* III 9, 433a1-3.

²⁹² *DA* III 9, 433a7ss.

²⁹³ *DA* III 11, 434a12-14. Cf. el comentario en Hicks, R. D. *Aristotle. De Anima*, p. 568-570.

²⁹⁴ *Ret.* I 10, 1369a2 ss.

hombre continente. La segunda, donde el deseo irracional sale vencedor, es la del incontinente.

La exposición sobre la ἀκρασία, presente en *EN VII 1-10*, ofrece abundantes pistas para la comprensión de la falsedad práctica y sus causas. Una de las primeras preocupaciones del Filósofo en ese libro es la de examinar el estado del conocimiento del hombre incontinente. La primera constatación es la de que “el incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones son malas, no las sigue a causa de su razón”²⁹⁵. Aristóteles se propone investigar si el incontinente obra con conocimiento, y si obra, cómo lo hace. Poco después, el Estagirita presenta la diferencia entre el incontinente y el intemperante: “el uno obra deliberadamente creyendo que siempre se debe perseguir el placer presente; el otro no lo cree, pero lo persigue”²⁹⁶. La diferencia entre los dos parece estar entonces en esa creencia inicial: en el caso del incontinente, la creencia es verdadera, pero sucede algo que le hace obrar en contra de su convicción. Aristóteles señala la diferencia entre los que poseen el saber pero no lo ejercitan, y los que lo poseen y lo ejercitan. El incontinente, por lo que vimos, se asemejaría entonces al primer caso. Para ilustrar su exposición del razonamiento del incontinente, más precisamente en cuanto ejemplo del que posee el conocimiento y no lo usa, el Estagirita presenta ahí el modelo del silogismo práctico, que, como vimos, es esencial para la comprensión de la falsedad práctica:

Además, puesto que hay *dos clases de premisas*, nada impide que uno, teniendo las dos, obre contra su conocimiento, *aunque use la universal* pero no la particular, porque la *acción se refiera solo a lo particular*. También hay una diferencia en el caso de lo universal, porque uno se refiere al sujeto y otro al objeto; por ejemplo, “a todo hombre le convienen los alimentos secos”, “yo soy un hombre”, o bien “tal alimento es seco”; pero *que este alimento tiene tal cualidad, o no se sabe o no se ejercita ese conocimiento*. Así, habrá una gran diferencia entre estas maneras de conocer, de tal forma que conocer de una manera no parecerá absurdo, pero conocer de otra manera parecerá extraño²⁹⁷.

Como observa H. Rackham²⁹⁸ en sus notas al texto griego de la *EN*, hay entonces dos clases de premisas en un silogismo práctico, siendo la mayor universal y la menor

²⁹⁵ *EN VII 1*, 1145b12-13.

²⁹⁶ *EN VII 3*, 1146b22-24.

²⁹⁷ *EN VII 3*, 1146b35-1147b10.

²⁹⁸ “The major premise of a practical syllogism is universal, a general rule; the minor is particular, the application of the rule to the case in hand. The next sentence points out that this application really requires two syllogisms; in the first, the personal term of the major premise is predicated in the minor of the particular person concerned (Dry food is good for all men: I am a man: therefore dry food is good for me); in the second, the other universal term is predicated in the minor of a particular thing

particular. Rackham señala que el pasaje de Aristóteles supone la existencia de dos silogismos prácticos: en el primero, “el término personal de la premisa mayor es predicado, en la menor, de la persona particular interesada (el alimento seco es bueno para todos los hombres; yo soy un hombre; luego el alimento seco es bueno para mí)”²⁹⁹... mientras que en el segundo “el otro término universal es predicado, en la menor, de una cosa particular acerca de la cual la persona delibera (el alimento seco es bueno para mí; esta hogaza es alimento seco; luego esta hogaza es buena para mí)”³⁰⁰. Es precisamente en este segundo silogismo que reside el error del incontinente, que “parece desconocer la premisa menor del segundo silogismo, o sea, la aplicación de la regla general a la cosa en cuestión”³⁰¹.

Respecto a la existencia de dos tipos de premisas, vale recordar que en el libro sexto Aristóteles dice que “la intuición con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros, y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor”³⁰². Burnet señala como en este pasaje el Estagirita quiere mostrar cómo es posible que alguien conozca la premisa mayor actualmente, pero la menor apenas potencialmente: “Estamos considerando si es posible actuar *παρὰ τὴν ἐπιστήμη*, no si somos *responsables* de lo que hacemos”³⁰³. Stewart también observa como “no hay nada que prevenga al incontinente de actuar ‘contra su conocimiento’ si, mientras su conocimiento de lo universal es comprendido en conciencia (*χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου*), su conocimiento de lo particular no lo es (*ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος*)”³⁰⁴. Además, “aunque su conocimiento del universal incluye conocimiento del particular en él contenido, no necesariamente implica el conocimiento *consciente* del particular”³⁰⁵. Welldon señala que lo que quiere decir ahí Aristóteles es que “en el silogismo es posible equivocarse tanto por desatender una de las dos premisas como

*about which the person is deliberating (Dry food is good for me: this stale loaf is dry food: therefore this stale loaf is good for me. It is the minor premise of the second syllogism, viz. the application of the general rule not to himself but to the thing in question, that the unrestrained man seems not to know, or not to think of, at the time. This illustration is confused in the text by the insertion of another minor premise ἢ ὅτι ξηρὸν τὸ τοιόνδε, ‘or that food of a certain kind [e.g. stale bread] is dry.’ It would have been enough to write ἀλλ’ εἰ τόδε ξηρὸν, ‘but whether this [stale loaf] is dry.’” RACKHAM, H. Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, pp. 388-389.*

²⁹⁹ RACKHAM, H. Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, p. 388.

³⁰⁰ RACKHAM, H. Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, p. 388.

³⁰¹ RACKHAM, H. Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, p. 389.

³⁰² EN VI 11, 1143b3. Como señala Burnet, el texto griego τῆς ἐτέρας προτάσεως significa precisamente la premisa menor, también llamada premisa segunda (ἡ δευτέρα πρότασις). (BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*, p. 280, nota). Otros pasajes de la EN donde se dice que los particulares son lo factible son VI 7, 1141b15-16 y VI 8, 1142a20-30.

³⁰³ BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*, p. 299.

³⁰⁴ STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics*, p. 147.

³⁰⁵ STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics*, p. 147.

por desatender uno de los dos factores de que consiste la premisa mayor³⁰⁶. Broadie aclara que “estas premisas no son puntos de partida en un proceso deliberativo, pero factores en un gerundivo como ‘debo comer esto’, tanto si ello expresa el resultado de la deliberación o un simple impulso”³⁰⁷ y observa además que “el fracaso del incontinente para obrar el gerundivo es ahora más precisamente identificado como el fracaso al utilizar una premisa particular (κατὰ μέρος)”³⁰⁸.

En cuanto al segundo silogismo mencionado en el pasaje, Reeve³⁰⁹ comenta que el hecho de que Aristóteles ignore la otra posibilidad, es decir, de que el agente ignore que él mismo pertenece al tipo en cuestión (que es un hombre) se debe a una presunción de que el agente no puede fallar en relación a esto, como señala en el pasaje del *MA* donde explica el silogismo práctico³¹⁰. Con relación a la última afirmación del texto citado, Irwin la explica diciendo: “es bastante inteligible si alguien falla al escoger este pedazo de comida si él sabe que el alimento seco es saludable para un ser humano, que él es un ser humano y que la gallina es seca, pero no sabe que este pedazo es de gallina”³¹¹, pero es sorprendente “si tiene todo este conocimiento y falla al escogerlo”³¹².

Otro rasgo propio del modo de ser de los que poseen el conocimiento pero no lo emplean es el hecho de que sea posible tenerlo en un momento y en otro no, como sucede en los que duermen, están locos o se encuentran ebrios. Los incontinentes, en cuanto dominados por pasiones perturbadoras, se asemejan a estos últimos. Aristóteles los compara además a los poetas ebrios que recitan versos de Empédocles o los principiantes en las ciencias: “ensartan frases, pero no saben lo que dicen [...] los incontinentes hablan, en ese caso, como los actores de un teatro”³¹³. Reeve comenta que la comparación se hace con los que profieren discursos que sugieren la

³⁰⁶ WELLDON, J. E. C. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, p. 212, nota 1.

³⁰⁷ ROWE, C., BROADIE, S. *Aristotle. Nicomachean Ethics*, p. 390.

³⁰⁸ ROWE, C., BROADIE, S. *Aristotle. Nicomachean Ethics*, p. 390.

³⁰⁹ Cf. REEVE, C. D. C. *Aristotle. Nicomachean Ethics*, pp. 290-291, notas 513 y 514.

³¹⁰ “... las premisas que llevan a la acción son de dos tipos, las de lo bueno y las de lo posible. Pero, de la misma manera que algunos de los que van preguntando, el razonamiento, sin fijarse en una de las dos premisas, no la examina; por ejemplo, si caminar es un bien para el hombre, *no se detiene en que él mismo es un hombre*. Por ello todo lo que hacemos sin pensar, lo hacemos rápidamente. De hecho, cuando uno actúa con vistas a aquello que atañe a la sensación o a la imaginación o a la razón, hace en seguida lo que desea. En lugar de la pregunta o del pensamiento, surge el acto del deseo. Debo beber, dice el apetito: he aquí una bebida, dice la sensación o la imaginación o la razón; se bebe inmediatamente”. (*MA* 7, 701 a22-34). Como vemos, este pasaje contiene la distinción entre dos tipos de premisas, siendo la última “de lo posible”.

³¹¹ IRWIN, T. *Aristotle. Nicomachean Ethics*, p. 258.

³¹² IRWIN, T. *Aristotle. Nicomachean Ethics*, p. 258.

³¹³ *EN* VII 3, 1147 a21-24.

posesión de conocimientos científicos, sin realmente poseerlos, como sucede con los actores en el escenario³¹⁴.

Hasta aquí, Aristóteles ha explicado la incontinencia desde un punto de vista lógico, es decir, analizando el conocimiento de las premisas del silogismo en cuanto conocimiento en potencia (ἐνέργεια) o en acto (ἐνέργεια). Ahora, como señala Stewart, cuando dice que va a considerar la causa de acuerdo con la naturaleza (φυσικῶς), el Estagirita se propone “examinar el preciso mecanismo por el cual es producido el acto incontinente”³¹⁵. El examen de la naturaleza concreta del fenómeno mostrará cuál es su causa próxima (οἰκεῖος λόγος)³¹⁶, desde un punto de vista psicológico, como observa también Burnet³¹⁷. Es entonces lo que hace Aristóteles en el siguiente pasaje, que ofrece una gran riqueza de elementos:

También podría considerarse la causa de acuerdo con la naturaleza. Así <una premisa> es una opinión universal, pero la otra se refiere a lo particular, que cae bajo el dominio de la percepción sensible. Cuando de las dos resulta una sola, entonces el alma, en un caso, debe por necesidad afirmar la conclusión, y por otro, cuando la acción se requiere, debe obrar inmediatamente; por ejemplo, si todo lo dulce debe gustarse, y esto que es una cosa concreta es dulce, necesariamente el que pueda y no sea obstaculizado lo gustará en seguida. Por consiguiente, cuando, por una parte, existe la opinión de que, en general, debe evitarse gustar lo azucarado y, por otra parte —puesto que lo dulce es agradable y esto es dulce (y tal es la <causa> que nos mueve a actuar)—, se presenta el deseo de probarlo, entonces (la opinión) nos dice que lo evitemos, pero el deseo nos lleva a ello; porque el deseo tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes (del alma); de suerte que somos incontinentes, en cierto sentido, por la razón y la opinión, la cual no se opone a la recta razón por sí misma, a no ser por accidente, pues es el deseo y no la opinión lo que es contrario a la recta razón. Por este motivo, los animales no son incontinentes, porque no tienen ideas universales, sino representación y memoria de lo particular³¹⁸.

³¹⁴ Cf. REEVE, C. D. C. *Aristotle. Nicomachean Ethics*, p. 291, nota 519.

³¹⁵ STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics*, p. 156.

³¹⁶ Cf. STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics*, p. 156. El comentario explica que esta causa próxima (οἰκεῖος λόγος) no está dada en las premisas del silogismo práctico en cuanto tal, porque sus premisas, en cuanto tales, explican todos los actos de manera general, y no especialmente los actos de incontinencia. Por su parte, Rowe y Broadie observan que “Aristóteles a veces contrasta una perspectiva de ciencia natural con otra que es lógica, dialéctica o muy abstracta” ROWE, C., BROADIE, S. *Aristotle. Nicomachean Ethics*, p. 391.

³¹⁷ En sus notas, Burnet explica que “considerar una cosa φυσικῶς es considerarla a la luz de sus οἰκεῖαι ἀρχαί, es decir, sus φυσικαί ποτῆσεις (Tóp. 105b21), en el presente caso, desde luego, desde un punto de vista psicológico”. (BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*, p. 301). Irwin también entiende ese punto de vista ‘natural’ como psicológico, referida a la estructura del silogismo práctico presente no solo en MA 7 sino también en el DA III 7, 431a15 y Ret. II 19, 1392b19 (cf. IRWIN, T. *Aristotle. Nicomachean Ethics*, p. 259).

³¹⁸ EN VII 3, 1147a24-b5.

Stewart relaciona este pasaje a la explicación ya mencionada del silogismo práctico del *Movimiento de los Animales* y señala que allí la premisa mayor significa el organismo permanente del animal o el carácter del hombre, la premisa menor significa un estímulo proveniente del ambiente que provoca un movimiento o acción, que es la conclusión, que ocurre de acuerdo a la naturaleza del organismo permanente de ese animal o al carácter moral de ese hombre³¹⁹.

Aristóteles dice que una premisa (la mayor) es una “opinión universal (καθόλου δόξα)³²⁰”: no es por lo tanto ἐπιστήμη, sino δόξα, o sea, puede ser verdadera o falsa y se da sobre lo que puede ser de otra manera (περὶ τὰ ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλῶς ἔχειν), mientras que la otra, la menor, es sobre lo particular, como vimos anteriormente³²¹. La acción surge precisamente cuando de las dos premisas resulta una sola, la conclusión afirmada por el alma y que se traduce en una acción, si no hay impedimento, como en el ejemplo citado: “... cuando la acción se requiere, debe obrar inmediatamente, por ejemplo, si todo lo dulce debe ser gustado, y esto que es una cosa concreta es dulce, necesariamente el que pueda y no sea obstaculizado lo gustará en seguida”³²². En este silogismo concreto, Burnet destaca la premisa mayor práctica, ‘todo lo dulce debe ser gustado (παντὸς γλυκέος γεύεσθαι δεῖ)’, la que, aun siendo δόξα, tiene la fuerza de un imperativo universal³²³. Esta universalidad, explica, se debe a la acción del νοῦς que ha generalizado los deseos particulares por lo dulce hasta llegar a la proposición universal ‘todo lo dulce es agradable (πᾶν γλυκὸν ἡδύ)’. Y el verbo δεῖ, presente en esa premisa mayor, traducido aquí como ‘debe’, equivale según Burnet a ‘es bueno’ (ἀγαθὸν ἐστί), de tal manera que esa proposición es presentada por el νοῦς (o la φαντασία) a la βούλησις como su objeto deseado racionalmente (su ὀρεκτόν). Esto implica además que la persona que posee esa premisa mayor se dirige racionalmente a lo agradable como su bien aparente: “en otras palabras, es la premisa mayor de la intemperancia (ἀκολασία)”³²⁴. En su artículo sobre la verdad práctica, A. Santa-María

³¹⁹ Cf. STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics*, p. 157. Burnet también reconoce una armonía perfecta entre este pasaje y la explicación dada en el *Movimiento de los Animales* (cf. BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*, p. 301).

³²⁰ *EN VII 3*, 1147a25.

³²¹ Cf. BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*, p. 302.

³²² *EN VII 3*, 1147a28.

³²³ Cf. BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*, p. 302.

³²⁴ BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*, p. 302. El comentario introduce allí el tema de las siguientes líneas levantando un problema para la exposición de la acción incontinente: “¿Es posible que un silogismo cuya conclusión es un acto malo exista lado a lado con el conocimiento de la premisa mayor, o del principio práctico, que dicho acto viola”? Y responde enseguida que “esto es imposible si la premisa mayor del acto malo y la premisa mayor que él viola son contradictorias”. Prosigue Burnet: “Nadie puede tener en su alma al mismo las proposiciones “todo lo dulce debe ser gustado” y “no tomar lo dulce”. Si la última está presente, la posibilidad del acto malo dependerá de si (él) puede resultar de otra premisa mayor. Ahora, la premisa ‘todo lo dulce es agradable (πᾶν γλυκὸν

también reconoce que, para identificar los motores de acción, hace falta reconocer ahí dos premisas mayores en conflicto, una que apunta al bien aparente —el placer— y otra al bien verdadero³²⁵. Puesto que ambas premisas mayores comparten la misma premisa menor, el resultado de la acción y su consecuente valor moral dependerá de la premisa mayor con la cual el agente la conecte. Para este autor, el conflicto que caracteriza al incontinente —y también al continente— se da en la premisa mayor: “él deberá elegir entre una de las dos premisas mayores, de tal modo que la que elija, al conectarse con la premisa menor, determinará el silogismo o razonamiento práctico que realice y que se traducirá ulteriormente en una acción ya virtuosa ya viciosa”³²⁶.

Volviendo a la descripción de la acción del incontinente, destacamos el comentario de S. Broadie sobre el pasaje de *EN VII 3*, 1147a24-25, donde la autora señala la existencia en el texto de dos pares de premisas³²⁷. El primer par consta de la universal (U₁) ‘no pruebes nada del tipo T’ y la particular (P₁) ‘esto es del tipo T’, que dan como conclusión ‘evita esto’. El segundo par, como se ve en el texto, está conformado por la universal (U₂) ‘todo lo dulce es agradable’ y la particular (P₂) ‘esto es dulce’. Es aquí, en lo que se refiere a la conclusión de ese segundo par de premisas, donde se presenta la diferencia entre el agente moderado y el agente incontinente: en el moderado, la conclusión sería la simple afirmación de que ‘esto es agradable’, que no impediría la acción de evitarlo como se había concluido en el primer par; pero, cuando se trata del incontinente, se encuentra además de los dos pares de premisas un deseo irreflexivo de lo placentero, de tal manera que la conclusión del segundo par se vuelve activa por el influjo de tal deseo. La presencia del deseo de placer convierte entonces la universal del segundo par ‘todo dulce es placentero’ en un imperativo de gustar todo lo que es dulce. Broadie explica así el conflicto en el incontinente: “Hay conflicto porque (i) P₁ y P₂ se refieren al mismo objeto; y (ii) la actividad de la P₁ (en cuanto

ἡδύ) no es de por sí contradictoria a ‘no tomar lo dulce (οὐ συμφέρει τὰ γλυκέα)’, entonces pueden bien coexistir. La única cuestión, entonces, es si el acto malo puede resultar de ‘todo lo dulce es agradable’ tanto como de ‘todo lo dulce debe ser probado’” (p. 303). Es lo que Aristóteles intenta explicar con la inclusión de la fuerza del deseo (ἐπιθυμία).

³²⁵ Cf. SANTA-MARÍA, A. “Verdad práctica...”, p. 91-92. El autor explica así las dos premisas: “(1) cuando el contenido motivacional es estimulado por la búsqueda o consecución del placer (‘todo lo dulce debe ser probado’) se está ante la presencia del llamado ‘silogismo del placer’. En cambio, (2) cuando dicho contenido motivacional es estimulado por la consecución de lo ‘verdaderamente bueno’ (independientemente del placer en el corto plazo o ‘bien aparente’: ‘lo dulce debe ser evitado’) se está ante la presencia del llamado silogismo de la temperancia’ *EN VII 3*, 1147a29-35)”.

³²⁶ SANTA-MARÍA, A. “Verdad práctica...”, p. 92. El autor reconoce además que otros autores han planteado otra posibilidad, la de que el conflicto del incontinente se dé a nivel de la premisa menor del silogismo práctico. Para la discusión de la cuestión, cf. VIGO, A. G. “Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles”. *Anuario Pontificio*, 1999, n.32, pp. 59-105.

³²⁷ Cf. ROWE, C., BROADIE, S. *Aristotle. Nicomachean Ethics*, pp. 391-2.

miembro del primer par) implica una acción en la dirección opuesta a la dictada por el segundo par, dado el apetito”³²⁸.

Volviendo al texto de *EN VII 3*, vemos como Aristóteles describe la situación del incontinente, destacando en ella la fuerza de la ἐπιθυμία: “entonces <la opinión> nos dice que lo evitemos, pero el deseo nos lleva a ello, porque el deseo tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes del alma”³²⁹. Otro aspecto relevante es la afirmación de que “es el deseo y no la opinión lo que es contrario a la recta razón”³³⁰, lo que nos recuerda el pasaje anteriormente citado del *De Anima* donde se describe la incontinencia —y la continencia— como situaciones de lucha entre la ὄρεξις irracional (ἐπιθυμία) y la ὄρεξις racional (βούλησις). Por esta razón, los animales no pueden ser incontinentes (ni continentes): “no tienen ideas universales —por lo tanto, no tienen βούλησις— sino representación y memoria de lo particular”³³¹, concluye el Estagirita.

Aristóteles explica enseguida cómo ese influjo del deseo —en el hombre incontinente bajo el dominio de la pasión— afecta su conocimiento: no ignora la premisa mayor, universal, sino la menor, que se da sobre la información de los sentidos. Esta última premisa, al no ser universal, no es tampoco científica:

Ahora bien, como la última premisa es una opinión sobre un objeto sensible y la que rige las acciones, el hombre dominado por la pasión, o no la tiene o la tiene en el sentido en que tener no es saber sino decir, como el embriagado recita los versos de Empédocles. Y, puesto que el último término (τὸν ἔσχατον ὄρον) no es universal (καθόλου) ni científico (ἐπιστημονικόν), ni se considera semejante a lo universal, parece ocurrir lo que Sócrates buscaba; en efecto no es en presencia de lo que consideramos conocimiento en el principal sentido en el que se produce la pasión, ni es este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible³³².

³²⁸ ROWE, C., BROADIE, S. *Aristotle. Nicomachean Ethics*, p. 392.

³²⁹ *EN VII 3*, 1147a34-35. Burnet precisa mejor cuál es ese poder de la ἐπιθυμία: “en cuanto ὄρεξις (que es κινούμενον καὶ κινούν) puede poner en movimiento el cuerpo (que es κινούμενον pero no κινούν). Esto no significa, desde luego, que la ἐπιθυμία tenga ese poder más que cualquier forma de ὄρεξις. El punto es que el nous no puede mover el cuerpo a través de la ὄρεξις. El juicio de que algo es bueno no puede mover el cuerpo a no ser que la βούλησις τάγαθοῦ esté presente, pero el caso supuesto es que la ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ocupa el alma” (BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*, p. 303).

³³⁰ *EN VII 3*, 1147b1-3.

³³¹ *EN VII 3*, 1147b5-7.

³³² *EN VII 3*, 1147b10-16. A la luz de su explicación del pasaje anterior por medio de dos pares de premisas, observa aquí Broadie que lo que el incontinente no tiene es la información del tipo de la primera particular (P1), y no una premisa universal. Precisa sin embargo que “puesto que la conclusión del primer par, que por causa del apetito no es puesta en práctica (*fails to be enacted*), es generada de la primera universal U1 tanto como la P1, se podría pensar que ambas premisas representan un conocimiento que no llega a ser operativo (*fails to be operative*)” (ROWE, C., BROADIE,

El Estagirita había mencionado en el capítulo anterior que Sócrates pensaba que era imposible que un hombre de recto juicio fuera incontinente: “como Sócrates pensaba, sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo”³³³. Aristóteles observa que “Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia”³³⁴ y que ahora, en la situación de ἀκρασία, “parece ocurrir lo que Sócrates buscaba”³³⁵. En efecto, la postura de Sócrates era la de que la verdadera ἐπιστήμη no puede ser derrotada por el πάθος: en este pasaje de la *EN*, vemos que aunque el hombre incontinente tiene en su mente la ἐπιστήμη verdadera presente en la afirmación de que ‘no hay que ceder a la pasión’, tiene a la vez la opinión basada en δόξα αἰσθητοῦ, percepción sensible. Como observa Stewart³³⁶, esta ἐπιστήμη solo puede convertirse en acción a través de la intermediación de la δόξα αἰσθητοῦ en la medida que uno reconozca que ‘hacer este acto particular sería ceder a la pasión’. Como dice el mismo Aristóteles, la pasión arrastra no el conocimiento ‘en el principal sentido’, sino el conocimiento sensible. De esta manera, se podría dar razón a Sócrates en cuanto a la afirmación de que es imposible que la pasión domine el conocimiento —en ese sentido principal, de ἐπιστήμη—, pero sin dejar de afirmar la existencia de la incontinencia, demostrada en los pasajes anteriores. Concluye Stewart: “esta δόξα αἰσθητοῦ, entretanto, no es verdadera ἐπιστήμη, y su latencia, causada por el πάθος, ya es suficiente para la ocurrencia de un acto de ἀκρασία, sin obligarnos a decir, en contra de Sócrates, que la verdadera ἐπιστήμη es afectada por el πάθος”³³⁷.

A modo de resumen de la exposición psicológica de la incontinencia por sus ‘causas naturales’, cabe observar, como señala Broadie³³⁸, que aunque Aristóteles demuestre que es por el deseo que el incontinente actúa mal, no explica por qué este apetito tiene ese efecto en unos y no en otros. Como sabemos, el hombre continente también experimenta los mismos deseos, pero es capaz de resistir a ellos, de tal manera que su conducta es opuesta a la del incontinente. En un pasaje de *EN VII 2*, Aristóteles

S. Aristotle. *Nicomachean Ethics*, pp. 393). Es para evitar esa impresión que Aristóteles apunta a la P1 como el lugar de la falla. Aquí, en la presencia del apetito, P1 falla por completo para generar la acción en la línea de la prohibición impuesta por la U1. Como señala allí Broadie, la premisa universal U1 “se aplica a otras ocasiones, tal vez aquellas en que el apetito no esté presente” (p. 393).

³³³ *EN VII 2*, 1145b25-27.

³³⁴ *EN VII 2*, 1145b25-27.

³³⁵ *EN VII 2*, 1145b25-27.

³³⁶ Cf. STEWART, J. A. *Notes...*, p. 162.

³³⁷ STEWART, J. A. *Notes...*, p. 162.

³³⁸ Cf. ROWE, C., BROADIE, S. *Aristotle. Nicomachean Ethics*, pp. 393-394.

afirma que “el continente debe tener tales apetitos [se refiere ahí a los apetitos ‘fuertes y viles]... si fueran débiles y no viles, no habría nada magnífico en ellos”³³⁹. Esa constatación de la presencia de apetitos fuertes y viles también en el continente muestra que Aristóteles no piensa que el incontinente sucumbe solo por la presencia de ellos, por eso reconoce que se trata de disposiciones: unos tienen la disposición a ceder, otros a resistir. Más adelante lo describe mejor: “es posible poseer un modo de ser tal que seamos dominados, incluso, por aquellos que la mayoría de los hombres dominan, y es posible dominar a aquellos por los que la mayoría de los hombres son vencidos”³⁴⁰.

A la luz de la exposición de la incontinencia ofrecida por Aristóteles, podemos volver a la cuestión sobre la falsedad práctica. El primer punto por considerar es la relación entre el deseo y la imaginación (φαντασία)³⁴¹. Como recuerda Araiza³⁴², el deseo no se da sin que haya una opinión, y esta no se da sin la imaginación, pues deseamos lo que imaginamos como bello³⁴³. A la luz de los requisitos de la verdad práctica, vemos aquí que el deseo —y la imaginación con él relacionada— puede ser correcto o incorrecto, y su objeto puede ser tanto un bien real como un bien imaginario³⁴⁴. Es ahí, recuerda Araiza, “donde puede tener lugar el error (ἀμαρτία), lo falso (ψεῦδος) y el engaño (ἀπαθῆ); pues la opinión y el razonamiento —a diferencia del intelecto, la ciencia y la prudencia— admiten la posibilidad de ser también falsos”³⁴⁵. Como vimos, Aristóteles ubica el error en el silogismo del incontinente precisamente en la premisa menor, que contiene una opinión sobre lo particular, precisamente el ámbito en que la percepción sensible es soberana. De ahí que para entender el error práctico es necesario comprender qué sucede en el ámbito de la φαντασία. En el *De Anima*, el Estagirita asocia el error a las imágenes residuales: “las sensaciones son verdaderas, mientras que las imágenes son en su mayoría falsas”³⁴⁶ y, “porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas”³⁴⁷. Los hombres, en cuanto animales, realizan esas conductas “porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como el

³³⁹ EN VII 2, 1146a15-16.

³⁴⁰ EN VII 7, 1150b10-13.

³⁴¹ En DA III 7, 431a15 leemos que el alma “cuando afirma o niega de lo imaginado que es bueno o malo, huye de él o lo persigue”.

³⁴² Cf. ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 171.

³⁴³ Cf. Met XII 7, 1072a29.

³⁴⁴ Cf. Met XII 7, 1072a27.

³⁴⁵ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 171.

³⁴⁶ DA III 3, 428a11-12.

³⁴⁷ DA III 3, 429a4-6.

sueño³⁴⁸. En la condición normal y la de vigilia, el alma distingue fácilmente entre el objeto verdadero del objeto semejante; pero en la enfermedad y en el sueño, a los cuales se podría añadir el influjo de la pasión, el intelecto se nubla y deja de reconocer esa diferencia, como lo señala J. Araiza³⁴⁹.

La referencia o medida de cómo debería ser la φαντασία es el hombre bueno, señala Aristóteles en la exposición sobre el placer en *EN X*: puesto que los placeres varían mucho entre los individuos humanos, así como las impresiones de sus sentidos externos, respecto a lo placentero “lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno y [...] la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que parezcan a él, y agradables aquellas cosas en que complazca”³⁵⁰.

Ya hemos visto que la verdad práctica requiere un doble acierto, tanto en el pensamiento que tiene que ser verdadero, como en el deseo que debe ser correcto. Araiza compara allí la buena elección (προαίρεσις σπουδαία) al tiro certero del arquero, en el cual solo es posible acertar de una manera, mientras que las posibilidades de error son muchas. En cuanto al fin hacia el cual se mira, reconocemos que su referencia de verdad es la εὐδαιμονία; la deliberación equivaldría al cálculo de cómo acertar ese blanco. De ahí la pregunta que se ha hecho antes: ¿siempre que se da lo verdadero en el pensamiento, se da lo correcto en el apetito? La exposición del incontinente muestra cómo es posible que, habiendo acierto o verdad en pensamiento sobre qué debemos buscar, pueda a la vez ocurrir la incorrección en el apetito, dada la lucha entre ἐπιθυμία y βούλησις. En el *De Anima*, Aristóteles presenta esa situación de contrariedad entre razón y apetito propia del incontinente, incluyendo en su explicación un aspecto temporal³⁵¹:

... se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiende a lo

³⁴⁸ *DA III* 3, 429a7-8.

³⁴⁹ Cf. ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 157. El autor comenta ahí el pasaje del tratado *Acerca del sueño*, en que el Estagirita explica por qué se nubla el intelecto (*De insomn.* 3, 461b21-30).

³⁵⁰ *EN X* 5, 1176a11-20.

³⁵¹ Poco antes, Aristóteles habla de la actuación del intelecto que “calcula y delibera *comparando el futuro con el presente*, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción. En cuanto a lo verdadero y lo falso que nada tienen que ver con la acción, pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo; difieren, sin embargo, en que aquéllos lo son absolutamente y éstos por relación a alguien”. (*DA III*, 431b7-12)

inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro³⁵².

Más adelante en el libro VII, Aristóteles describe las diversas formas que puede presentar la incontinencia. La distinción entre ellas se debe a la diferencia entre los placeres y dolores a los cuales cada una está asociada. Por ello es posible distinguir entre una incontinencia de modo absoluto o 'sin más', y otros modos de incontinencia que exigen una especificación (incontinentes 'en cuanto a...'). Entre las cosas placenteras, el Estagirita distingue entre las que son necesarias (las corporales) y otras no necesarias (el honor, la victoria, etc.). Es con relación a los placeres corporales (vinculados a las cosas necesarias como alimento, sexo, etc.) que se llama a los hombres moderados o licenciosos. Y es precisamente con relación a las mismas cosas que Aristóteles define la incontinencia en sentido absoluto: "... por el hecho de estar relacionados en cierto modo con los mismos placeres y dolores, agrupamos al incontinente y al licencioso"³⁵³. Pero la siguiente afirmación de Aristóteles es de gran relevancia, pues establece una clara diferencia entre el incontinente y el licencioso: "Y si bien se refieren a las mismas cosas, no se comportan lo mismo respecto de ellas, pues unos obran deliberadamente y otros no"³⁵⁴. Como vimos anteriormente en la descripción del silogismo, el licencioso parte de un error en la premisa mayor, que establece el principio, mientras el incontinente parte de una premisa mayor verdadera. Por eso, para que el licencioso obre mal, no hace falta la oposición del apetito, sino que ocurre lo contrario: el apetito es débil y simplemente acompaña la determinación equivocada de su intelecto. Aristóteles continúa la descripción: "llamaríamos más bien licencioso al que, sin apetito o con un apetito débil, persigue los excesos y evita las molestias moderadas, que al que hace lo mismo a causa de un deseo vehemente"³⁵⁵. Este último, como sabemos, es el incontinente. Más adelante, dice el Estagirita: "el incontinente y el desenfrenado también se parecen, aunque son distintos: ambos persiguen los placeres corporales, pero el uno cree que debe hacerlo y el otro que no debe"³⁵⁶.

³⁵² DA III 10 433b5-10. Poco antes, Aristóteles habla de la actuación del intelecto que "calcula y delibera comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción. (DA III 7, 431b7-12)

³⁵³ EN VII 4, 1148a14-15. En otros pasajes, repite la idea de que la incontinencia (y a la continencia) se refieren a las mismas cosas según las cuales se han definido la intemperancia (ἀκολασία) y la moderación (σωφροσύνη): VII 5, 1149a21ss; VII 7, 1150a9-10 etc.

³⁵⁴ EN VII 4, 1148a15-17.

³⁵⁵ EN VII 4, 1148a17-19.

³⁵⁶ EN VII 9, 1152a3-5.

La distinción entre intemperante, incontinente y continente también se puede hacer a la luz de los aspectos de la verdad práctica. Como señala Araiza³⁵⁷, frente a un deseo vehemente de los bienes a los cuales se refieren esas disposiciones, el pensamiento podría ser tanto verdadero o como falso. Si el pensamiento es verdadero, pueden darse dos posibilidades en cuanto al deseo: una es la de que ese deseo irracional sea vencido por otro deseo racional hacia lo que ese pensamiento verdadero señala, y en este caso uno no sucumbe al deseo, y la otra es que ese deseo irracional triunfe sobre el otro, de tal manera que uno realice el deseo en la acción mala, actuando en contra de su pensamiento verdadero. El primer caso es el del continente, y el segundo, el del incontinente, que tiene por lo tanto un pensamiento verdadero, pero un apetito incorrecto. Si por otro lado el pensamiento es falso, recuerda Araiza, es imposible que el apetito sea correcto: es lo que ocurre en el caso del intemperante o licencioso (ἀκόλαστος), cuyo intelecto práctico “se encuentra totalmente eclipsado”³⁵⁸. Es por ese ‘eclipse’ de la razón práctica que el licencioso, incapaz de discernir lo bueno, formula opiniones como la de que ‘todo lo dulce debe ser probado’, como vimos en el pasaje de *EN VII 3* citado anteriormente. En contraste con él, el incontinente tiene su razón en orden, puede distinguir lo bueno de lo malo, y afirma por ejemplo que ‘no todo lo dulce debe ser probado’. Por ello, se puede distinguir también entre las maneras en que se encuentra el engaño el incontinente y el licencioso. Como señala Araiza, el engaño en el incontinente se halla en la parte irracional de su alma; en el licencioso, el engaño se encuentra tanto en la parte racional como en la irracional del alma. Esta diferencia se constata en el estado de la imaginación o φαντασία: “en el incontinente [...] la φαντασία de su parte irracional tiene un trastorno por el cual lo placentero le parece doloroso y lo doloroso placentero”³⁵⁹, mientras que en el intemperante “la φαντασία no solo de su parte irracional como también la de la parte racional del alma se encuentra destruida”³⁶⁰. En otro pasaje donde se revelan rasgos psicológicos del incontinente, Aristóteles señala que “la incontinencia es precipitación o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero no mantienen lo que han reflexionado a causa de la pasión; otros, por no reflexionar, ceden a sus pasiones”³⁶¹.

³⁵⁷ Cf. ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 179

³⁵⁸ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 179. En el texto el autor dice que “no cabe la posibilidad de que el apetito sea *verdadero* (sic)”. En consonancia con lo dicho acerca de los demás pasajes de Aristóteles, preferimos cambiar verdadero por recto en el caso del apetito.

³⁵⁹ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 181.

³⁶⁰ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 181.

³⁶¹ *EN VII 7*, 1150b20s.

El último punto por considerar es si es posible salir de las situaciones descritas de falsedad práctica descritas aquí, o, en otras palabras, si es posible emprender un camino de adquisición de la verdad práctica. En *EN VII 7* Aristóteles afirma que “(el licencioso) no está dispuesto al arrepentimiento, de modo que es incurable, porque el incapaz de arrepentimiento es incurable”³⁶². Allí, el Estagirita recoge la creencia de que ‘el licencioso es peor que el incontinente’: “el que hace algo vergonzoso sin apetito o con un apetito débil —el licencioso, que ya parte racionalmente de una premisa falsa y no necesita la fuerza del deseo para obrar mal— es peor que el que obra movido por un apetito vehemente”³⁶³. La comparación entre el licencioso y el incontinente, expuesta en *EN VII 8*, muestra una vez más el pesimismo de Aristóteles frente a la condición del licencioso, pero revela esperanza en cuanto a la rehabilitación del incontinente:

El licencioso (ἀκόλαστος), como hemos dicho, no es persona que se arrepienta (οὐ μεταμελητικός); en efecto, se atiene a su elección; pero el incontinente es capaz de arrepentimiento (ὁ δ’ ἀκρατῆς μεταμελητικὸς πᾶς). Por eso, la situación no es como cuando se suscitó la dificultad, sino que el uno es incurable, y el otro tiene curación; porque la maldad (μοχθηρία) se parece a enfermedades como la hidropesía y la tisis, y la incontinencia, a la epilepsia: la primera es un mal continuo, la otra no³⁶⁴.

Más adelante, el Estagirita explica mejor el carácter de cada uno de ellos. Primero, afirma que “la incontinencia no es un vicio, porque la incontinencia es contraria a la propia elección, y el vicio está de acuerdo con ella”³⁶⁵, aun reconociendo que, por la manera como actúa, el incontinente se asemeja al vicioso. Aristóteles hace enseguida otra distinción entre el incontinente y el licencioso: “el incontinente es de tal índole que no persigue por convicción los placeres corporales excesivos y contrarios a la recta razón, mientras que el licencioso está convencido de que debe perseguirlos porque tal es su constitución”³⁶⁶ y señala que “el primero es fácil al arrepentimiento, y el segundo no”³⁶⁷. Es interesante reconocer, a pesar de su situación, esta proximidad del incontinente con la recta razón, referencia de la προαίρεσις σπουδαία, sede de la verdad práctica. Poco después, Aristóteles desarrolla más el tema:

... hay quien, a causa de una pasión, pierde el control de sí mismo y obra contra la recta razón; a éste lo domina la pasión cuando actúa no de acuerdo a la recta razón, pero la pasión

³⁶² *EN VII 7*, 1150a20-21.

³⁶³ *EN VII 7*, 1150a27-30.

³⁶⁴ *EN VII 8*, 1150b29-35.

³⁶⁵ *EN VII 8*, 1151a5.

³⁶⁶ *EN VII 8*, 1151a10-14.

³⁶⁷ *EN VII 8*, 1151a14.

no lo domina hasta tal punto de estar convencido de que debe perseguir tales placeres sin freno; éste es el incontinente, que es mejor que el licencioso y no es malo sin más, puesto que en él se salva el mejor, que es el principio³⁶⁸.

El hecho de que en el incontinente se salva el principio nos da otras pistas sobre cómo podría salir de su situación de falsedad práctica. Un pasaje anterior del mismo capítulo señala ahí la importancia de la virtud: Aristóteles afirma ahí que “la virtud preserva el principio, pero el vicio lo destruye, y, en las acciones, el fin es principio, como las hipótesis en las matemáticas”³⁶⁹, lo que nos recuerda el pasaje del sexto libro de la *EN* donde el Estagirita señala que la σωφροσύνη salvaguarda la φρόνησις³⁷⁰, al preservar en el prudente la rectitud del juicio acerca de los fines del hombre.

La parte final de la exposición de la incontinencia en *EN VII* la relaciona con la prudencia. En efecto, las primeras afirmaciones de Aristóteles oponen las dos: “tampoco el mismo hombre puede ser a la vez prudente e incontinente, puesto que hemos demostrado que el prudente es, al mismo tiempo, virtuoso de carácter”³⁷¹. El prudente se distingue además por saber y ser a la vez capaz de obrar, mientras que el incontinente sabe, pero no es capaz de obrar: “El incontinente se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no usa ninguna de ellas”³⁷². Sin embargo, más adelante, señala un camino esperanzado para la curación del incontinente: “De las distintas formas de incontinencia, la de los irritables es más fácil de curar de las de los que deliberan pero no se atienen a sus resoluciones”³⁷³. Y, entre los tipos de incontinencia mencionados antes, “la de los que son incontinentes por hábito es más fácil de curar que la de los que lo son por naturaleza... porque se cambia más fácilmente el hábito que la naturaleza”³⁷⁴, aun reconociendo las dificultades que implica el cambio del hábito, por parecerse este a la naturaleza. Volviendo al pasaje mencionado antes, vale recordar que es precisamente a través del hábito que se adquiere la virtud, la cual nos lleva a juzgar verdaderamente los principios del obrar: “es la virtud, ya sea natural, ya adquirida por el hábito, la que hace pensar bien sobre el principio”³⁷⁵.

³⁶⁸ *EN VII* 8, 1151a19-25.

³⁶⁹ *EN VII* 8, 1151a14-15.

³⁷⁰ *EN VI* 5, 1140b11-12.

³⁷¹ *EN VII* 10, 1152a8-10.

³⁷² *EN VII* 10, 1152a20-22. Cf. también 1152a10-11.

³⁷³ *EN VII* 10, 1152a27-28.

³⁷⁴ *EN VII* 10, 1152a28-30.

³⁷⁵ *EN VII* 8, 1151a16-17.

Sin embargo, como hemos visto, para que haya verdad práctica no basta el conocimiento verdadero de los principios, sino que es necesaria la rectitud del deseo. Como hemos visto en la explicación psicológica de la incontinencia, esto requiere un señorío sobre la φαντασία, para no confundir bien imaginario y el bien real. En el siguiente pasaje, del libro III de la *EN*, muy relevante para esa discusión, Aristóteles afirma la necesidad de controlar la φαντασία:

Uno podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no pueden controlar la imaginación, sino que, según la índole de cada uno, así le parece el fin. Ahora, si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera, de su imaginación³⁷⁶.

Respecto a estas afirmaciones, afirma Araiza que “dado que la imaginación parece ser la responsable del engaño al actuar y al moverse de lugar, es de absoluta importancia para el hombre el cuidado desde la infancia de las costumbres y de su carácter”³⁷⁷ y además que “las costumbres, la parte irracional del alma y el cuerpo se generan en el animal antes de que se generen la razón y el intelecto”³⁷⁸, en consonancia con la preocupación de Aristóteles expresada en la *Política* de que “primero es necesario que el cuidado del cuerpo preceda el del alma, y luego el cuidado del cuerpo; sin embargo el cuidado del deseo es en función de la inteligencia, y el cuidado del cuerpo en función del alma”³⁷⁹.

Recordando la exposición del hombre veraz en la enumeración de las virtudes morales, Araiza destaca el rol de la prudencia en ese hombre: “la excelencia del carácter que —junto con la amistad (*philia*)— se alcanza gracias al trabajo de la prudencia se llama *alétheia*”³⁸⁰, que es un modo de ser perfecto y que se extiende a todos los campos de la vida humana. Esta veracidad es, según ese autor, lo que caracteriza la verdad práctica, la cual “no ha de buscarse, pues, fuera sino dentro del alma del filósofo (...) La armonía entre el decir y el hacer, entre el dicho y el hecho es una concordancia que se da en relación con sus palabras y acciones”³⁸¹.

³⁷⁶ *EN* III 5, 1114a35-b2. Como vimos antes, el modelo con el cual uno debe conformarse es el hombre bueno: “la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que parezcan a él, y agradables aquellas cosas en que complazca” (*EN* X 5, 1176a18-20)

³⁷⁷ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 184.

³⁷⁸ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 184.

³⁷⁹ *Pol.* VII 15, 1334b25-28.

³⁸⁰ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 187.

³⁸¹ ARAIZA, J. “Una aproximación...”, p. 187.

Otra cuestión que creemos relevante es la de si la incontinencia solo se puede curar si es un carácter juvenil, a través de la educación prevista en el pasaje citado de la *Política*, o también se puede curar en la edad adulta, puesto que Aristóteles, como vimos, ha demostrado esperanza acerca de la posibilidad de dicha curación. Volviendo al inicio de la *EN*, encontramos el pasaje donde el Estagirita afirma que “poco importa si es joven en edad o de carácter juvenil; pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión”³⁸². Y luego concluye: “Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los incontinentes; en cambio, para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso”³⁸³. Respecto a esa orientación de los afanes y acciones, resultan muy valiosas las observaciones de Aristóteles acerca de la adquisición de la ‘virtud por excelencia’, que no se da sin la prudencia, según lo que expone en los últimos capítulos del libro VI de la *EN*³⁸⁴.

³⁸² *EN* I 3, 1095a6-8.

³⁸³ *EN* I 3, 1095a8-12.

³⁸⁴ Cf. *EN* VI 11-13.

PARTE II:

LA RECEPCIÓN DE LA NOCIÓN

ARISTOTÉLICA DE VERDAD PRÁCTICA

EN SANTO TOMÁS

4. La doctrina de Santo Tomás sobre la acción

4.1. La felicidad como fin último

Antes de entrar en la discusión acerca de la recepción de la noción aristotélica de verdad práctica en el pensamiento de Santo Tomás, presentaremos de manera resumida algunos de los conceptos fundamentales de la teoría tomista de la acción, que consideramos imprescindibles para la exposición de los últimos capítulos de este trabajo, destacando su concepción de la bienaventuranza como fin último del hombre y el camino por el cual el hombre está llamado a alcanzarla, es decir, el ámbito de la acción voluntaria, en cuyas elecciones libres intervienen el entendimiento práctico y la voluntad¹.

La referencia a los fines es de suma importancia en la comprensión de la verdad práctica en Aristóteles, pues, como hemos visto anteriormente, uno de sus requisitos es precisamente la rectitud del apetito. Esta rectitud se entiende precisamente como la orientación del apetito —más precisamente del apetito racional o βούλησις— a los fines dados por la naturaleza humana, rectificadas por la presencia de la virtud moral. Puesto que hemos de volver más adelante al examen de ese requisito de la verdad práctica, ahora en el contexto del pensamiento de Santo Tomás, y considerando ante todo la relevancia del tema del fin último como horizonte de toda la vida moral, comenzaremos nuestra exposición de conceptos fundamentales de la teoría tomista de la acción precisamente con la exposición que hace el Aquinate de la felicidad o, más precisamente, de la beatitud. Como hemos advertido anteriormente, nos centraremos, dada la limitación de este capítulo, a desarrollar los elementos fundamentales del tratado *de beatitudine* presente en las primeras cinco cuestiones de la *Prima Secundae* de la *Suma Teológica*, considerándolo como la expresión

¹ Dada la disparidad entre la vastedad del pensamiento del Aquinate y la corta extensión de este capítulo de carácter instrumental, nos limitaremos a presentar los elementos centrales de la exposición que hace sobre esos temas en las cuestiones de la *Suma Teológica*, entendida esta como expresión de su pensamiento maduro, haciendo ocasionalmente mención a otras obras donde los asuntos son tratados de manera relevante. Asimismo, este apartado no tiene por objetivo presentar una discusión acerca de los temas mencionados, por lo que nos limitaremos a exponer lo que Santo Tomás escribe en la *Suma* incluyendo las menciones a Aristóteles presentes en el texto. Por esta razón, no recurriremos aquí a fuentes secundarias, sino, eventualmente, a las introducciones a las cuestiones de la *Suma* del P. Rafael Larrañeta Olleta, O. P. y a algunas notas al pie de página presentes en edición de la *Suma Teológica* publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos.

madura de su doctrina sobre la felicidad humana, tras una evolución histórica² que se muestra en sus distintas obras³.

Antes de iniciar nuestra presentación, es importante señalar el lugar del tratado sobre la felicidad dentro del conjunto de la *Suma Teológica*. Santo Tomás comienza esta obra con una larga exposición sobre Dios Uno y Trino⁴, para después pasar a tratar el tema de la creación, dentro de la cual se destaca el hombre, hecho a su imagen y semejanza⁵. Más adelante, ya en el breve prólogo que hace a *Prima Secundae*, precisamente antes de la exposición sobre el fin último, el Doctor Angélico hace una vez más alusión a la imagen de Dios en el hombre, en cuanto este es principio de acciones libres:

² El P. Larrañeta ofrece una visión sucinta de ese desarrollo de la doctrina tomista acerca del fin último y de la felicidad humana. Como primer hito, señala la exposición presente en el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo —escritas entre 1252 y 1256— en el que Santo Tomás estudia la felicidad al hablar del disfrute y del uso (*In Sent.* I, d. 1) y más adelante, examina precisamente el fin último (*In Sent.* II, d. 1 y 38); finalmente, habla del destino de los buenos en el más allá (I. IV, d. 49). El segundo momento histórico es la *Suma contra Gentiles* —escrita entre 1261 y 1263—, en la que el Aquinate habla primero de la felicidad o bienaventuranza en Dios (libro I, qq. 100-102), después en la larga exposición que ocupa todo el libro III (qq. 1-73) donde presenta a Dios como el fin de todas las cosas y expone lo que constituye la felicidad eterna y finalmente al exponer sobre la resurrección y los novísimos en el I. IV (qq. 79-97). El tercer hito en esa evolución es el *Comentario a la Ética a Nicómaco* (1271-1272), donde la felicidad como fin último, tema que enmarca toda la reflexión de Aristóteles, se discute especialmente en los libros I y X. El cuarto hito es la misma *Suma Teológica*, que contiene numerosas menciones al tema de la felicidad: en la *Prima Pars*, se habla de la visión de Dios (q. 12), de la felicidad de Dios (q. 26), de Dios como causa final de todo (q. 44 a. 4), de la felicidad propia de los ángeles (q. 62) y de la visión que el hombre tenía de Dios antes del pecado (q. 94 a. 1). En la *Prima Secundae*, además de las primeras cuestiones, que examinaremos más detalladamente, Santo Tomás presenta las bienaventuranzas evangélicas en la q. 69, mientras que en la *Secunda Secundae* discute si los profetas participaban ya de la visión divina (q. 173 a. 1) y se expone la vida contemplativa (q. 179-182); finalmente, en la *Tertia Pars*, el Aquinate habla de la ciencia feliz en el alma de Cristo (qq. 9-10) y de la glorificación de Cristo (qq. 57-58). Cf. LARRAÑETA, R. “Introducción a las c. 1 a 5”. En: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología II. Parte I-II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, pp. 34-35)

³ El desarrollo de la doctrina de la felicidad en Santo Tomás a través de las obras mencionadas en la nota anterior se dio de la siguiente manera, según el P. Larrañeta (“Tratado de la bienaventuranza...”, pp. 35-36): en el *Comentario a las Sentencias*, el Aquinate ya demuestra cierta asimilación de la doctrina filosófica sobre el fin último, pero le falta, del punto de vista racional, incorporar el finalismo de Aristóteles, y, del lado teológico, el tema de la bienaventuranza surge solo al final del comentario; en la *Suma contra los Gentiles*, demuestra una integración completa de la doctrina aristotélica, lo que le permite exponer con riqueza de detalles la felicidad humana, y a la vez confirma el carácter sobrenatural de la felicidad humana, al incorporar el fin último al misterio de Dios; en el *Comentario a la Ética a Nicómaco*, ofrece una exposición de carácter diferente, siguiendo el estilo filosófico de Aristóteles; finalmente, en la *Suma Teológica*, como señala Larrañeta, “se tiene la sensación de haber llegado ya al término del trayecto”, cuando vemos a Santo Tomás adoptar, de acuerdo a cada tema en discusión, abordajes a veces puramente teológicos, a veces plenamente racionales, enlazados de tal manera que no dan impresión de que exista entre ellos ningún salto brusco: “la tradición neoplatónica, el espíritu aristotélico y el orden de la creación salvación quedan bien conjuntados, aunque el norte de la cuestión sea lo teológico, es decir, la visión de Dios como meta de lo moral” (LARRAÑETA, R. “Introducción a las c. 1 a 5”, p. 36).

⁴ Cf. *S.Th.* I, qq. 2-43.

⁵ Cf. *S.Th.* I, q. 93.

Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad (cf. 1 q. 2 introd.), nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos⁶.

Este sucinto pasaje nos ayuda a recordar que la moral tomista se debe entender precisamente en cuanto relación del hombre con Dios. Santo Tomás señala al inicio de la *Prima Pars* que, después de Dios, tratará de la “marcha del hombre hacia Dios”⁷, cuyo camino es el Hijo hecho hombre. Esto nos señala que su doctrina moral se debe entender siempre en clave teológica y además cristológica: es precisamente esta marcha hacia Dios, en la cual se debe mirar, en cuanto modelo de virtud y de hombre pleno al mismo Jesucristo, que “nos reveló en sí mismo el camino de la verdad por el cual, resucitando, podemos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal”⁸. El P. Larrañeta observa que en esa aproximación del Aquinate la moral se presenta como “el intermedio entre esa salida de Dios (creación) y esa vuelta a Dios (redención-salvación) que estructura la *Suma*, cual fiel reflejo de la vida humana”⁹ y que, en la línea de lo que se señala el Prólogo a la *Prima Secundae*, “todo el proyecto moral del cristiano consiste en cumplir con su rango de semejanza de Dios, usando diestra y rectamente su libre albedrío para que le conduzca a ese Bien total, que es Dios mismo”¹⁰. Pero el hecho de que Dios sea ese fin de la actuación libre del hombre no significa que este deje de ser un ser racional, llamado a responder a esa iniciativa gratuita de Dios desde la autonomía de su voluntad libre¹¹.

Volviendo al tratado *de beatitudine* de la *Prima Pars*, observamos que este presenta un esquema bastante homogéneo, consistiendo cada una de sus cinco cuestiones de

⁶ S.Th. I-II, prólogo.

⁷ S.Th. I, q. 2, prólogo.

⁸ S.Th. III, prólogo.

⁹ LARRAÑETA, R. “Introducción a la I-II”. En: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología II. Parte I-II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, p. 3.

¹⁰ LARRAÑETA, R. “Introducción a la I-II”, p. 3. Larrañeta añade más adelante: “Queda bien clara y patente la voluntad de encuadrar la moral en un marco totalmente teológico. Ese es el sentido auténtico que tuvo la Biblia y que Santo Tomás desea mantener. La principal fuente de inspiración y el dinamismo más vigoroso de la moral surge de Dios mismo y del misterio completo de la fe. La conducta del creyente debe ser un cumplimiento de la intención y voluntad de Dios, así como una satisfacción de su vocación profunda a la felicidad total con su Creador” (p. 4).

¹¹ Haciendo alusión a la q. 26 de la *Prima Pars*, donde Santo Tomás afirma que la única felicidad absoluta e incorruptible está en Dios y parece señalar un hiato entre la vida moral y su término sobrenatural, Larrañeta señala que esa aporía se resuelve a través del recurso a la vida eterna: en realidad, “el autor de la *Suma* no quiere desvincular la moral de esta raíz sobrenatural, que no solo surge de su origen (Dios creador), sino también de su término (el Dios feliz que espera al final del recorrido por la existencia)”. (LARRAÑETA, R. “Introducción a la I-II”, p. 3).

ocho artículos de extensión similar. Sin embargo, en cuanto al estilo y al contenido de cada cuestión, observamos una diferencia entre la primera, dedicada a la exposición del fin último en general, y las cuestiones de 2 a 5, que ofrecen los elementos esenciales de la doctrina tomista de la bienaventuranza cristiana. El esquema de esas cuatro últimas cuestiones es el siguiente: en la cuestión 2, Santo Tomás presenta en qué consiste la bienaventuranza del hombre, señalando el llamado ‘objeto’ de esa bienaventuranza, o aquello que el hombre debe alcanzar para ser feliz (*finis qui* o *finis cuius gratia*); en la cuestión 3, sobre “qué es la bienaventuranza, presenta el acto u operación en la cual consiste nuestra felicidad (*finis quo* o bienaventuranza subjetiva); en la cuestión 4, que debe ser leída en conjunto con la anterior, presenta todos los elementos necesarios a la consecución de bienaventuranza; y finalmente, en la cuestión 5, el Aquinate habla de la consecución misma de dicha bienaventuranza o más precisamente el modo por el cual los hombres han de conseguirla. Examinaremos brevemente ahora esas cinco cuestiones componentes del tratado¹², a fin de destacar en ellas las principales afirmaciones de Santo Tomás sobre los diversos aspectos de la felicidad y señalar además en qué manera podemos ver ahí una relación de continuidad —observando a la vez los avances del Aquinate— con el pensamiento antropológico y moral de Aristóteles.

En la cuestión 1, encontramos la exposición general acerca del fin último. Se destaca ya en el primer artículo la afirmación del fin como principio del obrar humano: “todo lo que pertenece a un género determinado procede del principio de ese género [...] el fin es el principio del obrar humano... luego es propio del hombre el obrar siempre por el fin”¹³. Esto nos lleva a otra afirmación fundamental de la doctrina moral tomista, la distinción entre acto humano y acto del hombre: “solo pueden considerarse propiamente humanas aquellas (acciones) que son propias del hombre en cuanto que es hombre”¹⁴, lo que apunta a una comprensión del hombre precisamente en cuanto ser libre, dueño de sus acciones y capaz de orientarse autónomamente hacia su fin. En contraste, están las acciones ‘del hombre’, que no son propias del hombre en

¹² El P. Larrañeta destaca como elementos más relevantes de las cinco cuestiones tomadas en conjunto: 1. Finalismo de la acción moral o identificación entre bien y fin; 2. El llamado eudemonismo moral, identificación del fin último con la felicidad, tomado de Aristóteles pero ahora con una versión teológica; 3. Hacer constituir la bienaventuranza en un acto del entendimiento (visión de la esencia divina), motivo por el cual se llama su doctrina intelectualista; 4. La identificación sobrenatural del fin de la vida moral, presente en cada una de las cuestiones (en el a. 8 de la q. 1, a.8 de la q. 2, a.8 de la q. 3 (donde se trata plenamente – la bienaventuranza consiste en la visión de la esencia divina), volviendo a aparecer en la q. 4 y la q. 5. (Cf. LARRAÑETA, R. “Introducción a las c. 1 a 5”, pp. 29-30).

¹³ S. Th. I-II, q.1, a. 1, s. c.

¹⁴ S. Th. I-II, q.1, a. 1, co.

cuanto hombre, puesto que no provienen de su libre elección¹⁵. Sobre el fin en cuanto principio de la acción, Santo Tomás aclara además que “aunque es lo último en la ejecución, es lo primero en la intención del agente”¹⁶. Más adelante, aclara de qué manera un ser poseedor de naturaleza racional obra por un fin. Mientras que los seres que no poseen razón carecen del conocimiento del fin obran según este solo en cuanto ordenados por otro ser, los “seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, que es la facultad de la voluntad y de la razón”¹⁷.

Santo Tomás observa que no es suficiente afirmar que existe un fin último de la vida humana¹⁸, sino que hay que decir que un hombre tiene *solo un fin último y no varios fines últimos simultáneamente*¹⁹. Para fundamentar esta última afirmación, el Aquinate se apoya en la consideración del modo de proceder de la voluntad, para la cual es imposible poseer a la vez varios objetos como fines últimos: primero, al reconocer en ese único fin último el aspecto de bien perfeccionador de uno mismo; segundo, por ser ese principio algo naturalmente deseado, y por tender la naturaleza siempre a un único fin; y tercero, porque las acciones reciben su especie del fin último, que tiene que ser único precisamente por ser ese primer principio de especificación del género de las acciones. Santo Tomás señala además que no solo el fin último de un hombre es uno solo, sino que este fin último *es el mismo para todos los hombres* —“todos coinciden en desear el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección, y esto es lo esencial del fin último”²⁰—, pero reconoce la diversidad de pareceres acerca de lo que constituye ese fin último: “unos desean las riquezas como bien perfecto, otros los placeres, y otros cualquier otra cosa”²¹. Esto se explica, observa el Aquinate, porque en esa tendencia del apetito al fin último hay distintos grados de perfección y no todos los hombres tienen el apetito igualmente dispuesto: por lo tanto, “se debe considerar como bien más perfecto el deseado como fin último por quien tiene el afecto bien dispuesto”²². Santo Tomás asocia el pecado a esa desviación del apetito: “quienes pecan se apartan de aquello en lo que se encuentra realmente el fin último, pero no de la intención del fin último, que buscan equivocadamente en otras

¹⁵ Cf. *S.Th.* I-II, q.1, a. 1, co.

¹⁶ *S.Th.* I-II, q.1, a. 1, ad 1.

¹⁷ *S.Th.* I-II, q.1, a. 2, co.

¹⁸ Cf. *S.Th.* I-II, q.1, a. 4, co. Esa es una afirmación de clara inspiración aristotélica, como veremos más adelante en este apartado.

¹⁹ Cf. *S.Th.* I-II, q.1, a. 5, co.

²⁰ *S.Th.* I-II, q.1, a. 7, s. c.

²¹ *S.Th.* I-II, q.1, a. 7, co.

²² *S.Th.* I-II, q.1, a. 7, co.

cosas”²³. Aun reconociendo que entre los distintos hombres hay variados intereses vitales, que les hacen buscar el fin último en bienes diversos, el Aquinate observa que el fin no es dado por las disposiciones individuales, sino por la naturaleza, que es común a todos los hombres²⁴ y, para concluir la primera cuestión, explica de qué modo el fin último del hombre en cuanto criatura racional difiere del de las criaturas desprovistas de razón. Para esto, Santo Tomás distingue entre dos sentidos de fin: el *finis cuius* (“la cosa misma en que se encuentra el bien”) y el *finis quo* (“su uso o consecución”). En cuanto al *finis cuius*, que es Dios, todas criaturas lo comparten, pero respecto al *finis quo*, es decir, la manera de conseguirlo, hay una marcada diferencia: “el hombre y las criaturas racionales alcanzan el fin último conociendo y amando a Dios, y esto no lo consiguen las otras criaturas, que logran el último fin por participación de alguna semejanza de Dios, porque existen, viven o incluso conocen”²⁵.

Tras la exposición general acerca del fin último del hombre, Santo Tomás pasa a exponer (cuestión 2) en qué consiste ese fin último o bienaventuranza. Su primera afirmación es la de que la bienaventuranza no puede consistir en las riquezas²⁶, sean artificiales o naturales: mientras las artificiales —como el dinero—, además de no satisfacer la naturaleza, solo se buscan por las naturales, estas tampoco son el fin último, más bien “se ordenan a él como a su fin”²⁷, porque se buscan siempre por otra cosa. Tampoco consiste la bienaventuranza en el honor²⁸, que no es más que el reconocimiento de la grandeza de alguien y se le tributa por causa de eso, como un testimonio de su excelencia, pudiendo incluso acompañar la bienaventuranza pero jamás confundirse con ella. La beatitud tampoco consiste en la fama o la gloria humana, por diversas razones: primero, porque las alabanzas de los hombres pueden ser falsas; aún siendo verdaderas, pueden perderse fácilmente por rumores falsos, mientras que la bienaventuranza es ser estable y dura por siempre²⁹.

²³ S.Th. I-II, q.1, a. 7, co.

²⁴ Cf. S.Th. I-II, q.1, a. 7, ad 3.

²⁵ S.Th. I-II, q.1, a. 8, co. Como señala en el mismo texto, la distinción entre los dos sentidos de fines es de inspiración aristotélica. Volveremos a mencionarla más adelante.

²⁶ Cf. S.Th. I-II, q. 2, a. 1.

²⁷ Cf. S.Th. I-II, q. 2, a. 1, co. Santo Tomás señala además otras razones: primero, las riquezas artificiales son fuente de concupiscencia y jamás sacian al hombre, después, afirma que “cuanto más perfectamente se posee el bien sumo, tanto más se le ama y se desprecian las demás cosas”, mientras que las riquezas, “cuando ya se tienen, se desprecian y se desean otras cosas” (S.Th. I-II, q. 2, a. 1, ad 3).

²⁸ Cf. S.Th. I-II, q. 2, a. 2.

²⁹ Cf. S.Th. I-II, q. 2, a. 3.

La bienaventuranza —afirma Santo Tomás—, tampoco consiste en el poder, porque el poder es un bien imperfecto, que genera siempre temores e inquietudes y, además, “tiene razón de principio [...] mientras la bienaventuranza tiene razón de fin último”³⁰. El Aquinate señala allí también el carácter ambivalente del poder, que puede servir tanto al bien como al mal mientras que la bienaventuranza no puede ser más que el bien más perfecto del hombre³¹. Santo Tomás observa asimismo, a la luz de la consideración sobre la estructura del ser del hombre, que la bienaventuranza no consiste en ninguno de los bienes del cuerpo, pues todos estos bienes están subordinados a los del alma, como a su fin. Esto se debe al hecho de que “el cuerpo existe por el alma, como la materia por la forma y los instrumentos por el motor”³²; poco antes, había señalado que “aunque el ser del cuerpo depende del alma, el ser del alma no depende del cuerpo”³³: dada esa jerarquía, los bienes del alma son entonces preferibles a los del cuerpo.

Tampoco consiste la bienaventuranza en el placer. Aun reconociendo que la idea de placer, a pesar del uso general del término, se extiende más allá de las delectaciones corporales, y hay placeres que aventajan a los del cuerpo, Santo Tomás observa que toda delectación, incluso de esa clase superior, no es más que “un accidente propio que acompaña a la bienaventuranza o a alguna parte de ella, porque se siente delectación cuando se tiene un bien que es conveniente”³⁴, cualquiera que sea este bien. Incluso en el caso de que ese bien sea perfecto, es decir, coincida con la bienaventuranza del hombre, el placer jamás pierde su carácter accidental: “ni siquiera la delectación que acompaña el bien perfecto es la esencia misma de la bienaventuranza, sino algo que la acompaña como accidente”³⁵. Aunque los bienes del alma son preferibles a los del cuerpo, como se dijo antes, la bienaventuranza tampoco consiste en uno de ellos. Santo Tomás recuerda la distinción entre los dos tipos de fines —la cosa misma y su uso, consecución o posesión—, y afirma que aunque en este segundo sentido de fin “algo del hombre, por parte del alma, pertenece al último fin, porque el hombre consigue la bienaventuranza mediante el alma”³⁶, o sea, es un “bien inherente al alma”, si consideramos el primer sentido de fin, el alma (o sus potencias, hábitos y actos) no puede ser fin en sí misma, pues el fin último es

³⁰ *S.Th.* I-II, q. 2, a. 4.

³¹ Cf. *S.Th.* I-II, q. 2, a. 4.

³² *S.Th.* I-II, q. 2, a. 5, co.

³³ *S.Th.* I-II, q. 2, a. 5, co.

³⁴ *S.Th.* I-II, q. 2, a. 6, co.

³⁵ *S.Th.* I-II, q. 2, a. 6, co.

³⁶ *S.Th.* I-II, q. 2, a. 7, ad 3.

algo exterior a ella³⁷ y que la sacia. Esto también se explica en términos de potencia y acto: Santo Tomás dice que el alma es algo “existente en potencia”, que no puede tener razón de fin, pues lo que existe en potencia, existe en virtud del acto, que es su complemento³⁸. El artículo 8 ofrece finalmente la respuesta definitiva a la cuestión 2: tras exponer por qué la bienaventuranza no consiste en ningún bien creado, Santo Tomás concluye que solo Dios puede ser la bienaventuranza y el fin último del hombre:

Es imposible que la bienaventuranza del hombre esté en algún bien creado. Porque la bienaventuranza es el bien perfecto que calma totalmente el apetito, de lo contrario no sería fin último si aún quedara algo apetecible. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal. Por eso está claro que sólo el bien universal puede calmar la voluntad del hombre. Ahora bien, esto no se encuentra en algo creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada. Por tanto, sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre, como se dice en Sal 102,5: El que colma de bienes tu deseo. Luego la bienaventuranza del hombre consiste en Dios solo³⁹.

La cuestión 3 presenta la discusión acerca de cuál es la *operación* del hombre a través de la cual éste alcanza a Dios como su fin último. En el primer artículo, al negar que la bienaventuranza sea algo increado, el Aquinate insiste en su carácter humano: primero, por que es algo hecho; segundo, como explica en la respuesta, se está preguntando aquí no en la bienaventuranza en cuanto *finis qui*, la cual ya se explicó que es Dios mismo, o sea, un bien increado, sino en el sentido de fin en cuanto consecución, uso o disfrute, el fin último es algo existente en el hombre. Más adelante, Santo Tomás distingue entre causa y esencia de la bienaventuranza: en cuanto causa u objeto, la bienaventuranza consiste en Dios, bien increado; pero, en cuanto a su esencia misma, la bienaventuranza es algo creado, una perfección que está y permanece en el hombre. Más adelante, el Aquinate precisa que “la bienaventuranza es una *operación* según la virtud perfecta”⁴⁰, y se debe entender como “perfección última del hombre”⁴¹: puesto que el acto denota perfección, “es preciso, por eso, que la bienaventuranza consista en el acto último del hombre”⁴². Santo Tomás presenta además la razón por la cual es imposible obtener la bienaventuranza perfecta en esta vida: mientras el alma no se une a Dios, su operación todavía no tiene las perfecciones necesarias, pues debe ser “única, continua y sempiterna”⁴³; sin embargo, admite que

³⁷ Cf. *S.Th.* I-II, q. 2, a. 7, ad 3.

³⁸ *S.Th.* I-II, q. 2, a. 7, co.

³⁹ *S.Th.* I-II, q. 2, a. 8, co.

⁴⁰ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 2, s. c.

⁴¹ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 2, co.

⁴² *S.Th.* I-II, q. 3, a. 2, co.

⁴³ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 2, ad 4.

ya es posible cierta participación de la bienaventuranza en esta vida, que se da conforme al modo de vida que se tiene. En este aspecto, la vida de contemplación de la verdad aventaja a la vida activa, y aún se vea interrumpida por el sueño u alguna ocupación, se asemeja a la bienaventuranza pues parece ser una operación casi continua, puesto que el que la realiza la tiene siempre en mente y ordena a ella las interrupciones mismas. En los siguientes artículos, Santo Tomás trata entonces de precisar *cuál es la operación en que consiste la bienaventuranza*, y tras explicar por qué esta no puede ser la operación de los sentidos, concluye diciendo que tiene que ser la *operación de la parte intelectual*, pues la unión con el bien increado, en que consiste nuestro fin último, no se da por el uso de los sentidos⁴⁴. Enseguida, el Aquinate indica en cuál de las operaciones de la parte intelectual consiste la bienaventuranza⁴⁵ y, tras explicar por qué esta no puede ser una operación de la voluntad, concluye que solo puede ser un acto del entendimiento: alcanzamos el fin último “precisamente por un *acto del entendimiento*, y es entonces cuando la voluntad gozosa descansa en el fin ya conseguido”⁴⁶. A la voluntad cabe, más bien, esa delectación una vez obtenida la esencia de la bienaventuranza por un acto del entendimiento, y, más precisamente, de un *acto del entendimiento especulativo*, como precisa el artículo 5: el acto que consiste en la mejor operación del hombre, respecto al mejor objeto. La mejor operación humana es el entendimiento, y su mejor objeto es el bien divino, objeto del entendimiento especulativo.

Al final de la cuestión 3, Santo Tomás precisa aun más su enseñanza. En el artículo 6, el Aquinate señala que la bienaventuranza perfecta no consiste en la consideración de las ciencias especulativas, pues aunque estas ya participen de ella de alguna manera, aun se limitan a considerar metafísicamente lo que se puede conocer por los sentidos, mientras que la consideración propia de la felicidad perfecta es “conocimiento de alguna cosa que sea superior al entendimiento humano”⁴⁷. Tras aclarar que tampoco consiste en la consideración de los ángeles⁴⁸, sustancias separadas, el Doctor Angélico termina la cuestión afirmando que “la bienaventuranza última y perfecta solo puede estar en la visión de la esencia divina”⁴⁹: solo en esa

⁴⁴ Cf. *S.Th.* I-II, q. 3, a. 4.

⁴⁵ Cf. *S.Th.* I-II, q. 3, a. 4.

⁴⁶ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 4, co.

⁴⁷ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 6; poco después, Santo Tomás afirma que “mediante la consideración de las ciencias especulativas nuestro entendimiento pasa a acto, pero no al último y completo”.

⁴⁸ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 7, co.

⁴⁹ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 8, co. El P. Larrañeta comenta: “Por el entendimiento natural, el hombre conoce, como mucho, la existencia de Dios. Por la revelación de fe, el ser humano penetra ya en los misterios propios de Dios. Pero nada de eso es suficiente para sentirse perpetuamente feliz. Sólo la ‘posesión’

visión cesaría el deseo de conocer provocado por la admiración que es causa de toda investigación, y además no basta que el entendimiento humano conozca la esencia de algo creado —pues así solo llega a conocer que Dios existe en cuanto su causa primera— sino que es necesario, señala Santo Tomás, que el entendimiento llegue a conocer la esencia misma de esa causa primera, a través de la unión con Dios⁵⁰.

Después, en la cuestión 4, el Aquinate presenta todo lo que se requiere para la bienaventuranza: primero, señala que es necesaria la delectación⁵¹, pero más importante y apreciable es la visión, que es causa de la delectación⁵²; enseguida, dice que también es necesaria es la comprensión, en cuanto consideración del fin último desde el orden mismo del hombre, es decir, desde el movimiento de sus potencias espirituales⁵³. Santo Tomás añade que para lograr la bienaventuranza se requiere la rectitud de la voluntad de dos maneras: primero, *antecedentemente*, “porque la rectitud de la voluntad existe por el orden debido al fin último”⁵⁴, y puesto que el fin se relaciona a lo que a él se ordena, “nadie puede llegar a la bienaventuranza si no tiene rectitud de voluntad”⁵⁵; segundo, *concomitantemente*, pues “la esencia de Dios es la esencia misma de la bondad; la voluntad del que ve la esencia de Dios necesariamente ama en cuanto ama en orden a Dios”⁵⁶. Enseguida, el Aquinate señala que para la bienaventuranza no se requiere el cuerpo como condición, pero a la vez se requiere la perfección del cuerpo en cuanto consecuencia: respecto a la primera afirmación, precisa que el cuerpo es condición solo de la bienaventuranza imperfecta, que consiste la operación del entendimiento, que a su vez requiere la presencia de las imágenes sensibles, mientras que “la esencia divina no puede verse mediante imágenes”⁵⁷, acerca de la segunda, explica que “no puede ser que la

de la esencia divina por parte del hombre en el acto de visión le dará la verdadera bienaventuranza” (cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología II. Parte I-II*, p. 67, nota e).

⁵⁰ Cf. *S.Th.* I-II, q. 3, a. 8.

⁵¹ *S.Th.* I-II, q. 4, a. 1, co.

⁵² Cf. *S.Th.* I-II, q. 4, a. 2, co. Larrañeta señala que la postura de Santo Tomás (y de Aristóteles) se sitúa entre dos extremos: la postura que excluía todo placer de la bienaventuranza y la que hacía constituir esa bienaventuranza en el mismo goce de la fruición. Es postura intermedia se aleja de las tendencias espiritualistas, pero no deja de afirmar el carácter espiritual de la beatitud, puesto que se habla de un placer asociado al acto puramente intelectual de contemplación. (cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología II. Parte I-II*, p. 70, nota al pie).

⁵³ Cf. *S.Th.* I-II, q. 4, a. 3, co. Santo Tomás señala ahí que el entendimiento es movido por cierto conocimiento aun imperfecto del fin último, mientras que la voluntad es movida de diversas maneras: por el amor, que es el primer movimiento de la voluntad hacia algo, y por la relación real del que ama con lo amado. Después, define la comprensión como “posesión de una cosa que se tiene ya presente” (ad 1) y “relación con el fin ya conseguido” (ad 2).

⁵⁴ *S.Th.* I-II, q. 4, a. 4, co.

⁵⁵ *S.Th.* I-II, q. 4, a. 4, co.

⁵⁶ *S.Th.* I-II, q. 4, a. 4, co.

⁵⁷ *S.Th.* I-II, q. 4, a. 5, co.

perfección del alma excluya su perfección natural, y para ella es natural unirse al cuerpo⁵⁸. Santo Tomás afirma además que, para la consecución de la felicidad, la perfección del cuerpo se requiere *antecedentemente*, en cuanto no represente obstáculo para el alma y la aparte de la visión de la felicidad futura, y *consecuentemente*, pues la perfección del alma redundará para el cuerpo. Y, acerca de los bienes exteriores, el Aquinate observa que ellos no son necesarios para la bienaventuranza perfecta, a pesar de que sean requeridos para la felicidad imperfecta en cuanto la sirven instrumentalmente⁵⁹; de la misma manera, afirma que la compañía de amigos, aun siendo necesaria para la bienaventuranza imperfecta que tenemos en esta vida, ya no es requisito de la bienaventuranza perfecta, pues “el hombre tiene toda la plenitud de su perfección en Dios”⁶⁰, aun reconociendo que, extrínsecamente, se pueda admitir tal vez que los amigos se vean mutuamente y se alegren de su compañía en Dios⁶¹.

El tratado *de beatitudine* concluye con la cuestión 5, que versa sobre el modo de consecución de la bienaventuranza. Allí, el Aquinate asegura que el hombre es capaz de conseguir la bienaventuranza, que es el bien perfecto, —no solo porque su entendimiento es capaz de alcanzarlo en cuanto bien universal y perfecto, sino también por que su voluntad es capaz de desear dicho bien— y señala que el hombre es capaz de alcanzar la visión de la esencia divina, en la cual consiste la bienaventuranza. Santo Tomás explica además que puede darse que un hombre sea más bienaventurado que otro, al precisar que, aun siendo la bienaventuranza un fin igual para todos, si se entiende ese fin como consecución o fruición, puede darse en grados distintos, de acuerdo al grado de perfección o el ordenamiento a Dios de cada hombre.

El Aquinate observa enseguida que el hombre no puede ser bienaventurado en esta vida, aunque ya puede tener aquí cierta participación de su fin último: esto se explica por lo que llama razón común de la bienaventuranza en cuanto bien perfecto, y por la natural inevitabilidad de los males que aquejan nuestras potencias espirituales: de la parte del entendimiento, la ignorancia, y de la voluntad, el influjo de las pasiones y deseos desordenados. Santo Tomás afirma además que la bienaventuranza, en cuanto visión de la esencia divina, es algo imposible de alcanzar durante la vida terrenal, pero, una vez alcanzada, no se puede perder, puesto que “la visión de la

⁵⁸ *S.Th.* I-II, q. 4, a. 6, co.

⁵⁹ *S.Th.* I-II, q. 4, a. 7, co.

⁶⁰ *S.Th.* I-II, q. 4 a. 8, co.

⁶¹ *Cf. S.Th.* I-II, q. 4. a. 8, co.

esencia divina llena el alma con todos los bienes⁶² y por ello no admite ningún hastío o incomodidad; tampoco Dios podría retirarla como castigo, pues es en sí misma un premio a la rectitud de la voluntad.

Es imposible, añade Santo Tomás, que el hombre alcance la bienaventuranza por sus propios medios naturales. Cabe precisar que, si hablamos de la felicidad imperfecta que se puede obtener en esta vida, el hombre la puede adquirir por medios naturales, como la adquisición de la virtud. Pero si hablamos de aquella propia de la vida eterna, el Aquinate recuerda que “ver a Dios por esencia es superior no solo a la naturaleza del hombre, sino también a la de toda criatura”⁶³, por lo tanto ni el hombre ni cualquier otra criatura podrá alcanzar la bienaventuranza perfecta por medios naturales. Tampoco se admite que el hombre la alcance por la acción de una criatura superior como los ángeles, por el motivo que acabamos de afirmar. Puesto que “la bienaventuranza es un bien que supera la naturaleza creada”⁶⁴, solo Dios puede hacer perfectamente bienaventurado al hombre.

Tras recordar, en el artículo 7, la necesidad de las obras buenas para la consecución de la bienaventuranza —lo que implica una rectitud de la voluntad, en cuanto a su ordenamiento al fin, que se plasma en los movimientos meritorios de esa facultad⁶⁵— el Doctor Angélico concluye su tratado sobre la bienaventuranza preguntando si todos los hombres realmente la desean⁶⁶. En su respuesta a la pregunta, Santo Tomás hace una distinción entre dos maneras de entender la bienaventuranza: primero, según la razón común en cuanto bien perfecto que sacia completamente la voluntad, y segundo, según su razón especial, o aquello en que consiste la bienaventuranza. El Aquinate observa que, en el primer sentido, todo hombre desea la felicidad, pero no todos la desean en el segundo sentido, porque no todos saben a qué corresponde lo que desean en cuanto razón común de bienaventuranza, y la atribuyen a bienes del cuerpo o del alma. En contra de los que dicen que es imposible la visión de la esencia divina, y por lo tanto es imposible desearla, Santo Tomás afirma que, así como hay varias maneras de considerar la realidad única, hay varias maneras de desearla: aunque es posible que se considere la bienaventuranza según ciertas consideraciones especiales que hagan que la voluntad no tienda a ella necesariamente, si la beatitud

⁶² S.Th. I-II, q. 5, a. 4, co.

⁶³ S.Th. I-II, q. 5, a. 5, co.

⁶⁴ S.Th. I-II, q. 5, a. 6, co. Dada la imposibilidad de la naturaleza humana para verlo por su esencia, Dios sale al encuentro del hombre y le ofrece la ayuda necesaria por medio de una luz divina (*lumen gloriae*).

⁶⁵ S.Th. I-II, q. 5, a. 7, co.

⁶⁶ Cf. S.Th. I-II, q. 5, a. 8.

se considera en cuanto bien final y perfecto, la voluntad necesariamente tiende hacia ella.

* * *

El examen de estas cinco cuestiones nos permite señalar una notoria influencia del pensamiento aristotélico en el tratado tomista sobre la bienaventuranza. A lo largo de sus cuarenta artículos, se encuentran numerosas referencias a los textos de Aristóteles⁶⁷, quien aparece tanto como autoridad en las objeciones, sino también, y más frecuentemente, como apoyo al desarrollo hecho por Santo Tomás, ofreciendo no solo la base terminológica sino también afirmaciones fundamentales, acogidas y perfeccionadas por el Aquinate. Analizaremos aquí brevemente esta influencia, desde cuatro aspectos del tratado: el primero es el desarrollo sobre el fin último en general; el segundo, la distinción entre felicidad perfecta e imperfecta; el tercero, la enumeración de los rasgos característicos de la felicidad en cuanto fin último; y, cuarto, la presentación de felicidad como actividad contemplativa.

La exposición general del fin último en la cuestión 1 ya presenta numerosas referencias a Aristóteles. Es especialmente notoria la similitud con los pasajes del inicio de la *Ética a Nicómaco*, que giran en torno a la noción de bien en cuanto fin⁶⁸: allí, la felicidad, en cuanto fin último, también es llamada 'bien del hombre (ἀνθρώπινον ἀγαθόν)'. La primera referencia directa a Aristóteles es la afirmación de que el fin es principio del obrar, sacada de la *Física*⁶⁹, así como la de que "no solo el entendimiento, sino también la naturaleza obra por un fin"⁷⁰. Al afirmar después que debe haber un fin último y no una serie infinita de fines de la vida humana, Santo Tomás se sirve de pasajes del Estagirita para probar que la idea de la infinitud de fines

⁶⁷ A lo largo de las cinco cuestiones encontramos en total 64 referencias a textos de Aristóteles, principalmente de la *Ética a Nicómaco* (38 citas), pero de diversas otras obras: *Metafísica* (9), *Física* (5) y *De Anima* (5), *De Caelo* (3), *Política* (2) y *Analíticos Posteriores* (2). De las 64 referencias, se nota que 24 aparecen en las objeciones y 40 en las respuestas de Santo Tomás.

⁶⁸ Como se sabe, las primeras palabras de la EN son: "Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden" (EN I, 1, 1094a1-3). Aristóteles dedica la casi totalidad del primer libro de la EN a la exposición sobre el fin último del hombre, objeto de la ciencia política.

⁶⁹ Cf. S.Th. I-II, q. 1, a. 1, s. c. El pasaje a que hace alusión aquí es *Fís.* II 7, 200a34s: "el fin es aquello para lo cual, y principio de la definición y del concepto, como en el caso de los productos artificiales".

⁷⁰ S.Th. I-II, q. 1, a. 2, s.c. Cf. *Fís.* II 5, 196b21, donde el Estagirita habla de la finalidad de las cosas que suceden 'para algo': "Es 'para algo' cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza".

es imposible y a la vez contraria a la razón⁷¹, y retoma lo que había dicho acerca del fin en cuanto principio de acción, al distinguir los órdenes de la intención y el de la ejecución: “lo primero en el orden de la intención es como el principio del apetito [...] El principio de la intención es el último fin, y el principio de la ejecución es la primera de las cosas que se ordenan al fin”⁷². El Aquinate concluye su argumento afirmando entonces la necesidad de la unicidad del fin último: “es imposible un proceso al infinito, porque, si no hubiera último fin, no habría apetencia de nada, ni se llevaría a cabo acción alguna”⁷³. La afirmación, en el artículo 8, de que hay un único fin último para todos los hombres también presenta una clara similitud con la exposición de la *EN*: allí⁷⁴, Aristóteles reconocía como todos buscan ese fin último e incluso lo llaman felicidad, aunque diverjan en cuanto al contenido de dicho fin. Santo Tomás afirma que todos desean ese fin último, pero no coinciden en cuanto a aquello donde se encuentra: unos dicen ser las riquezas, otros los placeres etc. Finalmente, observamos que la conclusión de la cuestión 1 se sirve de la distinción entre dos sentidos de fines (*finis cuius* y *finis quo*) hecha antes por Aristóteles en la *Física*⁷⁵ y en la *Metafísica*⁷⁶. Es precisamente en ese segundo sentido de fin que Dios es fin último propio del hombre en cuanto criatura racional⁷⁷.

La exposición que Santo Tomás hace acerca del bien en el cual consiste la bienaventuranza tiene también una evidente influencia aristotélica, aunque, en su misma terminología para hablar de la felicidad en sentido cristiano, ya se distingue

⁷¹ Cf. *S.Th.* I-II, q. 1, a. 4, s.c. y co. Primero cita *Met.* II 2, 994b12 para probar que es contraria a la razón, pues “los que suponen la progresión infinita destruyen sin darse cuenta la naturaleza del Bien”. Este pasaje aparece justo después de un pasaje donde Aristóteles caracteriza el fin último: “... aquello en vista de lo que se hace algo es un fin; y es tal lo que no se hace en vista de otra cosa, sino que las demás se hacen en vista de ella; por consiguiente, si existe tal término último, no habrá progresión al infinito, y si no existe, no habrá aquello en vista de lo cual” (*Met.* II 2, 994b9-12). Santo Tomás menciona además allí el pasaje de *Fís.* VIII 5, 256a17, donde el Estagirita afirma que “es imposible que haya una serie infinita de movientes movidos por otro, ya que en una serie infinita no hay nada que sea primero”.

⁷² *S.Th.* I-II, q. 1, a. 4, co.

⁷³ *S.Th.* I-II, q. 1, a. 4, co. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles señala que si no hubiese el fin último, querido por sí mismo, “el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano” (*EN* I 2, 1094a20).

⁷⁴ Acerca del bien supremo, Aristóteles afirma: “Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad” y añade que “sobre lo que es la felicidad discuten y lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios” (*EN* I 4, 1095a16-21).

⁷⁵ Cf. *Fís.* II 9, 194a35: “... ‘para lo cual’ lo decimos en dos sentidos”. Aquí, Aristóteles hace alusión al diálogo perdido *Sobre la filosofía*.

⁷⁶ El pasaje de la *Física* se entiende mejor a la luz de otros pasajes donde se aclara la distinción entre dos acepciones de fin (en latín, *finis qui* y *finis cui*). El primero es *Met.* XII 7, 1072b2-3: “la causa final es para algo y de algo, de los cuales lo uno es inmóvil, y lo otro, no (ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τινός)”. El segundo es *DA* II 4, 415b2 (y que vuelve a aparecer en b20): “la palabra fin, por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo y subjetivo (τὸ δ’ οὐ ἔνεκα διπτόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ᾧ)”.

⁷⁷ Cf. *S.Th.* I-II, q. 1, a.8, co.

claramente de la del Estagirita⁷⁸. Esto se ve, por ejemplo, en los pasajes en que el Aquinate descarta varios de los bienes en los cuales no consiste el fin último. De la *Política*, extrae primero la distinción entre dos clases de riquezas, naturales y artificiales⁷⁹, y después la idea de que el deseo desordenado de riquezas artificiales nunca se sacia⁸⁰. Más adelante, refuta la opinión de que la bienaventuranza consista en el honor, a la luz de un pasaje de la *EN*⁸¹, en el que Aristóteles advierte que el honor no está en el honrado, sino en el que le presta el honor, y señala que los hombres solo se tributan los honores por no tener nada mejor que darse. Santo Tomás también se vale de ideas aristotélicas para argumentar que la bienaventuranza no consiste en el poder⁸² ni en ningún otro bien externo⁸³. Aun sin citar directamente a Aristóteles, la exposición por la cual se afirma que el fin último tampoco consiste en el placer tiene cierta similitud con lo dicho en la *Ética a Nicómaco*, donde el placer se revela como algo que acompaña la felicidad⁸⁴. Lo mismo se observa en la afirmación, hecha poco después por Santo Tomás, de que la bienaventuranza consiste en cierto bien del alma⁸⁵.

Es en la cuestión 3, dedicada a la exposición de qué es la bienaventuranza, que Santo Tomás utiliza la mayor cantidad de referencias a Aristóteles. Entre ellas, se destaca la afirmación de que “la bienaventuranza es una operación según la virtud perfecta”⁸⁶,

⁷⁸ El P. Larrañeta señala que Santo Tomás usa generalmente en la *Suma* el término *beatitudo* (a veces haciéndolo equivaler a *felicitas*), mientras que en el *Comentario a la Ética* casi emplea únicamente “*felicitas*”. Pareciera que con esa diferenciación “quisiera resaltar la distancia entre la felicidad terrenal y la eterna” (cf. LARRAÑETA, R. “Introducción a las c. 1 a 5”, p. 31).

⁷⁹ Cf. *S.Th.* I-II, q. 2, a. 1, co. El pasaje citado es *Pol.* I 9, 1257a4.

⁸⁰ Cf. *S.Th.* I-II, q. 2, a. 1, ad 3. y *Pol.* I 3, 1258a1.

⁸¹ Cf. *S.Th.* I-II, q. 2, a. 2, s.c. y co. El pasaje citado acerca del honor es *EN* I 5, 1095b24: “este bien es más superficial que lo que buscamos, ya que parece que radica más en los que conceden los honores que en el honrado”. Poco después, habla de la superioridad de la virtud sobre el honor, y reconoce más adelante que la virtud, fin de la vida política, es incompleta, por estar sometida a interrupciones (como el sueño) e infortunios (Cf. *EN* I 5, 1095b30-1096a1).

⁸² Cf. *S.Th.* I-II, q. 2, a. 4. El Aquinate hace alusión a *Met.* V 12, 1019a15, donde Aristóteles afirma que la potencia es principio de movimiento y de cambio. La bienaventuranza, por su parte, tiene poder de fin último.

⁸³ Cf. *S.Th.* I-II, q. 2, a. 4, co. Santo Tomás cita aquí *EN* I 7, 1097b8, donde Aristóteles dice que “el bien perfecto parece ser suficiente”. En este capítulo (*EN* I 7) el Estagirita enumera las características del bien del hombre: es fin de todos los actos; es algo que se elige por sí mismo, perfecto y suficiente. Es también ahí donde vincula la felicidad a la función (*ἔργον*) propia del hombre.

⁸⁴ Cf. *S.Th.* I-II, q. 2, a. 6, co. La única referencia directa a Aristóteles es *EN* VII 13, 1153b33, donde el Filósofo señala que el nombre de placeres se suele asociar a las delectaciones corpóreas.

⁸⁵ En cuanto uso o fruición (cf. *S.Th.* I-II, q. 2, a. 7, co. y ad. 1). Para Aristóteles, la felicidad es el ejercicio de la función (*ἔργον*) del hombre, “una actividad del alma según la razón” (*EN* I 7, 1098 a 8) o “una actividad del alma de acuerdo con la virtud” (*EN* I 7, 1098a17 y I 8, 1099b27). En otro pasaje, señala que el fin del hombre “se desprende de los bienes del alma y no de los exteriores” (*EN* I 8, 1098b20).

⁸⁶ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 2, s. c. El pasaje está tomado de *EN* I, 1102 a 5, donde Aristóteles dice que “la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta”.

que encamina toda la discusión posterior. Asimismo, el Aquinate recoge del *De anima* la noción de acto segundo⁸⁷, asociada a las operaciones del ser viviente, y, del tratado *De Caelo*, recuerda además la idea de que cada cosa es por su operación⁸⁸. Finalmente, Santo recoge allí de un texto de la *Metafísica* la distinción entre acción transitiva y acción inmanente, que le permite afirmar que la bienaventuranza consiste en una operación que permanece en el agente y es su perfección y acto⁸⁹. Poco después, en el mismo artículo, Santo Tomás retoma la distinción entre la felicidad perfecta e imperfecta, propuesto por el Estagirita en la *Ética a Nicómaco*, y la transforma desde una óptica cristiana:

Pero en los hombres, según el estado de la vida presente, la última perfección es según la operación con la que se unen con Dios; pero esta operación no puede ser continua ni, por lo tanto, única, porque la operación se multiplica con la interrupción. Y por eso, en el estado de la vida presente el hombre no puede tener una bienaventuranza perfecta. Por eso el Filósofo, en *I Ethic.*, por poner la bienaventuranza del hombre en esta vida, afirma que es imperfecta, al concluir después de muchos argumentos: decimos bienaventurados, como pueden serlo los hombres. Pero Dios nos promete una bienaventuranza perfecta, cuando llegemos a ser como los ángeles en el cielo, como se dice en Mt 22,30⁹⁰.

Al identificar la bienaventuranza al acto del entendimiento especulativo dirigido al bien divino en cuanto que es la mejor operación del hombre —aquella de la mejor potencia respecto de su mejor objeto—, Santo Tomás se apoya en pasajes de la *EN* para señalar que la contemplación de las cosas divinas es la operación más adecuada y agradable al hombre⁹¹. El Aquinate menciona allí, una vez más, la distinción entre la bienaventuranza perfecta —la de la vida futura— y que “consiste toda ella en la contemplación”⁹², y la imperfecta, que se puede tener en esta vida, y, que según la *EN*, “consiste en primer lugar y principalmente en la contemplación; en segundo lugar,

⁸⁷ Cf. *DA* II 1, 412a23.

⁸⁸ Cf. *De Caelo* II 3, 286a8.

⁸⁹ Cf. *Met.* IX 8, 1050a30.

⁹⁰ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 2, ad 4. El pasaje mencionado allí (y más adelante en el a. 6) es *EN* I, 10, 1101a20, donde, al concluir la exposición sobre la necesidad de los bienes externos para la felicidad, Aristóteles concluye que “llamaremos venturosos entre los vivientes a los que poseen y poseerán lo que hemos dicho, o sea, venturosos en cuanto hombres”. Poco antes se lee un pasaje en que el Estagirita rechaza categóricamente la idea de una felicidad más allá de esta vida: “Entonces, ¿no hemos de considerar feliz a ningún hombre mientras vida, sino que será necesario, como dice Solón, cf. el fin de su vida? Y si hemos de establecer tal condición, ¿es acaso feliz después de su muerte? Pero ¿no es esto completamente absurdo, sobre todo para nosotros que decimos que la felicidad consiste en alguna especie de actividad?” (*EN* I 10, 1101a10-15).

⁹¹ Cf. *S.Th.* I-II, q. 3, a. 5, co.; *EN* IX 8, 1169a2 y *EN* X 7, 1178a2.

⁹² *S.Th.* I-II, q. 3, a. 5, co.

en la operación del entendimiento práctico que ordena las acciones y pasiones humanas⁹³.

Más adelante, cuando estudia los requisitos de la bienaventuranza, se observan más referencias a las obras de Aristóteles. Cuando discute la necesidad de la delectación, Santo Tomás afirma, a la luz de la *EN X*, que “la delectación que acompaña a la operación del entendimiento no la impide, sino más bien la refuerza”⁹⁴, y admite que el Estagirita llegó a proponer de alguna manera la cuestión de si la delectación es más importante que la operación del entendimiento en la bienaventuranza, pero no llegó a solucionarla⁹⁵. El Aquinate señala entonces la solución, diciendo que “si se considera diligentemente, es del todo necesario que la operación del entendimiento, que es la visión, sea más estimable que la delectación”⁹⁶ y, más adelante, reconoce la necesidad de la buena disposición del cuerpo y de los bienes exteriores para la bienaventuranza, pero deja claro que esto solo se aplica a la felicidad que se puede alcanzar en esta vida⁹⁷. Para esa bienaventuranza imperfecta, los bienes exteriores son necesarios a la realización de las virtudes —tanto en la vida activa como en la vida contemplativa— y por eso tienen un valor instrumental, pues esta clase de felicidad “consiste en la operación de la virtud”⁹⁸, como señala Santo Tomás haciendo alusión a otro pasaje de la *EN*⁹⁹. El Aquinate reconoce además que la noción de felicidad de Aristóteles, en cuanto vida contemplativa, “alcanza más semejanza con esa felicidad perfecta — según la concepción tomista— que la activa, como que

⁹³ *S.Th.* I-II, q. 3, a.5, co. Santo Tomás hace alusión allí a dos pasajes de la *EN*. El primero está en el capítulo donde Aristóteles describe la felicidad perfecta (*EN X 7, 1177a12*): “Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable <que sea una actividad> de acuerdo con la virtud más excelsa, y esta será una actividad de la parte mejor del hombre”. El segundo pasaje es *EN X 8 1178a9*, donde habla de la supremacía de la vida contemplativa sobre la vida política, fundamentada en las virtudes morales: “La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esa virtud son humanas”. Antes, el Estagirita había dicho acerca de la vida contemplativa: “Tal vida, sin embargo, sería superior a la del un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano” (*EN X 7, 1177b26-30*). El P. Larrañeta comenta, acerca de estos capítulos: “No faltan tampoco, según hemos observado, las alusiones a Aristóteles. En el fondo, el tratamiento dado a la felicidad no anda muy lejos, si le añadimos el ‘bautismo’ teológico, del que nos presenta el Estagirita en su *Ética Nicomáquea* (libro 10 c. 8)” (TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología II. Parte I-II*, p. 67, nota e).

⁹⁴ *S.Th.* I-II, q. 4, a. 1, ad 3. La cita es *EN X 4, 1174b23*: “el placer perfecciona la actividad”. Más adelante, Aristóteles precisa: “El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna” (b31).

⁹⁵ Cf. *S.Th.* I-II, q. 4, a. 2, co. El pasaje a que hace alusión es *EN X 4, 1175a18ss*: “Dejemos de lado, por el momento, la cuestión de si deseamos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Pues ambas cosas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad”.

⁹⁶ *S.Th.* I-II, q. 4, a. 2, co.

⁹⁷ Cf. *S.Th.* I-II, q. 4, aa. 6 y 7.

⁹⁸ *S.Th.* I-II, q. 4, a. 7, co. Cf. *EN I 7, 1102a5*.

⁹⁹ Cf. *EN I 7, 1102a5*.

también se parece más a Dios, [...] por eso necesita menos de estos bienes del cuerpo, como se dice en *X Ethic*¹⁰⁰. Finalmente, al discutir la necesidad de los amigos para la bienaventuranza, Santo Tomás señala, recordando una vez más al Estagirita, que “si hablamos de la felicidad de la vida presente, [...], el hombre feliz necesita amigos”¹⁰¹, no por su utilidad ni por delectación, sino para obrar bien; en otras palabras, “para que, para que, al verlos, le agrade hacer el bien, y también para que le ayuden a hacerlo”¹⁰².

En la cuestión 5, después de reconocer que en esta vida es posible tener cierta participación, aun imperfecta, de la bienaventuranza, pero no la bienaventuranza perfecta¹⁰³, y explicar las razones de esta imperfección, Santo Tomás observa además, en consonancia con las afirmaciones anteriores, que la bienaventuranza de esta vida puede perderse y señala que Aristóteles —que, como vimos, de alguna manera llegó a vislumbrar los rasgos de la felicidad perfecta— tuvo que admitir que nadie puede ser plenamente feliz en este mundo: “algunos son bienaventurados en esta vida, pero no absolutamente, sino como hombres, cuya naturaleza está sometida al cambio”¹⁰⁴. Más adelante, el Aquinate se apoya en otro pasaje de Aristóteles para argumentar que el hombre no puede alcanzar la bienaventuranza, sino que necesita el auxilio de Dios: ante la objeción de que los animales, de naturaleza inferior al hombre, consiguen por sus medios su perfección, y que por lo tanto el hombre debería también hacerlo, responde que la naturaleza capaz de alcanzar el bien perfecto “es de condición más noble, aunque necesite el auxilio exterior para conseguirlo, que la naturaleza que no puede conseguir el bien perfecto, sino que consigue un bien imperfecto, aunque para su consecución no necesite auxilio exterior”¹⁰⁵.

Tras concluir su exposición acerca de la bienaventuranza como horizonte de la vida moral, Santo Tomás presenta el camino por el cual hemos de alcanzarla, en el tratado de los actos humanos, que ocupa las cuestiones 6 a 21 de la *Prima Secundae*, el camino por el cual hemos de alcanzarla. Desarrollaremos más adelante los aspectos esenciales de la doctrina tomista sobre la acción voluntaria y la elección, presentando la actuación de las potencias espirituales que intervienen en la elección voluntaria: el

¹⁰⁰ *S.Th.* I-II, q. 4, a. 7, co.

¹⁰¹ *S.Th.* I-II, q. 4, a. 8, co.

¹⁰² *S.Th.* I-II, q. 4, a. 8, co.

¹⁰³ Cf. *S.Th.* I-II, q. 5, a. 3.

¹⁰⁴ *S.Th.* I-II, q. 5, a. 4, co.

¹⁰⁵ *S.Th.* I-II, q. 5, a. 5, ad 2.

entendimiento, en su dimensión práctica, y la voluntad, en cuanto apetito racional del bien.

4.2. El entendimiento práctico

En el apartado anterior, dedicado a la concepción de la felicidad como bienaventuranza, hemos visto cómo Santo Tomás menciona en uno de los artículos del tratado *de beatitudine* el rol del entendimiento práctico en la consecución de la felicidad. El Aquinate, al discutir si la bienaventuranza consiste en una operación del entendimiento especulativo o del práctico, concluye que, si esa bienaventuranza se entiende como bienaventuranza perfecta o fin último del hombre, no puede sino consistir en la contemplación de las cosas divinas en la vida futura. Sin embargo, Santo Tomás admite a la vez la posibilidad de una bienaventuranza imperfecta, alcanzable en esta vida, que consiste, como había observado Aristóteles, ante todo en la vida contemplativa —y por lo tanto en el ejercicio del entendimiento especulativo—, pero incluye de cierta forma la vida según la virtud moral, guiada por la excelencia del entendimiento práctico: “[...] la bienaventuranza imperfecta, como puede tenerse aquí, consiste en primer lugar y principalmente en la contemplación; en segundo lugar, en la operación del entendimiento práctico que ordena las acciones y pasiones humanas”¹⁰⁶. Allí mismo, observamos que, al responder a uno de los argumentos contrarios a su tesis, el Aquinate discute lo que llama de similitud del entendimiento práctico con Dios en cuanto causa de las cosas: dicha similitud “es según proporcionalidad, es decir, porque se relaciona con su objeto conocido como Dios con el suyo”¹⁰⁷.

Aunque señala allí que “se puede decir que Dios no tiene conocimiento práctico, sino solo especulativo”¹⁰⁸, Santo Tomás discute en la *Prima Pars* si la ciencia que Dios tiene de las cosas es especulativa o práctica, y responde diciendo que, mientras que la ciencia que tiene de sí mismo es solo especulativa, la que posee acerca de todo lo demás es especulativa y práctica: especulativa por el modo, porque conoce perfectamente lo que son las cosas, y práctica por el fin: “tiene ciencia práctica de aquello que realiza en el tiempo”¹⁰⁹. Incluso admite que Dios tenga cierto conocimiento

¹⁰⁶ S. Th. I-II, q. 3, a.5, co.

¹⁰⁷ S. Th. I-II, q. 3, a.5, ad 1. Allí mismo observa que “la semejanza del entendimiento especulativo es según unión o información, que es una semejanza mucho mayor”.

¹⁰⁸ S. Th. I-II, q. 3, a. 5, ad 1.

¹⁰⁹ S. Th. I, q. 14, a. 16, co. En la respuesta a la cuestión se observa que en un momento Santo Tomás desarrolla la distinción entre ciencia práctica y ciencia especulativa a la luz de la distinción entre entendimiento práctico y entendimiento especulativo por su fin, a la luz de un pasaje del *De*

práctico del mal, no porque lo pueda hacer —lo que es imposible—, sino “en cuanto que lo permite, lo impide, o lo subordina”¹¹⁰.

Considerando la importancia de esa noción de entendimiento práctico en la teoría moral de Santo Tomás, examinaremos ahora cómo aparece en sus textos. Como lo hicimos en el apartado anterior sobre la bienaventuranza, presentaremos aquí las menciones al entendimiento práctico en los pasajes de la *Suma Teológica* en cuanto expresión del pensamiento maduro de Santo Tomás, añadiendo en las notas al pie de página las referencias a otras obras. En primer lugar, examinaremos la distinción que el Aquinate hace entre entendimiento especulativo y entendimiento práctico. Enseguida, veremos cómo el entendimiento práctico se relaciona con la voluntad y contribuye a la bondad de esta. Más adelante, presentaremos brevemente la sindéresis en cuanto su hábito, pasando después a una breve exposición sobre la virtud intelectual de la prudencia, íntimamente vinculada a la verdad práctica. Finalmente, señalaremos algunas iluminaciones teológicas acerca de la naturaleza y actuación del entendimiento práctico.

La exposición sobre el intelecto práctico forma parte del tratado sobre el hombre de la *Prima Pars* de la *Suma*¹¹¹, que a su vez integra la exposición sobre la creación y las criaturas, que viene después del tratado sobre Dios Uno y Trino¹¹². Después de explicar la estructura del ser del hombre como unidad de alma y cuerpo¹¹³, Santo Tomás pasa a presentar las potencias del alma, primero desde una visión general¹¹⁴ y después distinguiendo entre cinco géneros según los cuales se dividen dichas potencias¹¹⁵, afirmando allí la existencia de las potencias intelectivas: “llamamos potencias a las facultades vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e intelectual”¹¹⁶. El Aquinate presenta además la distinción entre tres géneros de alma, de entre los distingue el alma racional como aquella cuya operación supera notablemente la naturaleza corporal, señala que “los géneros de las potencias del alma se distinguen por sus objetos [...] cuanto más noble es una potencia tanto más universal el objeto

Anima. Más adelante en este apartado, examinaremos cómo Santo Tomás desarrolla la distinción entre los dos entendimientos.

¹¹⁰ *S.Th.* I, q. 14, a. 16, co.

¹¹¹ Cf. *S.Th.* I, qq. 75-102.

¹¹² Cf. *S.Th.* I, qq. 44-119.

¹¹³ Cf. *S.Th.* I, q. 76.

¹¹⁴ Cf. *S.Th.* I, q. 77.

¹¹⁵ Cf. *S.Th.* I, q. 78, a. 1

¹¹⁶ *S.Th.* I, q. 78, a. 1, s.c.

sobre el que actúa¹¹⁷: de este modo, subraya la nobleza de las potencias intelectivas, “referidas al objeto más común, esto es, el universal”¹¹⁸.

Los trece artículos de la cuestión siguiente están dedicados a la exposición sobre las potencias intelectivas¹¹⁹. Allí, Santo Tomás explica primero por qué el entendimiento es una potencia del alma y no su esencia¹²⁰, para después señalar su carácter de potencia pasiva¹²¹. Enseguida, el Aquinate presenta y la necesidad del entendimiento agente, señalada ya por Aristóteles, en cuanto “facultad que hiciera las cosas inteligibles en acto abstrayendo las especies de sus condiciones materiales”¹²², y su existencia en el alma¹²³, aunque numéricamente distinta: “es necesario afirmar que hay tantos entendimientos agentes como almas”¹²⁴. Más adelante, Santo Tomás ubica la memoria en la parte intelectual del alma: entendida como ‘memoria intelectual’, en cuanto depósito o archivo de especies abstraídas, “no es una potencia distinta del entendimiento, pues propio de la naturaleza de la potencia pasiva es tanto el conservar como el recibir”¹²⁵ y enseguida expone qué se entiende por razón e inteligencia y cómo cada uno se relaciona con el entendimiento: mientras entender “consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible”¹²⁶, razonar se define como “pasar de un concepto a otro”¹²⁷ a fin de conocer esa misma verdad. Santo Tomás señala además que, a pesar de esas diferencias, la razón no es una potencia distinta del entendimiento, puesto que “raciocinar con respecto al entender es como el moverse con respecto al reposar o como el adquirir con respecto al poseer”¹²⁸ y “es evidente que el reposo y el movimiento no se reducen a potencias diversas, sino a una y la misma”¹²⁹. También es relevante la distinción que hace ahí entre razón superior y razón inferior: aun no siendo dos potencias diversas, se distinguen en la medida que la razón superior “intenta considerar y consultar lo eterno”¹³⁰ en cuanto las contempla en sí misma, y la

¹¹⁷ *S.Th.* I, q. 78, a. 1, co.

¹¹⁸ *S.Th.* I, q. 78, a. 1, co.

¹¹⁹ Cf. *S.Th.* I, q. 79.

¹²⁰ Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 1.

¹²¹ Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 2.

¹²² *S.Th.* I, q. 79, q. 3.

¹²³ Cf. I, q. 79, a. 4

¹²⁴ *S.Th.* I, q. 79, a. 5, co.

¹²⁵ *S.Th.* I, q. 79, a. 7, co. Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 6.

¹²⁶ *S.Th.* I, q. 79, a. 8, co.

¹²⁷ *S.Th.* I, q. 79, a. 8, co.

¹²⁸ *S.Th.* I, q. 79, a. 8, co. La razón, aun señalando una ventaja del hombre, animal racional, sobre demás los animales que no la poseen, es a la vez muestra de su inferioridad respecto a los ángeles, que no tienen esa necesidad de pasar de un concepto, sino que aprehenden la verdad directamente.

¹²⁹ *S.Th.* I, q. 79, a. 8, co.

¹³⁰ *S.Th.* I, q. 79, a. 9, co.

razón inferior “intenta orientar lo temporal”¹³¹. Respecto a la inteligencia, el Aquinate la define como “el acto del entendimiento consistente en entender”¹³², y por lo tanto no puede ser una potencia diferente del entendimiento, sino su mismo acto.

Más adelante, en el artículo 11, Santo Tomás presenta la naturaleza del entendimiento práctico, distinguiéndolo del especulativo. En primer lugar, el Aquinate aclara que no constituyen potencias diversas, a pesar de las diferencias entre ellos, pues una potencia no se puede transformar en otra para interpretar la afirmación de que “el entendimiento especulativo se hace práctico por extensión”¹³³, idea recogida del *De Anima*: este ‘hacerse práctico’ no puede consistir entonces en un cambio de potencia. En la solución de la cuestión, Santo Tomás recuerda la afirmación, presente en un pasaje anterior, de que “lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto a la que está referida una potencia, no diversifica dicha potencia”¹³⁴: por esta razón, el hecho de que el objeto del entendimiento práctico esté ordenado a la acción —un aspecto meramente accidental— no hace que sea una potencia diversa del especulativo.

Dicho esto, el Aquinate presenta finalmente en qué se distingue el entendimiento práctico del especulativo, al afirmar que “el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la acción, sino a la consideración de la verdad. Por su parte, el práctico ordena lo aprehendido a la acción”¹³⁵, y que “ambos reciben su nombre del fin: uno, especulativo; otro, práctico, esto, es operativo”¹³⁶, reafirmando lo que había dicho antes, al hablar de la ciencia que Dios tiene de las cosas: “el entendimiento práctico se distingue del especulativo en el fin [...] el entendimiento práctico está ordenado al fin de la acción; mientras que el entendimiento especulativo tiene por fin el encuentro de la verdad”¹³⁷. Más adelante, en la *Prima Secundae*, en el pasaje ya citado sobre cómo este contribuye a la bienaventuranza, el Aquinate señala que, mientras la contemplación se busca por sí misma, “el acto del entendimiento práctico no se busca por sí mismo, sino por la acción”¹³⁸, y añade que “el entendimiento práctico se ordena

¹³¹ *S.Th.* I, q. 79, a. 9, co. Allí Santo Tomás señala que “lo temporal y lo eterno, con respecto a nuestro entendimiento, implican realidades subordinadas entre sí, de modo que unas sirvan de medio para conocer las otras [...] por un proceso de búsqueda, a través de lo temporal llegamos al conocimiento de lo eterno”.

¹³² *S.Th.* I, q. 79, a. 10.

¹³³ *S.Th.* I, q. 79, a. 11. Cf. *DA* III 10, 433a14.

¹³⁴ *S.Th.* I, q. 79, a. 11, co.

¹³⁵ *S.Th.* I, q. 79, a. 11, co.

¹³⁶ *S.Th.* I, q. 79, a. 11, co.

¹³⁷ *S.Th.* I, q. 14, a. 16, co.

¹³⁸ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 5, co.

al bien que está fuera de él, mientras que el entendimiento especulativo tiene el bien en sí mismo, es decir, la contemplación de la verdad”¹³⁹. Asimismo, en la *Secunda Secundae*, Santo Tomás afirma que la virtud teologal de la fe, aun teniendo como objeto el entendimiento especulativo, tiene por objeto la Verdad primera que es fin de todas las acciones, de tal manera que obra “por el amor, de la misma forma que, como enseña el Filósofo, el entendimiento, por extensión, se hace práctico”¹⁴⁰. Santo Tomás observa ahí también que el entendimiento práctico también se distingue del especulativo por su objeto: al hablar del objeto de la fe, dice que esta no radica en el práctico “pues su objeto es la verdad contingente, factible o moral”¹⁴¹ y, más adelante, señala que mientras “el entendimiento, virtud intelectual, versa solamente sobre material necesaria”¹⁴², mientras que el entendimiento práctico “no se ocupa de lo necesario, sino de lo contingente, que pudiera ser de otra manera y que puede realizar el hombre con su trabajo”¹⁴³. Más adelante en la *Secunda Secundae*, el Aquinate afirma una vez más que “el entendimiento práctico versa sobre lo operable, que es contingente”¹⁴⁴.

En el mismo lugar donde Santo Tomás pregunta si el entendimiento especulativo y el práctico son potencias diversas, leemos que “el objeto del entendimiento especulativo es lo verdadero, y el objeto del práctico es lo bueno”¹⁴⁵. El Aquinate aclara entonces la relación entre lo verdadero y lo bueno, en cuanto objetos del entendimiento:

Lo verdadero y lo bueno se implican mutuamente, pues lo verdadero es un cierto bien. De no ser así, no sería deseable. Y, lo bueno es verdadero, porque, de otro modo, no sería inteligible. Por lo tanto, así como lo verdadero puede ser objeto del apetito bajo el concepto de bueno, como sucede cuando alguien desea conocer la verdad, así también lo bueno es aplicable a la acción bajo el aspecto de verdadero, que es el objeto del entendimiento práctico¹⁴⁶.

Puesto que, al conocer lo verdadero bajo el concepto de bueno, el entendimiento práctico lo ordena a la acción, es necesario estudiar cómo se relaciona con la voluntad,

¹³⁹ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 5, ad 2.

¹⁴⁰ *S.Th.* II-II, q. 4, a. 2.

¹⁴¹ *S.Th.* II-II, q. 4, a. 2, arg.

¹⁴² *S.Th.* II-II, q. 8, a. 3, arg. 2. Acerca del conocimiento del singular y la referencia al silogismo práctico, cf. *S.Th.* I, q. 86 a. 1.

¹⁴³ *S.Th.* II-II, q. 8, a. 3, arg. 2.

¹⁴⁴ *S.Th.* II-II, q. 45, a. 3, arg. 2.

¹⁴⁵ *S.Th.* I, q. 79, a. 11, arg. 2.

¹⁴⁶ *S.Th.* I, q. 79, a. 11 ad 2. Al final de este pasaje, Santo Tomás observa que el entendimiento práctico, al conocer la verdad, la ordena la acción. Se trata, por lo tanto, de la ‘verdad práctica’. Volveremos a hablar sobre este pasaje más adelante (cf. *infra*, cap. 6).

en cuanto esta es potencia motriz de los actos voluntarios. En otro pasaje de la *Suma*, en el contexto de la explicación del acto humano, Santo Tomás afirma que el entendimiento es capaz de mover la voluntad, en cuanto le presenta su objeto¹⁴⁷. Este objeto determina el acto de la voluntad, funcionando como su principio formal. Al precisar que lo que mueve la voluntad es la aprehensión de lo verdadero bajo la razón de bueno y apetecible, el Aquinate precisa que dicha aprehensión cabe al entendimiento práctico: “el entendimiento práctico no mueve, sino el entendimiento práctico”¹⁴⁸, capaz de captar de esa manera lo verdadero. Y precisa aun más: “para la determinación del acto, que procede del objeto, el entendimiento mueve a la voluntad, porque el mismo bien es comprendido según una razón especial, incluida en la razón universal de verdadero”¹⁴⁹.

La relación entre entendimiento práctico y voluntad se aclara además con la afirmación de que la bondad de la voluntad depende de la razón, a la cual Santo Tomás dedica un artículo de la cuestión 19 de la *Prima Secundae*. Primero, el Aquinate señala que “la bondad de la voluntad consiste precisamente en no ser inmoderada”¹⁵⁰, y explica que dicha moderación cabe al entendimiento: “la bondad de la voluntad depende de que esté sometida a la razón”¹⁵¹; más adelante, aclara en la respuesta que “la bondad de la voluntad depende propiamente del objeto... (pero) el objeto de la voluntad es presentado a ella por la razón, pues el bien entendido es el objeto de la voluntad que le es proporcionado”¹⁵²; y, finalmente, señala que “la bondad de la voluntad depende de la razón del mismo modo que depende del objeto”¹⁵³. Santo Tomás señala de esta manera el rol de la razón en cuanto realizador de la recta aprehensión del fin, que rectifica el respectivo apetito en la voluntad¹⁵⁴.

En realidad, el entendimiento no solo mueve la voluntad, sino que puede ser movido por ella. Eso es lo que permite que el entendimiento sea sujeto de virtud, como señala más adelante Santo Tomás, quien hace la distinción entre el ser sujeto de hábitos que

¹⁴⁷ Cf. *S.Th.* I, q. 9, a. 1.

¹⁴⁸ *S.Th.* I, q. 9, a. 1, ad 2. Cabe señalar que en la respuesta a la primera objeción, Santo Tomás reconoce que el entendimiento no mueve necesariamente la voluntad.

¹⁴⁹ *S.Th.* I, q. 9, a. 1, ad 3.

¹⁵⁰ *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3, s.c.

¹⁵¹ *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3, s.c.

¹⁵² *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3, co.

¹⁵³ *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3, co.

¹⁵⁴ Cf. *S.Th.* I-II, q. 19, a. 1, ad 2. Santo Tomás aclara que lo que se menciona en la segunda objeción como bondad del entendimiento práctico se refiere al conocimiento de lo que es para el fin, perfeccionado por la virtud de la prudencia, mientras que lo que trata en esta cuestión es la rectificación de la tendencia de la voluntad al fin mismo. Volveremos a comentar este asunto más adelante, cuando tratemos el tema central de este estudio, la verdad práctica.

son virtud solo parcialmente —pues no llevan a la acción— y ser sujeto de hábitos que son virtud absolutamente, lo que se restringe a la voluntad o las potencias racionales movidas por ella. En esta segunda descripción, el Aquinate incluye tanto el entendimiento especulativo como el entendimiento práctico: el primero es sujeto de la virtud de la fe al ser movido por la voluntad a asentir verdades sobrenaturales, y el segundo es sujeto de la prudencia, puesto que “para que exista la prudencia se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los principios de esta razón de lo agible, que son los fines, respecto de los cuales está bien dispuesto el hombre por la rectitud de la voluntad”¹⁵⁵.

Después de presentar la relación entre el entendimiento práctico y el especulativo, Santo Tomás expone brevemente la actuación de la sindéresis, que no es una potencia más, sino un hábito del entendimiento práctico¹⁵⁶. El Aquinate explica la actuación de ese hábito trazando un paralelo entre la razón especulativa y la razón práctica: primero, afirma que “tal como la razón especulativa analiza lo especulativo, la razón práctica así lo hace sobre lo operativo”¹⁵⁷ y después señala que “es necesario que estemos dotados naturalmente de principios tanto especulativos como prácticos”¹⁵⁸. Es precisamente en la captación de estos primeros principios prácticos que consiste la sindéresis. Santo Tomás explica mejor su carácter de hábito y su actuación, a través de otro paralelo entre entendimiento especulativo y entendimiento práctico:

Los primeros principios especulativos infundidos en nosotros naturalmente no pertenecen a ninguna potencia especial, sino a cierto hábito especial llamado entendimiento de los principios [...] Por lo tanto, tampoco los principios prácticos infundidos en nosotros por naturaleza pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito especial natural llamado sindéresis. Por eso, se dice que la sindéresis impulsa al bien y censura el mal en cuanto que por los primeros principios procedemos a la investigación, y, por ellos, juzgamos lo averiguado¹⁵⁹.

En la *Prima Secundae*, Santo Tomás vuelve a hablar de la captación de los primeros principios prácticos, en la exposición sobre la ley natural. Allí aclara la relación entre sindéresis y ley natural: “la sindéresis es ley de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son principios primeros del

¹⁵⁵ *S.Th.* I-II, q. 56, a. 3, co.

¹⁵⁶ Para una exposición complementaria de la sindéresis según Santo Tomás, cf. *De Veritate*, q. 16.

¹⁵⁷ *S.Th.* I, q. 79, a. 12, co.

¹⁵⁸ *S.Th.* I, q. 79, a. 12, co.

¹⁵⁹ *S.Th.* I, q. 79, a. 12, co.

obrar humano”¹⁶⁰. La explicación de los principios de la ley natural se hace a través de un paralelo con los de la razón especulativa, tal como vimos anteriormente en la exposición de la sindéresis. El Aquinate observa que “los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos”¹⁶¹. Tras aclarar allí que los preceptos de la ley natural son muchos, señala como su primer precepto, del cual derivan todos los demás, es el de que “el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”¹⁶². Cabe destacar la diferencia entre los principios prácticos —tanto este primer principio captado por la sindéresis como aquellos derivados, desarrollados por la ciencia moral—, siempre de carácter universal, y las acciones concretas, siempre singulares. De ahí la necesidad de la virtud intelectual de la prudencia, que en cada caso concreto establece el vínculo entre lo universal y lo particular.

En efecto, la prudencia, estrechamente vinculada a la verdad práctica, aparece junto al arte como una de las virtudes del intelecto práctico en la q. 57 de la *Prima Pars*. Puesto que en los capítulos siguientes estudiaremos detalladamente los aspectos de esa virtud relativos a la discusión sobre la recepción de la noción aristotélica por Santo Tomás, repasaremos brevemente ahora los principales rasgos de su tratamiento en la *Suma Teológica*¹⁶³.

La exposición sobre de la prudencia, como dijimos, ocupa un lugar importante en el tratamiento de las virtudes intelectuales de la *Prima Pars*. Allí, el Aquinate dedica los tres últimos de la q. 57 — artículos 4, 5 y 6— a esa exposición. En primer lugar, siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás distingue la prudencia del arte, al señalar que, a diferencia de esta, la prudencia no causa solo la facultad de producir una obra buena, sino que lleva al uso de dicha facultad, lo que presupone el concurso del apetito. Esta diferencia se vincula al ámbito de cada virtud: la prudencia es llamada ahí por el Aquinate *recta ratio agibilium*, a diferencia del arte, *recta ratio factibilium*, en virtud del carácter intransitivo de las acciones que rige, que se distingue del carácter

¹⁶⁰ S. Th. I-II, q. 94, a. 1, ad 2. La nota de A. Osuna aclara que la ley natural “como acto de la razón, es generada por una disposición habitual en la razón, a la que se le llama sindéresis o hábito por el que la razón práctica se perfecciona para enunciar los principios de la ley natural”. Pero aclara que la ley natural no es un hábito, y por lo tanto lo debe confundirse con la sindéresis: “... la ley no debe confundirse nunca con el principio psicológico que la produce”. (cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología II. Parte I-II*, p. 731, nota a).

¹⁶¹ S. Th. I-II, q. 94, a. 2, co.

¹⁶² S. Th. I-II, q. 94, a. 2, co.

¹⁶³ Para una buena explicación sobre los distintos rasgos de la prudencia en Santo Tomás, cf. SELLÉS, J. F. *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999. (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 90)

meramente transitivo del hacer¹⁶⁴. Y este apetito no puede ser cualquiera, sino que debe ser recto: con eso ya vemos aquí una caracterización de las condiciones de la verdad práctica, cuando Santo Tomás dice que “para la prudencia, que es la recta razón de lo agible, se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los fines, lo cual se logra por el apetito recto”¹⁶⁵. Esta rectitud del apetito, esencial a la prudencia, no se requiere para el hábito del arte. En el siguiente artículo, el Aquinate explica en qué medida la prudencia es una virtud necesaria al hombre, y afirma en primer lugar que “para que uno obre bien no sólo se requiere la obra que se hace, sino también el modo de hacerla, esto es, que obre conforme a recta elección, y no por impulso o pasión”¹⁶⁶: para esa recta elección, concurren tanto la parte apetitiva del alma, que aparece allí como la que asegura la corrección de los fines, como la parte intelectual práctica, responsable por afirmar los medios adecuados a ese fin, tarea que cabe a la prudencia, en cuanto hábito que perfecciona convenientemente respecto de los medios para el debido fin¹⁶⁷. En el último artículo, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles —ni siquiera traduce los términos usados por el Estagirita—, presenta la eubulia, la synesis y la gnome como virtudes anexas a la prudencia. A la luz de los tres actos característicos de la razón práctica —aconsejar, juzgar e imperar—, el Aquinate señala que “a la virtud de bien mandar, que es la prudencia, se le juntan, como a más principal, las virtudes secundarias de la eubulia o del buen consejo, y de la synesis y de la gnome, que son las partes que juzgan de las acciones”¹⁶⁸.

En realidad, la exposición de la prudencia en la *Suma Teológica* no se resume a estos tres artículos. Santo Tomás le dedica buena parte de su exposición sobre las virtudes cardinales en la *Secunda Secundae*, a lo largo de 10 cuestiones, totalizando 56 artículos. Ofrecemos enseguida un resumen de su exposición sobre la prudencia en cuanto virtud cardinal.

En la primera de esas cuestiones, compuesta de 16 artículos el Aquinate habla de la prudencia en sí misma. Enumeramos aquí sus principales afirmaciones: la prudencia es una virtud que radica no en la voluntad, sino en el entendimiento¹⁶⁹; además, existe

¹⁶⁴ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 4, co.

¹⁶⁵ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 4, co.

¹⁶⁶ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 5, co.

¹⁶⁷ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 5, co. La verdad práctica, como vimos, ocurre precisamente en esa “recta elección” (προαίρεσις σπουδαία), como afirma Aristóteles (cf. *EN* VI 2, 1139a24-25).

¹⁶⁸ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 5, co. Las tres virtudes intelectuales secundarias mencionadas aquí (εὐβουλίᾳ, σύνεσις y γνώμη)— son explicadas, respectivamente, en los capítulos 9, 10 y 11 del libro sexto de la *EN*.

¹⁶⁹ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 1, co.

exclusivamente en el entendimiento práctico¹⁷⁰; el prudente no solo conoce los principios universales, sino también los objetos particulares sobre los que se desarrolla la acción, a los cuales aplica esos principios¹⁷¹; la prudencia tiene no solamente la esencia de la virtud, como las demás virtudes intelectuales, sino también la noción de virtud propia de las virtudes morales, como la justicia, la fortaleza y la templanza, por lo que se enumera junto a ellas¹⁷²; además, ocupa un lugar especial en esta enumeración, pues radica en el entendimiento y no en la voluntad como las otras tres¹⁷³; a la prudencia no le incumbe señalar el fin a las virtudes morales, sino solo disponer de los medios para el fin¹⁷⁴; precisamente, le sirve a esas virtudes al indicarle el justo medio en que consisten¹⁷⁵; considerando los tres actos de la razón práctica mencionados antes, el acto principal de la prudencia no es ni el de aconsejar ni el de juzgar, sino el de imperar¹⁷⁶; a la prudencia corresponde la diligencia (*solicitud*), en cuanto capacidad de obrar rectamente según cierta determinación ya tomada¹⁷⁷; la prudencia, en cuanto hábito de recta deliberación, no abarca solo el bien individual de una persona, sino el bien común de la multitud¹⁷⁸; hay diversas especies de prudencia, en atención a la diversidad de la materia que ordena (prudencia monástica, económica y política)¹⁷⁹; la prudencia se da tanto en el gobernante como en los súbditos, aunque de manera diversa (en el primero en cuanto mente arquitectónica, en los segundos como ejecutores de un plan)¹⁸⁰; puesto que, como vimos, la prudencia requiere la rectitud del fin, no puede haber prudencia en los pecadores, sino una falsa prudencia, la prudencia ‘de la carne’¹⁸¹; puesto que las virtudes están conectadas entre sí, y el que está en gracia posee la caridad, entonces todo es que está en gracia es además prudente¹⁸²; la prudencia no es una virtud innata en nosotros, sino que proviene de la educación y de la experiencia¹⁸³; y, finalmente, puesto que la prudencia no es solo cognoscitiva, sino apetitiva, no puede perderse por

¹⁷⁰ S.Th. II-II, q. 47, a. 2, co.

¹⁷¹ S.Th. II-II, q. 47, a. 3, co.

¹⁷² S.Th. II-II, q. 47, a. 4, co.

¹⁷³ S.Th. II-II, q. 47, a. 5, co.

¹⁷⁴ S.Th. II-II, q. 47, a. 6, co.

¹⁷⁵ S.Th. II-II, q. 47, a. 7, co.

¹⁷⁶ S.Th. II-II, q. 47, a. 8, co.

¹⁷⁷ S.Th. II-II, q. 47, a. 9, co.

¹⁷⁸ S.Th. II-II, q. 47, a. 10, co.

¹⁷⁹ S.Th. II-II, q. 47, a. 11, co.

¹⁸⁰ S.Th. II-II, q. 47, a. 12, co.

¹⁸¹ S.Th. II-II, q. 47, a. 13, co.

¹⁸² S.Th. II-II, q. 47, a. 14, co.

¹⁸³ S.Th. II-II, q. 47, a. 15, s.c. y co.

el olvido, aunque este pueda afectar los conocimientos que ella requiere en su acto de imperar¹⁸⁴.

Después de una breve presentación de las partes de la prudencia en la q. 48, el Aquinate las explica más detalladamente en las siguientes tres cuestiones. La exposición comienza por lo que llama partes ‘cuasi integrales de la prudencia’, a lo largo de ocho artículos de la q. 49. En primer lugar, Santo Tomás observa que, en cuanto virtud intelectual, la prudencia nace y se desarrolla por la experiencia, lo que hace que la memoria sea una de sus partes¹⁸⁵; después, muestra que la inteligencia, entendida como estimación recta de los principios de los cuales deriva la deducción práctica, también es una parte de la prudencia¹⁸⁶. Enseguida, el Aquinate incluye la docilidad, que dispone al sujeto a acoger los consejos de los demás, como otra de esas partes¹⁸⁷ y, en el siguiente artículo, señala que la prudencia requiere también la sagacidad, “es un hábito por el que de pronto se sabe hallar lo que conviene”¹⁸⁸, al momento de actuar. En los siguientes artículos, Santo Tomás presenta además como partes de la prudencia la razón —puesto que el oficio de aconsejar, propio de esa virtud, incluye una investigación “que va de unas cosas a otras”¹⁸⁹— y la previsión, por el hecho de que “los futuros contingentes pertenecen a la prudencia en cuanto ordenables por el hombre al fin último de la vida humana”¹⁹⁰, y termina la exposición de la cuestión señalando la circunspección —conocimiento de las circunstancias de la acción particular¹⁹¹— y la precaución —necesaria para que el prudente acepte el bien y evite el mal que presenta apariencias de bien¹⁹²— como otras de esas partes cuasi integrales.

Enseguida, en la q. 50, Santo Tomás desarrolla las partes llamadas ‘subjetivas’ de la prudencia: la prudencia regnativa o gubernativa, propia de los reyes o príncipes a quien incumbe regir la ciudad o el reino¹⁹³; la prudencia política, que permite a los súbditos regirse a sí mismo en obediencia al príncipe¹⁹⁴; la prudencia económica, que permite al individuo actuar rectamente para la obtención de los fines de su vida

¹⁸⁴ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 16, co.

¹⁸⁵ Cf. *S.Th.* II-II, q. 49, a. 1, co.

¹⁸⁶ Cf. *S.Th.* II-II, q. 49, a. 2, co.

¹⁸⁷ Cf. *S.Th.* II-II, q. 49, a. 3, co.

¹⁸⁸ *S.Th.* II-II, q. 49, a. 4, co.

¹⁸⁹ *S.Th.* II-II, q. 49, a. 5, co.

¹⁹⁰ *S.Th.* II-II, q. 49, a. 6, co.

¹⁹¹ Cf. *S.Th.* II-II, q. 49, a. 7, co.

¹⁹² Cf. *S.Th.* II-II, q. 49, a. 8, co.

¹⁹³ Cf. *S.Th.* II-II, q. 50, a. 1, co.

¹⁹⁴ Cf. *S.Th.* II-II, q. 50, a. 2, co.

familiar¹⁹⁵, y finalmente, la prudencia militar, que asegura el buen consejo en asuntos de guerra¹⁹⁶.

La exposición culmina con la presentación de las partes potenciales de la prudencia, mencionadas en la cuestión sobre las virtudes intelectuales en la *Prima Secundae*¹⁹⁷. La primera de esas partes potenciales es, como vimos, la eubulia o buena deliberación: el Aquinate hace referencia a la raíz de la palabra a fin de señalar que esa virtud es el hábito de aconsejar bien, algo que conviene a la naturaleza humana: “entre los demás actos, lo propio del hombre es aconsejar, porque eso entraña deliberación sobre lo que se ha de hacer, y en ello consiste la vida humana”¹⁹⁸. Santo Tomás observa asimismo que la ebulía, aun siendo una de sus partes, no se confunde con la prudencia, porque se refieren a actos diferentes de la razón, y además pueden darse separadamente: “de ahí que debe ser distinta la virtud de la eubulia, que induce al hombre a aconsejar bien, y la de la prudencia, que le hace imperar rectamente”¹⁹⁹. La segunda parte potencial de la prudencia es la synesis o sensatez, hábito de juzgar rectamente en el plano de las acciones particulares: como señala el Aquinate, “la bondad del consejo y la bondad del juicio no se reducen a la misma causa, ya que hay muchos que aconsejan bien y no son sensatos, es decir, no juzgan con acierto”²⁰⁰. Santo Tomás observa enseguida que los diversos hábitos cognoscitivos se distinguen por sus principios más o menos elevados y, en las cosas prácticas, debe haber una virtud superior que las juzga “en función de unos principios superiores a las reglas comunes por las que juzga la synesis”²⁰¹: se trata de la virtud especial llamada gnome, que implica una perspicacia de juicio según esos principios superiores.

Más adelante, después de presentar en la q. 52 el don espiritual del consejo como la ayuda de Dios que dirige los razonamientos prácticos humanos hacia la consecución de su fin sobrenatural, el Aquinate expone a lo largo de las tres cuestiones siguientes los vicios opuestos a la prudencia. En la q. 53, trata del pecado de imprudencia, que se puede tomar en dos sentidos distintos: como privación y como contrariedad. Como privación, la imprudencia se entiende como la carencia de prudencia en aquél que

¹⁹⁵ Cf. *S.Th.* II-II, q. 50, a. 3, co.

¹⁹⁶ Cf. *S.Th.* II-II, q. 50, a. 4, co.

¹⁹⁷ Cf. *S.Th.* II-II, q. 49, a. 4, co.

¹⁹⁸ *S.Th.* II-II, q. 51, a. 1, co.

¹⁹⁹ *S.Th.* II-II, q. 51, a. 2, co.

²⁰⁰ *S.Th.* II-II, q. 51, a. 3, co.

²⁰¹ *S.Th.* II-II, q. 51, a. 4, co.

podría y debería tenerla, mientras que, como contrariedad, la imprudencia indica que uno actúa obra de modo contrario a la prudencia, pues desprecia el consejo y obra “apartándose de las reglas de la prudencia recta y virtuosa”²⁰². Asociados a la imprudencia, aparecen los vicios de la precipitación, la inconsideración y la inconstancia, asociados a cada uno de los actos de la razón práctica. Considerando que en las acciones humanas lo normal es que se parta de la razón como lo más elevado del alma hasta llegar a la operación ejercida por el cuerpo, pasando por ciertos grados intermedios —la memoria del pasado, la inteligencia del presente, la consideración del futuro etc.—, Santo Tomás afirma que “quien es llevado a obrar por el impulso de la voluntad o de la pasión, saltando todos esos grados, incurre en precipitación”²⁰³, vicio que proviene de un defecto del acto de aconsejar. Respecto al vicio de inconsideración, vemos que el Aquinate lo presenta como un defecto que se produce “por desprecio o por descuido en prestar atención a lo que reclama la rectitud adecuada del juicio”²⁰⁴. Más adelante, Santo Tomás vincula la inconstancia al acto de imperar: “la inconstancia se produce por defecto en el acto de imperio; por eso decimos que es inconstante aquel cuya razón no impera los actos deliberados y juzgados”²⁰⁵, y señala finalmente que, puesto que la perfección de la prudencia y de la razón práctica consiste en la abstracción de lo sensible, todos estos vicios tienen su raíz, ante todo, en el pecado de lujuria²⁰⁶. Después, en la q. 54, el Aquinate presenta la negligencia como el pecado opuesto a la solicitud o diligencia —acto especial de la razón—, que implica la omisión del acto debido²⁰⁷, y observa además que ese vicio se opone directamente a la prudencia, al recordar la etimología del término, tal como lo comprende S. Isidoro de Sevilla: “negligente es el que no elige, y puesto que la recta elección de los medios atañe a la prudencia, la negligencia pertenece a la imprudencia”²⁰⁸. Finalmente, como vicios opuestos a prudencia, pero que ofrecen cierta semejanza con ella, Santo Tomás señala la llamada ‘prudencia de la carne’, es decir, el “proponer los bienes carnales como el fin último de la vida”²⁰⁹, la astucia, que incluye el engaño y el fraude²¹⁰, y la solicitud desordenada por los bienes

²⁰² S. Th. II-II, q. 53, a. 1, co.

²⁰³ S. Th. II-II, q. 53, a. 3, co.

²⁰⁴ S. Th. II-II, q. 53, a. 4, co.

²⁰⁵ Cf. S. Th. II-II, q. 53, a. 5, co.

²⁰⁶ Cf. S. Th. II-II, q. 53, a. 6, co.

²⁰⁷ Cf. S. Th. II-II, q. 54, a. 1, co.; S. Th. II-II, q. 47, a. 9.

²⁰⁸ S. Th. II-II, q. 54, a. 2, co.

²⁰⁹ S. Th. II-II, q. 55, a. 1, co.

²¹⁰ Cf. S. Th. II-II, q. 55, a. 3, 4 y 5.

temporales²¹¹ y las realidades futuras²¹². Todos esos vicios, añade el Aquinate, provienen del pecado de avaricia²¹³. El tratado de la prudencia en la *Secunda Secundae* culmina con la afirmación de que no era necesario que, entre los mandamientos de la antigua Ley, hubiera prescripciones explícitas sobre los actos de la prudencia o prohibiciones también explícitas de los actos contrarios a esa virtud, puesto que esas prescripciones y prohibiciones están incluidos en los demás preceptos de la Ley²¹⁴. Destacamos, en esta última exposición, un pasaje que ilumina en cierto modo la discusión acerca de la verdad práctica:

Ahora bien, entre los dictámenes de la razón natural están, sobre todo, los fines de la vida humana, que, en el orden práctico, son lo que en el orden especulativo los principios conocidos naturalmente, como hemos dicho. Pero la prudencia no versa sobre el fin, sino sobre los medios, y por eso no fue conveniente que entre los preceptos del decálogo figurara alguno relacionado directamente con la prudencia. Sin embargo, todos los preceptos del decálogo consideran a la prudencia en cuanto que dirige los actos virtuosos²¹⁵.

Para terminar este apartado, señalamos además algunas afirmaciones de carácter teológico, presentes en diversos pasajes de la *Suma Teológica*. La primera de ellas se encuentra en el tratado de la fe de la *Secunda Secundae*, donde Santo Tomás afirma que el don del entendimiento no es no solo especulativo, sino también práctico, pues versa no solo sobre las cosas que corresponden directamente a la fe, sino a las acciones por la cual esta se expresa, y por ello “el don del entendimiento abarca también lo particular operable”²¹⁶. Las siguientes afirmaciones están ubicadas en el tratado de la caridad, en la misma parte de la *Suma*: una es la de que el don sobrenatural de sabiduría es también práctico, pues cuando consulta las razones supremas, “juzga lo humano por lo divino, dirigiendo las acciones humanas con reglas divinas”²¹⁷; la otra es la de que la limosna, acto de caridad, consiste también en actos

²¹¹ Cf. *S.Th.* II-II, q. 55, a. 6, co.

²¹² Cf. *S.Th.* II-II, q. 55, a. 7, co.

²¹³ Cf. *S.Th.* II-II, q. 55, a. 8, co. Santo Tomás escribe ahí: “Como queda expuesto, la prudencia de la carne y la astucia, juntamente con el engaño y el fraude, tienen alguna semejanza con la prudencia por el empleo que, a su modo, hacen de la razón. Ahora bien, el uso de la razón recta, dentro de las virtudes morales, destaca sobre todo en la justicia, que radica en la voluntad. Por lo mismo, el uso indebido de la razón destaca también en los vicios opuestos a la justicia. El más opuesto a ella es la avaricia, y por eso de ésta nacen, sobre todo, los vicios de que tratamos ahora”.

²¹⁴ Cf. *S.Th.* II-II, q. 56, a. 1 y 2.

²¹⁵ *S.Th.* II-II, q. 56, a. 1 y 2; Cf. *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6.

²¹⁶ *S.Th.* II-II, q. 8, a. 2. En el artículo anterior, se distingue el entendimiento en cuanto don del Espíritu Santo del entendimiento comprendido como hábito natural del alma. En cuanto don de la gracia, el entendimiento eleva el conocimiento de los principios comunes evidentes, vinculándolo a las “cosas más elevadas”, relacionadas a la bienaventuranza sobrenatural, a la cual el hombre está ordenado (Cf. *S.Th.* II-II, q. 8, a. 1, ad 1).

²¹⁷ *S.Th.* II-II, q. 45, a. 3, co.

de carácter espiritual, que incluye diversas modalidades de socorro humano, entre las cuales se halla el consejo como remedio a las deficiencias del entendimiento práctico²¹⁸.

* * *

Así como en el apartado anterior sobre la bienaventuranza, encontramos en los diversos pasajes donde Santo Tomás presenta el entendimiento práctico numerosas referencias a textos aristotélicos que sirven de apoyo a su reflexión. Las obras más citadas son la *Ética a Nicómaco* (especialmente el libro VI) y el *De Anima*, y se identificaron además algunas referencias a la *Metafísica* y a la *Física*. Sintetizamos aquí las referencias a Aristóteles en cuatro aspectos principales, según el orden en que aparecieron en nuestra exposición: en primer lugar, la exposición de las potencias intelectivas; después, la caracterización del entendimiento práctico, sobre todo a la luz de sus diferencias en relación al especulativo; más adelante, la relación entre entendimiento práctico y voluntad; y, finalmente, la exposición sobre la captación de los primeros principios prácticos, donde se destaca la sindéresis en cuanto hábito.

En la exposición sobre las potencias intelectivas, es clarísimo el apoyo que Santo Tomás encuentra en el pensamiento del Estagirita. Ya en la cuestión previa a la que ofrece dicha exposición, encontramos la idea aristotélica de que el vivir tiene muchas acepciones²¹⁹ y, principalmente, la distinción entre los cinco géneros de potencias del alma, tomada del *De Anima*²²⁰, así como la idea de que “lo apetitivo no constituye ningún grado de vivientes”²²¹. En la cuestión dedicada a las potencias intelectivas, notamos que muchas veces el argumento principal contra las objeciones se toma también del *De Anima*. Primero, cuando reitera la idea de que el principio intelectual es una potencia del alma²²²; después, al explicar el carácter pasivo del entendimiento²²³, retomando incluso la idea de la *tabula rasa*²²⁴; y, finalmente, en la exposición sobre la necesidad de la existencia del entendimiento agente²²⁵, distinto del posible²²⁶, presente en todos los hombres aunque de manera diferente en cada

²¹⁸ *S.Th.* II-II, q. 32, a. 2, co.

²¹⁹ *S.Th.* I, q. 78, a. 1, arg. 2. Cf. *DA* II 2, 413a22.

²²⁰ Cf. *S.Th.* I, q. 78, a. 1, s.c.; *DA* II 3, 414a31.

²²¹ *S.Th.* I, q. 78, a. 1, co. Cf. *DA* II 3, 414b1.

²²² Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 1, s.c.; *DA* II 3, 414a31.

²²³ Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 2, s.c.; *DA* III 4, 429b24.

²²⁴ Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 2, co.; *DA* III 4, 429b24.

²²⁵ Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 3, s.c.; *DA* III 5, 430a10. Cf. también *Met.* II 4, 999b18.

²²⁶ Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 4, s.c. y co.; *DA* III 5, 430a14-15, a22.

uno²²⁷. También se hallan referencias al *De Anima* en los artículos siguientes, en los que presenta la memoria²²⁸ y la inteligencia²²⁹.

La caracterización del entendimiento práctico ofrecida en el artículo 11 de la q. 79 y en otros pasajes también presenta una clara inspiración aristotélica, a comenzar por la frase presente en el *sed contra*: “el entendimiento especulativo se hace práctico por extensión”²³⁰. En el cuerpo de la respuesta a la cuestión, el Aquinate presenta, como vimos, la diferencia entre los dos por su fin, a la luz del mismo pasaje del *De Anima*, donde el Estagirita señala que “el entendimiento especulativo difiere del práctico en el fin”²³¹, pues mientras el primero ordena lo conocido a la consideración de la verdad, el segundo lo ordena a la acción. Se observa además que Santo Tomás, apoyándose en Aristóteles, distingue el entendimiento práctico del especulativo por su objeto en diversos pasajes. En el mismo artículo donde los diferencia por su fin, el Aquinate afirma poco antes que “el objeto del entendimiento especulativo es lo verdadero, y el objeto del práctico es lo bueno”²³², para después aclarar la relación entre estos dos aspectos, desde un punto de vista muy similar al aristotélico, aun sin citar ningún pasaje específico. La distinción por el objeto aparece una vez más en la *Prima Secundae*, donde se lee que “el entendimiento práctico se ordena más al bien que el especulativo, que se ordena a la verdad”²³³ y que “el entendimiento especulativo se ocupa más de cosas que son exteriores al hombre, mientras que el entendimiento práctico se ocupa de aquellas cosas que son del hombre mismo, es decir, sus operaciones y pasiones”²³⁴. Más adelante, especifica, citando explícitamente a Aristóteles, que el entendimiento especulativo “no intima lo que hay que hacer o evitar, ni es, por tanto, principio de operación”²³⁵, y señala justo después que el objeto del entendimiento práctico es “la verdad contingente, factible o moral”²³⁶, idea que retoma

²²⁷ Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 5, s.c.; *DA* III 5, 430a15.

²²⁸ Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 6 y a. 7; *DA* III 4, 429a27 y 429b5.

²²⁹ Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 10, s.c.; *DA* III 6, 430a26. En el artículo anterior (*S.Th.* I, q. 79, a. 9), donde se distingue entre razón superior e inferior, no hay una referencia directa a Aristóteles en la respuesta, pero en una de las objeciones se cita la *EN* VI 1, 1139a6.

²³⁰ *S.Th.* I, q. 79, a. 11, s.c. Aquí hace alusión a un pasaje clave en la exposición aristotélica del entendimiento práctico: “... uno y otro —es decir, intelecto y deseo— son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico” (*DA* III 10, 433a14ss).

²³¹ *S.Th.* I, q. 79, a. 11, co. Cf. *DA* III 10, 433a14.

²³² *S.Th.* I, q. 79, a. 11, arg. 2.

²³³ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 5, arg. 2. En la respuesta a esta objeción, Santo Tomás dice que “el entendimiento práctico se ordena al bien que está fuera de él, mientras que el entendimiento especulativo tiene el bien en sí mismo, es decir, la contemplación de la verdad” (ad 2).

²³⁴ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 5, arg. 3.

²³⁵ *S.Th.* II-II, q. 4, a. 2, arg. 3. Cf. *DA* III 10, 433a15.

²³⁶ *S.Th.* II-II, q. 4, a. 2, arg. 3.

en otro pasaje de la *Secunda Secundae* donde afirma que “el entendimiento práctico versa sobre lo operable, que es contingente”²³⁷. Esto nos remite de vuelta a la *Prima Pars*, donde el Aquinate afirma, a la luz de la *EN*, que “la elección de lo concreto es casi la conclusión del silogismo del entendimiento práctico”²³⁸, puesto que “el concepto universal del entendimiento práctico no mueve, a no ser por una percepción sensitiva particular”²³⁹, idea tomada también de Aristóteles. Esta afirmación de que el entendimiento es capaz de ‘mover’ nos lleva a otra consideración importante, la de la relación entre el entendimiento práctico y la voluntad, donde notamos más referencias a pasajes de Aristóteles. Santo Tomás la desarrolla en la *Secunda Secundae*, en primer lugar en el tratado sobre la acción voluntaria, donde expone cómo el entendimiento puede mover la voluntad, a la luz de un pasaje del *De Anima* donde se lee que “lo apetecible entendido es lo que mueve y no es movido, mientras que la voluntad es lo que mueve movido”²⁴⁰. Tras mencionar en las objeciones que la voluntad es capaz de mover al entendimiento pues “entendemos cuando queremos”²⁴¹, el Aquinate presenta cómo esta relación se da en el sentido inverso, en el sentido señalado por el pasaje mencionado del *De Anima*: “el entendimiento mueve a la voluntad, presentándole su objeto”²⁴², el bien comprendido como verdadero. Poco después, aclara que dicha capacidad de mover a la voluntad no pertenece al entendimiento especulativo, sino al práctico, también a la luz del mismo libro de Aristóteles²⁴³. Otras afirmaciones relevantes son la de que la bondad de la voluntad depende de la razón, que rectifica su tendencia al fin, apoyada en el pasaje de la *Ética a Nicómaco* donde se habla de la verdad del entendimiento práctico²⁴⁴, y la de que el entendimiento puede ser movido por la voluntad y por lo tanto ser sujeto de virtudes, tanto especulativas como prácticas, hechas también a la luz de la misma obra del Estagirita²⁴⁵.

²³⁷ *S.Th.* II-II, q. 45, a. 3, arg. 2.

²³⁸ *S.Th.* I, q. 86, a. 1, ad 2. Cf. *EN* VII 3, 1147a28.

²³⁹ *S.Th.* I, q. 86, a. 1, ad 2. Cf. *DA* III 11, 434a16.

²⁴⁰ *S.Th.* I-II, q. 9, a. 1, s.c. Cf. *DA* III 3, 427b23.

²⁴¹ *S.Th.* I-II, q. 9, a. 1, arg. 1.

²⁴² *S.Th.* I-II, q. 9, a. 1, co. Cf. *S.Th.* I-II, q. 9, a. 1, ad 3.

²⁴³ Cf. *S.Th.* I-II, q. 9, a. 1, ad 2. El Aquinate hace referencia allí a *DA* III 9, 432b26-28: “En efecto, el intelecto teórico no tiene por objeto de contemplación nada que haya de ser llevado a la práctica ni hace formulación alguna acerca de lo que se ha de buscar o rehuir, mientras que, por el contrario, el movimiento se da siempre que se busca algo o se huye de algo” y *DA* III 10, 433b17: “aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico: efectivamente, el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable”.

²⁴⁴ Cf. *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3.

²⁴⁵ Cf. *S.Th.* I-II, q. 56, a. 3. El Aquinate Hace alusión a los pasajes donde se presentan y enumeran las virtudes intelectuales: el primero es *EN* VI 2, 1139b13 —“la función de ambas partes intelectivas

Volviendo a la exposición sobre las potencias intelectivas, observamos que la presentación que el Aquinate hace de la *sindéresis* en la q. 12 también se apoya en textos de Aristóteles. Primero, en el *sed contra*, el Aquinate observa a la luz de un pasaje de la *Metafísica* que la *sindéresis*, por tender siempre al bien, no está referida a objetos opuestos como las potencias racionales, y por lo tanto no es una de ellas²⁴⁶. Después, ya en el *corpus* del artículo, Santo Tomás explica la actuación de la *sindéresis* haciendo una analogía con el hábito natural de captación de los primeros principios especulativos, llamado *voũç* por Aristóteles en el libro VI de la *EN*: “los primeros principios especulativos infundidos en nosotros naturalmente, no pertenecen a ninguna potencia especial, sino a cierto hábito especial llamado entendimiento de los principios, como aparece claramente en VI *Ethic.*”²⁴⁷. Por lo tanto, señala el Aquinate, “tampoco los principios prácticos infundidos en nosotros por naturaleza pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito especial natural llamado *sindéresis*”²⁴⁸. Más adelante, veremos cómo Santo Tomás en realidad está desarrollando allí la doctrina aristotélica sobre el *voũç* al afirmar su extensión a los primeros principios prácticos, algo no tan evidente en el texto de la *EN*²⁴⁹. Es también a través de una analogía entre las virtudes del entendimiento práctico y teórico que Santo Tomás explica más adelante la actuación de la *sindéresis*, que “mueve la prudencia como los principios especulativos mueven a la ciencia”²⁵⁰.

Respecto a la virtud de la prudencia, observamos que los tres artículos dedicados a su exposición en la q. 57 de la *Prima Secundae* tienen una clarísima inspiración aristotélica. En efecto, excluyendo las objeciones, el único autor mencionado como autoridad allí es el Estagirita: cuatro referencias a la *Ética a Nicómaco* y una a la

es, por tanto, la verdad; así pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, ésas son las virtudes de ambas”— y el segundo *EN* VI 3, 1139 b16: “...las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto”.

²⁴⁶ Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 12, s.c. El Aquinate se refiere allí a *Met.* IX 2, 1046b5: “[...] las [potencias] racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios”.

²⁴⁷ Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 12, co. La referencia aquí es el breve capítulo sexto de *EN* VI, donde Aristóteles dice que “hay unos principios del demostrable y de toda ciencia” (*EN* VI 6, 1140b32) y presenta “el intelecto (*voũç*) como disposición de estos principios” (*EN* VI 6, 1141a7).

²⁴⁸ Cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 12, co. J. García-Huidobro observa que “teniendo en cuenta la analogía que Tomás detecta entre el hábito de la *sindéresis* y el de los primeros principios especulativos, le podemos aplicar a la primera lo que se dice de los segundos en el comentario a la *Ética a Nicómaco*, donde se habla de un ‘hábito por el cual el hombre, en virtud de la luz del intelecto agente, conoce naturalmente los principios indemostrables’ (*In EN*, n. 1179)” (GARCÍA-HUIDOBRO, J. *Razón práctica y derecho natural*. Valparaíso: EDEVAL, 1993, p. 120).

²⁴⁹ Cf. *infra*, cap. 7.

²⁵⁰ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6, ad 3. Volveremos a hablar de la *sindéresis* más adelante, al tratar del tema la verdad práctica en Santo Tomás (cf. *infra*, cap. 6 y 7).

Metafísica. De esta última obra el Aquinate recoge, a fin de distinguir la prudencia del arte, la distinción entre el hacer y obrar de acuerdo al aspecto de transitividad: mientras el primero es un acto que pasa a la materia exterior, el segundo es “un acto que permanece en el mismo agente, como ver, querer, y cosas parecidas”²⁵¹. En cuanto a las referencias a la *EN*, vemos que Santo Tomás cita un pasaje del libro séptimo donde Aristóteles señala que en las acciones humanas los fines ejercen la misma función que los principios en el orden especulativo²⁵², y además tres afirmaciones del libro sexto: la primera es que la prudencia es una virtud intelectual distinta del arte²⁵³, la segunda la de que la eubulia, la synesis y la gnome son virtudes anejas a la prudencia²⁵⁴, y la tercera, de gran relevancia para nuestro estudio, es la de que “la verdad del entendimiento práctico se toma en sentido distinto que la verdad del entendimiento especulativo”²⁵⁵, que examinaremos en el siguiente capítulo.

La exposición de la prudencia en el tratado de las virtudes cardinales en la *Secunda Secundae* presenta un gran número de referencias al *Corpus Aristotelicum*, en especial a la *Ética a Nicómaco*, citada 58 veces por Santo Tomás (excluyendo las veces en que aparece²⁵⁶ en las objeciones). Entre los libros de la *EN*, el más citado es el sexto, del cual encontramos 40 referencias en el texto de la *Suma*²⁵⁷. No es posible transcribir aquí todos esos pasajes donde el Aquinate recoge las afirmaciones de Aristóteles, pero cabe destacar que, en este tratado de la prudencia en cuanto virtud cardinal, observamos un notable desarrollo de todos los aspectos de la doctrina aristotélica sobre la φρόνησις a la luz de los principios de la teología moral, como se ve, por ejemplo, en la inclusión de las nociones de pecado y de gracia, la afirmación sobre la necesidad del don del consejo y las referencias a los mandamientos de la ley antigua.

4.3. La voluntad y el libre albedrío

En el primer apartado de este capítulo, al exponer los elementos centrales de la doctrina de la bienaventuranza de Santo Tomás, hemos mencionado en diversos

²⁵¹ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 4, co. Cf. *Met.* IX 8, 1050a30.

²⁵² Cf. *S.Th.* I-II, q. 57, a. 4, co. Cf. *EN* VII 8, 1151a16.

²⁵³ Cf. *S.Th.* I-II, q. 57, a. 4, s.c. Cf. *EN* VI 3, 1139b16; *EN* VI 5, 1140b2 y b21.

²⁵⁴ Cf. *S.Th.* I-II, q. 57, a. 6, s.c. Cf. *EN* VI 11, 1143a25.

²⁵⁵ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 5, ad 3. Cf. *EN* VI 2, 1139a26.

²⁵⁶ El número total de referencias directas por obra, excluyendo las objeciones, es: *Ética a Nicómaco* (58); *Política* (4); *Analíticos Posteriores* (3); *De Memoria et Reminiscentia* (2); *Metafísica*, *De Anima* y *Retórica*, (1 referencia por obra).

²⁵⁷ Excluyendo las objeciones, el libro VI es citado 40 veces; el libro III, 4 veces; el libro VI, 3 veces; los libros I, II, V, VIII y X, 2 veces; y el libro IV, apenas una vez.

lugares la participación activa de la voluntad. Como dijimos antes, toda la exposición moral de la *Suma* se puede entender como la respuesta libre del hombre a Dios como su imagen: en el mismo prólogo de la *Prima Secundae*, vemos como Santo Tomás define al hombre, en cuanto imagen de Dios, precisamente en cuanto “principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos”²⁵⁸.

En el tratado *de beatitudine* se hallan numerosas referencias a la voluntad a lo largo de sus cinco cuestiones. Ya en el primer artículo, cuando establece que el hombre obra siempre por un fin, Santo Tomás define las acciones propiamente humanas, y afirma que “el hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad”²⁵⁹ y señala que “el objeto de la voluntad es el bien y el fin”²⁶⁰, idea que repite en otras cuestiones del tratado. La determinación a lograr los fines concretos, observa el Aquinate, “la realiza en los seres racionales el *apetito racional*, que llamamos voluntad”²⁶¹.

El objeto de la voluntad se comprende mejor cuando hablamos de su aspecto de universalidad: “no puede haber voluntad en los seres privados de razón y entendimiento, porque no pueden aprehender lo universal”²⁶², recuerda Santo Tomás. En cuanto apetito del bien universal, la voluntad solo puede saciarse en Dios: “... esto no se encuentra en algo creado, sino solo en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada [...] solo Dios puede llenar la voluntad del hombre”²⁶³. Más adelante, hablando de la esencia de la bienaventuranza, el Doctor Angélico aclara que esta “consiste en un acto del entendimiento; sin embargo, pertenece a la voluntad la delectación consiguiente en la bienaventuranza”²⁶⁴. Además de precisar el rol del apetito racional en la consecución de la bienaventuranza perfecta, el Aquinate señala además de que manera se requiere la rectitud de la voluntad en esa consecución, y responde que esa rectitud se requiere antecedente y concomitantemente: antecedentemente, porque “nadie puede llegar a la bienaventuranza si no tiene

²⁵⁸ *S.Th.* I-II, prólogo.

²⁵⁹ *S.Th.* I-II, q. 1, a. 1, co.

²⁶⁰ *S.Th.* I-II, q. 1, a. 1, co.

²⁶¹ *S.Th.* I-II, q. 1, a. 2, co.

²⁶² *S.Th.* I-II, q. 1, a. 2, ad 3. Poco antes, dice allí que “el objeto de la voluntad es el fin universal”. el apetito humano, que es la voluntad, tiene como objeto el bien universal, y cualquier bien inherente al alma es un bien participado y, por consiguiente, particularizado. Por tanto, es imposible que alguno de ellos sea el fin último del hombre.

²⁶³ *S.Th.* I-II, q. 2, a. 8, co.

²⁶⁴ *S.Th.* I-II, q. 3, a. 4, co. En la q. 4, aclara que la visión, operación del entendimiento, es más importante y estimable que la delectación de la voluntad: “la operación misma en que descansa la voluntad es un bien más importante que el descanso de la voluntad en él” (*S.Th.* I-II, q. 4, a. 2, co.)

rectitud de voluntad”²⁶⁵; concomitantemente, porque “la bienaventuranza última consiste en la visión de la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad”²⁶⁶.

La cuestión donde Santo Tomás presenta las potencias intelectivas, examinada en el apartado anterior, también trae varias referencias a la voluntad. En su primer artículo, leemos que “lo apetitivo y lo intelectual son diversos géneros de las potencias del alma en razón de sus objetos [...] lo apetitivo, en parte coincide con lo intelectual y en parte con lo sensitivo”²⁶⁷. La voluntad es precisamente ese apetito que coincide con lo intelectual, de tal manera que luego después el Aquinate precisa que Aristóteles la ubica en la razón²⁶⁸.

En este apartado, examinaremos los principales elementos de la exposición sobre la voluntad en el tratado del hombre en la *Prima Pars* de la *Suma*²⁶⁹, incluyendo además referencias, hechas al pie de página, al tratamiento del tema en otras obras de Santo Tomás, tales como el *De Veritate*. Presentaremos además la voluntad en cuanto sujeto de virtudes, lo que permite afirmar después la existencia de las virtudes morales²⁷⁰. Finalmente, se expondrán los principales elementos de la doctrina sobre el libre albedrío²⁷¹, que permiten comprender mejor la noción de elección, presentada más adelante en la *Prima Secundae*²⁷².

Como contexto inmediato de la exposición sobre la voluntad, cabe señalar la distinción de los cinco géneros de potencias del alma, uno de los cuales corresponde a la facultad apetitiva²⁷³, y la presentación general de las potencias apetitivas, en la q. 80. Aquí, Santo Tomás señala en primer lugar la necesidad de admitir la potencia apetitiva como distinta de las demás potencias, y la diferencia entre los apetitos o inclinaciones naturales y otras tendencias de orden superior, por las cuales el animal apetece lo que aprehende²⁷⁴. El Aquinate establece enseguida la distinción entre apetito sensitivo y apetito racional, a la luz de la diferencia entre los objetos entre las distintas clases de

²⁶⁵ S.Th. I-II, q. 4, a. 4, co.

²⁶⁶ S.Th. I-II, q. 4, a. 4, co.

²⁶⁷ S.Th. I, q. 79, a. 1, ad 2. Cf. DA II 3, 414a31.

²⁶⁸ Cf. S.Th. I, q. 79, a. 1, ad 2. En DA III 9, 432b5: “la volición se origina en la parte racional, así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional”.

²⁶⁹ Cf. S.Th. I, q. 82.

²⁷⁰ Cf. S.Th. I-II, q. 56 a. 3 y q. 58.

²⁷¹ Cf. S.Th. I, q. 83.

²⁷² Cf. S.Th. I-II, q. 13.

²⁷³ Cf. S.Th. I, q. 78, a. 1, s. c. Santo Tomás presenta las facultades apetitivas como una de las maneras por las cuales el alma tiende al objeto exterior: “... por las que el alma tiene al objeto extrínseco como a su fin, siendo esto primero en el orden de la intención” (S.Th. I, q. 78, a. 1, co.)

²⁷⁴ Cf. S.Th. I, q. 80, a. 1, s.c. y co.

conocimiento: “porque lo conocido por el entendimiento es genéricamente distinto a lo conocido por el sentido, hay que concluir que el apetito intelectual es una potencia distinta del apetito sensitivo”²⁷⁵. Como característica del apetito intelectual está la capacidad de dirigirse a bienes universales e inmateriales: “aunque sea transportado a lo singular que está fuera del alma, es movido por una razón universal, como la de apetecer algo porque es bueno [...] deseamos bienes inmateriales por medio del apetito intelectual, como puede ser la ciencia, la virtud y otras cosas parecidas que los sentidos no pueden aprehender”²⁷⁶. Tras establecer la distinción entre apetitos sensibles y apetitos intelectivos, Santo Tomás los expone en las dos cuestiones siguientes, en el mismo orden. Vale destacar que, al hablar del apetito sensible, tanto irascible como concupiscible, dice que “se subordina a la voluntad en orden a la ejecución, que se lleva a cabo por medio de la fuerza motriz”²⁷⁷. Esto se explica porque a diferencia de los animales en que el movimiento le sigue inmediatamente al apetito sensible, “el hombre no se mueve inmediatamente impulsado por el apetito irascible y concupiscible, sino que espera la orden del apetito superior, que es la voluntad”²⁷⁸: no puede moverse hasta que la voluntad lo consienta.

La cuestión de la Prima Pars sobre la voluntad (q. 82) está compuesta de cinco artículos. En los dos primeros, el Aquinate presenta su objeto; en los dos siguientes, su relación con el entendimiento (práctico), y, en el último, su relación con la sensualidad. Repasaremos ahora las principales afirmaciones de su exposición.

Lo primero que Santo Tomás pregunta es si la voluntad desea por necesidad. Aunque a primera vista parezca que no, puesto que necesidad y voluntariedad suelen entenderse como ideas contrapuestas, la respuesta es afirmativa. Y la justifica diciendo que todos, de manera unánime, desean la felicidad y “si esto no fuese necesario, sino contingente, fallaría al menos en pocos casos”²⁷⁹; puesto que esto no sucede, la voluntad entonces quiere algo necesariamente. En el *corpus* del artículo, el Aquinate explica mejor su postura a través de la distinción entre tres acepciones principales de necesidad: necesidad esencial o absoluta, necesidad del fin o utilidad,

²⁷⁵ *S.Th.* I, q. 80, a. 2, co. Poco después, reafirma la idea: No es accidental en lo apetecible ser aprehendido por el sentido o por el entendimiento, sino que esto es algo que le corresponde esencialmente, pues lo apetecible no mueve al apetito más que en cuanto aprehendido. Por eso las diferencias entre lo aprehendido son esenciales a lo apetecido. De ahí que las potencias apetitivas se distinguen por las diferencias de los objetos aprehendidos como objetos propios” (*S.Th.* I, q.80, a. 2, ad 1).

²⁷⁶ *S.Th.* I, q. 80, a. 2, ad 2.

²⁷⁷ *S.Th.* I, q. 81, a. 3, co.

²⁷⁸ *S.Th.* I, q. 81, a. 3, co.

²⁷⁹ *S.Th.* I, q. 82, a. 1, s.c.

y necesidad de coacción. La primera se predica de los sujetos en razón de su principio intrínseco, material o formal, mientras que la segunda se origina en el sujeto desde un principio intrínseco, sea final o eficiente —“por razón del fin, se da cuando sin algo determinado no puede conseguirse o difícilmente es alcanzable el fin”²⁸⁰— y la tercera se da cuando el agente es obligado a hacer algo, lo que le impide obrar de otra manera. Esta última acepción, señala Santo Tomás, es absolutamente contraria a la voluntad. Respecto al aspecto de necesidad de fin, Aquinate dice que “no es contraria a la voluntad cuando al fin no se puede llegar más que de una manera”²⁸¹. Finalmente, acerca de la necesidad que procede de la naturaleza tomada como principio intrínseco, Santo Tomás afirma que no es contraria a la voluntad, sino que “es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza”²⁸². Otra afirmación relevante de su presentación es la de que “somos dueños de nuestros actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello” pero “el deseo del último fin no es algo de que seamos dueños”²⁸³, puesto que ese fin deriva necesariamente de nuestra naturaleza inmutable.

El Aquinate pregunta entonces si todo lo que la voluntad quiere, lo quiere por necesidad, y su respuesta a esa cuestión es negativa: una primera justificativa estaría en la posibilidad de escoger tanto el bien como el pecado, que demuestra que “uno puede optar entre cosas opuestas; por lo tanto, no todo lo que quiere lo quiere necesariamente”²⁸⁴. Santo Tomás aclara lo dicho a través de una comparación, en la línea de la hecha en el artículo anterior, entre el proceder del entendimiento y el de la voluntad: respecto al entendimiento, distingue entre la existencia de realidades que no se conectan directamente con los primeros principios (proposiciones contingentes) y otras realidades que se conectan directamente con ellos y de cuya negación deriva la negación de esos primeros principios (las conclusiones demostrables); paralelamente, en la voluntad existen bienes particulares, que no se relacionan directamente con la felicidad y cuya falta no impide alcanzarla, y bienes relacionados directamente a ella. A partir de estas afirmaciones, Santo Tomás hace otro paralelo: así como el entendimiento no asiente a esas conclusiones hasta que no las relaciona a los primeros principios, la voluntad no se adhiere a los bienes hasta que se

²⁸⁰ *S.Th.* I, q. 82, a. 1, co.

²⁸¹ *S.Th.* I, q. 82, a. 1, co.

²⁸² *S.Th.* I, q. 82, a. 1, co.

²⁸³ *S.Th.* I, q. 82, a. 1, ad 3.

²⁸⁴ *S.Th.* I, q. 82, a. 2, s. c.

demuestre la necesidad de su conexión con el fin último, que es Dios²⁸⁵. El Aquinate señala además que, siendo el bien múltiple, la voluntad “no está determinada necesariamente a uno en concreto”²⁸⁶, sino que está ordenada, como vimos antes, al bien universal, de tal manera que no es movida necesariamente por ningún bien particular²⁸⁷. Y, finalmente, al compararla con el apetito sensitivo, determinado siempre por algo concreto, Santo Tomás precisa que la voluntad, en cuanto apetito intelectual, es capaz de comparar muchos bienes, y puede ser movida por diversos objetos y no solo por uno de ellos²⁸⁸.

En el tercer artículo de la q. 2, Santo Tomás presenta la relación existente entre la voluntad y el entendimiento, y pregunta sobre cuál de los dos es la potencia más digna. En el desarrollo de la respuesta, distingue entre dos aspectos por los cuales se puede afirmar la superioridad de una cosa sobre otra: ‘absolutamente’ (*simpliciter*), cuando se considera en sí misma y ‘de cierto modo’ (*secundum quid*), cuando se compara con otra. El Aquinate señala allí que, si consideramos el entendimiento y la voluntad en sí mismos, el entendimiento es superior, puesto que su objeto es más simple y absoluto, y además es razón misma del bien deseable, objeto a su vez de la voluntad. En cambio, observa Santo Tomás, “si lo consideramos de manera relativa y comparativa, a veces la voluntad es más eminente que el entendimiento”²⁸⁹, o sea, cuando su objeto se encuentra en una realidad más digna que el objeto del entendimiento: “cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más digna que la misma alma en que se encuentra el concepto de dicha realidad, por comparación a esta realidad la voluntad es más digna que el entendimiento”²⁹⁰. Por ello, concluye el Aquinate, “es mejor amar a Dios que conocerlo”²⁹¹, en este sentido de comparación, aunque el entendimiento siga siendo en sí mismo superior a la voluntad.

La pregunta siguiente es de si la voluntad es capaz de impulsar el entendimiento. La respuesta de Santo Tomás parte de la afirmación, hecha por S. Juan Damasceno, de que depende de nosotros aprender cualquier arte. El Aquinate observa allí que mientras ese ‘aprender’ es algo que cabe al entendimiento, ‘depender de nosotros’ implica el querer de la voluntad, y es por ello que, en este sentido, admitimos que ella

²⁸⁵ Cf. *S.Th.* I, q. 82, a. 2, co.

²⁸⁶ *S.Th.* I, q. 82, a. 2, ad 1.

²⁸⁷ Cf. *S.Th.* I, q. 82, a. 2, ad 2; *S.Th.* I-II, q. 2, a. 8, co.

²⁸⁸ Cf. *S.Th.* I, q. 82, a. 2, ad 3.

²⁸⁹ *S.Th.* I, q. 82, a. 3, co.

²⁹⁰ *S.Th.* I, q. 82, a. 3, co.

²⁹¹ *S.Th.* I, q. 82, a. 3, co.

puede mover al entendimiento. Santo Tomás distingue entonces entre dos maneras por las cuales algo puede mover. La primera es ‘a modo de fin (*per modum finis*)’: es así como el entendimiento mueve a la voluntad, cuyo objeto es el bien conocido. La segunda es ‘a modo de causa eficiente (*per modum agentis*)’: es así como la voluntad mueve a las demás potencias, puesto que “en toda serie ordenada de potencias activas, la que se orienta al fin universal mueve a las demás, que están referidas a fines particulares”²⁹².

La exposición sobre la voluntad en la q.82 concluye con la discusión de si existe en ella la distinción entre lo irascible y lo concupiscible, presente en los apetitos sensibles. La respuesta del Aquinate es que “irascible y concupiscible no son partes del apetito intelectual llamado voluntad”²⁹³. Esto ocurre porque la voluntad “está ordenada a una consideración universal de su objeto”²⁹⁴ y por lo tanto “no se diversifica por las diferencias especiales contenidas dentro de su consideración común”²⁹⁵. Al contrario, el apetito sensitivo “no tiene por objeto el bien en sentido universal, porque tampoco el sentido conoce lo universal”²⁹⁶ y se diversifica por lo tanto según las formalidades de sus objetos. Sin embargo, Santo Tomás admite que, en cierto sentido, la voluntad se puede llamar irascible y concupiscible, como es el caso, respectivamente, de la caridad, que combate el mal, y de la esperanza, que desea el bien, pero señala que se tratan aquí de apetitos impulsados exclusivamente por la razón y no por las pasiones²⁹⁷.

Es por su capacidad de mover al apetito irascible y concupiscible que la voluntad, apetito superior, puede ser sujeto de virtudes, como señala Santo Tomás en la *Prima Secundae*. Antes²⁹⁸, había dicho que los apetitos sensibles poseen sus propias

²⁹² *S.Th.* I, q. 82, a. 4, co. Al responder a la primera objeción Santo Tomás afirma, acerca de la relación entre entendimiento y voluntad: “De todo lo dicho se desprende por qué estas dos potencias se implican mutuamente en su actividad. Esto es, porque el entendimiento conoce que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento conozca. Y, por lo mismo, el bien está contenido en lo verdadero en cuanto que es conocido, y lo verdadero está contenido en el bien, en cuanto que es deseado” (*S.Th.* I, q. 82, a. 4, ad 1). En el siguiente apartado volveremos a la relación entre entendimiento y voluntad tal como el Aquinate la presenta en el contexto de la exposición sobre el acto voluntario en la I-II.

²⁹³ *S.Th.* I, q. 82, a. 5, co.

²⁹⁴ *S.Th.* I, q. 82, a. 5, co. Poco después, el texto dice que “la voluntad mira el bien bajo la razón universal de bien”, retomando lo dicho anteriormente (cf. *S.Th.* I, q. 79 a. 7).

²⁹⁵ *S.Th.* I, q. 82, a. 5, co.

²⁹⁶ *S.Th.* I, q. 82, a. 5, co. Las formalidades que distinguen los apetitos se presentan aquí de la siguiente manera: “el apetito concupiscible mira la razón propia de bien en cuanto deleitable al sentido y conveniente a la naturaleza, mientras que el irascible mira la razón de bien en cuanto que repele y combate lo perjudicial”.

²⁹⁷ Cf. *S.Th.* I, q. 82, a.5, ad 2.

²⁹⁸ Cf. *S.Th.* I-II, q. 56, a. 4.

virtudes, y aquí acerca de la voluntad: "... se requiere mayor perfección en el motor que en lo movido"²⁹⁹; y, puesto que la voluntad mueve los apetitos sensibles, "con mucha más razón ha de darse la virtud en la voluntad que en el apetito irascible y concupiscible"³⁰⁰. La voluntad humana es perfectible, y por lo tanto sujeto de virtud, en su tendencia a fines trascendentes: si a ella se le ofrece un bien que excede su proporción — como el bien divino, que trasciende la naturaleza humana, o el bien del prójimo, que trasciende al individuo—, entonces esa voluntad necesita la virtud³⁰¹. Esta capacidad de ser sujeto de virtudes, presente tanto en los apetitos sensibles como en la voluntad, es lo que posibilita la existencia de las virtudes morales, por lo que el Aquinate afirma que "racional por participación lo es, no solamente el apetito irascible y concupiscible, sino totalmente, es decir, universalmente, lo apetitivo, [...] y dentro de lo apetitivo está comprendida la voluntad"³⁰², y que, por consiguiente, "si hay alguna virtud en la voluntad, será una virtud moral, a no ser que sea teológica"³⁰³.

Luego después de la exposición de la doctrina de la voluntad en la *Prima Secundae*, encontramos la cuestión donde Santo Tomás trata del libre albedrío. Allí la primera preocupación del Aquinate es probar la existencia de esa posibilidad de elegir, por medio del argumento de que todo consejo, premio o castigo carecería de sentido si el hombre no tuviera libre albedrío³⁰⁴. Enseguida, Santo Tomás señala que el hombre, a diferencia de los seres inferiores a él, "obra con juicio, puesto que, por su capacidad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar y obrar"³⁰⁵. Y este juicio, precisa el Aquinate, "no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional [...] pudiendo decidirse por distintas cosas"³⁰⁶. Santo Tomás observa además que "cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias"³⁰⁷, lo que se aplica a las acciones particulares, que dependen del libre albedrío.

²⁹⁹ *S.Th.* I-II, q. 56, a. 6. En la *Prima Pars*, dice, al distinguir entre las dos clases de apetito, que "el apetito superior mueve al inferior" (*S.Th.* I, q. 80, a. 2, s. c.)

³⁰⁰ *S.Th.* I-II, q. 56, a. 6, co.

³⁰¹ *S.Th.* I-II, q. 56, a. 6, co. "Por consiguiente, estas virtudes que ordenan el afecto del hombre a Dios o al prójimo, tienen por sujeto la voluntad, como son la caridad, la justicia y otras así", concluye Santo Tomás.

³⁰² *S.Th.* I-II, q. 56, a. 6, ad 2.

³⁰³ *S.Th.* I-II, q. 56, a. 6, ad 2. Cf. *S.Th.* I-II, q. 58, a. 3.

³⁰⁴ Cf. *S.Th.* I, q. 83, a. 1, co.

³⁰⁵ *S.Th.* I, q. 83, a. 1, co.

³⁰⁶ *S.Th.* I, q. 83, a. 1, co.

³⁰⁷ *S.Th.* I, q. 83, a. 1, co.

A la pregunta sobre la naturaleza del libre albedrío —si este es un hábito o una potencia—, Santo Tomás responde que no puede ser un hábito por dos razones evidentes: primero, por la diferencia entre el libre albedrío y los hábitos naturales en cuanto tendencia, puesto que los bienes hacia los que tienden son otros; y, segundo, porque en la definición misma de hábito se encuentra el estar bien o mal dispuestos hacia ciertos actos o pasiones, mientras que “el libre albedrío es indiferente para elegir bien o mal”³⁰⁸. Después, el Aquinate explica por qué el libre albedrío es una potencia apetitiva y no cognoscitiva. Tras afirmar que el libre albedrío “es aquello por lo que elegimos”³⁰⁹ y que “la naturaleza del libre albedrío debe ser analizada a partir de la elección”³¹⁰, Santo Tomás se inclina por la definición de la elección como ‘apetito intelectual’ cuyo objeto son los medios que conducen al fin, y señala que este objeto es el bien —en la acepción de ‘bien útil’— y por lo tanto un objeto del apetito. Si la elección es un acto de la potencia apetitiva, el libre albedrío también es una potencia de esa clase.

El último punto por aclarar es la relación entre libre albedrío y voluntad. Santo Tomás afirma que en realidad no son potencias distintas, siguiendo a S. Juan Damasceno: “el libre albedrío no es más que la voluntad”³¹¹, y precisa después la relación entre ellos haciendo un paralelo con las potencias cognoscitivas: el libre albedrío se relaciona a la voluntad como la razón se relaciona al entendimiento. Mientras “entender implica la simple percepción de una cosa”³¹², razonar es “pasar del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra”³¹³, de tal manera que su objeto propio son las conclusiones a la cual conduce. De la misma manera, mientras querer “significa el simple deseo de algo”³¹⁴ y la voluntad por lo tanto tiene por objeto el fin en sí mismo, elegir “significa querer una cosa para conseguir otra”³¹⁵ y tiene por objeto los medios para el fin. Además, puesto que ha dicho antes que entender y razonar son actos de la misma potencia, Santo Tomás concluye que, análogamente, “una

³⁰⁸ *S.Th.* I, q. 83, a. 2, co.

³⁰⁹ *S.Th.* I, q. 83, a. 3, s.c.

³¹⁰ *S.Th.* I, q. 83, a. 3, co.

³¹¹ *S.Th.* I, q. 83, a. 4, s.c.

³¹² *S.Th.* I, q. 83, a. 4, co.

³¹³ *S.Th.* I, q. 83, a. 4, co.

³¹⁴ *S.Th.* I, q. 83, a. 4, co.

³¹⁵ *S.Th.* I, q. 83, a. 4, co.

misma potencia es la que elige y la que quiere³¹⁶, y por ello “la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias distintas, sino una”³¹⁷.

En la exposición presentada en este apartado sobre la voluntad y el libre albedrío es posible identificar, como hicimos en los apartados anteriores, claras referencias a Aristóteles. La afirmación misma de la existencia del apetito intelectual se apoya en diversos pasajes del Estagirita, especialmente en el libro tercero del *De Anima*. Allí, Aristóteles dice que “la volición (βούλησις) se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional”³¹⁸. Otro pasaje en que se apoya el Aquinate es aquél señalado en el capítulo anterior sobre la incontinencia, que dice que el apetito racional es capaz de imponerse al irracional, aunque en otras veces ocurra lo contrario³¹⁹. Al explicar en el mismo artículo el modo de proceder del apetito racional, Santo Tomás recoge también de Aristóteles la afirmación de que “el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción, el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa”³²⁰: como sabemos, aquí se trata del apetito racional o βούλησις. Otra obra citada por el Aquinate en la presentación del apetito intelectual es la *Retórica*, más precisamente el pasaje donde afirma que el odio se distingue de la ira pues “se dirige también al género, pues al ladrón y al delator los odia todo el mundo”³²¹: con eso, sostiene la idea de que el apetito intelectual, movido por razones universales se dirige a objetos afines a ellas, o sea, inmateriales. Finalmente, para afirmar que ambos apetitos sensitivos —irascible y concupiscible— se someten al entendimiento y a la voluntad, presentes en la parte superior del alma, hace mención nuevamente a Aristóteles, tanto al pasaje del *De Anima*, mencionado arriba, que afirma que el apetito superior mueve al inferior³²², como a la *Política*, donde se señala que “es posible entonces [...] observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio”³²³. A diferencia del poder despótico, el poder

³¹⁶ *S.Th.* I, q. 83, a. 4, co.

³¹⁷ *S.Th.* I, q. 83, a. 4, co.

³¹⁸ *DA* III 9, 432b5. Cf. *S.Th.* I, q. 80 a. 2, s. c.

³¹⁹ Cf. *DA* III 11, 434a12ss. *S.Th.* I, q. 80 a. 2, s. c.

³²⁰ *DA* III 10, 433b16. Cf. *S.Th.* I, q. 80 a. 2, co. Santo Tomás hace equivaler el “bien realizable a través de la acción” del pasaje de Aristóteles a “lo apetecible conocido” en el texto de la *S.Th.*, que también hace mención a *Met.* XII 7, 1072a25ss: “Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva [...]. Y mueven así lo deseable y lo inteligible. Mueven sin ser movidos [...]. Es apetecible, en efecto, lo que parece bueno (ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν), y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno (βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν)”.

³²¹ *Ret.* II 4, 1382a5. Cf. *S.Th.* I, q. 80, a. 2, ad 2.

³²² Cf. *DA* III 434a12; *S.Th.* I, q. 81, a. 3, co.

³²³ *Pol.* I 2, 1254b2ss. Cf. *S.Th.* I, q. 81, a. 3, co.

político deja al súbdito un margen de autonomía. A la luz de esta distinción evocada por Aristóteles, Santo Tomás afirma que “el entendimiento o la razón ordenan al apetito concupiscible e irascible con poder político, porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite enfrentarse al mandato de la razón”³²⁴, esto es, al apetito intelectual.

La exposición sobre la voluntad en la q. 82 también presenta un número importante de referencias a Aristóteles. Por ejemplo, en las objeciones a la tesis de que la voluntad desea algo por necesidad, se sirve del pasaje de la *Metafísica*³²⁵ donde se afirma que las potencias racionales se orientan a objetos opuestos y luego aduce el pasaje ya citado del *De Anima*³²⁶, donde dice que la voluntad está en la razón, orientándose entonces por lo tanto a objetos diferentes. En la solución de la cuestión, precisa, a la luz de un pasaje de la *Física*, que la voluntad tiende necesariamente al fin último desde una necesidad llamada aquí natural, así como la de los primeros principios especulativos³²⁷; pero afirma que somos libres para elegir los medios para el fin, a la luz de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles dice que “el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin”³²⁸. Al hablar después de la relación entre voluntad y entendimiento, Santo Tomás cita una vez más la *EN*³²⁹ para señalar que el entendimiento es la potencia más elevada y recoge de la *Metafísica* la distinción de que “no están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuera verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento”³³⁰. El Aquinate se apoya además en un pasaje de la *Ética a Eudemo* para salir de la aparente paradoja de que un acto de la voluntad siempre necesitaría un acto del entendimiento para moverse y viceversa, de manera indefinida, y establecer que es necesario partir de un acto del entendimiento. En el pasaje mencionado, Aristóteles señala a Dios como el principio del movimiento en el alma, en cuanto principio intelectual superior: “como en el universo, aquí también Dios lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas”³³¹. Finalmente, a fin de decir que no se distinguen lo

³²⁴ *S.Th.* I, q. 81, a. 3, ad 2.

³²⁵ Cf. *Met.* VIII 2, 1046b5; *S.Th.* I, q. 82, a. 1, arg. 2.

³²⁶ Cf. *DA* III 9, 432b5; *S.Th.* I, q. 82, a. 1, arg. 2.

³²⁷ Cf. *Fis.* II 9, 200a21. En este capítulo de la *Física*, Aristóteles estudia cómo se encuentra la necesidad en la naturaleza, y distingue entre necesidad incondicional (*simpliciter*) y condicional.

³²⁸ *EN* III 2, 1111b26. Cf. *S.Th.* I, q. 82, a. 1, ad 3. El pasaje se encuentra en el capítulo donde Aristóteles trata de la naturaleza de la προδίρησις.

³²⁹ Cf. *S.Th.* I, q. 82, a. 3, s.c. Aristóteles, después de decir que la felicidad es la virtud de la parte más excelsa del hombre, precisa que “el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles”. (*EN* X 7, 1177a20).

³³⁰ *Met.* VI 4, 1027b25-27. Cf. *S.Th.* I, q. 82, a. 3, co.

³³¹ *EE* VIII 2, 1248a26-27. Cf. *S.Th.* I, q. 82, a. 4, ad 2.

irascible y lo concupiscible en la voluntad, Santo Tomás se apoya una vez más en el pasaje del *De Anima* en que el Estagirita afirma que la βούλησις, apetito superior, está en la razón (ἐν τε τῷ λογιστικῷ)³³², lo que corresponde a la descripción de la voluntad como ‘apetito racional’ en los textos del Aquinate.

El desarrollo sobre el libre albedrío contiene asimismo numerosas referencias a la *EN*, especialmente a la exposición sobre la προαίρεσις en el libro III. A fin de aclarar la pregunta de si el libre albedrío es una potencia apetitiva o cognitiva, Santo Tomás cita como autoridad a Aristóteles, quien señala que “la elección es un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación”³³³. Más adelante, cuando aclara que el libre albedrío no es una potencia distinta de la voluntad, el Aquinate recuerda la división entre las partes del alma, presente en el primer libro de la *EN*: “lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo y en general lo desiderativo (τὸ δ’ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὄρεκτικὸν), participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece”³³⁴.

4.4. El acto voluntario y la elección

El tratado de los actos humanos de la *Prima Secundae* consta de dieciséis cuestiones y se encuentra inmediatamente después del tratado sobre la bienaventuranza. En la introducción a la q. 6, Santo Tomás explica el orden que sigue en su exposición: “porque es necesario llegar a la bienaventuranza mediante algunos actos, debemos estudiar los actos humanos, para saber con qué actos se llega a la bienaventuranza y cuáles entorpecen su camino”³³⁵. El tratado de los actos humanos presenta en primer lugar la naturaleza y los componentes de esos actos voluntarios, tomados tanto en general como en particular, y desarrolla su aspecto moral de bondad y malicia en las últimas cuatro cuestiones. Otra manera de explicar el esquema presentado allí es la división entre tres temas principales desarrollados por el Aquinate: el sujeto de la moralidad, que es el acto voluntario y libre; los componentes del acto humano, o los ‘actos menores’ que lo conforman, entre los cuales destaca la elección; y, finalmente, las instancias que califican tanto intrínseca como objetivamente la moralidad de los

³³² Cf. *DA* III 9, 432b25; *S.Th.* I, q. 82, a. 5, s.c.

³³³ *EN* III 3, 1113a11. Cf. *S.Th.* I, q. 83, a. 3, s.c. Volveremos a comentar este y otros pasajes de Aristóteles cuando hablemos, en el siguiente apartado, de la elección en el contexto del acto voluntario, tema tratado por Santo Tomás en la *S.Th.* I-II, q. 13.

³³⁴ *EN* I 13, 1102b27-30. Cf. *S.Th.* I, q. 83, a. 3, ad 2.

³³⁵ *S.Th.* I-II, q. 6, introd.

actos humanos³³⁶. Siguiendo el esquema mencionado allí por Santo Tomás, examinaremos aquí primero su explicación de los actos humanos en general y después la de los actos humanos en particular, a fin de complementar la caracterización de la voluntad y del libre albedrío en la *Prima Pars*, presentadas en el apartado anterior.

De la explicación de los actos humanos en general, destacamos la exposición sobre lo voluntario y lo involuntario, con la cual comienza el tratado. Santo Tomás había introducido, al inicio del tratado *de beatitudine*, la noción de acto humano, aplicada a las “acciones que son propias del hombre en cuanto es hombre”³³⁷, es decir, “las que proceden de una voluntad deliberada”³³⁸, y ahora se propone estudiar más detenidamente la naturaleza de esos actos a través de la exposición sobre lo voluntario: “como se llaman actos propiamente humanos los que son voluntarios, porque la voluntad es el apetito racional que es propio del hombre, es necesario estudiar los actos en cuanto son voluntarios”³³⁹. Su primera afirmación es que lo voluntario se encuentra en los actos humanos puesto que ellos son operaciones racionales. Enseguida, el Aquinate presenta las dos características principales de los actos voluntarios: primero, el proceder de un principio intrínseco no solo para moverse, sino para moverse hacia un fin; y, puesto que este moverse hacia un fin requiere conocimiento, el otro rasgo característico del acto voluntario es la presencia del conocimiento de ese fin. La primera conclusión de Santo Tomás es la de que “en los actos del hombre se encuentra plenamente lo voluntario, porque él conoce perfectamente el fin de su obrar y se mueve a sí mismo”³⁴⁰. La distinción entre conocimiento perfecto e imperfecto del fin se funda en el hecho de que el agente, además de aprehender la cosa que es fin, conozca su razón de fin, lo que pertenece exclusivamente a la naturaleza racional. Es por ello que, aun admitiendo que en los animales irracionales, que cuentan solo con el conocimiento sensible y la estimación natural, se dé lo voluntario según una ‘razón imperfecta’, Santo Tomás concluye que lo voluntario según razón perfecta ocurre solo en los seres racionales: “a un conocimiento perfecto del fin sigue lo voluntario según su razón perfecta; puesto que una vez aprehendido el fin, uno puede dirigirse hacia él o no, después de deliberar

³³⁶ Cf. LARRAÑETA, R. “Introducción a las c. 6 a 21”. En: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología II. Parte I-II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, pp. 93-4.

³³⁷ S. Th. I-II, q. 1, a. 1, co. En ese mismo contexto Santo Tomás define el libre albedrío como “facultad de la voluntad y de la razón”.

³³⁸ S. Th. I-II, q. 1, a. 1, co.

³³⁹ S. Th. I-II, q. 6, introd.

³⁴⁰ S. Th. I-II, q. 6, a. 1, co.

acerca del fin y de las cosas que ordenan a él³⁴¹. Tras limitar de esta manera la extensión de lo voluntario, el Aquinate presenta las causas de involuntariedad: la violencia, el miedo y la ignorancia³⁴².

Por su parte, la exposición sobre los actos voluntarios en especial presenta en primer lugar los actos llamados elícitos —es decir, ‘extraídos’ de la misma voluntad— y después los actos imperados por la voluntad sobre las demás potencias. La presentación de los actos elícitos recoge la distinción mencionada en el pasaje citado más arriba entre el fin y ‘las cosas que se ordenan a él’: puesto que “la voluntad se mueve hacia el fin y hacia lo que es para el fin”³⁴³, Santo Tomás señala que “debemos estudiar primero los actos de la voluntad con los que se mueve hacia el fin, y después, los actos con los que se mueve hacia lo que es para el fin”. Los primeros son el querer, el disfrutar y el tender, y la exposición sigue el mismo orden: primero trata de la voluntad, después de la fruición, y finalmente de la intención. Y con ‘los actos con que se mueve hacia lo que es para el fin’ se refiere a la elección, que estudia más adelante.

Destacaremos aquí los aspectos más relevantes para la exposición de la verdad práctica: en primer lugar, la exposición sobre el querer, que complementa lo dicho sobre la voluntad en la *Prima Pars*; después, lo que dice Santo Tomás acerca de la intención; y, finalmente, su tratamiento de la elección, que desarrolla su noción de libre albedrío.

La exposición sobre el querer comienza con la pregunta acerca del objeto hacia el cual se mueve la voluntad. La primera afirmación del Aquinate es que la voluntad es solo del bien: puesto que es apetito racional, y todo apetito tiende a lo que es semejante y conveniente, y además toda cosa y sustancia es un bien, tiene que tender al bien. Pero Santo Tomás precisa que ese bien al cual se dirige todo apetito, sea racional o sensitivo, es un bien aprehendido, de tal manera que “para que la voluntad tienda a algo, no hace falta que sea un bien verdadero y real, sino que sea aprehendido en razón de bien”³⁴⁴, de tal manera que puede tender también a los bienes meramente aparentes, y señala además cuál es la relación entre la voluntad y el mal: puesto que su objeto es solo el bien, no puede tender al mal, sino huir de él. A

³⁴¹ *S.Th.* I-II, q. 6, a. 2, co.

³⁴² Cf. *S.Th.* I-II, q. 6, aa. 4-8.

³⁴³ *S.Th.* I-II, q. 8, introd.

³⁴⁴ *S.Th.* I-II, q. 8, a. 1, co.

esa huida del bien, el Aquinate da el nombre de ‘noluntad’, opuesta a la voluntad, “apetito en acto de bien”³⁴⁵.

La siguiente afirmación de Santo Tomás —que nos remite a la discusión sobre la prudencia y la verdad práctica— es que la voluntad no es solo del fin, sino también de lo que es para el fin, puesto que, “en las cosas naturales, uno pasa el medio y llega el término por la misma potencia”³⁴⁶: siendo las cosas que son para el fin los medios, y el fin el término, uno llega a ellos por la misma potencia, que es la voluntad. El Aquinate distingue enseguida entre los usos del término voluntad: a veces se llama así la potencia misma, a veces sus actos. Si con ‘voluntad’ se habla de la potencia, “se extiende tanto al fin como a lo que es para el fin, pues cada potencia se extiende hasta todo aquello en que lo que puede dar razón de su objeto”³⁴⁷, lo que muestra que la razón de bien se encuentra tanto en el fin como en las cosas que son para él. Pero si se habla de la voluntad en cuanto a sus actos, Santo Tomás precisa que ella es solo del fin, “pues todo acto que lleva el nombre de su potencia designa el acto simple de su potencia”³⁴⁸. En efecto, señala después el Aquinate, la voluntad solo se dirige hacia lo que es para el fin “en la medida que se dirige al fin”³⁴⁹. Dicho esto, Santo Tomás hace una distinción entre el acto por el cual la voluntad se mueve al fin y el acto por que se mueve hacia lo que es para el fin, es decir, hacia el bien útil. Esta distinción se fundamenta en que el bien como fin y el bien útil son diferentes especies de bien y por lo tanto requieren distintos actos. El Aquinate distingue allí entre dos modos por los cuales la voluntad puede dirigirse al mismo fin: “uno, absolutamente por sí; y el otro, como a la razón de querer lo que es para el fin”³⁵⁰, que implican a su vez diferentes actos: “es claro que es uno solo e idéntico el acto con el que la voluntad se dirige al fin, en cuanto es razón de querer lo que es para el fin, y hacia lo que es para el fin. Pero el acto con el que se dirige hacia el fin de un modo absoluto es distinto”, observa Santo Tomás, quien añade que el querer el fin por sí mismo puede preceder en el tiempo al querer lo que es para el fin, como ocurre en el caso de la salud.

³⁴⁵ *S. Th.* I-II, q. 8, a. 1, ad 1.

³⁴⁶ *S. Th.* I-II, q. 8, a. 2, s.c.

³⁴⁷ *S. Th.* I-II, q. 8, a. 2, co.

³⁴⁸ *S. Th.* I-II, q. 8, a. 2, co.

³⁴⁹ *S. Th.* I-II, q. 8, a. 2, co.

³⁵⁰ *S. Th.* I-II, q. 8, a. 3, co. Poco antes, dice que “como el fin es querido por sí mismo y lo que es para el fin, en cuanto tal, solo es querido por causa del fin, es claro que la voluntad puede dirigirse hacia el fin sin por ello dirigirse a lo que es para el fin; sin embargo, no puede dirigirse hacia lo que es para el fin, en cuanto tal, sin dirigirse al fin mismo”.

El Aquinate estudia enseguida (q. 9) qué es lo que mueve a la voluntad. El primer aspecto por aclarar acerca del motivo de la voluntad es la relación entre esta y el entendimiento, retomando lo expuesto en la *Prima Pars*. Allí, Santo Tomás había explicado cómo el entendimiento mueve a la voluntad a modo de fin, presentándole su objeto, y ahora precisa la relación entre ambos a través de la distinción de los modos por los cuales es movida la voluntad. Como toda potencia del alma, la voluntad puede ser movida en dos sentidos: “uno, en cuanto a hacer y no hacer; segundo, en cuanto a hacer esto o aquello”³⁵¹, es decir, para el ejercicio de su acto y para la determinación de este. Mientras que en el primer sentido el movimiento precede del sujeto, cuya voluntad que tiende al fin mueve a las demás potencias, en el segundo sentido la voluntad es movida por su objeto, que especifica su acto: “el objeto mueve determinando el acto, como un principio formal, que especifica la acción en las cosas naturales”³⁵². Siendo el primer principio formal el ente y lo verdadero universal, captado por el entendimiento, Santo Tomás concluye que este, en este sentido de especificación formal, “el entendimiento mueve a la voluntad, presentándole su objeto”³⁵³. Es importante señalar que el apetito sensitivo también es capaz de mover a la voluntad, como se observa en los casos de incontinencia. Para probar esta afirmación, el Aquinate hace alusión primero a la experiencia común de la concupiscencia, en la que el apetito sensitivo atrae hacia sí lo voluntad y recuerda enseguida que, siendo el objeto de la voluntad lo que se aprehende bajo razón de bien y conveniencia, esta aprehensión de lo conveniente depende tanto del objeto del que se predica, como del sujeto que lo aprehende, y cambia de acuerdo a la disposición del gusto del sujeto. Esta disposición es afectada por las pasiones del apetito sensitivo, y por ello Santo Tomás señala que “cuando el hombre está bajo una pasión, le parece conveniente una cosa que no le parecería tal si estuviera sin pasión”³⁵⁴: de este modo, el apetito sensitivo de este bien, captado como conveniente, es capaz de mover a la voluntad. Aunque la voluntad sea un apetito de más fuerte de suyo que el apetito sensitivo, observamos que este se puede volverse más fuerte que ella cuando uno está dominado por las pasiones. Santo Tomás precisa asimismo que el apetito sensible, siendo siempre de bienes singulares, tiene afinidad con los actos y elecciones, que son también siempre de lo singular, y por esa afinidad tiene un considerable poder de afectarlos³⁵⁵, y señala después que el objeto que mueve la

³⁵¹ S.Th. I-II, q. 9, a. 1, co.

³⁵² S.Th. I-II, q. 9, a. 1, co.

³⁵³ S.Th. I-II, q. 9, a. 1, co.

³⁵⁴ S.Th. I-II, q. 9, a. 2, co.

³⁵⁵ Cf. S.Th. I-II, q. 9, a. 2, ad 2. Al refutar después la tercera objeción, Santo Tomás hace alusión una vez más al pasaje de la *Política* señalado anteriormente, para afirmar que la autoridad de la

voluntad puede ser algo exterior a ella, pero esto no configura un acto violento, puesto que para que este ocurra no basta que haya un principio extrínseco, sino que esto se dé sin la colaboración del paciente: “esto no sucede cuando algo exterior mueve a la voluntad, pues es ella misma la que quiere, aunque sea movida por otra cosa”³⁵⁶. La exposición sobre el motivo de la voluntad concluye más adelante con la idea de que solo Dios es capaz de mover la voluntad como principio exterior, por dos razones: primero, porque la voluntad es potencia de un alma racional, creada directamente por Dios; y segundo, porque la voluntad, en cuanto potencia, está orientada al bien universal, y solo Dios merece este calificativo, mientras que los demás bienes a los que tiende la voluntad son bienes particulares y por participación. Dice aquí Santo Tomás que “Dios, como motor universal, mueve la voluntad del hombre hacia su objeto universal, que es el bien”³⁵⁷ y concluye que “sin esta moción universal, el hombre no puede querer nada”³⁵⁸. Sin embargo, observa el Aquinate, “el hombre se determina según la razón a querer esto o aquello, que es un bien real o aparente”³⁵⁹, tal como había dicho anteriormente.

Después de presentar el motivo de la voluntad, el Aquinate dedica una cuestión (q. 10) a presentar el modo por el cual la voluntad se mueve. La pregunta del primer artículo es de si la voluntad se mueve por naturaleza. Aunque parezca que esto no ocurre, por diversos motivos expuestos en las objeciones, Santo Tomás señala claramente que, puesto que el movimiento de la voluntad sigue al acto del entendimiento, y el entendimiento entiende algo por naturaleza, “la voluntad también quiere algunas cosas por naturaleza (*voluntas aliqua vult naturaliter*)³⁶⁰. En la respuesta a la cuestión, el Aquinate explica que, así como en el entendimiento dichos principios son conocidos por naturaleza, “el principio de los movimientos voluntarios debe ser algo querido naturalmente”³⁶¹, y precisa entonces cuales son esas ‘cosas’ la voluntad quiere naturalmente: “a lo que tiende por naturaleza la voluntad, lo mismo que cualquier potencia a su objeto, es al bien en común, y también al fin último, que se comporta en lo apetecible como los primeros principios de las demostraciones en lo inteligible”, y, de manera general, “a todo lo que conviene a quien tiene voluntad

voluntad no es despótica sino política, admitiendo a veces la oposición de parte de los apetitos sensibles (cf. *Pol.* II 11, 1254b5)

³⁵⁶ *S.Th.* I-II, q. 9, a. 4, ad 2.

³⁵⁷ *S.Th.* I-II, q. 9, a. 6, ad 3.

³⁵⁸ *S.Th.* I-II, q. 9, a. 6, ad 3.

³⁵⁹ *S.Th.* I-II, q. 9, a. 6, ad 3.

³⁶⁰ *S.Th.* I-II, q. 10, a. 1, s.c.

³⁶¹ *S.Th.* I-II, q. 10, a. 1, co.

según su naturaleza³⁶²: es por esta razón, observa entonces el Aquinate, que “el hombre naturalmente no quiere solo el objeto de la voluntad, sino también lo que conviene a las demás potencias, como el conocimiento de lo verdadero, que corresponde al entendimiento”³⁶³.

Como veremos más adelante, esta explicación de Santo Tomás sobre el modo como se mueve la voluntad es de capital importancia para su desarrollo sobre la verdad práctica y se posibilita solucionar ciertas aporías presentes en el texto de la *EN VI 2*, a través de la afirmación de que el apetito puede dirigirse tanto al fin como a lo que es para el fin. En efecto, la mención a ese modo de moverse de la voluntad nos remite a la importante distinción, presente no solo en la *Suma* sino en otras obras del Aquinate, entre voluntad según naturaleza (*voluntas ut natura*) y voluntad según razón (*voluntas ut ratio*)³⁶⁴. Vale destacar que esta distinción, de capital importancia también para explicar la elección libre dentro del acto voluntario, no se refiere a la voluntad como potencia —es siempre una sola facultad—, sino a la voluntad como acto. Esta diversificación no de la potencia, sino del acto de la voluntad, se debe a la existencia, dentro de la razón de bien —como vimos, el movimiento de la voluntad sigue siempre al acto del entendimiento—, de un doble objeto: el fin, y lo que es para el fin. El movimiento de la voluntad hacia es fin es la *voluntas ut natura*, que consiste en la volición absoluta, simple y natural del bien, que el Aquinate presenta en la cuestión en discusión. Mientras tanto, el movimiento de la voluntad hacia lo que es para el fin es la *voluntas ut ratio*, que implica la especificación del bien —es una volición comparativa de los medios—, en el contexto de la elección libre. La afirmación, hecha por Santo Tomás en el *sed contra*, de que la voluntad sigue al acto del entendimiento, nos permite aclarar que la *voluntas ut natura* no es una suerte de inclinación irracional, como podría parecer por ese carácter ‘natural’: el mismo Aquinate señala en la *Prima Pars* que “en los seres que pueden conocer, el deseo sigue al conocimiento”³⁶⁵, lo que no deja de suceder en la *voluntas ut natura*. Esta relación entre voluntad y conocimiento nos permite entonces establecer una relación entre los dos modos por los cuales se mueve la voluntad y los dos modos de proceder de la inteligencia: mientras a la *voluntas ut natura* corresponde el *intellectus* —contemplación natural de la verdad de los entes—, a la *voluntas ut ratio*, como sugiere la expresión, corresponde

³⁶² *S.Th.* I-II, q. 10, a. 1, co. (Cómo se entiende aquí la naturaleza, cf. lo que dice poco antes en el mismo c.)

³⁶³ *S.Th.* I-II, q. 10, a. 1, co.

³⁶⁴ Una explicación muy completa sobre los diversos aspectos de la *voluntas ut natura* y su relación con la elección libre se encuentra en ALVIRA, T. “El concepto tomista de ‘voluntas ut natura’ y la libertad humana”. *Persona y Derecho*, vol. 11 (1984), pp. 393-426.

³⁶⁵ *S.Th.* I, q. 75, a. 6, co.

a la *ratio* o inteligencia discursiva. Es importante señalar, además, la relación entre *voluntas ut natura* y la sindéresis: como observa el Aquinate, “la voluntad, en cuanto que naturalmente quiere una cosa, expresa mayor relación al entendimiento de los primeros principios que a la razón”³⁶⁶. Sin embargo, afirma allí mismo Santo Tomás, “no se elige el fin, sino lo que lleva al fin [...] Por lo tanto, el deseo del último fin no es algo de lo que seamos dueños”³⁶⁷.

Volviendo a la discusión de la q. 10 de la *Prima Secundae*, observamos que la segunda afirmación del Aquinate es la de que el objeto de la voluntad no la mueve por necesidad. Santo Tomás recuerda aquí los dos modos por la cual se mueve la voluntad, es decir, para el ejercicio del acto y para la especificación del acto. En el primer sentido, que como vimos depende del sujeto, ningún objeto mueve la voluntad con necesidad; pero en el segundo sentido, que depende del objeto, el Aquinate observa que algunos objetos la mueven por necesidad y otros no: “si se propone a la voluntad un objeto que sea universalmente bueno y bajo todas las consideraciones, necesariamente la voluntad tenderá a él si quiere algo, pues no podrá querer otra cosa”³⁶⁸ pero “si se le propone un objeto que no sea bueno bajo todas consideraciones, la voluntad no se verá arrastrada por necesidad”³⁶⁹. Así, mientras la voluntad no puede no querer el bien perfecto, puede aceptar o rechazar todos los demás bienes particulares, porque les falta algo de bien. A fin de aclarar aun más la relación entre la voluntad y los apetitos sensibles, Santo Tomás señala que la pasión sensible no la puede mover necesariamente. Aun reconociendo que existen situaciones donde un hombre, bajo efecto de una pasión, juzga que es conveniente y bueno algo que no juzgaría así estando sin pasión, el Aquinate distingue entre dos

³⁶⁶ S.Th. I, q. 82, a. 1, ad 2. Comenta Alvira: “La sindéresis capta la noción de bien y efectúa el primer juicio consiguiente que impera la prosecución de lo que es bueno y el abandono o rechazo de lo malo. A ese juicio imperativo, infalible e inmutable, de la sindéresis, sigue la *voluntas ut natura*, el impulso, también inmutable y necesario, de la voluntad que corre naturalmente en pos de su objeto propio: la razón de bien que la luz de la sindéresis ha iluminado” (ALVIRA, T. “El concepto tomista de ‘voluntas ut natura’, pp. 419-420, nota 85).

³⁶⁷ S.Th. I, q. 82, a. 1, ad 3. También en el contexto de la elección es posible hacer la distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. Es posible, además, como señala Alvira, distinguir entre una ‘determinación natural’ y una ‘determinación electiva’ de la voluntad. La primera, propia de la *voluntas ut natura*, es de carácter formal y se da al bien como *unum commune*, objeto universal: es por lo tanto “una determinación espontánea, no violenta, que procede de la *necessitas ex fine*” (p. 420), que a su vez no es incompatible con la libertad. Alvira lo explica de la siguiente manera: “Naturalmente la voluntad tiende hacia el bien en cuanto tal, y con respecto a ese bien se encuentra necesitada. El objeto de la volición electiva es distinto, son los bienes concretos que no realizan en ningún caso la razón perfecta de bondad. Así, pues, la necesidad natural de la voluntad no es incompatible con la libertad electiva de la misma facultad. Más aún, es el fundamento, pues si no fuera por esa tendencia natural y necesaria hacia el fin no tendría lugar la actividad electiva con respecto a los medios”. (ALVIRA, T. “El concepto tomista de ‘voluntas ut natura’, p. 421).

³⁶⁸ S.Th. I-II, q. 10, a. 2, co.

³⁶⁹ S.Th. I-II, q. 10, a. 2, co.

tipos de situaciones: uno en que la pasión domina completamente al hombre, dejándolo sin uso de razón y sin movimiento de la voluntad, y otro en que la razón no queda completamente obnubilada, dando margen aun a cierto juicio libre y por lo tanto cierto movimiento de la voluntad. Acerca de este segundo caso, Santo Tomás afirma que “en la medida que la razón permanece libre y no sometida a la pasión, el movimiento de la voluntad que permanece no tiende por necesidad a lo que sugiere la pasión³⁷⁰”, señalando allí la coexistencia en el hombre de las naturalezas intelectual y de la naturaleza sensitiva, y asimismo la posibilidad de que se den tanto situaciones extremas —en el caso del virtuoso la intelectual domina completamente la sensitiva y en el caso del demente se da lo contrario— como situaciones intermedias, donde “aunque la razón esté obnubilada por una pasión, queda algo de razón libre, y de acuerdo con eso, uno puede repeler totalmente la pasión, o, al menos, abstenerse de secundarla³⁷¹. Esta posibilidad de enfrentarse al influjo de la pasión se da por el hecho de que la voluntad no solo se mueve por el bien universal que le presenta la razón, sino también a los bienes particulares aprehendidos por los sentidos, y puede moverse hacia ellos por sus propias fuerzas, solo por su elección y sin necesidad de pasión³⁷².

Más adelante, después de explicar la fruición, Santo Tomás culmina la exposición sobre los actos elícitos por los cuales la voluntad se mueve al fin presentando la intención. En primer lugar, el Aquinate aclara que la intención es un acto de la voluntad, y que su mismo nombre indica el tender hacia algo. Esto se dice, señala Santo Tomás, tanto de la acción del que mueve, como del movimiento de lo que es movido hacia algo: pero, puesto que ese movimiento siempre depende de la acción del que mueve, el tender hacia algo se dice en primer lugar de la acción que mueve hacia el fin. Siendo la voluntad la potencia capaz de mover todas las demás hacia el fin, el Aquinate concluye que “la intención es propiamente un acto de la voluntad³⁷³, y este acto no se dirige solo al fin último: el fin es el término de un movimiento, pero este término puede considerarse de dos maneras, tanto como el término último, en que cesa todo movimiento, como también como medio, que es a la vez fin de una parte del movimiento y principio de otra: por ello la intención, “aunque siempre sea del fin, no es necesario que sea siempre del fin último³⁷⁴. Una ulterior aclaración es que la intención del fin es el mismo movimiento que la voluntad de lo que es para el fin: puesto que “en las cosas naturales, es el mismo movimiento el que pasa por el medio

³⁷⁰ *S.Th.* I-II, q. 10, a. 3, co.

³⁷¹ *S.Th.* I-II, q. 10, a. 3, ad 2.

³⁷² Cf. *S.Th.* I-II, q. 10, a. 3 ad 3.

³⁷³ *S.Th.* I-II, q. 12, a. 1, co.

³⁷⁴ *S.Th.* I-II, q. 12, a. 2, co.

hasta el término³⁷⁵, en los actos voluntarios “es el mismo movimiento la intención del fin que la voluntad del fin”³⁷⁶. Santo Tomás distingue aquí entre dos modos por los cuales se puede considerar el movimiento de la voluntad hacia el fin y hacia lo que es para el fin: en un modo, por el cual se dirige a todas las cosas, se pueden distinguir en ella dos movimientos; en el otro modo, por el cual se dirige hacia lo que es para el fin, por el fin, no hay más que un solo movimiento: “el movimiento de la voluntad que tiende al fin y a lo que es para el fin es uno solo y el mismo en cuanto al sujeto”³⁷⁷.

Terminada la exposición de los actos por los cuales la voluntad se mueve hacia el fin, Santo Tomás pasa a presentar los actos con los cuales se mueve hacia lo que es para el fin, que son también tres: elegir, consentir y usar. Dada la importancia de la elección para la caracterización del acto voluntario y libre, Santo Tomás la estudia antes que los demás, en los seis artículos de la q. 13, en los cuales se dedica a presentar la naturaleza del acto de elegir desde varios aspectos: primero, a qué facultad pertenece; segundo, si es algo exclusivo de los seres de naturaleza racional; tercero, cuál es su objeto; y, cuarto, si se da libremente o por necesidad.

A fin de responder la primera pregunta, el Aquinate retoma lo dicho en la *Prima Pars* acerca del libre albedrío, donde había presentado la elección como un acto de la potencia apetitiva³⁷⁸. Aun reconociendo que “la palabra elección comporta algo que pertenece a la razón o entendimiento y algo que pertenece a la voluntad”³⁷⁹, Santo Tomás señala que, cuando dos cosas concurren para formar otra, una de ellas se toma como lo formal respecto a la otra, lo que aplicado a los actos del alma equivale a decir que el hábito de una potencia inferior recibe la forma de otra potencia superior que lo ordena. Santo Tomás reconoce que la razón ordena el acto de la voluntad al presentarle su objeto, puesto que este acto “es materialmente un acto de la voluntad ciertamente, pero formalmente es de la razón”³⁸⁰, pero precisa que en estos actos, “la sustancia del acto se comporta materialmente con respecto al orden que le impone la sustancia superior”³⁸¹, por lo que “la elección no es sustancialmente un acto de la

³⁷⁵ *S.Th.* I-II, q. 12, a. 4, s.c.

³⁷⁶ *S.Th.* I-II, q. 12, a. 4, s.c.

³⁷⁷ *S.Th.* I-II, q. 12, a. 4, co.

³⁷⁸ Cf. *S.Th.* I, q. 83.

³⁷⁹ *S.Th.* I-II, q. 13, a. 1, co.

³⁸⁰ *S.Th.* I-II, q. 13, a. 1, co.

³⁸¹ *S.Th.* I-II, q. 13, a. 1, co.

razón, sino de la voluntad, pues la elección se termina de realizar en el movimiento del alma hacia el bien que se elige³⁸².

La elección es además algo exclusivo de los seres racionales y por lo tanto no ocurre en los animales brutos, a pesar de cierto parecido entre las conductas de unos y otros. Santo Tomás aclara que “porque elección es escoger una cosa con preferencia a la otra, es necesario que la elección se dé respecto a muchas cosas que puedan elegirse³⁸³, lo que no ocurre en el caso de los animales, movidos únicamente por el apetito sensible, ordenado naturalmente a una sola cosa. Al contrario, la voluntad, en la que se da la elección, está “según el orden de la naturaleza, determinada a una sola cosa común, que es el bien, pero se relaciona indeterminadamente con los bienes particulares³⁸⁴: la elección, por lo tanto, solo se da en los seres dotados de voluntad.

Cabe precisar aun más el objeto de la elección. Santo Tomás, recurriendo a la descripción de los silogismos prácticos, afirma que la elección es solo de lo que es para el fin, y nunca del fin: “la elección sigue a una sentencia o juicio, que es como la conclusión de un silogismo operativo³⁸⁵ y por ello “entra en la elección lo que se comporta como conclusión en un silogismo de lo realizable³⁸⁶. Pero el fin, como se ha dicho antes, se comporta como principio en las acciones realizables y nunca como conclusión; entonces, la elección no puede ser del fin. Sin embargo, hay que aclarar esta afirmación, puesto que ciertos fines pueden a la vez ser medios para fines superiores: “también ocurre que lo que en una operación es fin, se ordena a otra cosa como a fin³⁸⁷, y en este caso puede ser elegido como algo para el fin. Por esta razón, el único fin que no puede jamás entrar en la elección es el fin último.

Además, la elección se refiere solo al ámbito de las acciones humanas, excluyendo los actos donde no existe conciencia y libertad. Santo Tomás aclara que tanto la intención, que es del fin, como la elección, que es de lo que es para el fin, son una acción o una cosa. Y, si fuera una cosa, necesariamente habrá intervención de la acción humana, tanto para hacer tal cosa como para usarla. En el caso de la elección, “es necesario que lo que es para el fin sea una acción o una cosa, con la intención de alguna acción que haga o utilice lo que es para el fin³⁸⁸; por lo tanto, solo puede ser

³⁸² *S.Th.* I-II, q. 13, a. 1, co.

³⁸³ *S.Th.* I-II, q. 13, a. 2, co.

³⁸⁴ *S.Th.* I-II, q. 13, a. 2, co.

³⁸⁵ *S.Th.* I-II, q. 13, a. 3, co.

³⁸⁶ *S.Th.* I-II, q. 13, a. 3, co.

³⁸⁷ *S.Th.* I-II, q. 13, a. 3, co.

³⁸⁸ *S.Th.* I-II, q. 13, a. 4, co.

de actos humanos. El Aquinate precisa aun más: la elección es solo de lo que es posible para el agente, no solo porque está limitada a actos humanos, sino también porque si en la deliberación sobre lo que es para cierto fin uno llega a algún medio imposible, desiste, por la imposibilidad de obtener el fin a través de ello. En el proceder de la razón práctica, observa Santo Tomás, “no puede ocurrir que el fin sea posible sin que lo que es para el fin sea también posible”³⁸⁹. Luego la elección, que es de lo que es para el fin, no puede ser de lo imposible. Poco después, señala que “la voluntad solo es completa si es de lo posible, que es lo bueno para quien quiere”³⁹⁰.

La última aclaración del Aquinate es la de que la elección siempre se da libremente y nunca por necesidad: siempre es posible elegir y no elegir. Esto se explica a la luz de la relación entre razón y voluntad en la elección. La razón, observa Santo Tomás, puede aprehender como bueno tanto el querer y el obrar como el no querer y el no obrar; además, puede aprehender en los distintos bienes particulares tanto la razón de cierto bien como el defecto de ese cierto bien, de tal manera que se presentan como elegibles o rechazables. Por estas razones, “el hombre puede querer y no querer, obrar y no obrar, y puede también querer esto o lo otro, hacer esto o lo otro”³⁹¹, cuando se trata de bienes particulares. Al contrario, si hablamos del fin último, es imposible que la razón capte en él cualquier defecto. Por eso “el hombre quiere la bienaventuranza necesariamente y no puede querer no ser feliz”³⁹². Pero, como vimos, no hay elección acerca del fin último, sino de los bienes particulares, que elegimos libremente y sin necesidad.

* * *

Es posible señalar, en el desarrollo de la acción voluntaria presentado en este apartado, una gran cantidad de referencias a Aristóteles, especialmente al libro III de la *Ética a Nicómaco*. De esta obra Santo Tomás recoge, por ejemplo, la definición de voluntario e involuntario: “siendo involuntario lo que se hace por fuerza o ignorancia, lo voluntario parece que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción”³⁹³. Hay además referencias al Estagirita en la exposición de todas las razones de involuntariedad: violencia, miedo

³⁸⁹ *S.Th.* I-II, q. 13, a. 5, co.

³⁹⁰ *S.Th.* I-II, q. 13, a. 5, ad 1.

³⁹¹ *S.Th.* I-II, q. 13, a. 6, co. Al hablar de la existencia del libre albedrío en la *Prima Pars*, Santo Tomás señala que el juicio del hombre acerca de las acciones particulares “puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola”. (*S.Th.* I, q. 83, a. 1, co.)

³⁹² *S.Th.* I-II, q. 13, a. 6, co.

³⁹³ *EN* III 1, 1111a22-23. Cf. *S.Th.* I-II, q. 6, a. 1, co.

e ignorancia³⁹⁴. Santo Tomás recoge además del Estagirita la idea de que la concupiscencia, aun no siendo causa de involuntariedad, corrompe la estimación propia de la prudencia³⁹⁵.

Asimismo, en la presentación del objeto de la voluntad, el Aquinate parte de la afirmación inicial de la *EN* de que “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”³⁹⁶ para justificar por qué la voluntad, siendo apetito racional de lo que es semejante y conveniente y, reconoce además que este bien que es objeto de la voluntad no tiene que ser un bien verdadero, bastando que sea aprehendido como bueno, en consonancia con lo que dice Aristóteles en la *Física*: “no hay diferencia en decir que este fin es el bien mismo o el bien aparente”³⁹⁷. Más adelante, cuando discute si el objeto de la voluntad es solo el fin o también lo que es para el fin, utiliza como argumentos en favor de la idea de que la voluntad es solo del fin tres pasajes de la *EN*³⁹⁸. En la respuesta a la cuestión, admite que la voluntad en cuanto potencia puede ser tanto del fin como del fin, pero si se toma en cuenta solo su acto, es solo del fin, puesto que lo que es para el fin solo es querido en cuanto se dirige al fin. La exposición termina con una mención a otro pasaje de la *EN*, donde Aristóteles afirma que “en las acciones, el fin es el principio, como las hipótesis en las matemáticas”³⁹⁹.

La exposición sobre el motivo de la voluntad también se apoya en textos aristotélicos. Por ejemplo, la afirmación de que la voluntad es movida por el entendimiento recuerda el pasaje ya mencionado anteriormente donde el Estagirita afirma que lo que mueve la voluntad es lo apetecible entendido⁴⁰⁰, y precisa asimismo, siguiendo a Aristóteles, que el entendimiento que mueve la voluntad es el práctico, no el especulativo⁴⁰¹. A fin de demostrar que la voluntad es capaz de mover a las demás potencias del alma, Santo Tomás recuerda la comparación hecha por el Estagirita en la *Física* entre el arte

³⁹⁴ Santo Tomás hace alusión a inicio de la exposición sobre las causas de lo involuntario: “Parece, pues, que cosas involuntarias son las que se hacen por fuerza o por ignorancia” (*EN* III 1, 1101a1; Cf. *S.Th.* I-II, q. 6. a. 5, s.c. y a. 6, s.c.). También recoge la descripción de las acciones mixtas para decir que el miedo causa cierta involuntariedad (cf. *EN* III 1, 1101a12ss; *S.Th.* I-II, q. 6, a. 6, s.c. y co.). Otro pasaje citado está tomado de la explicación del movimiento en la *Fis.* VIII 4, donde Aristóteles habla de los movimientos de los animales tanto naturales como por violencia, aunque es discutible si entendía “por violencia” y “contra la naturaleza” como sinónimos (cf. *S.Th.* I-II, q. 6, a. 4).

³⁹⁵ Cf. *EN* VI 5, 1140b12; *S.Th.* I-II, q. 6, a. 6, arg. 3.

³⁹⁶ *EN* I 1, 1094a3; cf. *S.Th.* I-II, q. 8, a. 1, co.

³⁹⁷ *Fis.* II 3, 195a26. Cf. *S.Th.* I-II, q. 8, a. 1, co.

³⁹⁸ Cf. *EN* III 1, 1111b26-27; VI 1, 1139a8; I 6, 1096a26; *S.Th.* I-II, q. 8, a. 2, arg.1 y arg.2.

³⁹⁹ *EN* VII 4, 1151a16. Lo que dice Santo Tomás al parafrasear a Aristóteles es ligeramente distinto: “el fin se comporta en lo apetecible igual que el principio en lo inteligible” (*S.Th.* I-II, q. 8, a. 2, co.)

⁴⁰⁰ Cf. *DA* III 6, 433b10.b16; *S.Th.* I-II, q. 9, a. 1, s.c.

⁴⁰¹ Cf. *DA* III 9, 432b26 y 433b1; *S.Th.* I-II, q. 9, a. 1, ad 2.

de navegar y el arte de la construcción naval, donde la segunda está sometida a la primera, para afirmar después que “el arte o la potencia a que pertenece el fin universal mueve a obrar el arte o la potencia a la que pertenece un fin universal”⁴⁰². De esta manera, la voluntad cuyo objeto el bien en común, mueve las demás potencias. Más adelante, cuando admite que el apetito sensitivo también puede mover la voluntad, el Aquinate recuerda el pasaje de la *EN* acerca de la voluntariedad del hábito moral: “según la índole de cada uno, así le parece el fin”⁴⁰³, y cita además la idea ya mencionada anteriormente, tomada de la *Política*⁴⁰⁴, de que la voluntad tiene sobre los apetitos sensibles un dominio no despótico sino político, dejando abierta la posibilidad de que ellos se le opongan. Finalmente, para afirmar que la voluntad puede ser movida por un principio interno, Santo Tomás cita el pasaje de la *EE*⁴⁰⁵ que afirma la necesidad de que la voluntad sea movida por algo exterior para su primer movimiento, y recordando una vez más la definición de lo voluntario de la *EN*⁴⁰⁶, precisa que el hecho de que un principio exterior mueva la voluntad no implica una acción violenta, pues para que haya un acto violento, no basta la presencia algo exterior que mueve, sino también la resistencia del paciente, que no ocurre en el acto voluntario.

Se encuentran asimismo en la explicación del modo como se mueve la voluntad algunas referencias a obras de Aristóteles. Cuando dice que la voluntad se mueve naturalmente hacia el fin último, Santo Tomás menciona, recordando un pasaje de la *Metafísica*⁴⁰⁷, la noción de naturaleza como aquello que corresponde a una cosa por su sustancia y es inherente a esa cosa. Considerando además que “en todas las cosas, lo que de suyo no es inherente se reduce, como a su principio, a algo que es inherente”⁴⁰⁸, el Aquinate concluye que ese principio debe ser algo natural y en el caso de la voluntad, su principio debe ser algo que se quiere naturalmente: el bien en común y el fin último, que funciona como ese principio. Después, cuando señala que el objeto de la voluntad no la mueve con necesidad, Santo Tomás hace alusión al pasaje del *De Anima*⁴⁰⁹ en que Aristóteles ubica la voluntad en la razón y lo vincula a otro pasaje

⁴⁰² *S.Th.* I-II, q. 9, a. 1, co. Cf. *Fís* II 2, 194b5.

⁴⁰³ *EN* III 5, 1114a32. Cf. *S.Th.* I-II, q. 9, a. 2, co.

⁴⁰⁴ Cf. *Pol.* I 2, 1254b5; *S.Th.* I-II, q. 9, a. 2, ad 3.

⁴⁰⁵ Cf. *EE* VII 14, 1248a 14; *S.Th.* I-II, q. 9, a. 4, co.

⁴⁰⁶ Cf. *EN* III 1, 1110a1; *S.Th.* I-II, q. 9, a. 4, ad 2.

⁴⁰⁷ Cf. *Met.* IV 4, 1014b16; *S.Th.* I-II, q. 10, a. 1, co. Uno de estos sentidos de naturaleza es el de principio intrínseco de las cosas móviles, tal como señala Aristóteles en *Fís.* II 1, 193a28. En el mismo artículo, el Aquinate vuelve a citar la *Física*, de la que recoge la definición del movimiento como “la actualidad de lo potencial en cuanto a tal” (*Fís.* II 1, 201a28).

⁴⁰⁸ *S.Th.* I-II, q. 10, a. 1, co.

⁴⁰⁹ Cf. *DA* III 9, 432b5; *S.Th.* I-II, q. 10, a. 2, co.

de la *Metafísica*⁴¹⁰ donde se dice que una potencia racional se mueve hacia cosas opuestas: la voluntad, es potencia racional, luego no se mueve por necesidad hacia uno de esos opuestos.

La cuestión donde Santo Tomás trata de la elección presenta también un recurso frecuente a textos de Aristóteles: a lo largo de sus 6 artículos, se hallan 21 referencias a textos aristotélicos, especialmente de la *EN* (14 referencias), tanto en las objeciones como en el desarrollo de las respuestas⁴¹¹. Merecen especial atención las menciones de la exposición aristotélica sobre la naturaleza de la προαίρεσις de los capítulos 2 y 3 de *EN* III, que aparecen como autoridad principal en 4 de los 6 *sed contra* de la cuestión. Al afirmar en el primer artículo que la elección es un acto de la voluntad, Santo Tomás cita el pasaje en que el Estagirita define la προαίρεσις como “deseo deliberado de cosas a nuestro alcance (βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν)”⁴¹², recordando además su mención en *EN* VI como “inteligencia deseosa (ὀρεκτικὸς νοῦς) o deseo inteligente (ὄρεξις διανοητική)”⁴¹³ y explicando su preferencia por la segunda manera de interpretar la elección. Más adelante, al precisar que la elección es solo de lo que es para el fin, el Aquinate se apoya una vez más en Aristóteles, quien dice que “el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin (ἔτι δ’ ἢ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος)”⁴¹⁴. La afirmación de que la elección es solo de lo que hacemos nosotros también se sostiene en el tratamiento aristotélico de la προαίρεσις. En efecto, el Estagirita dice allí que “el deseo puede ser también de cosas que no podrían ser realizadas de ningún modo por nosotros [...] pero nadie elige estas cosas, sino las que uno puede realizar por sí mismo”⁴¹⁵. En el mismo capítulo del *EN* III se encuentra el apoyo para la afirmación, en el a. 5, de que la elección es siempre de cosas posibles: poco antes del pasaje recién mencionado, Aristóteles dice que “προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων”⁴¹⁶, mientras que “el deseo puede ser de cosas imposibles, por ejemplo, de

⁴¹⁰ Cf. *Met.* VIII 2, 1046b8; *S.Th.* I-II, q. 10, a. 2, co.

⁴¹¹ La cantidad de referencias es: *EN* (14), *Fís* (4), *Met.* (2) y *De Caelo* (1).

⁴¹² *EN* III 3, 1113a10-11. Cf. *S.Th.* I-II, q. 13, a. 1, s.c.

⁴¹³ *EN* VI 2, 1139b4-5. Cf. *S.Th.* I-II, q. 13, a. 1, ad 2.

⁴¹⁴ *EN* III 1, 1111b26-27. Cf. *S.Th.* I-II, q. 13, a. 3, s.c. Otro pasaje en que se apoya el Aquinate es *Fís* II 9, 200a20, donde Aristóteles presenta el fin como principio y no conclusión de las cosas prácticas (cf. *S.Th.* I-II, q. 13, a. 3, co.). Hay que resaltar además la mención, en el mismo *corpus* del artículo, de que “entra en la elección lo que se comporta como conclusión en un silogismo de lo realizable”: además de ser un tema importante en Aristóteles, resulta especialmente relevante en el estudio de la verdad práctica.

⁴¹⁵ *EN* III 2, 1111b. Cf. *S.Th.* I-II, q. 13, a. 4, s.c.

⁴¹⁶ *EN* III 2, 1111b20-21. Cf. *S.Th.* I-II, q. 13, a. 5, s.c.

la inmortalidad (βούλησις δ' ἐστὶ καὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας)⁴¹⁷. Finalmente, observamos que la última afirmación, de que la elección se da siempre libremente y no por necesidad, tiene como soporte principal el pasaje, ya mencionado anteriormente, que dice que las potencias racionales se relacionan con cosas opuestas⁴¹⁸: siendo la elección un acto de una potencia racional, no puede sino darse libremente y se relaciona con la diversidad de bienes elegibles.

⁴¹⁷ *EN* III 2, 1111b22-23. Cf. *S.Th.* I-II, q. 13, a. 5, arg. 1.

⁴¹⁸ Cf. *Met.* VIII 2, 1046b8; *S.Th.* I-II, q. 13, a. 6, s.c.

5. La verdad en Santo Tomás de Aquino

5.1. La definición de verdad

Para entender qué hay de peculiar en la noción de verdad práctica, hay que tener en cuenta la noción ‘usual’ de verdad teórica en el pensamiento de Santo Tomás, a fin de establecer en los siguientes capítulos una relación entre ambos sentidos de verdad, tal como hicimos con las respectivas concepciones en el pensamiento de Aristóteles¹. Presentaremos en este apartado un desarrollo histórico del tratamiento del tema de la verdad en Santo Tomás, desde sus primeros intentos de definirla en el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo hasta la expresión madura de su doctrina sobre la verdad en la *Suma Teológica*, considerando además la extensa exposición sobre el tema en el *De Veritate*.

En efecto, es posible identificar ya en las obras de juventud de Santo Tomás sus primeros intentos de definir la verdad, más precisamente en una de las cuestiones de su *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo. Allí, en la distinción 19 del primer libro, el Maestro expone la doctrina acerca de la igualdad de grandeza entre las personas de la Santísima Trinidad, y afirma, entre otras cosas, que esa igualdad se da porque las tres personas son igualmente verdaderas, puesto que son verdaderamente lo mismo:

En la esencia de la verdad, ser verdadero es lo mismo que ser; y ser es lo mismo que ser grande. Luego ser grande es ser verdadero. Por consiguiente, lo que es igualmente verdadero es igualmente grande; y lo que allí no tiene más verdad, no tiene más grandeza. Ahora bien, no tiene más verdad lo que no es más verdadero. Además, una persona no es más verdadera que otra, ni dos personas son más verdaderas que una, ni tres simultáneamente más que cada una por separado. Luego una no tiene más verdad que otra, ni las tres juntas más que cada una².

¹ Así como en el capítulo anterior, nos limitaremos aquí a exponer los elementos esenciales de la doctrina de Santo Tomás sobre la verdad a través de pasajes seleccionados de sus textos más relevantes — en este caso, el *Comentario a las Sentencias*, el *De Veritate* y la *Suma Teológica*—, sin incluir las discusiones sobre el tema en fuentes secundarias. Eventualmente, en algunos pasajes de mayor dificultad, recurriremos a las notas explicativas de Jesús García López (cf. TOMÁS DE AQUINO. *La verdad y la falsedad*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López. 3ª ed. ampliada. Pamplona: EUNSA, 1999).

² PEDRO LOMBARDO, *Sentencias*, I, d. 19. Santo Tomás explica el pasaje: “Aquí, en tercer lugar, prueba la igualdad de la grandeza de las personas de acuerdo con la razón de verdad, de esta manera: donde quiera que se identifican la verdad y la grandeza realmente, no hay una grandeza mayor, ni una verdad mayor. Luego, donde la verdad no es más grande, tampoco la grandeza es mayor. Es así que no es más verdad el ser de las tres personas que el de una sola. Luego la grandeza de las tres personas no es mayor que la grandeza de una solamente”. (*In Sent.* I. 1, d. 19, q. 4, pr.).

Dada la relevancia de estas afirmaciones, Santo Tomás dedica el quinto artículo de su comentario a la d. 19 a la exposición sobre la verdad, desde tres aspectos: en primer lugar, examina qué es la verdad; después, si todas las cosas son verdaderas por la verdad divina; y, finalmente, la eternidad e inmutabilidad como condiciones de la verdad. Examinaremos en este apartado su definición de verdad, que corresponde al primer artículo de la cuestión.

La primera afirmación del Aquinate en ese texto es que la verdad se encuentra entre aquellas cosas que “tienen el fundamento en la realidad que hay fuera del alma, pero el complemento de su razón de ser, en cuanto a aquello que es lo formal, se obtiene mediante una operación del alma”³. La verdad, señala Santo Tomás, tiene su fundamento en el ser de las cosas, “pero su razón de ser se completa por una acción del entendimiento, a saber, cuando es aprehendida del mismo modo que es”⁴. Cuando ocurre dicha aprehensión, el entendimiento toma el ser de la cosa y se asimila a él: es precisamente en esta adecuación que consiste la razón de verdad, donde “el mismo ser de la cosa es la causa de la verdad, en cuanto que está en el conocimiento de la inteligencia”⁵.

Más adelante, a la luz de esta relación entre el ser de la cosa y la inteligencia que lo aprehende, y tras haber señalado a Dios como verdad primera a la cual se reducen tanto la verdad del entendimiento como la de las cosas, “puesto que su ser es causa de cada uno de los seres, y su inteligencia es la causa de todo conocimiento”⁶, Santo Tomás presenta resumidamente varias definiciones de verdad. La primera considera la verdad *en cuanto se completa en la acción del entendimiento*: para San Agustín, es “aquello mediante lo cual se muestra lo que es”⁷, mientras que para San Hilario “lo verdadero es lo que es declarativo y manifestativo del ser”⁸. La segunda define la verdad *en cuanto tiene su fundamento en la realidad*: según San Agustín, lo verdadero es “lo que es”⁹, y además “la indivisión del ser y de aquello que es”¹⁰, mientras que para Avicena es “la verdad de cualquier cosa es la propiedad de ese ser que le ha sido asignado firmemente”¹¹. La verdad se define además, como ya había señalado

³ *In Sent.* I. 1, d. 19, q. 5, a. 1, co.

⁴ *In Sent.* I. 1, d. 19, q. 5, a. 1, co.

⁵ *In Sent.* I. 1, d. 19, q. 5, a. 1, co.

⁶ *In Sent.* I. 1, d. 19, q. 5, a. 1, co.

⁷ S. AGUSTÍN. *De vera religione*, 36.

⁸ S. HILARIO. *De Trinitate*, V, 3.

⁹ S. AGUSTÍN. *Soliloquios*, II, 5.

¹⁰ S. AGUSTÍN. *Soliloquios*, II, 5.

¹¹ AVICENA. *Metaphysica*, trat.1, 6.

antes, como *adecuación* o “conmensuración de lo que hay en el entendimiento respecto a aquello que hay en la realidad”¹²: aquí cita una vez más a San Agustín, quien define lo verdadero como “lo que es tal como aparece al cognoscente, si este quiere y puede conocer”¹³. Finalmente, el Aquinate plantea otra definición, que según él comprende todas las demás: “la verdad es la rectitud (*rectitudo*), perceptible por la sola mente”¹⁴, y la explica enseguida: “en ‘la rectitud’ está comprendida la conmensuración, y en el ‘perceptible por la sola mente’ se alude a lo que completa la noción de verdad”¹⁵. Más adelante, observa que “hay rectitud de la verdad cuando no rebasa el orden de conmensuración de la cosa y del entendimiento”¹⁶.

Santo Tomás retoma más tarde la discusión sobre la verdad en la primera cuestión del *De Veritate*, dedicada enteramente al tema. Allí, en el primer artículo, vuelve a proponer la pregunta ‘qué es la verdad’, y la respuesta se construye a la luz de la distinción entre el ente y lo verdadero. Este último se define precisamente como conveniencia del ente respecto de la potencia cognoscitiva del alma. Tras recordar que todo conocimiento consiste en cierta asimilación por parte del cognoscente respecto de la cosa conocida, el Aquinate señala que “la primera comparación del ente respecto del entendimiento es que el ente se corresponda con el entendimiento, correspondencia ésta a la que se llama adecuación de la cosa y el entendimiento, y en la que se cumple formalmente la razón de verdadero”¹⁷. Ante las objeciones levantadas al inicio del artículo que parecían señalar que son lo mismo el ente y lo verdadero, Santo Tomás precisa que no son lo mismo en la medida que lo verdadero añade al ente precisamente “la conformidad o la adecuación de la cosa y el entendimiento”¹⁸.

Tras recordar además que mientras la entidad de la cosa precede dicha adecuación, el conocimiento es su consecuencia, el Aquinate presenta entonces tres modos de definir la verdad y lo verdadero. El primer modo dice respecto *al ser de la cosa en cuanto precede la razón de verdad*, haciendo entonces de fundamento de lo verdadero. Santo Tomás recoge aquí tres de las dimensiones mencionadas anteriormente en los *Comentarios a las Sentencias*: dos de ellas atribuidas a San

¹² *In Sent.* I. 1, d. 19, q. 5, a. 1, co.

¹³ S. AGUSTÍN. *Soliloquios*, II, 4.

¹⁴ *In Sent.* I. 1, d. 19, q. 5, a. 1, co.

¹⁵ *In Sent.* I. 1, d. 19, q. 5, a. 1, co.

¹⁶ *In Sent.* I. 1, d. 19, q. 5, a. 1, ad 4.

¹⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co.

¹⁸ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co.

Agustín, “verdadero es aquello que es”¹⁹ y “verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es”²⁰, y la otra a Avicena: “la verdad de una cosa es el ser propio de ella tal como le ha sido establecido”²¹. El segundo modo como Santo Tomás define lo verdadero y la verdad atiende a aquello que *realiza formalmente la razón de verdadero*, a la luz de las ideas de adecuación y rectitud. Para la primera idea, recoge la afirmación atribuida a Isaac Israeli de que “la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento”²², y para la segunda la de San Anselmo, quien dice que “la verdad es la rectitud que sólo la mente puede percibir”²³, ambas mencionadas en su obra de juventud, como vimos anteriormente, que aquí aparecen unidas por el hecho de que, como señala el Aquinate, “esta rectitud se dice según cierta adecuación”²⁴. Finalmente, define la verdad en cuanto *estado del conocimiento que sigue a dicha adecuación*, recordando una vez más a San Agustín, quien dice que la verdad es “lo que manifiesta lo que es”²⁵ y a S. Hilario, quien observa que “verdadero es lo que manifiesta y declara el ser”²⁶, pasajes que ha mencionado en el comentario a las *Sentencias*. A estos, Santo Tomás añade otro pasaje de San Agustín, en que la verdad es definida como “aquello con arreglo a lo cual juzgamos de las cosas inferiores”²⁷.

La exposición sobre la verdad en la *Suma Teológica* se desarrolla en el contexto del tratado sobre Dios, pero, a diferencia del pasaje de los *Comentarios a las Sentencias*, no se ubica en la exposición sobre las Personas de la Trinidad, sino en la de Dios Uno, inmediatamente después de las cuestiones donde Santo Tomás habla de la ciencia de Dios (I, q. 14) y de las ideas presentes en la mente divina (I, q. 15). Diferentemente de lo que hace en el *De Veritate*, el Aquinate no dedica ninguno de los ocho artículos de la q. 16 a la *definición* de la verdad. Sin embargo, al inicio de la cuestión, notablemente en el primer artículo, recoge algunas de las definiciones de las autoridades citadas en las obras anteriores y señala una vez más que la verdad se puede definir de varias maneras. La primera, precisa Santo Tomás, se refiere a la verdad en cuanto *está en el entendimiento*: es así como San Agustín la define como

¹⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co. Cf. S. AGUSTÍN. *Soliloquios*, II, 5.

²⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co. Cf. S. AGUSTÍN. *Soliloquios*, II, 5.

²¹ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co. Cf. AVICENA. *Metaphysica*, trat. 1, c. 6.

²² La nota del traductor J. García López señala que “esta definición no se da en Isaac Israeli. Tal vez el primero en proponerla es Avicena, *Metaphysica*, trat. 1, c. 9”. (Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Tomo I*. Pamplona: EUNSA, 2016, p. 16). Santo Tomás vuelve a mencionar esta definición en el a. 2, *sed contra*, sin citar su autor.

²³ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co. Cf. S. ANSELMO. *De Veritate*, c. 11.

²⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co.

²⁵ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co. Cf. S. AGUSTÍN. *De vera religione*, 36.

²⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co. Cf. S. HILARIO. *De Trinitate*, V, 3.

²⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co. Cf. S. AGUSTÍN. *De vera religione*, 31.

“aquello con lo que se pone al descubierto lo que algo es”²⁸, mientras San Hilario dice que “verdadero es el ser que se desvela, que deja en evidencia”²⁹. La segunda manera de definir la verdad considera más bien la verdad de algo *en cuanto relacionado con el entendimiento*: para San Agustín, es “la semejanza total con el principio”³⁰, y para San Anselmo “la rectitud solo perceptible por la mente”³¹, destacando la idea de coherencia con el principio, mientras para Avicena “la verdad de una cosa es la propiedad del ser que está afincado en ella”³². Finalmente, el Aquinate señala una tercera manera de definir la verdad, que incluye tanto la verdad que está en el entendimiento como la *verdad de las cosas en cuanto se relacionan a él*: “la verdad es la adecuación entre objeto y entendimiento”³³.

Otra preocupación de Santo Tomás, además de definir la verdad, es la de precisar el lugar donde esta se encuentra *en primer lugar*: para ello, dedica dos artículos del *De Veritate* (q. 1, a. 2 y a. 3) y dos artículos de la *Suma Teológica* (*S.Th.* I, q. 16, a. 1 y a. 2), en los cuales presenta, en un esquema análogo, primero la prioridad de la verdad del intelecto sobre la de las cosas (*De Veritate* q. 1, a. 2 y *S.Th.* I, q. 16, a.1) y después la prioridad de la verdad del juicio sobre la de la simple aprehensión (*De Veritate* q. 1 a. 3 y *S.Th.* I, q. 16, a. 2).

En efecto, las diferentes definiciones de la verdad y de lo verdadero muestran que estos se predicán de varios sujetos: el entendimiento, la cosa, etc., por lo que la exposición del a. 2 del *De Veritate* busca precisamente establecer en cuál de esos sujetos la verdad se atribuye con prioridad. Allí, la primera aclaración es la de que para que un sujeto reciba de la manera prioritaria una atribución común, no tiene que ser causa de los otros sujetos, sino basta que esa razón común se dé en él de manera completa. Esto, aplicado a la verdad, significa decir que lo verdadero se debe predicar de aquél sujeto en que la razón de verdad se encuentra de una manera completa. Dicha compleción, según Santo Tomás, se da en el término de una operación. En ello se distinguen los movimientos de las facultades apetitivas y cognoscitivas: mientras que en las primeras el término se encuentra en las cosas apetecidas, en las segundas termina en el alma. Y, puesto que lo verdadero se ordena al entendimiento, es en este que se encuentra perfectamente la razón de verdad: “una cosa no se dice verdadera

²⁸ *S.Th.* I, q. 16, a. 1, co. Cf. S. AGUSTÍN. *De vera religione*, 36.

²⁹ *S.Th.* I, q. 16, a. 1, co. Cf. S. HILARIO. *De Trinitate*, V, 14. Sobre la idea de verdad como desvelamiento, vinculada al término griego ἀλήθεια, cf. *supra*, cap. 2.

³⁰ *S.Th.* I, q. 16, a. 1, co. Cf. S. AGUSTÍN. *De vera religione*, c. 36.

³¹ *S.Th.* I, q. 16, a. 1, co. Cf. S. ANSELMO. *De Veritate*, c. 11.

³² *S.Th.* I, q. 16, a. 1, co. Cf. AVICENA. *Metaphysica*, trat. 8, c. 6.

³³ *S.Th.* I, q. 16, a. 1, co.

sino en cuanto está adecuada al entendimiento [...] así lo verdadero se encuentra en las cosas con posteridad y en el entendimiento con prioridad”³⁴.

Santo Tomás explica además la relación entre las cosas y el entendimiento. Primero, señala que “la cosa se compara de una manera al entendimiento práctico y de otra al especulativo”³⁵ y explica el motivo: “el entendimiento práctico causa a la cosa y así es medida de las cosas que son hechas por él; pero el entendimiento especulativo, como es receptivo frente a las cosas, es movido en cierto modo por ellas, y así las cosas lo miden a él”³⁶. El Aquinate menciona además la relación de las cosas al entendimiento divino: así como los artefactos son medidos por el entendimiento práctico del hombre, las cosas naturales son medidas por el entendimiento de su Creador. De esta manera se puede entender también en términos de adecuación la verdad presente en el ser de las cosas, que en las definiciones anteriores aparecía como fundamento de la verdad del entendimiento humano:

Por eso, la cosa natural, colocada entre dos entendimientos, se dice verdadera en virtud de su adecuación a uno y otro; pues por la adecuación al entendimiento divino se dice verdadera en cuanto cumple aquello para lo que ha sido destinada por el entendimiento divino, como lo dice San Anselmo en *De Veritate*, y San Agustín en *De vera religione* y Avicena en la definición antes citada, o sea: “La verdad de una cosa es el ser propio de ella tal como le ha sido establecido”. Mas por la adecuación al entendimiento humano la cosa se dice verdadera en cuanto está ordenada por naturaleza a formar una verdadera estimación de sí misma³⁷.

La exposición de la *Suma Teológica* sigue una argumentación similar a la del *De Veritate* y comienza con la comparación entre lo bueno y lo verdadero, y por lo tanto entre el apetito y el entendimiento: mientras que el bien, fin del apetito, está en lo apetecido, lo verdadero, fin del conocimiento, está en quien conoce, o sea, en el mismo entendimiento: “como lo verdadero está en el entendimiento en cuanto que hay conformidad entre éste y lo conocido, es necesario que *la razón de verdadero derive del entendimiento a lo conocido*, como también se llama verdadera aquella cosa conocida en cuanto que tiene alguna relación con el entendimiento”³⁸.

³⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 2, co.

³⁵ *De Veritate*, q. 1, a. 2, co.

³⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 2, co.

³⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 2, co. Poco después Santo Tomás aclara: “Pues bien, la primera razón de verdad conviene más principalmente a la cosa que la segunda, porque la comparación al entendimiento divino es anterior que la comparación al humano; y por eso, aunque no existiese el entendimiento humano, todavía las cosas se dirían verdaderas en orden al entendimiento divino. Pero si uno y otro entendimiento, lo que es imposible, se suprimieran, de ninguna manera permanecería la razón de verdad”.

³⁸ *S.Th.* I, q. 16, a. 2, co.

Santo Tomás desarrolla allí la relación entre lo conocido y el entendimiento que lo conoce, distinguiendo en ello dos tipos de relación —una esencial, cuando la existencia de lo conocido depende de ese entendimiento, y otra accidental, en cuanto es cognoscible por él—, y observa además que “el juicio sobre una cosa se fundamenta en lo que es esencial a ella, no en lo que en ella es accidental”³⁹ y que la cosa “es absolutamente verdadera según la relación que tiene con el entendimiento del que depende”⁴⁰. En este sentido se entienden tanto la relación de las cosas artificiales con el entendimiento humano como la de cosas naturales que dependen del entendimiento divino y se dicen verdaderas en cuanto adecuadas a las ideas presentes en la mente de Dios. El Aquinate concluye allí que “la verdad principalmente está en el entendimiento; secundariamente está en las cosas en cuanto que se relacionan con el entendimiento como principio”⁴¹, y dice más adelante que “aun cuando la verdad de nuestro entendimiento está causada por el objeto, sin embargo, no es necesario que la razón de verdad se encuentre primero en el objeto”⁴²: es su ser, y no su verdad, lo que causa la verdad en el entendimiento.

Otra afirmación importante de Santo Tomás es la de la prioridad de la verdad del juicio sobre la verdad de la simple aprehensión: en el comentario a las *Sentencias*, dice que “la verdad y la falsedad se encuentran propiamente en la segunda operación y en su signo que es la enunciación, y no en la primera o en su signo que es la definición”⁴³ y, en el *De Veritate*, comienza la exposición diciendo que “así como lo verdadero se encuentra de un modo más principal en el entendimiento que en las cosas, así también se halla más principalmente en el acto del entendimiento que juzga que en el acto del entendimiento que forma las quiddidades de las cosas”⁴⁴. El Aquinate justifica esa afirmación explicando en qué consiste la relación de adecuación en la cual consiste la verdad:

³⁹ *S.Th.* I, q. 16, a. 2, co.

⁴⁰ *S.Th.* I, q. 16, a. 2, co.

⁴¹ *S.Th.* I, q. 16, a. 2, co.

⁴² *S.Th.* I, q. 16, a. 2, ad 3.

⁴³ *In Sent.*, I.1 d.19, q. 5 a. 1, ad 7. El texto completo es: “La operación del entendimiento es doble. A la primera algunos la llaman imaginación del entendimiento [*imaginatio intellectus*]; y a ésta el Filósofo la denomina inteligencia de los indivisibles, que consiste en la aprehensión de la esencia simple, que, con otro nombre, se llama también formación [*formatio*]. La otra es la que llamamos fe [*fidem*], que consiste en la composición o en la división de la proposición. La primera operación hace referencia a la esencia de la realidad; la segunda a su ser. Y puesto que la razón de verdad se funda en el ser, y no en la esencia —como se ha dicho en el cuerpo del artículo—, por ello, la verdad y la falsedad se encuentran propiamente en la segunda operación y en su signo que es la enunciación, y no en la primera o en su signo que es la definición, a no ser de modo relativo; como también el ser de la esencia [*esse quidditatis*] es un cierto ser de razón”.

⁴⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 3, co.

Pues la razón de verdadero consiste en la adecuación del entendimiento y la cosa. Pero ninguna cosa se adecúa consigo misma. sino que la adecuación exige cosas diversas. Luego la razón de verdad comienza a hallarse en el entendimiento cuando el entendimiento comienza a tener algo propio que no tiene la cosa fuera del alma, pero que es correspondiente a ella, de modo que se pueda establecer la adecuación entre esos dos términos⁴⁵.

Puesto que dicha adecuación, 'razón de verdad', exige cosas diversas, no puede darse en la simple aprehensión: en esta, el entendimiento no posee aún nada 'propio' sino solo la semejanza de la cosa conocida, así como el sentido recibe la forma sensible de lo conocido. El entendimiento solo comienza a tener 'algo propio', diferente de lo que asimila de la cosa, en la operación del juicio, la que compone y divide, y por lo tanto es en ella que la verdad se encuentra con prioridad. Sin embargo, Santo Tomás admite que la verdad se puede predicar, aunque de modo posterior y secundario, del entendimiento que forma las quiddidades de las cosas o las definiciones. En efecto, la definición se llama 'verdadera' precisamente por su adecuación al ser de las cosas, y 'falsa' cuando atribuye a la cosa algo que no le pertenece. Pero esto presupone una comparación, propia del entendimiento que compone y divide. Por esta razón, el Aquinate dice que "la definición no se dice verdadera o falsa si no es por orden a la composición, como tampoco la cosa se dice verdadera si no es por orden al entendimiento"⁴⁶.

La exposición del *De Veritate* culmina con una presentación resumida de los diferentes sentidos de lo verdadero, ordenados según su prioridad:

Resulta, pues, evidente por todo lo dicho que lo verdadero se dice primeramente de la composición o división del entendimiento; segundo, de las definiciones de las cosas en tanto que en ellas está implicada la composición verdadera o falsa; tercero, de las cosas mismas en tanto que se adecúan al entendimiento divino o están ordenadas por naturaleza a adecuarse al entendimiento humano; cuarto, del hombre, que puede elegir palabras verdaderas o falsas, o que hace una estimación verdadera o falsa de sí o de los otros mediante las cosas que dice o que hace⁴⁷.

Mientras tanto, en la argumentación de la *Suma Teológica* Santo Tomás explica por qué la verdad se da de manera prioritaria en la operación del juicio, a través de una comparación entre el entendimiento y el sentido. Mientras que este, aun poseyendo la forma sensible, no es capaz de conocer su propia adecuación a la cosa, el

⁴⁵ *De Veritate*, q. 1, a. 3, co.

⁴⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 3, co.

⁴⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 3, co.

entendimiento puede conocerla, precisamente cuando se compara a la realidad, lo que se da en el juicio y no en la simple aprehensión:

No obstante, el entendimiento puede conocer la adecuación existente entre él y lo conocido; pero no la aprehende por conocer de algo aquello que es, sino cuando juzga que hay adecuación entre la realidad y la forma que de tal realidad aprehende. Entonces, en primer lugar conoce y dice lo verdadero. Y esto lo hace componiendo y dividiendo; pues en toda proposición, la forma indicada por el predicado o la aplica a alguna cosa concretada en el sujeto, o la separa de ella⁴⁸.

Aun así, el Aquinate admite que la verdad se puede dar en cierta manera tanto en el sentido como en el entendimiento que conoce las quiddidades de las cosas, en cuanto reciben de manera adecuada sus formas, pero no en cuanto conocen la razón de lo verdadero. Por esta razón, termina el *corpus* del artículo diciendo que “hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide; no en el sentido o en el entendimiento que conoce de algo *lo que es*”⁴⁹.

* * *

En esta primera exposición acerca de la verdad ya es posible identificar una serie de menciones a obras de *Aristóteles*, en especial la *Metafísica* y el *De Anima*, pero también pasajes de la *Ética a Nicómaco* y del *Órganon*.

En el artículo estudiado del *Comentario a las Sentencias*, Santo Tomás se apoya en un pasaje de la *Metafísica* para afirmar que la razón de verdad solo se encuentra en el alma: “de ahí que el Filósofo diga que la verdad y falsedad están en el alma; pero el bien y el mal en las cosas”⁵⁰. Más adelante, admite que también se llama verdad a “una virtud que consiste en las palabras y los hechos”⁵¹, haciendo alusión a otro pasaje de la *Metafísica*. Después, cuando afirma que Dios es la primera causa del ser y por lo tanto de la verdad, el Aquinate se apoya nuevamente en ese libro del Estagirita: “la

⁴⁸ *S.Th.* I, q. 16, a. 2, co. En el *Comentario a las Sentencias*, Santo Tomás había afirmado que “aunque la verdad esté en las realidades sensibles, en cuanto que se dice que la verdad está en las cosas, sin embargo, la intención de verdad es solo percibida por el entendimiento” y “aunque las realidades sensibles sean comprendidas por el sentido, sin embargo, su adecuación al entendimiento es comprendida solamente por la mente, y por eso se dice que la verdad es perceptible solo por la mente”. (*In Sent.* I, d. 19, q. 5 a. 1, ad 6).

⁴⁹ *S.Th.* I, q. 16, a. 2, co.

⁵⁰ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 1, co. Cf. *Met.* VI 4, 1027b25-27: “Pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento”.

⁵¹ *In Sent.* I, 1, d. 19, q. 5, a. 1, co. Cf. *Met.* V 29, 1025a2ss.

primera causa del ser es la primera causa de la verdad, y sumamente causa verdadera⁵².

La definición de verdad en el primer artículo del *De Veritate* se apoya también en varios pasajes de Aristóteles. En el primero de ellos, el Estagirita señala en el *De Anima* que el alma está naturalmente ordenada a convenir con todos los entes, y por lo tanto es “en cierto modo todas las cosas”⁵³. Poco después, Santo Tomás distingue entre la conveniencia del ente respecto a la potencia apetitiva y a la potencia cognoscitiva, y describe la primera citando el pasaje de la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles dice que “bueno es lo que todas las cosas apetecen”⁵⁴. Finalmente, cuando trata de definir la verdad como rectitud percibida por la mente, observa que “esta rectitud se dice según cierta adecuación, de acuerdo con lo que afirma Aristóteles en su *Metafísica*, que al definir lo verdadero decimos ser lo que es o no ser lo que no es”⁵⁵.

En los pasajes donde afirma la prioridad de la verdad del entendimiento sobre la verdad de las cosas, aparecen asimismo numerosas referencias a Aristóteles. El primer *sed contra* en el segundo artículo de la cuestión mencionada de *De Veritate* recoge el pasaje la *Metafísica* ya citado anteriormente: “lo verdadero y lo falso no están en las cosas sino en la mente”⁵⁶. Ya en el *corpus* de ese artículo, cuando trata de precisar de qué sujeto se predica la verdad con prioridad, el Aquinate señala que, mientras el movimiento de la facultad cognoscitiva termina en el alma, el de la facultad apetitiva termina en el objeto apetecido, haciendo mención allí al *De Anima*⁵⁷, y recuerda lo dicho en el artículo anterior, señalando que “lo bueno [...] dice orden al apetito, mientras que lo verdadero se ordena al entendimiento”⁵⁸, citando enseguida el pasaje correspondiente de la *Metafísica* mencionado antes en el *sed contra*. Poco después, Santo Tomás explica la relación entre las cosas naturales y el entendimiento, a la luz de otro pasaje del Estagirita: “es evidente que las cosas naturales, de las cuales nuestro entendimiento recibe la ciencia, miden a nuestro entendimiento, como

⁵² *In Sent.* I, 1, d. 19, q. 5, a. 1, co. Cf. *Met.* II 1, 993b26-27.

⁵³ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co. El pasaje mencionado es *DA* III 8, 431b21: “Digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible”.

⁵⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co. Cf. *EN* I 1, 1094b3.

⁵⁵ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co. El pasaje aludido aquí es *EN* IV 7, 1011b25: “Decir, en efecto, que el Ente no es y el No-ente es, es falso, y decir que el Ente es y el No-ente no es, es verdadero; de suerte también que el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira”.

⁵⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 2, s.c. 1. Cf. *Met.* VI 4, 1027b25-27.

⁵⁷ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 2, co; *DA* III 10, 433a14.

⁵⁸ *De Veritate*, q. 1, a. 2, co; Cf. *Met.* VI 4, 1027b25-27.

dice Aristóteles en su *Metafísica*⁵⁹. Como vimos en la exposición de este artículo, lo verdadero también se dice, aunque secundariamente y con posteridad, de las cosas. Santo Tomás menciona nuevamente la *Metafísica* cuando dice que “por la adecuación al entendimiento la cosa se dice verdadera en cuanto está ordenada por naturaleza a formar una verdadera estimación de sí misma”⁶⁰, mientras que “por el contrario, se llaman falsas a las cosas que ‘están naturalmente ordenadas a que se conozca que no son o a ser conocidas como no son’, según dice Aristóteles”⁶¹. El Aquinate hace referencia además a pasajes del libro de las *Categorías* para presentar el ser de las cosas como fundamento de la verdad: “pues por el hecho de que la cosa es o no es, se dice verdadera o falsa la enunciación”⁶².

La exposición del primer artículo de la q. 16 de la *Suma* menciona una vez más el pasaje de la *Metafísica*⁶³ como la principal autoridad a favor de la idea de que la verdad se encuentra con prioridad en el entendimiento, y señala asimismo los inconvenientes, mencionados también en esa misma obra de Aristóteles, que tuvieron ciertos autores antiguos, los cuales, por no considerar la idea de creación, “no sostenían que las especies naturales provenían de algún entendimiento”⁶⁴ y por lo tanto, “porque consideraban que lo verdadero conlleva relación con el entendimiento, se vieron obligados a construir la verdad de las cosas en relación con nuestro entendimiento”⁶⁵. Más adelante, el Aquinate recurre a uno de los pasajes de las *Categorías* mencionados anteriormente al decir que “una opinión y una oración son verdaderas porque las cosas son, no porque sean verdaderas”⁶⁶.

Finalmente, observamos que, en los artículos donde Santo Tomás presenta la prioridad de la verdad de la operación del juicio sobre la de la simple aprehensión, aparecen más referencias a Aristóteles. En el *De Veritate*, menciona en el *sed contra* dos pasajes del Estagirita: el primero es tomado de la *Metafísica* y dice que “lo

⁵⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 2, co. Cf. *Met.* X 1, 1053 a 31. El pasaje dice: “Y también consideramos medida de las cosas la ciencia y la sensación, por el mismo motivo, porque por ellas conocemos algo, aunque, más que medir, se miden”.

⁶⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 2, co.

⁶¹ *De Veritate*, q. 1, a. 2, co. Cf. *Met.* V 29, 1024b21.

⁶² *De Veritate*, q. 1, a. 2, ad 3. Los pasajes a los cuales hace alusión Santo Tomás aquí son *Cat.* 5, 4b8 (“...en efecto, es por el hecho de que la cosa exista o no exista por lo que también el enunciado se dice que es verdadero o falso”) y *Cat.* 12, 14b21 (“Pero el juicio verdadero no es en modo alguno la causa de que se dé el hecho, mientras que el hecho parece de alguna manera la causa de que el juicio sea verdadero: en efecto, por darse o no darse el hecho es por lo que el juicio se llama verdadero o falso”).

⁶³ Cf. *S.Th.* I, q. 16, a. 1, s.c.; *Met.* VI 4, 1027b25-27.

⁶⁴ *S.Th.* I, q. 16, a. 1, ad 2.

⁶⁵ *S.Th.* I, q. 16, a. 1, ad 2. Cf. *Met.* IV 5, 1009a6 y IV 6, 1011a3.

⁶⁶ *S.Th.* I, q. 16, a. 1, ad 3. Cf. *Cat.* 3, 4b8.

verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en la mente: *pero tratándose de la simple aprehensión o de las definiciones, tampoco está en la mente*⁶⁷; el segundo, del *De anima*, señala que “la intelección de los indivisibles se refiere a aquellas cosas en las que no está ni lo verdadero ni lo falso”⁶⁸. El Aquinate recurre además a pasajes de la *Metafísica* al recordar que la composición y división, en las cuales se conoce la razón de verdad, “están en el entendimiento y no en las cosas”⁶⁹ y, al responder al enunciado del artículo, que “secundariamente y con posterioridad se dice verdadero el entendimiento que forma las quiddidades de las cosas o definiciones”⁷⁰. Y en la *Suma Teológica*, Santo Tomás recurre al este mismo pasaje como autoridad principal, y afirma, siguiendo a Aristóteles, que “sobre lo simple y sobre lo que algo es no hay verdad ni en el entendimiento ni en las cosas”⁷¹.

5.2. El carácter analógico de la verdad

En el apartado anterior vimos cómo Santo Tomás presenta los diferentes lugares donde se halla la verdad —en el intelecto divino, el intelecto humano y las cosas— y además establece una prioridad de atribución entre ellos. El hecho de que lo verdadero se pueda atribuir de distintas maneras lleva a la cuestión acerca de si hay cierta analogía entre esas maneras de predicarlo. Ahora examinaremos los textos donde el Aquinate investiga el carácter analógico de la verdad.

Ya en el *Comentario a las Sentencias*, tras exponer qué es la verdad, Santo Tomás señala ya esa analogía, afirmando que “[...] lo verdadero se dice analógicamente de aquellas cosas en las cuales está la verdad, como la salud se dice de todas las cosas sanas”⁷², y reconoce además que Dios es de alguna manera causa formal ejemplar de las cosas: “el ejemplar de cada forma está en Dios, que es la esencia creadora”⁷³. Estas afirmaciones se encuentran precisamente en el segundo artículo de la cuestión

⁶⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 3, s.c. 1. Cf. *Met.* VI 4, 1027b25-27.

⁶⁸ *De Veritate*, q. 1, a. 3, s.c. 2. Cf. *DA* III 6, 430a26.

⁶⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 3, co. El pasaje citado es *Met.* VI 4 1027b29: “Y, puesto que la compleción y la separación se dan en el pensamiento, pero no en las cosas...”.

⁷⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 3, co. Cf. *Met.* V 29, 1024b17.

⁷¹ *S.Th.* I, q. 16, a. 3, s.c. Cf. *Met.* V, 1027b27-28.

⁷² *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, arg. 1.

⁷³ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, arg. 4.

en que examina la verdad, donde se pregunta “si todas las cosas son verdaderas por una sola verdad, que es la verdad increada o primera”⁷⁴.

En ese pasaje del Comentario, tras recordar las ‘dos cosas’ en que consiste la razón de verdad —el ser de la realidad y la aprehensión del entendimiento adecuada a ese ser—, el Aquinate observa que ambas se reducen a Dios como a su causa eficiente y ejemplar: en efecto, “cualquier cosa participa su ser creado, mediante el cual es formalmente, y cada uno de los entendimientos participa la luz por la que juzga rectamente de las cosas; y esto, evidentemente, está modelado por la luz increada”⁷⁵. Dicho esto, presenta la solución a la cuestión, en la cual reconoce a Dios como ‘principio efectivo ejemplar’:

... de la misma manera que hay un solo ser divino por el que existen todas las cosas, como por un principio efectivo ejemplar, y, sin embargo, en las cosas diversas hay un ser diverso, por el que la realidad existe formalmente; así también, hay una sola verdad, la divina, por la que todas las cosas son verdaderas, como por un principio efectivo ejemplar; sin embargo, hay muchas verdades en las cosas creadas, mediante las cuales se dice que las cosas son formalmente verdaderas⁷⁶.

Santo Tomás explica entonces, en las respuestas a las objeciones, los modos por los que una cosa es análoga: primero, según la intención o concepto, pero no según el ser; segundo, según el ser pero no según la intención o concepto; y, tercero, según el concepto y según el ser. Acerca de este tercer modo de analogía, Santo Tomás observa que “la naturaleza común tenga un ser en cada una de las cosas de las que se predica, pero diferente según razón de una mayor o menor perfección”⁷⁷. En este sentido entiende el Aquinate la analogía de la verdad, por lo que afirma que “la verdad, la bondad y todo lo similar, se predicen analógicamente de Dios y de las criaturas”⁷⁸, observando después que “es preciso que, según su ser, todas estas cosas se encuentren en Dios y en las criaturas según razón de una mayor o menor perfección; de lo que se sigue que son verdades diversas, no pudiendo encontrarse en una y otra parte según un único ser”⁷⁹.

Enseguida, a la luz del aspecto de conmensuración propio de la verdad, Santo Tomás señala las diversas maneras por las que las cosas se relacionan a los distintos

⁷⁴ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, pr.

⁷⁵ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, pr.

⁷⁶ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, co.

⁷⁷ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

⁷⁸ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

⁷⁹ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

entendimientos: en primer lugar, las cosas se relacionan al entendimiento divino, que es su causa, y por eso conviene que se midan por ese entendimiento como por su principio; sin embargo, su relación al entendimiento humano es diferente: las cosas se relacionan con él como una causa, puesto que el entendimiento humano es medido por ellas, pues recibe su información. Santo Tomás lo resume así: “el entendimiento divino es como la medida primera, no mensurada; por su parte, la realidad es medida segunda, mensurada; y nuestro entendimiento es medido y no mensurante”⁸⁰. A la luz de esas afirmaciones, concluye que “la primera medida de la verdad es una solamente; pero las medidas segundas, esto es, las propias realidades son muchas; luego hay muchas verdades”⁸¹ y señala finalmente que “si solamente hubiera una sola medida de la verdad, aún así, no se seguiría que hubiera una sola verdad, ya que la verdad no es una medida, sino conmensuración o adecuación y, respecto a una sola medida, puede haber diversas conmensuraciones de las realidades diversas”⁸².

Santo Tomás explica más adelante los modos por los que Dios es causa ejemplar de las cosas, lo que fundamenta la relación de analogía de la verdad:

El ejemplar de las cosas está en Dios de dos modos: primero, respecto a lo que hay en su entendimiento; y, así, según las ideas, el entendimiento divino es el ejemplar de todas las cosas que derivan de él, como el entendimiento del artífice, mediante la forma de su arte, es el ejemplar de todos los artefactos. Segundo, respecto a lo que hay en su naturaleza, como en razón de su bondad —por la que es bueno— es el ejemplar de toda bondad; y, de modo semejante sucede con la verdad⁸³.

Finalmente, observamos cómo el Aquinate adelanta una cuestión que tratará después, aquella sobre el conocimiento verdadero de las privaciones o negaciones. En este pasaje, Santo Tomás habla del conocimiento verdadero del mal, y señala que “aunque el mal no es un bien, ni proviene de Dios, sin embargo, entender o conocer el mal es un bien y proviene de Dios”⁸⁴ y que, por ello, “la verdad que consiste en la

⁸⁰ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 2.

⁸¹ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 2.

⁸² *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 2.

⁸³ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 4.

⁸⁴ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 4. Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 8. En esos pasajes se habla de Dios como causa eficiente de ese conocimiento de la privación. Aquí en el comentario a las Sentencias, Santo Tomás termina citando a San Ambrosio, quien dice que toda verdad proviene del Espíritu Santo; en el *De Veritate*, la pregunta es precisamente si “toda verdad *procede* de la verdad primera”, o simplemente “si toda verdad *procede* de Dios”.

conmensuración del entendimiento respecto a la privación existente fuera del alma es buena y proviene de Dios”⁸⁵.

La cuestión sobre la analogía de la verdad vuelve a aparecer en uno de los artículos de la primera cuestión del *De Veritate*. Allí, la pregunta se formula de una manera un poco distinta del *Comentario a las Sentencias*, pues Santo Tomás examina si hay una sola verdad *por la que* todas las cosas son verdaderas⁸⁶. En efecto, esta formulación deja en abierto el sentido de ese ‘por’, en la medida que podría significar diversos tipos de causalidad. Sin embargo, puesto que más adelante va a exponer cómo Dios es causa eficiente de las verdades creadas, Santo Tomás parece enfocar en ese artículo el aspecto de causalidad ejemplar, o más precisamente causalidad formal ejemplar, mencionada ya en el *Comentario a las Sentencias*. En ese pasaje del *De Veritate*, la respuesta del Aquinate se articula desde la distinción entre dos modos por los cuales se da la analogía de atribución: uno intrínseco, otro extrínseco: el primero se refiere a la relación de analogía entre la verdad del intelecto divino y la verdad del intelecto humano, y el segundo se da en la relación de analogía entre la verdad del intelecto y la verdad de las cosas. Más adelante en la solución de la cuestión, Santo Tomás recuerda que la verdad se encuentra propiamente en el intelecto, tanto humano como divino, e impropriamente en las cosas, por la relación de estas con el entendimiento: “en el entendimiento divino está la verdad propia y principalmente; en el entendimiento humano lo está propia y secundariamente: pero en las cosas está de manera impropia y secundaria, pues sólo está en ellas por relación a las otras dos verdades”⁸⁷. El Aquinate hace allí una última aclaración: mientras “la verdad del entendimiento divino es solamente una y de ella derivan muchas verdades en el entendimiento humano”⁸⁸, las verdades de las cosas “son muchas, como también son las esencias de las cosas”⁸⁹.

⁸⁵ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 4. Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 8. En esos pasajes se habla de Dios como causa eficiente de ese conocimiento de la privación. Aquí en el comentario a las Sentencias, Santo Tomás termina citando a San Ambrosio, quien dice que toda verdad proviene del Espíritu Santo; en el *De Veritate*, la pregunta es precisamente si “toda verdad *procede* de la verdad primera”, o simplemente “si toda verdad procede de Dios”.

⁸⁶ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 4, co.

⁸⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 4, co. García López explica cómo se dan los diferentes tipos de analogía en este pasaje: “De esta suerte, la verdad del Intelecto divino es el analogado principal, dentro de una analogía de atribución intrínseca, cuyo analogado secundario es la verdad del intelecto humano, y ambas verdades son el analogado principal, dentro de una analogía de atribución extrínseca, cuyo analogado secundario es la verdad de las cosas” (TOMÁS DE AQUINO. *La verdad y la falsedad*, p. 20).

⁸⁸ *De Veritate*, q. 1, a. 4, co.

⁸⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 4, co.

Tras afirmar que la verdad de las cosas no se da sino por una denominación extrínseca, o sea, su referencia a algún intelecto que la conoce verdaderamente, Santo Tomás establece una distinción entre el entendimiento divino y el entendimiento humano, señalando que es muy distinta la relación que las cosas tienen con cada uno de ellos: puesto que las cosas seguirían siendo lo que son aun si dejaran de existir los entendimientos humanos, la verdad de ellas, en comparación con esta clase de entendimiento, es accidental; pero, en cuanto no pueden subsistir sin el entendimiento divino, su verdad, entendida como comparación a ese entendimiento, es algo esencial e inseparable en ellas. Se destaca además otra diferencia: la verdad de las cosas se refiere al entendimiento divino como a su causa, pero se comparan al entendimiento humano como a su efecto, pues de ellas recibe su información. Por ello Santo Tomás dice que “la verdad se da antes en la cosa por comparación al entendimiento divino que por comparación al humano”⁹⁰ y que “una cosa se dice verdadera de un modo más principal en orden a la verdad del entendimiento divino que en orden a la verdad del entendimiento humano”⁹¹.

Hechas estas aclaraciones acerca del aspecto analógico de la verdad, Santo Tomás responde finalmente, a la luz de ellas, la pregunta mencionada al inicio de la cuestión, la de si hay una sola verdad por la cual todas las otras son verdaderas: en su respuesta, articula las verdades del entendimiento divino, del entendimiento humano y de las cosas:

Por eso, si se trata de la *verdad propiamente dicha según la cual todas las cosas son verdaderas de una manera principal*, entonces todas las cosas son verdaderas por una sola verdad, esto es, por la verdad del entendimiento divino [...]. Pero si se trata de la *verdad propiamente dicha según la cual las cosas se dicen verdaderas de una manera secundaria*, entonces en las distintas almas se dan muchas verdades respecto de las múltiples cosas verdaderas. Por último, si se trata de la *verdad impropriamente dicha según la cual todas las cosas se dicen verdaderas*, entonces hay muchas verdades respecto a las múltiples cosas verdaderas, pero respecto de una sola cosa verdadera, sólo hay una verdad⁹².

⁹⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 4, co.

⁹¹ *De Veritate*, q. 1, a. 4, co. Esta relación al entendimiento divino “tiene por fundamento la relación real de dependencia de la criatura al Creador, pues Dios es la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas creadas” (TOMÁS DE AQUINO. *La verdad y la falsedad*, p. 21).

⁹² *De Veritate*, q. 1, a. 4, co. Las cursivas son nuestras. García López lo resume así: “La verdad del Intelecto divino es una sola, y por ella son verdaderas todas las cosas; la verdad del intelecto humano es múltiple, como corresponde a las múltiples verdades de las cosas de que depende, y finalmente, la verdad de las cosas es también múltiple como son múltiples las esencias de dichas cosas, pero respecto de cada una de ellas, así como cada cosa tiene una sola esencia, así también tiene una sola verdad” (TOMÁS DE AQUINO. *La verdad y la falsedad*, p. 21).

Finalmente, el Aquinate observa que se distinguen además dos modos por los cuales las cosas se dicen verdaderas: en el primero, esa verdad no se da por ninguna forma inherente a ellas, y es así que las cosas se llaman verdaderas por la verdad que está sea en el entendimiento divino, sea en el humano; en el segundo, son llamadas verdaderas precisamente por alguna forma inherente a ellas, o más precisamente, por alguna verdad que está en ellas: en este segundo caso, precisa Santo Tomás, esa 'forma inherente' "no es más que la entidad adecuada al entendimiento o que hace que el entendimiento se adecúe a ella"⁹³.

Más tarde, en la *Suma Teológica*, Santo Tomás retoma esa discusión, pero formula la cuestión de un modo distinto, preguntando si hay una sola verdad como *criterio* de todo lo verdadero, aunque después habla de la verdad *por la* que todo es verdadero. En efecto, en el desarrollo de la respuesta, observamos cómo el Aquinate presenta el aspecto analógico de la verdad más claramente que en las obras anteriores. El *corpus* del artículo comienza con una respuesta breve, "en cierto modo una es la verdad por la que todo es verdadero, y en cierto modo no lo es"⁹⁴, que Santo Tomás explica enseguida, partiendo de una distinción entre la atribución unívoca y la atribución analógica: en el primer caso, dice que lo que se atribuye se encuentra en cada uno propiamente, mientras que en el segundo, "aquello mismo se encuentra en uno solo de ellos propiamente, por el que son denominados todos los demás"⁹⁵. El Aquinate explica la atribución a la verdad a los entendimientos y a las cosas en ese modo analógico, que en ese caso llama analogía de atribución *extrínseca* entre esas verdades⁹⁶. Tras recordar que "la verdad está primero en el entendimiento y después en las cosas, en cuanto que están orientadas hacia el entendimiento divino"⁹⁷, Santo Tomás explica primero cómo se encuentra en los intelectos creados: en ellos, "hay muchas verdades, lo mismo que en un solo entendimiento si conoce muchas cosas"⁹⁸, y, enseguida, habla de la verdad de las cosas, entendida siempre en su referencia al

⁹³ *De Veritate*, q. 1, a. 4, co.

⁹⁴ *S.Th.* I, q. 16, a. 6, co. Como señala García López, "lo que se trata de dilucidar aquí es si todas las cosas que se dicen verdaderas reciben esa denominación por su referencia a una única y primera verdad" (TOMÁS DE AQUINO. *La verdad y la falsedad*, p. 21).

⁹⁵ *S.Th.* I, q. 16, a. 6, co. Como ejemplo de atribución unívoca, Santo Tomás presenta la salud, que se encuentra propiamente en el animal, pero también, análogamente, en la medicina que la produce y en la orina sana que la manifiesta.

⁹⁶ García López señala que aquí, a diferencia del tratamiento del *De Veritate*, donde también se explica la analogía de atribución intrínseca, "Tomás de Aquino apela únicamente a la analogía de atribución extrínseca entre los dos sentidos más radicalmente distintos de verdad: la verdad del intelecto y la verdad de las cosas; sin distinguir, a su vez, en la primera, la verdad del Intelecto divino y la del humano, entre las cuales habría de establecerse otra analogía de atribución, en este caso, intrínseca" (TOMÁS DE AQUINO. *La verdad y la falsedad*, p. 22).

⁹⁷ *S.Th.* I, q. 16, a. 6, co.

⁹⁸ *S.Th.* I, q. 16, a. 6, co.

Intelecto divino: “si hablamos de la verdad según está en las cosas, todas serían verdaderas con una sola verdad, a la que cada una se asemeja según su propia entidad”⁹⁹. Más adelante, el Aquinate afirma que “aun cuando sean muchas las esencias o formas de las cosas, sin embargo, una sola es la verdad del entendimiento divino, según la cual todas las cosas son llamadas verdaderas”¹⁰⁰, y destaca enseguida ese aspecto de causa ejemplar de la verdad del intelecto divino: “El alma no juzga todas las cosas según la verdad de cada una, sino según la verdad primera reflejada en ella como en un espejo según los primeros principios”¹⁰¹.

Paralelamente a esta exposición sobre la analogía de la verdad, en la que Dios aparece sobre todo como causa formal ejemplar de las demás verdades, hay otro artículo del *De Veritate* en que Santo Tomás estudia la relación entre la verdad divina y las verdades creadas. Allí, la pregunta se presenta de manera diferente: el Aquinate examina ahora si toda verdad ‘procede’ de la verdad primera o divina, y enseguida responde que “la cosa existente fuera del alma imita el arte del entendimiento divino”¹⁰². Al emplear allí el término ‘procede’, Santo Tomás destaca en el divino intelecto su carácter de causa eficiente, no solo de todas las cosas existentes, sino también de toda bondad, en la cual incluye el estado del intelecto creado cuando conoce algo verdaderamente. Más adelante, en las respuestas a las objeciones, el Aquinate presenta varios argumentos sencillos en favor de la idea de que Dios es realmente la causa eficiente de la cual procede toda verdad creada: primero, se expresa en términos de bondad: “toda bondad creada procede de la primera bondad increada, que es Dios [...] por la misma razón toda verdad procede de la primera verdad, que es Dios”¹⁰³, y después recuerda su afirmación anterior de que la verdad se encuentra ante todo en el entendimiento: “la razón de verdad se consume en el entendimiento; pero todo entendimiento procede de Dios, luego toda verdad procede de Dios”¹⁰⁴. A la luz de la afirmación hecha por San Agustín de que verdadero es lo que es, Santo Tomás señala además que, puesto que todo ser viene de Dios, también

⁹⁹ *S.Th.* I, q. 16, a. 6, co.

¹⁰⁰ *S.Th.* I, q. 16, a. 6, co. García López explica el carácter analógico de la verdad: “Y en cuanto a las cosas, cuya verdad consiste, esencialmente, en su referencia al Intelecto divino, la conclusión es que, por parte de este divino Intelecto, la verdad de las cosas es ciertamente una sola, puesto que Dios todo lo conoce, con verdad, en un solo y simplicísimo acto de entender, pero por parte de las mismas cosas que se denominan verdaderas, como son muchas las esencias que entre todas ellas realizan, también son muchas las verdades que se les pueden atribuir; pero naturalmente sólo en sentido impropio y por denominación extrínseca” (TOMÁS DE AQUINO. *La verdad y la falsedad*, p. 22).

¹⁰¹ *S.Th.* I, q. 16, a. 6, ad 1.

¹⁰² *De Veritate*, q. 1, a. 8, co.

¹⁰³ *De Veritate*, q. 1, a. 8, s.c. 2.

¹⁰⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 8, s.c. 3.

procede de Él toda verdad¹⁰⁵ y, en el último *sed contra*, añade la noción de uno y su relación al ente. Allí, observa primero que así como lo verdadero se convierte con el ente, lo mismo sucede con el uno, y afirma enseguida que, puesto que “toda unidad deriva de la primera unidad, [...] luego también toda verdad deriva de la primera verdad”¹⁰⁶.

En el *corpus* de ese artículo, Santo Tomás retoma la cuestión mencionada anteriormente en el *Comentario a las Sentencias*, acerca del conocimiento de las privaciones, que resulta más difícil de comprender que el conocimiento de las cosas reales. Para entenderlo, hace falta recordar la relación entre la verdad creada y el entendimiento, tanto humano como el divino, precisamente lo que hace Santo Tomás al comienzo de su respuesta, señalando que la verdad creada se encuentra tanto en las cosas como en los entendimientos, pero de manera diversa: en el caso del entendimiento creado, su verdad se da en cuanto se adecúa a las cosas reales conocidas, mientras que en las cosas, su verdad se da en cuanto imitan al entendimiento divino, que es su medida, y son poseedoras de una entidad propia; además, las cosas reales (por el hecho de poseer dicha entidad) están ordenadas naturalmente a causar en los intelectos creados una verdadera/adecuada aprehensión de ellas mismas, las cuales les sirven de medida.

El Aquinate destaca allí el rol de la forma en esa relación entre las cosas y los intelectos: “la cosa existente fuera del alma imita al arte del entendimiento divino por su forma, y por su forma es también capaz de causar en nuestro entendimiento una verdadera aprehensión de sí misma”¹⁰⁷ y observa enseguida que “es también por su forma que cada cosa tiene ser”¹⁰⁸ y por lo tanto “la verdad de las cosas existentes incluye en su noción la entidad de ellas y a ésta añade una relación de adecuación al entendimiento humano o al divino”¹⁰⁹. Es precisamente ahí donde surge la dificultad relativa a las negaciones y privaciones existentes fuera del alma y su respectivo conocimiento verdadero. Santo Tomás señala entonces que las negaciones o privaciones que se dan fuera del alma “no tienen alguna forma por la cual imiten el ejemplar del arte divino o causen el conocimiento de ellas en el entendimiento

¹⁰⁵ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 8, s.c. 4; SAN AGUSTÍN. *Soliloquios*, II, c. 5.

¹⁰⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 8, s.c. 5.

¹⁰⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 8, co.

¹⁰⁸ *De Veritate*, q. 1, a. 8, co.

¹⁰⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 8, co.

humano, sino que su adecuación al entendimiento depende del solo entendimiento, que aprehende las nociones de ellas”¹¹⁰.

El Aquinate presenta enseguida como ejemplo de la diferencia entre el conocimiento de algo real y el de una privación, las expresiones ‘verdadera piedra’ y ‘verdadera ceguera’, y afirma que “la verdad no significa lo mismo en los dos casos”¹¹¹. Esto se da porque en el primer caso “la verdad dicha de la piedra encierra en su noción la entidad de la piedra y añade una relación al entendimiento, que está fundada en la misma cosa, pues algo tiene ésta en virtud de lo cual puede referirse al entendimiento”¹¹², mientras que en el segundo, “la verdad dicha de la ceguera no incluye en sí misma la privación que es la ceguera, sino solamente la relación de la ceguera al entendimiento, relación que no tiene en la ceguera fundamento alguno, ya que la ceguera no se adecúa al entendimiento por algo positivo que en sí tenga”¹¹³.

Dicho esto, Santo Tomás ofrece entonces la respuesta a la pregunta formulada al inicio del artículo. La verdad de las cosas creadas comprende la entidad de la cosa y la adecuación de esta al entendimiento, y a la vez la adecuación del entendimiento tanto a las cosas como a las privaciones existentes fuera del alma. El Aquinate afirma entonces que todo ello procede de Dios —en el caso de la cosa real, “la forma misma de la cosa, por la cual ésta se adecúa, proviene de Dios”¹¹⁴, mientras que en lo referente al conocimiento de las privaciones, “también procede de Él la misma verdad en cuanto bien del entendimiento”¹¹⁵— y en la conclusión del artículo lo explica de manera brevísima: “como todo bien procede de Dios, y también toda forma, es necesario decir de un modo absoluto que toda verdad procede de Dios”¹¹⁶.

En cuanto a las referencias a los textos de Aristóteles, observamos que no hay mención alguna de ellas en los pasajes en que el Aquinate desarrolla el aspecto analógico de la verdad salvo un par de referencias, en el *Comentario a las Sentencias*, al libro X de la *Metafísica*, desde el cual afirma primero que “ni el nombre de cuerpo ni cualquier otro nombre se dice de modo unívoco de los entes corruptibles e

¹¹⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 8, co.

¹¹¹ *De Veritate*, q. 1, a. 8, co.

¹¹² *De Veritate*, q. 1, a. 8, co.

¹¹³ *De Veritate*, q. 1, a. 8, co.

¹¹⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 8, co.

¹¹⁵ *De Veritate*, q. 1, a. 8, co.

¹¹⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 8, co.

incorruptibles”¹¹⁷ y después que “nuestro conocimiento no es la medida de las cosas, sino que es medido por ellas”¹¹⁸. Sin embargo, en la exposición mencionada al final, de Dios como causa eficiente de la cual procede toda verdad creada, aparecen ya varias referencias a Aristóteles. Las primeras se encuentran en el último de los *sed contra*, ya mencionado anteriormente, en que señala que lo verdadero se convierte con el ente¹¹⁹, para después señalar una relación análoga entre el ente y lo uno. En el *corpus* del artículo se hallan además dos referencias al Estagirita: en la primera, Santo Tomás retoma la afirmación de que el entendimiento humano es medido por las cosas¹²⁰; y en la segunda, hecha a la luz de la *Ética a Nicómaco*, destaca que “el bien de cada cosa consiste en la perfecta operación de ella, y no hay operación perfecta del entendimiento, sino cuando conoce la verdad, por lo que en esto consiste el bien del entendimiento en cuanto tal”¹²¹. Finalmente, en una de las respuestas a las objeciones, el Aquinate cita una vez más la *Metafísica*, y señala, acerca del conocimiento de las privaciones o deformidades, que “la verdad no consiste en la composición que está en las cosas, sino en la composición que hace el alma”¹²² y que, por lo tanto, “la verdad no consiste en que este acto con su deformidad inhiera en este sujeto, pues esto pertenece a la dimensión del bien o del mal, sino en que este acto así inherente en este sujeto se adecúa a la aprehensión del alma”¹²³.

5.3. Verdad, ente y bien

Destacamos, asimismo, en las obras examinadas en este capítulo, los pasajes en que Santo Tomás desarrolla la relación de la verdad con el ente y con el bien. Estas dos relaciones, aunque no sean tratadas exclusivamente como materia principal en ningún artículo de la primera cuestión del *De Veritate*, aparecen sin embargo más tarde en la *Suma Teológica* como los artículos siguientes a los expuestos en el primer apartado, donde el Aquinate trataba el *locus* de la verdad en el entendimiento. Desarrollaremos

¹¹⁷ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1. Cf. *Met.* X 10, 1058b26ss.

¹¹⁸ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 2. Cf. *Met.* X 6, 1057a9-12.

¹¹⁹ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 8, s.c. 5; *Met.* IV 2, 1003b22; X 2, 1054a12.

¹²⁰ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 8, co.; *Met.* X 1, 1053a31

¹²¹ *De Veritate*, q. 1, a. 8, co. Cf. *EN* VI 2, 1139a25-30. Este pasaje, como vimos, es aquél donde Aristóteles presenta la verdad práctica precisamente como el bien (‘objeto propio’) del entendimiento práctico: “La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo”. Presentaremos en los siguientes capítulos la aproximación de Santo Tomás a ese pasaje de la *Ética a Nicómaco*.

¹²² *De Veritate*, q. 1, a. 8, ad 3.

¹²³ *De Veritate*, q. 1, a. 8, ad 3. Cf. *Met.* VI 4, 1027b29.

ahora los principales aspectos de cada una de esas relaciones, respetando siempre el orden cronológico en que aparecen en sus escritos, hasta llegar al planteamiento del problema en la *Suma*.

La pregunta por la relación entre verdadero y ente aparece ya en el contexto de la definición de verdad de los *Comentarios a las Sentencias*. Allí, en una de las objeciones a la tesis de la identificación entre la verdad y la esencia, Santo Tomás afirma que parece que estas no se diferencian porque “todo lo que se diferencia conceptualmente del ente resulta de una adición al mismo ente”¹²⁴ y esto significaría que lo estaría determinando y contrayendo, “pero la verdad no contrae el ente (ya que la verdad y el ente se convierten)”¹²⁵. Más adelante, el Aquinate responde a esa objeción, aclarando que es posible que la verdad añada algo al ente aun siendo convertible con él, tal como sucede con el bien y el uno: En efecto, ninguno de los tres añade una diferencia que contraiga el ente, “sino que añaden una razón que acompaña al ente: como el uno le añade la razón de indivisión; el bien, la razón de fin; y la verdad, la razón de orden al conocimiento; y por eso estos cuatro: ente, bien, uno y verdadero, se convierten”¹²⁶.

Como vimos anteriormente, la definición de la verdad en el primer artículo del *De Veritate* se construye precisamente en torno a la noción de ente y no en torno a la del pensamiento como la de la *Suma*. Allí, Santo Tomás parte de la afirmación, tomada de Avicena, de que el ente es lo más evidente al entendimiento y señala que todas demás concepciones del entendimiento se constituyen al añadirse algo al ente y que “algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene expresado por el nombre mismo de ente”¹²⁷. La verdad es juntamente con el bien una de las cuales se añade al ente la conveniencia con el alma: como vimos, “la conveniencia del ente respecto del entendimiento se expresa con el nombre de verdadero”¹²⁸, y “la primera comparación del ente respecto del entendimiento es que el ente se corresponda con el entendimiento”¹²⁹. Poco después, Santo Tomás sintetiza la relación entre verdad y ente en una frase: “esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o adecuación de la cosa o el entendimiento”¹³⁰.

¹²⁴ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 1, arg. 3.

¹²⁵ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 1, arg. 3.

¹²⁶ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 3.

¹²⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co.

¹²⁸ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co.

¹²⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co.

¹³⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co.

Como se observa, Santo Tomás no menciona allí la idea de convertibilidad entre lo verdadero y el ente. Sin embargo, lo hace más adelante en el a. 2, y desarrolla ese aspecto de convertibilidad a la luz de la distinción entre los sentidos de lo verdadero expuestos allí, es decir, tanto en el entendimiento, del cual se predica prioritariamente, como de las cosas en cuanto adecuadas a este, de las cuales se dice de manera secundaria. Lo verdadero, dice el Aquinate, “en ambos sentidos se convierte con el ente, pero de distinta manera”¹³¹. Y lo explica enseguida, distinguiendo dos modos de convertibilidad, por predicación y por conveniencia:

Porque lo verdadero dicho de las cosas se convierte con el ente por predicación, ya que todo ente es adecuado al entendimiento divino y puede hacer que el entendimiento humano se adecúe a él. y a la inversa; pero si se toma lo verdadero en cuanto se dice del entendimiento, así se convierte con el ente que está fuera del alma, no por predicación, sino por conveniencia [*consequentiam*] ya que a cualquier entendimiento verdadero debe corresponder algún ente, y a la inversa¹³².

En el mismo *De Veritate*, hay otro pasaje donde Santo Tomás trata de la relación entre lo verdadero y el ente. Se trata en verdad de una discusión acerca de si el bien añade algo al ente, donde el Aquinate distingue entre las maneras por las cuales algo puede ser añadido a otro: en el primer modo añade alguna realidad externa a la esencia de la realidad a la cual se añade; en el segundo, la contrae y determina, tal como ‘hombre’ añade algo a animal; y en el tercero, se añade a otro en lo que llama “un modo solo de razón”¹³³, como la ceguera, en cuanto ente de razón y no un ente en la naturaleza, añade algo a ‘hombre’. Más adelante, tras rechazar las dos primeras posibilidades en el caso de la relación entre el ente y el bien, Santo Tomás señala que el bien, o no añade algo al ente, o le añade algo solo por el modo de razón: puesto que el bien no es sinónimo del ente, es necesario entonces que le añada algo por ese modo. El Aquinate afirma allí que “es necesario que el bien, al no contraer el ente, añada algo sobre el ente que sea solo de razón”¹³⁴ y precisa entonces que lo que es solo de razón o es negación o alguna relación, señalando además que, puesto que la verdad y el bien se dicen positivamente, a diferencia del uno, solo pueden añadir al ente una relación que es solo de razón.

Para ilustrar este tipo de relación, Santo Tomás señala como ejemplo la relación entre la ciencia y lo cognoscible —de este último se dice que ‘es relacionado’, “no porque él

¹³¹ *De Veritate*, q. 1, a. 2, ad 1.

¹³² *De Veritate*, q. 1, a. 2, ad 1.

¹³³ *De Veritate*, q. 21, a. 1, co.

¹³⁴ *De Veritate*, q. 21, a. 1, co.

mismo se refiera sino porque otro se refiere a él”—¹³⁵, y observa que este tipo de relación ocurre “en todas las cosas que se corresponden como la medida y lo medido, o como lo perfecto y lo perfectible”¹³⁶. Es así como presenta entonces la relación entre la verdad y el ente —“es necesario, pues, que la verdad y el bien añadan sobre la intelección del ente un referente perfecto (*respectum perfectivi*)”¹³⁷— y observa enseguida que un ente puede ser perfecto de otro de dos maneras: o solo según la especie, o también según el ser que tiene en la realidad natural. Es en el primer sentido que explica, entonces, la relación entre la verdad y el ente:

Y así algun ente puede ser perfecto de dos maneras: la primera, solo según la especie, y así por el ente se perfecciona el entendimiento que percibe la noción de ente. Pero el ente no está en él según su ser natural. Y por eso, este modo de perfeccionar añade ‘verdadero’ al ente, pues ‘verdadero’ está en la mente [...], y todo ente se dice “verdadero” en tanto que es conformado o conformable al entendimiento. Por esto todos los que rectamente han definido lo verdadero ponen en su definición al entendimiento¹³⁸.

La relación entre verdadero y ente vuelve a aparecer más tarde como uno de los artículos de la cuestión de la *Prima Pars* de la *Suma* acerca de la verdad. Allí, Santo Tomás pregunta si lo verdadero y el ser se identifican. Su respuesta es bastante corta, y se construye por un paralelo entre las relaciones de lo bueno y de lo verdadero con las potencias a que se ordenan. Primero, afirma que “como lo bueno está relacionado con el apetito, lo verdadero lo está con el conocimiento”¹³⁹. Y, puesto que algo tiene ser en la medida que es cognoscible, y el alma racional está abierta a ser toda la realidad, concluye el Aquinate que “como el bien se identifica con el ser, también lo verdadero”¹⁴⁰. Y lo precisa enseguida: “sin embargo, así como lo bueno añade al ser la razón de apetecible, también lo verdadero añade algo por su relación con el entendimiento”¹⁴¹.

En las respuestas a los argumentos, Santo Tomás recuerda que lo verdadero se encuentra tanto en las cosas como en el entendimiento y explica enseguida cómo se da en cada caso la relación con el ser: mientras “lo verdadero que hay en las cosas se identifica con el ser sustancialmente”¹⁴², “lo verdadero que hay en el entendimiento

¹³⁵ *De Veritate*, q. 21, a. 1, co.

¹³⁶ *De Veritate*, q. 21, a. 1, co.

¹³⁷ *De Veritate*, q. 21, a. 1, co.

¹³⁸ *De Veritate*, q. 21, a. 1, co.

¹³⁹ *S.Th.* I, q. 16, a. 3, co.

¹⁴⁰ *S.Th.* I, q. 16, a. 3, co.

¹⁴¹ *S.Th.* I, q. 16, a. 3, co.

¹⁴² *S.Th.* I, q. 16, a. 3, ad 1.

se identifica con el ser como lo que pone en evidencia con lo puesto en evidencia”¹⁴³. Enseguida, observa que, “como lo verdadero, también el ser está en las cosas y en el entendimiento; si bien principalmente lo verdadero está en el entendimiento y el ser lo está en las cosas”¹⁴⁴. Más adelante, aclara además la afirmación, mencionada en una de las objeciones, de que el ser no puede ser aprehendido sin la razón de lo verdadero. Esa afirmación, señala el Aquinate, puede ser comprendida de dos maneras, una de las cuales es una sentencia verdadera y la otra una sentencia falsa: la interpretación que expresa algo verdadero es la de que “el ser no es aprehendido más que cuando la razón de lo verdadero es consecuencia de la aprehensión del ser”¹⁴⁵, mientras que, según la interpretación la falsa, “el ser no puede ser aprehendido más que cuando se aprehende la razón de lo verdadero”¹⁴⁶.

Respecto a la relación entre verdad y bien, observamos que esta ya se encuentra en el *De Veritate*, no en la cuestión donde se habla de la verdad, sino más adelante, cuando Santo Tomás expone sobre el bien. Como vimos, el Aquinate señala antes que los tres trascendentales en discusión —ente, verdadero y bien— se identifican en la realidad, pero difieren conceptualmente, y que el ente es lo primero que cae en el entendimiento, siendo entonces el primero en el orden conceptual. Aún falta aclarar, por lo tanto, cuál de los restantes, lo verdadero o lo bueno, es anterior al otro conceptualmente.

En el contexto de la cuestión del *De Veritate* dedicada al bien, Santo Tomás pregunta en el tercer artículo precisamente si el bien según la razón es antes que la verdad, y responde, haciendo referencia al aspecto perfectivo del bien y de la verdad mencionados anteriormente, que “el bien es perfectivo del afecto y la verdad lo es del entendimiento. Pero el entendimiento precede naturalmente al afecto. Luego también la verdad al bien”¹⁴⁷. Luego después, el Aquinate señala que otra razón de la prioridad conceptual de la verdad sobre el bien está en su inmaterialidad: “cuanto más inmaterial

¹⁴³ *S. Th.* I, q. 16, a. 3, ad 1.

¹⁴⁴ *S. Th.* I, q. 16, a. 3, ad 1. Y concluye Santo Tomás: “Esto es así porque lo verdadero y el ser son conceptos distintos”.

¹⁴⁵ *S. Th.* I, q. 16, a. 3, ad 3.

¹⁴⁶ *S. Th.* I, q. 16, a. 3, ad 3. El texto completo de la respuesta a la tercera objeción es: “Cuando se dice que el ser no puede ser aprehendido sin la razón de lo verdadero, esto puede entenderse de dos maneras. Una, que el ser no es aprehendido más que cuando la razón de lo verdadero es consecuencia de la aprehensión del ser. En este sentido, la frase contiene verdad. Otra, que el ser no puede ser aprehendido más que cuando se aprehende la razón de lo verdadero. En este sentido, la frase expresa algo falso; porque el ser entra en la razón de lo verdadero. Lo mismo sucedería si comparáramos lo inteligible al ser. Pues, de no ser inteligible, el ser no sería entendido; sin embargo, puede ser entendido a pesar de no entenderse su inteligibilidad. Por lo mismo, es verdadero el ser conocido; sin embargo, conociendo al ser no se conoce lo verdadero”.

¹⁴⁷ *De Veritate*, q. 21, a. 3, s.c. 1.

es algo, tanto más es anterior¹⁴⁸, observando además que la verdad es más inmaterial que el bien por encontrarse solo en la mente, mientras que el bien se encuentra además en las cosas materiales: por ello la verdad tiene esa prioridad conceptual. En la solución de ese artículo, Santo Tomás desarrolla más ampliamente la respuesta. En primer lugar, recuerda que “la verdad y el bien tienen carácter de perfectivos o perfectos”¹⁴⁹, como había dicho antes al tratar de la relación entre el bien y el ente. Ahora, observa que “el orden entre algunas perfecciones se puede tomar de dos modos: el primero, por parte de las mismas perfecciones; el segundo, por parte de los perfectibles”¹⁵⁰. El Aquinate afirma allí, a la luz de la diferenciación entre los modos de perfeccionamiento mencionados anteriormente¹⁵¹, que “considerando la verdad y el bien en sí mismos, la verdad es anterior al bien según la razón, ya que la verdad es perfectiva de algo según la razón de especie, pero el bien no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad”¹⁵² y explica enseguida el orden entre verdad y bien desde los dos modos señalados.

Por parte de las mismas perfecciones, la verdad es anterior al bien, puesto que “en la razón de bien se incluye más que en la de verdad y se logra de algún modo por adición a ella”¹⁵³, y así “el bien presupone la verdad, pero la verdad presupone al uno, puesto que la razón de verdad se logra por la aprehensión del entendimiento y todo lo inteligible lo es en cuanto que es uno”¹⁵⁴. Pero, si se considera la cuestión desde el otro modo, es decir, por parte de los perfectibles, ocurre lo inverso: el bien es anterior a la verdad, y por dos razones. La primera razón, dice Santo Tomás, está en que el bien perfecciona más cosas que la verdad, limitada a perfeccionar solo a las realidades que “que pueden recibir algún ente en sí mismas o tener en sí mismas algo según su razón y no según su ser que el ente tiene en sí mismo”¹⁵⁵, es decir, los seres cognoscitivos o más precisamente los intelectivos, capaces de aprehender otras realidades inmaterialmente. Por su parte, la perfección de lo bueno es capaz de perfeccionar todos los seres que son imperfectos, incluyendo a los que se perfeccionan materialmente, puesto que “la razón de bien consiste en que algo sea perfectivo tanto según la razón de especie como según el ser”¹⁵⁶. La segunda razón,

¹⁴⁸ *De Veritate*, q. 21, a. 3, s.c. 2.

¹⁴⁹ *De Veritate*, q. 21, a. 3, co.

¹⁵⁰ *De Veritate*, q. 21, a. 3, co.

¹⁵¹ Cf. *De Veritate*, q. 21, a. 1, co.

¹⁵² *De Veritate*, q. 21, a. 3, co.

¹⁵³ *De Veritate*, q. 21, a. 3, co.

¹⁵⁴ *De Veritate*, q. 21, a. 3, co.

¹⁵⁵ *De Veritate*, q. 21, a. 3, co.

¹⁵⁶ *De Veritate*, q. 21, a. 3, co. Cf. *De Veritate*, q. 21, a. 1.

concluye el Aquinate, está en que “aquellas realidades que son por naturaleza llamadas a perfeccionarse por el bien y por la verdad, antes son perfeccionadas por el bien que por la verdad, porque al participar del ser se perfeccionan por el bien”¹⁵⁷: el ser, perfección de lo bueno, es anterior al conocer, perfección de lo verdadero.

Santo Tomás vuelve a tratar del asunto más tarde en la *Suma*, dedicándole el cuarto artículo de la cuestión sobre la verdad: allí, se pregunta si conceptualmente el bien es anterior a lo verdadero. Antes, al hablar del bien en general, en la cuestión 5 de la Prima Pars, había afirmado que, conceptualmente, el ser es anterior al bien¹⁵⁸. Ahora, responde a la pregunta haciendo alusión en el *sed contra* a una afirmación presente en esa misma cuestión sobre el bien en general: señala primero que “lo que está en muchos, conceptualmente es lo primero”¹⁵⁹, y observa entonces que lo verdadero es anterior conceptualmente a lo bueno porque “está en cosas en las que no se encuentra lo bueno, por ejemplo en las matemáticas”¹⁶⁰. En efecto, precisamente en la misma cuestión 5 había señalado que “las matemáticas son independientes según el entendimiento, pues son abstraídas del movimiento y de la materia; de este modo también son abstraídas de la razón de fin, que tiene sentido de motor”¹⁶¹ y que “no hay inconveniente, pues, para que en algún ser en el orden del entendimiento no esté el bien o la razón de bien”¹⁶².

En la solución de la cuestión, el Aquinate recuerda que, aunque el bien y lo verdadero se identifiquen con el ser, difieren conceptualmente, y señala entonces dos motivos por los cuales lo verdadero es conceptualmente anterior al bien *en sentido absoluto*. La primera razón que aduce para dicha anterioridad es la de que “lo verdadero está más cerca que el bien del ser, que es anterior”¹⁶³, lo que explica enseguida: “... lo verdadero contempla al mismo ser de forma total e inmediata; pero el concepto de bien sigue al ser, en cuanto que de algún modo es perfecto; lo cual lo convierte en

¹⁵⁷ *De Veritate*, q. 21, a. 3, co.

¹⁵⁸ Cf. *S.Th.* I, q. 5, a. 2, co. Santo Tomás afirma allí: “Conceptualmente el ser es anterior al bien. Pues lo significado por el nombre es lo que el entendimiento capta de una cosa y lo expresa por la palabra; luego conceptualmente aquello es anterior porque primero entra en la concepción del entendimiento. Lo primero que entra en la concepción del entendimiento es el ser, porque algo es cognoscible en cuanto que está en acto [...]. Por eso el ser es el objeto propio del entendimiento y así es lo primero inteligible, como el sonido es lo primero audible. Así, pues, conceptualmente el ser es anterior al bien”.

¹⁵⁹ *S.Th.* I, q. 16, a. 4, s.c.

¹⁶⁰ *S.Th.* I, q. 16, a. 4, s.c.

¹⁶¹ *S.Th.* I, q. 5, a. 3, ad 4.

¹⁶² *S.Th.* I, q. 5, a. 3, ad 4.

¹⁶³ *S.Th.* I, q. 16, a. 4, co.

apetecible”¹⁶⁴. La segunda razón de la anterioridad de lo verdadero ante el bien está en el modo de proceder del conocimiento y la apetición, donde “el conocimiento por naturaleza precede al apetito”¹⁶⁵. Santo Tomás observa asimismo que “como lo verdadero está vinculado con el conocimiento, y el bien con el apetito, conceptualmente lo verdadero es anterior al bien”¹⁶⁶.

Cabe observar que, en la primera de las objeciones del artículo, aparece un aspecto interesante de la relación entre verdad y bien que aparecerá más en nuestra discusión sobre la verdad práctica: la afirmación de que “el bien es más universal que lo verdadero, ya que lo verdadero es un determinado bien, un bien del entendimiento”¹⁶⁷. En la respuesta a esa primera objeción, Santo Tomás precisa dicha afirmación, señalando primero que “la voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente, pues el entendimiento conoce la voluntad y la voluntad quiere conocer el entendimiento”¹⁶⁸. Y que, “entre las cosas que son orientadas hacia el objeto de la voluntad, también están incluidas las del entendimiento, y viceversa”¹⁶⁹. Otra aclaración del Aquinate es la de que mientras en el orden de lo apetecible el bien es tenido como universal y lo verdadero como particular, en el orden de lo inteligible ocurre al revés: es por ello que “en cuanto lo verdadero es un determinado bien, se sigue que el bien es anterior es anterior en orden de lo apetecible, pero no porque sea anterior en sentido absoluto”¹⁷⁰. Después, en la respuesta a la segunda objeción, Santo Tomás resume el orden en el cual se conciben el ser, la verdad y el bien: “lo primero que aprehende el entendimiento es el mismo ser; lo segundo, que conoce el ser; lo tercero, que apetece el ser”¹⁷¹. Y concluye que “luego *primero* se da el concepto de ser; *después*, el de lo verdadero; *por último*, el de bien aun cuando este se dé en las cosas”¹⁷².

* * *

¹⁶⁴ S.Th. I, q. 16, a. 4, co.

¹⁶⁵ S.Th. I, q. 16, a. 4, co.

¹⁶⁶ S.Th. I, q. 16, a. 4, co.

¹⁶⁷ S.Th. I, q. 16, a. 4, arg. 1. En el pasaje de la *EN* (el *locus* de la verdad práctica) que hemos leído en el cap. III de este trabajo, Aristóteles dice que “*La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad* (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo” (*EN* VI 2, 1139a27-31).

¹⁶⁸ S.Th. I, q. 16, a. 4, ad 1.

¹⁶⁹ S.Th. I, q. 16, a. 4, ad 1.

¹⁷⁰ S.Th. I, q. 16, a. 4, ad 1.

¹⁷¹ S.Th. I, q. 16, a. 4, ad 2.

¹⁷² S.Th. I, q. 16, a. 4, ad 2.

Respecto a las referencias a Aristóteles en su exposición sobre las relaciones de la verdad con el ente y con el bien, observamos que la *Metafísica* es la obra citada con la mayor frecuencia, tanto en los pasajes del *De Veritate* como también en los artículos mencionados de la *Suma*.

Al inicio de la exposición sobre la verdad en el primer artículo del *De Veritate*, Santo Tomás, como parte de la argumentación de que lo verdadero es algo que añade al ente sin limitarlo, tras afirmar que “al ente no se le puede añadir nada que sea una naturaleza extraña a él, al modo como la diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es ente esencialmente”¹⁷³, dice que en esas ideas se apoya Aristóteles cuando afirma en el tercer libro de la *Metafísica* que “el ente no puede ser género, sino que dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene expresado por el nombre mismo de ente”¹⁷⁴.

Más adelante en el *De Veritate*, cuando desarrolla la relación entre el bien y el ente — y además la relación entre lo verdadero y el ente—, Santo Tomás hace nuevas referencias a la *Metafísica*. Al explicar allí cómo se pueden entender las atribuciones de verdadero y bueno al ente, señala que “verdad y bien se dicen positivamente, por lo que solamente pueden añadir una relación que sea sólo de razón”¹⁷⁵ y precisa que “sin embargo, una relación, según el Filósofo, es sólo de razón cuando algo se refiere a otro del que no depende, y al revés, ya que la misma relación es cierta dependencia”¹⁷⁶. Después, hace una comparación entre la relación existente entre la ciencia y lo cognoscible: la primera depende del segundo, y no al revés, por lo que afirma que, mientras que la relación por la que la ciencia se refiere a lo cognoscible es real, “la relación por la que lo cognoscible se refiere a la ciencia es sólo de razón; pues, según el Filósofo, se dice que lo cognoscible es relacionado no porque él mismo se refiera, sino porque otro se refiere a él”¹⁷⁷.

¹⁷³ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co.

¹⁷⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 1, co. El pasaje aludido es *Met.* III 3, 998b22ss: “no es posible que sean un género de los entes ni el Uno ni el Ente...”.

¹⁷⁵ *De Veritate*, q. 21, a. 1, co.

¹⁷⁶ *De Veritate*, q. 21, a. 1, co. Cf. *Met.* V 15, 1020b26ss. “Relativo se dice [...] como lo medible en orden a la medida, y lo escible en orden a la ciencia, y lo sensible en orden a la sensación”.

¹⁷⁷ *De Veritate*, q. 21, a. 1, co. Cf. *Met.* V 15, 1021a29: “Pero lo mensurable y lo escible y lo pensable se dicen relativos porque otra cosa se dice relativa a ellos, Lo pensable, en efecto, significa que hay pensamiento de ello; pero el pensamiento no es relativo a aquello de lo que es pensamiento (pues se habría dicho dos veces lo mismo), y, de modo semejante, la visión es visión de algo, no de aquello de lo que es visión (aunque sea verdadero decir esto), sino relativa al color o relativa a alguna otra cosa semejante. Pero de aquel modo se dirá dos veces lo mismo, que la visión es de lo que es”.

El Aquinate observa además que “así se da en todas las otras cosas que se corresponden como la medida y lo medido, o como lo perfectivo y lo perfectible”¹⁷⁸, y lo aplica enseguida al caso de la relación entre verdadero y ente: “...por eso, este modo de perfeccionar añade ‘verdadero’ al ente, pues verdadero está en la mente, como dice el Filósofo, y todo ente se dice verdadero” en tanto que es conformado o conformable al entendimiento”¹⁷⁹. Y, más adelante observa, acerca de cómo verdadero y bueno añaden algo al ser, que “de una segunda manera ‘ente’ es perfectivo de algo no sólo según la especie, sino también según el ser que tiene en la realidad natural, y de este modo ‘bueno’ es perfectivo, pues ‘bueno’ está en la realidad como dice el Filósofo”¹⁸⁰.

En la exposición sobre la relación entre verdadero y ente en la *Suma*, tras presentar las objeciones por las cuales parece que lo verdadero y el ser no se identifican, Santo Tomás responde tomando como autoridad principal a Aristóteles: “contra esto está lo que dice el Filósofo: ‘La posición de las cosas es la misma en el ser y en la verdad’”¹⁸¹, haciendo alusión aquí a un pasaje de la *Metafísica*. Después, en el *corpus* del artículo, hace su exposición tomando como base una vez más al Estagirita, de esta vez el *De Anima*: “Como lo bueno está relacionado con el apetito, lo verdadero lo está con el conocimiento”¹⁸² y además “algo tiene ser en tanto en cuanto es cognoscible”¹⁸³, y cita entonces a Aristóteles: “por eso, en el *III De Anima* se dice que, en cuanto al sentido y al entendimiento, el alma en cierto modo lo es todo”¹⁸⁴. El Aquinate concluye allí que “así, como el bien se identifica con el ser, también lo verdadero”¹⁸⁵, pero reconoce que “sin embargo, así como lo bueno añade al ser la razón de apetecible, también lo verdadero añade algo por su relación con el entendimiento”¹⁸⁶.

En los pasajes donde se trata la relación entre verdadero y ser, aparecen igualmente varias referencias a Aristóteles, en especial, como dijimos, a la *Metafísica*. Ya en la

¹⁷⁸ *De Veritate*, q. 21, a. 1, co.

¹⁷⁹ *De Veritate*, q. 21, a. 1, co. Cf. *Met.* VI 4, 1027b25.

¹⁸⁰ *De Veritate*, q. 21, a. 1, co. Cf. *Met.* VI 4, 1027b25. Santo Tomás vuelve a mencionar esa distinción y sobre ella construye la argumentación acerca de la relación entre verdad y el bien, poco más adelante (cf. *De Veritate*, q. 21, a. 3).

¹⁸¹ *S.Th.* I, q. 16, a. 3, s.c. El pasaje citado de la *Metafísica* es: “Por eso los principios de los entes eternos son siempre, necesariamente, los más verdaderos (pues no son temporalmente verdaderos, y no hay ninguna causa de su ser, sino que ellos son causa del ser para las demás cosas); de suerte que cada cosa tiene verdad en la misma medida que tiene ser”. (*Met.* II 1, 993b28-31).

¹⁸² *S.Th.* I, q. 16, a. 3, co.

¹⁸³ *S.Th.* I, q. 16, a. 3, co.

¹⁸⁴ *S.Th.* I, q. 16, a. 3, co.

¹⁸⁵ *S.Th.* I, q. 16, a. 3, co.

¹⁸⁶ *S.Th.* I, q. 16, a. 3, co. Cf. *DA* III 8, 431b21.

primera objeción, por lo que parece que el el bien es anterior al verdadero según la razón, hace mención de un pasaje precisamente de la *Metafísica* donde el Estagirita señala que el bien está en las cosas mientras que la verdad en la mente, y, siendo que lo que está en las cosas es anterior a lo que está en la aprehensión, esto justificaría la prioridad del bien sobre lo verdadero de acuerdo a la razón¹⁸⁷. Poco después, en otra de las objeciones, reconoce cierto aspecto de la verdad concerniente a la consideración misma sobre la verdad práctica: “la verdad es cierto bien particular: pues es el bien del entendimiento, como dice el Filósofo; siendo que un bien particular es siempre posterior al bien universal, la verdad sería entonces, según la razón, posterior al bien”¹⁸⁸. Ya en el *corpus* de ese artículo, Santo Tomás expone el orden de prioridad de los trascendentales según la mente, a la luz de las distinciones hechas por Aristóteles en la *Metafísica*:

Y así, el bien presupone la verdad, pero la verdad presupone al uno, puesto que la razón de verdad se logra por la aprehensión del entendimiento. y todo lo inteligible lo es en cuanto que es uno; pues quien no entiende lo uno nada entiende, como dice el Filósofo. Por eso: ‘éste es el orden de estos nombres trascendentales si se los considera en sí mismos: tras el ente es el uno; después. la verdad tras el uno y, después, tras la verdad, el bien’¹⁸⁹.

Respecto al artículo de la cuestión de la *Suma* dedicado a la exposición entre la relación entre la verdad y el bien, o más precisamente la pregunta de si conceptualmente es o no es anterior el bien a lo verdadero, notamos que no aparece mención alguna a Aristóteles. Sin embargo, si nos remitimos a pasajes relacionados en la *Suma*, en especial la cuestión 5 de la *Prima Pars*, dedicada a la exposición sobre el bien en general, encontramos diversas referencias a textos del Estagirita. Por ejemplo, cuando Santo Tomás se pregunta si el bien el ser se distinguen realmente o no, responde diciendo que “el bien y el ser realmente son lo mismo”¹⁹⁰ y “sólo se diferencian con distinción de razón”¹⁹¹, para luego citar a Aristóteles en la demostración: “la razón de bien consiste en que algo sea apetecible”¹⁹² y “el Filósofo dice en el *I Ethic.* que el bien es lo que todos apetecen”¹⁹³. En el artículo siguiente,

¹⁸⁷ Cf. *De Veritate*, q. 21, a. 3, arg. 1. Cf. *Met.* VI 4, 1027b25.

¹⁸⁸ *De Veritate*, q. 21, a. 3, arg. 4. Como vemos, el pasaje mencionado es el *locus classicus* de la afirmación de la verdad práctica (*EN* VI 2, 1139a27).

¹⁸⁹ *De Veritate*, q. 21, a. 3, arg. 4. Cf. *Met.* IV 4, 1006b10.

¹⁹⁰ *S.Th.* I, q. 5, a. 1, co.

¹⁹¹ *S.Th.* I, q. 5, a. 1, co.

¹⁹² *S.Th.* I, q. 5, a. 1, co.

¹⁹³ *S.Th.* I, q. 5, a. 1, co. Cf. *EN* I 1, 1094a3.

donde pregunta si el bien es o no conceptualmente anterior al ser, el Aquinate responde, citando una vez más como autoridad a Aristóteles:

Conceptualmente el ser es anterior al bien. Pues lo significado por el nombre es lo que el entendimiento capta de una cosa y lo expresa por la palabra; luego conceptualmente aquello es anterior porque primero entra en la concepción del entendimiento. Lo primero que entra en la concepción del entendimiento es el ser, porque algo es cognoscible en cuanto que está en acto, como se dice en el IX *Metaphys*. Por eso el ser es el objeto propio del entendimiento y así es lo primero inteligible, como el sonido es lo primero audible. Así, pues, conceptualmente el ser es anterior al bien¹⁹⁴.

5.4. Eternidad e inmutabilidad de la verdad

Las últimas propiedades de la verdad que presentaremos aquí son la eternidad y la inmutabilidad, a las cuales Santo Tomás dedica algunos pasajes del *Comentario a las Sentencias* y más tarde dos artículos de la exposición del *De Veritate*. Más tarde, estos aspectos vuelven a aparecer en los textos de la *Suma Teológica*, donde el Aquinate los explica de una manera más resumida.

El pasaje del *Comentario a las Sentencias*¹⁹⁵, ya mencionado anteriormente, empieza por la definición de verdad y, tras un artículo intermedio donde presenta la verdad increada o primera como causa de la verdad de las cosas, termina con otro artículo en donde el Aquinate habla de lo que llama ‘condiciones de la verdad’: eternidad e inmutabilidad. En ese pasaje, Santo Tomás afirma primero que solo existe una verdad eterna, la verdad divina, tras recordar a San Agustín, quien afirma que “la verdadera eternidad y la única inmutabilidad está en Dios”¹⁹⁶, y observa después que “la verdad de Dios es una solamente, como una sola también es la esencia”¹⁹⁷, y que además “parece que hay solamente una verdad eterna e inmutable”¹⁹⁸. Otra afirmación importante que hace allí es que puesto que la razón de verdad se completa en una

¹⁹⁴ *S.Th.* I, q. 5, a. 2, co. En el pasaje mencionado por Santo Tomás, el Estagirita afirma: “Puesto que ‘Ente’ y ‘No-Ente’ se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro, [que es el más propio], verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad”. (*Met.* IX 9, 1051a31-1051b9).

¹⁹⁵ Cf. *In Sent.* I, d. 19, q.5.

¹⁹⁶ SAN AGUSTÍN, *De natura boni*, 1. Cf. *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 3, s.c.

¹⁹⁷ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 3, s.c.

¹⁹⁸ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 3, s.c.

acción del entendimiento y tiene como fundamento el ser de la cosa, “el juicio sobre la verdad sigue al juicio sobre el ser de la cosa y sobre el entendimiento”¹⁹⁹. De ahí la conclusión del Aquinate de que “como hay un solo ser eterno, el divino, así también hay una sola verdad”²⁰⁰.

En ese mismo lugar, Santo Tomás habla del carácter de inmutabilidad de la verdad, asociado directamente a la inmutabilidad del ser: puesto que solo el ser divino es absolutamente inmutable, solo existe una verdad inmutable, precisamente la verdad divina²⁰¹. Mientras tanto, observa el Aquinate, el ser de las demás cosas es mutable, como algo propio de los seres contingentes, y por lo tanto su verdad también es mutable y contingente. Santo Tomás reconoce además que en ciertos seres el ser es mutable por su posibilidad de volver a la nada, y sucede lo mismo con su verdad, “mutable por su vertibilidad a la nada”²⁰², lo que lo lleva a reconocer que “ninguna verdad es necesaria en las criaturas”²⁰³. Esto se explica, observa ahí el Aquinate, por el vínculo existente entre la verdad de una cosa y la verdad del entendimiento de quien recibe su razón de verdad: “está claro que ningún entendimiento es eterno e invariable por su propia naturaleza, a no ser el entendimiento divino”²⁰⁴, por lo que “la única y sola verdad, que está en Dios, y que es Dios, es eterna e inmutable”²⁰⁵.

La preocupación por exponer la eternidad y la inmutabilidad de la verdad vuelven a aparecer en el *De Veritate*, donde son tratadas en dos artículos relativamente largos de la primera cuestión: en el primero (q.1 a.5) se expone la eternidad de la verdad y en el segundo (q.1 a.6) su carácter de inmutabilidad²⁰⁶. En primer lugar, Santo Tomás habla allí de la eternidad de la verdad, y pregunta más precisamente si existe alguna verdad eterna aparte de la primera, o sea, de la verdad divina²⁰⁷. La conclusión,

¹⁹⁹ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 3, co.

²⁰⁰ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 3, co.

²⁰¹ Cf. *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 3, co.

²⁰² *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 3, co.

²⁰³ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 3, co.

²⁰⁴ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 3, co.

²⁰⁵ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 3, co.

²⁰⁶ J. García López observa acerca del orden en que se presentan esas dos propiedades, tanto en el *De Veritate* como más tarde en la *Suma Teológica*: “Para Santo Tomás de Aquino, la eternidad está fundamentada en la inmutabilidad, y, por consiguiente, en la vía deductiva, es ésta anterior a aquella”. Pero señala que la exposición del tema en esas obras sigue otro orden, propio de la vía inductiva: “Pero si se atiende a la vía inductiva, la ordenación sería la inversa, y habría que comenzar por la eternidad para pasar después a la inmutabilidad”. (GARCÍA LÓPEZ, J. *Verdad y falsedad*, p. 28).

²⁰⁷ J. García López comenta aquí que, por la manera con que se hace la pregunta, Santo Tomás “ya da por supuesto que alguna verdad es ciertamente eterna, concretamente la verdad de Dios, que es la verdad suma y primera”. Observa también que “por ‘eterna’ hay que entender aquí, primero, que no tiene principio ni tendrá fin, pero también algo más, a saber, que es ‘intemporal’ o que no entraña ‘sucesión’ alguna”. (GARCÍA LÓPEZ, J. *Verdad y falsedad*, p. 28)

expuesta en el *corpus* del artículo, es que la respuesta a esa pregunta es negativa, y por lo tanto solo la verdad primera o divina es eterna. En ese pasaje, la argumentación principal del Aquinate gira en torno a la idea de conmensuración, que forma parte de la comprensión de la verdad tanto como la de adecuación: “algo se denomina verdadero en cuanto se denomina conmensurado o medido”²⁰⁸. A fin de probar la tesis de que solo la verdad primera goza de esa propiedad de eternidad, Santo Tomás argumenta a través de la distinción de dos tipos de medida, intrínseca y extrínseca: como ejemplo de lo primero, recuerda que los cuerpos se miden por medidas intrínsecas como la línea o la profundidad; mientras que para lo segundo, señala que también se mide por medidas extrínsecas como el lugar y el tiempo²⁰⁹. Tras recordar que, si consideramos esa verdad extrínseca, la verdad primera, “todas las cosas se denominan verdaderas por la verdad”²¹⁰, Santo Tomás observa además que “como la verdad que está en el entendimiento es medida por las cosas mismas, se sigue que no sólo la verdad de la cosa, sino también la verdad del entendimiento o de la enunciación que significa lo entendido, reciben su denominación de la verdad primera”²¹¹.

Santo Tomás hace entonces una distinción entre dos modos de comprender las verdades creadas: si tomamos la verdad en el sentido de la verdad inherente a las verdades creadas que encontramos en las cosas o en el entendimiento creado, entonces “la verdad no es eterna, ni la de las cosas, ni la de los enunciables, como quiera que las mismas cosas o los entendimientos, en donde radican esas verdades, no existen desde la eternidad”²¹²; pero si tomamos la verdad propia de las verdades creadas “como aquélla por la que todas las cosas se denominan verdaderas cual por una medida extrínseca, que es la verdad primera, así la verdad de todas las cosas, de todos los enunciables y de todos los entendimientos es eterna”²¹³.

Al final de la exposición, Santo Tomás señala una característica que diferencia nuestro entendimiento del divino. En efecto, la verdad en nuestro entendimiento se puede diversificar de dos maneras: primero, por la diversidad de las cosas conocidas y la

²⁰⁸ *De Veritate*, q. 1, a. 5, co.

²⁰⁹ García López observa que “la medida intrínseca, en esa ocasión, es la verdad inherente, tanto la que está en las mismas cosas, como la que está en el intelecto y, en cambio, la medida extrínseca respecto de todo lo demás, es la verdad del supremo intelecto mensurante, que es precisamente el Intelecto divino”. GARCÍA LÓPEZ, J. *Verdad y falsedad*, p. 29.

²¹⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 5, co.

²¹¹ *De Veritate*, q. 1, a. 5, co.

²¹² *De Veritate*, q. 1, a. 5, co.

²¹³ *De Veritate*, q. 1, a. 5, co. Santo Tomás, luego después, observa que “esta verdad primera no puede ser más que una respecto de todas las cosas”.

consecuente diversidad de concepciones que se pueden hacer de ellas; y, segundo, por que podemos tener diversos modos de entender las cosas, por ejemplo acerca del tiempo. Mientras tanto, señala el Aquinate, “ninguno de estos dos modos de diversidad puede hallarse en el conocimiento divino”²¹⁴, puesto que “Dios no tiene diversos conocimientos de las diversas cosas, sino que las conoce todas con un solo conocimiento, pues conoce por un solo medio, a saber, por su esencia”²¹⁵. Finalmente, tras reconocer que el conocimiento divino no se concreta a ningún tiempo, pues se mide por la eternidad y abstrae de todo tiempo, Santo Tomás concluye que “no hay muchas verdades eternas, sino una sola”²¹⁶.

La otra propiedad, vinculada, como vimos, a la eternidad de la verdad, es su *inmutabilidad*, expuesta en el artículo siguiente del *De Veritate* (q.1 a. 6). El punto de partida allí es semejante al del artículo anterior: lo que se quiere probar es si, además de la verdad divina, existe otra verdad inmutable, de ahí la pregunta que se propone como título, la de si la verdad creada es inmutable. De manera también análoga a lo dicho sobre la eternidad, la conclusión de Santo Tomás, después de considerar diversas objeciones que parecen señalar que existe inmutabilidad en la verdad creada, será la de que la respuesta a la pregunta es negativa, es decir, no hay otra verdad inmutable además de la verdad primera.

Santo Tomás comienza la argumentación del *corpus* del artículo haciendo una distinción sobre cómo ocurre la mutabilidad en las cosas, señalando dos maneras por las cuales algo se muda: primero, si es sujeto de mutación, y, segundo, si la mutación se hace con arreglo a esa cosa. Ante esas dos posibilidades, señala que la discusión en la cuestión no se refiere al primer modo de cambio, sino al segundo, y pone como ejemplo la blancura, que se muda porque un cuerpo cambia²¹⁷. El Aquinate señala además que aquello según el cual algo se muda puede ser tanto algo inherente a ese algo que se muda, como también extrínseco a él. En el primer caso, esa forma según la cual se hace la mutación se muda también, mientras que en el segundo no se muda, permaneciendo inmóvil: para este segundo caso, Santo Tomás señala como ejemplo el lugar, que no se muda cuando algo se muda según él. Mientras que, para el primer

²¹⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 5, co.

²¹⁵ *De Veritate*, q. 1, a. 5, co.

²¹⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 5, co.

²¹⁷ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 6, co. García López comenta, a respecto de ese pasaje: “Antes de nada es preciso distinguir entre lo que se muda, que siempre es el sujeto de una mutación, y aquello según lo cual algo se muda, que siempre es una forma. Pero la verdad no se comporta como un sujeto, sino como una forma. Luego la cuestión que aquí se plantea no es si la verdad propiamente se muda, sino si algo se muda según la verdad”. TOMÁS DE AQUINO. *La verdad y la falsedad*, p. 31.

caso, el de las formas inherente que se mudan con la mutación del sujeto, precisa además que hay dos modos de mutación, uno propio de las formas dichas generales, otro de las formas llamadas especiales. Estas últimas, observa el Aquinate, no permanecen las mismas después de la mutación “ni según el ser ni según la noción”²¹⁸, mientras que las primeras, es decir, las formas generales, permanecen las mismas, “no ciertamente según el ser, pero sí según la noción”²¹⁹. Hechas esas distinciones, Santo Tomás vuelve entonces a la discusión sobre la inmutabilidad de la verdad, recordando primero lo dicho en el artículo anterior, que “algo se denomina verdadero por la verdad primera como por una medida extrínseca, pero por su verdad inherente como por una medida intrínseca”²²⁰, para señalar entonces que, mientras las cosas creadas varían en la participación de la verdad primera o divina, “la misma verdad primera, según la cual se dicen verdaderas, no cambia en modo alguno”²²¹, mientras que la verdad inherente a las cosas sí se muda, “en la medida que algunas cosas se mudan según la verdad”²²².

Tras recordar que esa verdad de las criaturas se encuentra tanto en las cosas mismas como en el entendimiento, en cuanto intelectos creados²²³, y que por su parte las cosas se dicen verdaderas por comparación tanto al entendimiento divino como también al humano, Santo Tomás ofrece entonces la respuesta a la discusión del artículo, al explicar la mutabilidad de la verdad de las cosas, primero según su relación al intelecto divino, después al intelecto humano. El Aquinate afirma primero que “si, pues, se toma la verdad de las cosas según el orden al entendimiento divino, entonces ciertamente se muda la verdad de la cosa mudable en otra verdad, pero no en falsedad”²²⁴, mientras que “si se considera la verdad de la cosa en orden al entendimiento humano, o a la inversa, entonces unas veces se da mutación de verdad en falsedad, y otras veces, de una verdad en otra”²²⁵.

La primera afirmación se justifica por el hecho de la convertibilidad entre la verdad y el ente: por más que cambie, la cosa seguirá siendo ente, y por lo tanto verdadera,

²¹⁸ *De Veritate*, q. 1, a. 6, co.

²¹⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 6, co.

²²⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 6, co.

²²¹ *De Veritate*, q. 1, a. 6, co.

²²² *De Veritate*, q. 1, a. 6, co.

²²³ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 6, co. Dice allí el Aquinate: “la verdad de las criaturas se encuentra en dos sitios: en las cosas mismas y en el entendimiento; ya que la verdad de las acciones se incluye bajo la verdad de las cosas, y la verdad de la enunciación, cabe la verdad del entendimiento, a la que significa”.

²²⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 6, co.

²²⁵ *De Veritate*, q. 1, a. 6, co.

aunque con otra verdad. Por parte del entendimiento divino, por más que la cosa adquiriera otra forma o incluso una privación, siempre se conformará con ella, porque siempre la conocerá como es. En cuanto a la segunda afirmación, el Aquinate recuerda primero que la verdad consiste en la adecuación entre la cosa y el entendimiento, y que, si ambos varían de la misma manera, sigue habiendo verdad, aun distinta de la anterior. El ejemplo señalado por Santo Tomás es el de que, estando Sócrates sentado y el entendimiento adecuado a esa realidad, existe verdad, pero ya cuando deja de estar sentado y el entendimiento se adecua a esa nueva realidad, sigue existiendo verdad, aunque diferente de la anterior: aquí se mantiene la igualdad o proporcionalidad entre ambos extremos de la relación. Pero podría suceder que los cambios no se den en esos dos términos de la relación, es decir, que se mude la cosa sin que mude el entendimiento, o viceversa. En este caso surgiría una desigualdad o inadecuación, y por lo tanto falsedad: “si partiendo de la adecuación del entendimiento y la cosa, se muda la cosa sin que cambie el entendimiento, o a la inversa, o se mudan una y otro de distinta manera, entonces nace la falsedad y así hay mutación de verdad en falsedad”²²⁶.

Para entender cómo Santo Tomás trata el tema de la eternidad y de la inmutabilidad más adelante en la *Suma Teológica*, es importante señalar que antes, en la *Prima Pars*, expone cómo se dan esos mismos atributos en Dios, aunque aparecen en orden inverso en su exposición: primero habla de la inmutabilidad de Dios²²⁷, después de su eternidad²²⁸. Acerca de la inmutabilidad divina, la argumentación del Aquinate allí se funda en el hecho de que Dios, en cuanto primer ser, es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad; puesto que todo lo que se muda está en cierto modo en potencia, es imposible que haya cualquier mutación en Dios. Otro argumento es el de que todo lo que se mueve, cambia en cierto modo pero permanece igual en otro aspecto, lo que presupone composición, que no existe en Dios, por lo tanto Él tiene que ser completamente inmutable. Finalmente, Santo Tomás señala que no puede haber mutabilidad en Dios porque en cada cambio algo adquiere cierta perfección que no tenía, lo que es imposible en Dios, que es todo perfección en el ser²²⁹. Santo Tomás

²²⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 6, co. Santo Tomás cita un ejemplo análogo al anterior “si siendo Sócrates blanco, se entiende que es blanco, hay verdad en el entendimiento; pero si luego se entiende que es negro sin que Sócrates haya dejado de ser blanco, o a la inversa, habiéndose mudado Sócrates en negro, se sigue entendiendo como blanco; o todavía, habiéndose mudado en pálido, se entiende que está enrojecido; en todos estos casos habrá falsedad en el entendimiento”.

²²⁷ Cf. *S.Th.* I, q. 9.

²²⁸ Cf. *S.Th.* I, q. 10.

²²⁹ Cf. *S.Th.* I, q. 9, a. 1. Allí, la argumentación del Aquinate termina reconociendo el mérito de los pensadores antiguos que lograron alcanzar la verdad de que Dios es un “primer motor inmóvil”.

observa además que solo Dios es completamente inmutable, mientras que todo lo que él hace, sus criaturas, por el hecho de que proceden de la nada, son mutables²³⁰. Señala entonces que las cosas se dicen mutables por dos maneras: primero, por alguna potencia existente en ellas mismas, y, segundo, por una potencia que existe en otro. En este último sentido, son mutables en virtud de la potencia que existe en Dios, porque Él las sacó de la nada y, aunque las conserve en el ser por su voluntad, las podría hacer volver a la nada. En cuanto al primer sentido, el de las potencias existentes en ellas mismas, señala finalmente el Aquinate que son mutables por la existencia en ellas de una doble potencialidad, la potencia activa y la potencia pasiva.

Respecto a la eternidad de Dios, observamos que Santo Tomás la afirma basándose en la inmutabilidad divina, expuesta en el artículo anterior — “verdadera y propiamente sólo en Dios está la eternidad [...] la eternidad deriva de la inmutabilidad, y sólo Dios es completamente inmutable”²³¹—, pero admite que otros seres creados participan en cierto modo de su inmutabilidad, precisamente por el hecho de participar de su eternidad, lo que se da en diversos grados, el máximo de ellos en aquellos seres que “participan en mayor grado del concepto de eternidad por ser inmutables en cuanto al ser y también en cuanto a la operación”²³², como ocurre con los ángeles y los santos que ya gozan de la vida eterna, porque en estos últimos, señala el Aquinate, ya no existen pensamientos cambiables. Es importante destacar que, en una de las respuestas a las objeciones del artículo, Santo Tomás habla ya de la eternidad de la verdad, vinculada a la idea de necesidad. Puesto que la necesidad expresa un modo de la verdad, y lo verdadero se encuentra en el entendimiento, “lo verdadero y lo necesario es eterno porque se da en el único entendimiento eterno, que es el divino”²³³.

La exposición sobre de la eternidad y la inmutabilidad de la verdad en la *Suma Teológica*, resultan ser ambas bastante más breves que las del *De Veritate*, pero retoman algunos de los argumentos mencionados en las otras obras estudiadas aquí. A la pregunta de si la verdad creada es eterna, tras repasar las objeciones por las cuales la respuesta parecería ser positiva, Santo Tomás allí recuerda lo dicho anteriormente: “solo Dios es eterno”²³⁴. La respuesta a la pregunta comienza

²³⁰ Cf. *S.Th.* I, q. 9, a. 3.

²³¹ *S.Th.* I, q. 10, a. 3, co.

²³² *S.Th.* I, q. 10, a. 3, co.

²³³ *S.Th.* I, q. 10, ad 3. Santo Tomás advierte sin embargo que “de ahí no se deduce que, fuera de Dios, haya algo eterno”.

²³⁴ *S.Th.* I, q. 16, a. 7. s.c. Cf. *S.Th.* I, q. 10, a. 3.

reforzando la tesis de la prioridad de la verdad del entendimiento²³⁵. En efecto, tanto la verdad de lo enunciable como la de la palabra que lo expresa remiten a la verdad del entendimiento; incluso las cosas mismas se dicen verdaderas por la verdad del entendimiento. A la luz de esas afirmaciones, Santo Tomás aclara entonces la cuestión sobre la verdad de lo creado: puesto que toda verdad depende de la verdad del entendimiento, “si ningún entendimiento fuera eterno, ninguna verdad lo sería”²³⁶. Sin embargo, concluye Santo Tomás, “porque el único entendimiento eterno es el divino, sólo en Él la verdad es eterna”²³⁷.

Santo Tomás comienza enseguida la exposición acerca de la inmutabilidad recordando una vez más lo dicho en el primer artículo de la cuestión: la verdad está en el entendimiento, y las cosas son llamadas verdaderas por la verdad que hay en algún entendimiento²³⁸, y señala entonces cómo se va a tratar el asunto en discusión: “la mutabilidad de la verdad hay que analizarla con respecto al entendimiento, cuya verdad consiste en que tenga conformidad con las cosas conocidas”²³⁹. La manera como expone la respuesta allí es similar a la del *De Veritate*: puesto que la verdad consiste en una conformidad entre intelecto y cosa, esa conformidad, en cuanto relación de semejanza, puede cambiar de dos maneras, debido al cambio de cualquiera de los dos extremos de la relación de comparación. En lo que se refiere la verdad, el cambio puede darse tanto en el entendimiento, que podría cambiar de opinión sobre una misma cosa, como también puede ocurrir en esa misma cosa, sin que el entendimiento cambie de opinión sobre ella. La conclusión de la respuesta se fundamenta en la distinción entre el entendimiento humano, siempre sujeto al cambio y al paso de la verdad a la falsedad, y el entendimiento divino, que no solo no está sujeto a los cambios de opinión mencionados arriba, sino que además es omnisciente:

Por lo tanto, si hay algún entendimiento en el que no pueda darse un cambio de opinión, o al que no se le escape nada, en él la verdad es inmutable. Como se demostró²⁴⁰, un entendimiento así lo es el divino. Por eso, la verdad del entendimiento divino es inmutable.

²³⁵ Cf. *S.Th.* I, q. 16, a. 7, co. Santo Tomás afirma allí: “La verdad de lo enunciable no es más que una verdad del entendimiento. Pues lo enunciable está en el entendimiento y en la palabra. En cuanto que está en el entendimiento, en sí mismo contiene verdad. En cuanto que está en la palabra, es un enunciable verdadero si expresa la verdad del entendimiento; no por alguna verdad existente en el enunciable como en su sujeto”.

²³⁶ *S.Th.* I, q. 16, a. 7, co.

²³⁷ *S.Th.* I, q. 16, a. 7, co.

²³⁸ *S.Th.* I, q. 16, a. 8, co.

²³⁹ *S.Th.* I, q. 16, a. 8, co.

²⁴⁰ Acerca de la ciencia divina, se lee más arriba en la *Suma Teológica*: “Como la ciencia de Dios es su sustancia, como se dijo (a. 4), así como la sustancia de Dios es completamente inmutable, como se demostró (q. 9, a. 1), así también es necesario que su ciencia sea completamente inmodificable” (*S.Th.* I, q. 14, a. 15, co.).

En cambio, la verdad de nuestro entendimiento es cambiante. No porque ella esté sometida a mutación, sino porque nuestro entendimiento pasa de la verdad a la falsedad. Así, puede decirse que las formas son cambiantes. Pero la verdad del entendimiento divino, criterio de que todo lo demás sea o no sea verdadero, es completamente inmutable²⁴¹.

* * *

Respecto a las referencias a textos de Aristóteles, lo que se observa en este punto específico es que hay una diferencia marcada entre el *De Veritate* y la *Suma Teológica*: mientras en el primer texto, en su argumentación más extensa que la del segundo, aparecen 15 referencias a pasajes de obras aristotélicas, tanto en las objeciones como en la respuesta, en la *Suma* solo existe una única referencia a la *Física*, en una de las respuestas a las objeciones en el artículo dedicado a la inmutabilidad de la verdad. Presentamos brevemente aquí esas referencias a Aristóteles, primero en los pasajes donde Santo Tomás habla de la eternidad de la verdad, y después los dedicados a la inmutabilidad de esta.

Al hablar de la eternidad de la verdad, tras mencionar en las objeciones dos pasajes del Estagirita que parecen sugerir cierta eternidad en la verdad de las cosas creadas²⁴², Santo Tomás presenta en el *corpus* de la respuesta una cita que se describe los diversos modos de entender del conocimiento humano, que contrastan con la manera de conocer del entendimiento divino, en el cual no se encuentra modo alguno de diversidad, siendo este por lo tanto el único poseedor de la verdad eterna. Se trata de un pasaje del *De Anima*, en que Aristóteles presenta la diversidad de modos por los cuales el entendimiento conoce el tiempo: aunque el caminar de Sócrates es una sola cosa, “el alma que entiende el tiempo componiendo y dividiendo [...] entiende de diversa manera el caminar de Sócrates como presente, como pretérito y como futuro, y así forma diversas concepciones en las que se encuentran diversas verdades”²⁴³. Poco después, en el pasaje ya señalado, Santo Tomás aclara que ni este ni ningún otro modo de diversidad pueden darse en el entendimiento divino. Entre las numerosas respuestas a las objeciones, encontramos otras referencias a

²⁴¹ *S.Th.* I, q. 16, a. 8, co. Comenta García López: “En cuanto a las cosas mismas será ciertamente posible que ellas cambien, pero sin que cambie por esto la verdad del Intelecto divino, que siendo, como ciertamente lo es, una y eterna, abarca simultáneamente a todas las cosas y a todas sus mutaciones” (TOMÁS DE AQUINO. *La verdad y la falsedad*, p. 32).

²⁴² Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 6, arg. 4; *Fis* I 9 192a25. Cf. *De Veritate*, q.1, a. 6, arg. 8; *DI* I 6, 17a26.

²⁴³ *De Veritate*, q. 1, a. 5, co. El Aquinate hace referencia ahí a *DA* III 6, 430b1: “En cuanto a los acontecimientos pasados o futuros, el tiempo forma parte también de la intelección y la composición”.

Aristóteles²⁴⁴, en que se discute la eternidad en diversas realidades como la justicia, los universales, y ciertas relaciones de razón.

Más adelante en el *De Veritate*, al discutir la inmutabilidad presente en las verdades creadas, el Aquinate se sirve también de otros pasajes del Estagirita, tanto el *corpus* del artículo como en algunas de las respuestas a las objeciones. En el *corpus*, cuando dice que pueden ocurrir mutaciones en las cosas según algo extrínseco, utiliza el ejemplo del movimiento local, a la luz de un pasaje de la *Física*, de donde saca la afirmación de que “el lugar es el primer límite inmóvil del continente’, pues por el movimiento local no se dice que hay una sucesión de lugares en el cuerpo localizado, sino más bien una sucesión de cuerpos en un lugar”²⁴⁵.

Después, en las respuestas a las objeciones, Santo Tomás hace dos referencias pasajes del *De Anima*. El primer texto citado por el Aquinate es aquél donde Aristóteles afirma que “el entendimiento vuelve sobre sí mismo y se entiende a sí mismo igual que a las demás cosas”²⁴⁶, lo que permite distinguir entre dos maneras por las cuales las cosas que pertenecen al entendimiento pueden considerar en cuanto a la verdad²⁴⁷. La segunda referencia al *De Anima* aparece después, cuando Santo Tomás observa que “la identidad de la verdad no depende solo de la identidad de la cosa, sino también de la identidad del entendimiento”²⁴⁸ y señala que “aunque sea la misma cosa la que se expresa con aquellas tres proposiciones, sin embargo no es la misma la intelección de ellas se interfiere el tiempo y por eso según la variación del tiempo se dan diversas intelecciones”²⁴⁹.

Mientras tanto, como dijimos más arriba, la exposición de la *Suma* sobre la inmutabilidad de la verdad solo trae una referencia a Aristóteles, a la luz de la cual Santo Tomás, partiendo de la idea de que lo verdadero y el ser son convertibles,

²⁴⁴ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 5, ad 12; Tóp I 7, 103a29; Fis II 1 192b36; *De Veritate*, q. 1, a. 5, ad 13; *De Anima* II 4, 415b2; *Gen. Anim.* II 1, 731b18ss. Cf. también *De Veritate*, q. 1, a. 5, ad 15; *Met.* V 15, 1021a26-36, b1-4; *Met.* V 9, 1018a9.

²⁴⁵ *De Veritate*, q. 1, a. 6, co. Cf. *Fis.* IV 4, 212a20-21.

²⁴⁶ *De Veritate*, q.1, a. 6, ad 2. Cf. *DA* III 5, 430a23.

²⁴⁷ Cf. *De Veritate*, q.1, a. 6, ad 2. Santo Tomás distingue allí, a la luz del pasaje citado del *De Anima*, dos maneras por las cuales las ‘cosas pertenecientes al entendimiento’ se pueden considerar, ‘en lo que atañe a la verdad’: “Una, en cuanto son ciertas cosas, y así la verdad se dice de ellas como se dice de las otras cosas: pues así como una cosa se dice verdadera en cuanto cumple, por su naturaleza, lo que está establecido para ella en la mente divina, así una enunciación se dice verdadera en cuanto conserva la naturaleza que le ha sido fijada en la mente divina, y no puede apartarse de ella en cuanto permanece como tal enunciación. Otra manera es en cuanto se comparan a las cosas entendidas, y así una enunciación se dice verdadera en la medida en que se adecúa a la realidad; y tal verdad sí se muda, como se ha dicho”.

²⁴⁸ *De Veritate*, q. 1, a. 6, ad 6.

²⁴⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 6, ad 6. Cf. *DA* III 5, 430a31.

compara los modos por los cuales se dan los cambios en el ser y en la verdad, haciendo referencia a un pasaje de la *Física*: “así como el ser no se genera ni se corrompe en cuanto tal, sino solo accidentalmente, [...] así también la verdad cambia no porque en ella no permanezca ninguna verdad, sino porque no permanece la verdad que era antes”²⁵⁰.

5.5. La falsedad

La exposición sobre la verdad en Santo Tomás se complementa con sus textos acerca de la falsedad, tanto en el *De Veritate*, en que ocupan los tres últimos artículos de la cuestión dedicada a la verdad, como en la *Suma Teológica*, en la que la falsedad es tratada separadamente, en la cuestión siguiente a aquella sobre la verdad. Las dos exposiciones siguen un mismo esquema: en tres artículos sucesivos, presentan primero la falsedad en las cosas, después en los sentidos y finalmente en el entendimiento. La diferencia está en que la *Suma*, a diferencia del *De Veritate*, presenta además un artículo donde se presenta la falsedad desde una relación de contrariedad a la verdad.

Puesto que este último artículo ofrece una suerte de definición de falsedad, comenzaremos por él nuestra exposición, para después pasar a las demás preguntas acerca de la falsedad presentes en los demás textos, en el orden que aparecen originalmente. Naturalmente se piensa que la falsedad se comprende, como se ve en los textos, en relación a la verdad. La exposición sobre la falsedad en la *Suma* concluye precisamente con un artículo en que el Aquinate precisa mejor de qué clase de relación estamos hablando, al preguntarse si “lo verdadero y lo falso, ¿son o no contrarios”²⁵¹? La relación de contrariedad, como señala en el *corpus* del artículo, se distingue de la relación de privación; además, la primera de las objeciones menciona la relación de contradictoriedad, de la cual también se distingue la de contrariedad, como observa después Santo Tomás.

La solución de la cuestión es bastante directa y comienza con la respuesta: “lo verdadero y lo falso se oponen como los contrarios y no como la afirmación a la negación”²⁵². Para fundamentar su respuesta, Santo Tomás distingue entonces entre los diversos tipos de relación: negación, privación y contrariedad. En cuanto a la

²⁵⁰ *S.Th.* I, q. 16, a. 8, ad 2. Cf. *Fís.* I 8, 191b17.

²⁵¹ *S.Th.* I, q. 17, a. 4, pr.

²⁵² *S.Th.* I, q. 17, a. 4, co.

primera dice que “la negación ni añade al sujeto ni tampoco lo determina”²⁵³, y es por ello aplicable tanto al ser como al no ser; y, respecto a la segunda, observa que “la privación, por su parte, no añade nada al sujeto, pero lo determina”²⁵⁴, y pone por ejemplo la ceguera; finalmente, el Aquinate señala que “lo contrario pone algo y determina el sujeto”²⁵⁵, para aclarar después lo referente a la relación entre la falsedad y la verdad: “así como lo verdadero añade algo adecuado al objeto, lo falso añade lo inadecuado [...] por lo tanto es evidente que lo verdadero y lo falso son contrarios”²⁵⁶.

En la primera objeción, Santo Tomás se parte de la conocida afirmación de que ‘verdadero es lo que es’ para decir que, puesto que lo verdadero y lo falso se oponen como lo que es y lo que no es, entonces no podrían ser contrarios, ya que lo que es y lo que no es no se oponen de esta manera, sino como contradictorios. Para responder a ese argumento contrario, el Aquinate recuerda lo dicho en la cuestión anterior y señala que “en las cosas, lo que en ellas es, es su verdad; pero lo que es aprehendido, es lo verdadero del entendimiento, en el que, como lo primero, está la verdad [...] por eso, lo aprehendido como lo que no es, es falso”²⁵⁷. Mientras tanto, en la respuesta a la segunda objeción, Santo Tomás presenta un aspecto diferente de la relación entre falsedad y verdad, precisando que “lo falso no se fundamenta en lo verdadero como algo que le es contrario, como tampoco lo malo se fundamenta en lo bueno como algo que le es contrario, sino que se fundamenta en lo que lo soporta”²⁵⁸. De esta manera refuta el argumento, basado en la idea de que uno de los contrarios nunca está en el otro, de que en actor no sería un falso Héctor si no fuera un verdadero actor —lo falso existiría entonces en lo verdadero—, y por lo tanto verdad y falsedad no podrían ser contrarios. El Aquinate aclara la cuestión, señalando que, puesto que lo verdadero y lo bueno son generales y se identifican con el ser, “[...] así como toda privación se fundamenta en el sujeto que es el ser, así también todo mal se fundamenta en algún bien, y todo lo falso en algo verdadero”²⁵⁹.

Una vez definido lo falso como lo contrario a lo verdadero, hace falta entonces examinar las exposiciones de Santo Tomás acerca de los ámbitos en que puede hallarse la falsedad. El primero de estos, como vimos, es el de las cosas. En el texto

²⁵³ *S.Th.* I, q. 17, a. 4, co.

²⁵⁴ *S.Th.* I, q. 17, a. 4, co.

²⁵⁵ *S.Th.* I, q. 17, a. 4, co.

²⁵⁶ *S.Th.* I, q. 17, a. 4, co.

²⁵⁷ *S.Th.* I, q. 17, a. 4, ad 1.

²⁵⁸ *S.Th.* I, q. 17, a. 4, ad 2.

²⁵⁹ *S.Th.* I, q. 17, a. 4, ad 2.

respectivo del *De Veritate*²⁶⁰, el Aquinate pregunta si *existe alguna cosa falsa*. El *corpus* comienza con una definición sencilla: “así como la verdad consiste en la adecuación de la cosa y el entendimiento, la falsedad consiste en su desacuerdo”²⁶¹. Considerando ese aspecto de adecuación-inadecuación, Santo Tomás observa que “la cosa se compara al entendimiento divino y al humano”²⁶² y, a la luz de esa doble comparación, estructura la respuesta al cuestionamiento del artículo: primero presenta de qué manera se da la comparación de la cosa al entendimiento divino, y después al entendimiento humano, para examinar si se puede dar la falsedad (o inadecuación) en cada uno de los casos.

La comparación de la cosa al entendimiento se da, según Santo Tomás, de dos maneras: primero, como ‘lo medido a su medida’: todo lo que se dice de las cosas o se existe positivamente en ellas “proviene del arte del entendimiento divino”²⁶³; en segundo lugar, se compara ‘como lo conocido al cognoscente’, de tal manera que incluso los defectos y privaciones en las cosas se adecúan al entendimiento divino y son conocidos verdaderamente por él, aunque Dios no sea su causa, precisa el Aquinate, de tal manera que “cualquier cosa es verdadera en comparación al entendimiento divino; [...] por comparación al entendimiento divino ninguna cosa puede ser falsa”²⁶⁴. Mientras tanto, cuando la cosa se compara al entendimiento humano, puede darse la falsedad, es decir, la inadecuación o desacuerdo entre cosa y entendimiento. Recordando la relevancia de los accidentes exteriores en el conocimiento de la cosa²⁶⁵, Santo Tomás observa que ese desacuerdo es producido de alguna manera por la misma cosa, cuando en ella “aparecen ciertas cualidades sensibles que dan a conocer una naturaleza que no está bajo ellas”²⁶⁶: en ese caso, se dice que la cosa es falsa. Sin embargo, a pesar de la presencia en la cosa de esas cualidades sensibles que pueden inducir a un conocimiento falso, es necesario reconocer ahí cierta ‘responsabilidad’ del entendimiento: “la cosa no es causa de la falsedad en el alma de manera tal que cause dicha falsedad necesariamente, porque la verdad y la falsedad existen principalmente en el juicio del entendimiento, y cuando el entendimiento juzga de las cosas no es pasivo frente a ellas”²⁶⁷. La conclusión del

²⁶⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 10.

²⁶¹ *De Veritate*, q. 1, a. 10, co.

²⁶² *De Veritate*, q. 1, a. 10, co.

²⁶³ *De Veritate*, q. 1, a. 10, co.

²⁶⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 10, co.

²⁶⁵ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 10, co.

²⁶⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 10, co.

²⁶⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 10, co.

Aquinas es entonces que “la cosa no se dice falsa porque cause siempre una falsa aprehensión de sí misma, sino porque está naturalmente dispuesta a causarla mediante sus apariencias sensibles”²⁶⁸. Más adelante, al final del *corpus* del artículo, vemos otra distinción entre las comparaciones hechas allí:

[...] la comparación de la cosa al entendimiento divino es esencial y por ella se dice absolutamente verdadera: mientras que la comparación al entendimiento humano es accidental y por ella no se dice verdadera de un modo absoluto, sino relativo y en potencia; por eso absolutamente hablando toda cosa es verdadera y ninguna falsa: pero relativamente, o sea. en orden a nuestro entendimiento, algunas cosas se dicen falsas²⁶⁹.

Por su parte, la exposición de la *Suma Teológica* plantea la pregunta de si la falsedad *está en las cosas*. Allí, ya al comienzo de la solución encontramos una afirmación importante acerca de la relación entre falsedad y verdad, desarrolladas más tarde por el Aquinas: ‘lo verdadero y lo falso se oponen, y esa oposición es sobre lo mismo’, lo que es propio de la relación de contrariedad. Partiendo de esta afirmación, Santo Tomás hace otra aun más relevante, que permite comprender todo el desarrollo del artículo: la falsedad se debe buscar primero donde primero se encuentra la verdad, es decir, en el entendimiento; pero “en las cosas no hay verdad ni falsedad más que *en relación al entendimiento*”²⁷⁰. A la luz de esta relación, el Aquinas distingue entre dos modos de predicar la falsedad de una cosa: comparada esencialmente al intelecto del que depende, la cosa puede ser llamada ‘absolutamente falsa’, mientras que, comparada a otro entendimiento, accidentalmente, no puede ser llamada más que falsa ‘en cierto modo’.

La exposición del *corpus* del artículo se funda en la distinción entre cómo se relacionan al entendimiento las cosas artificiales y las cosas naturales. Allí, Santo Tomás aclara lo dicho anteriormente, acerca de la dependencia de la cosa a determinado intelecto, señalando que “las cosas naturales dependen del entendimiento divino como del entendimiento humano dependen las artificiales”²⁷¹. Acerca de las últimas, observa que son llamadas falsas ‘absoluta y esencialmente’ cuando “les falta el contenido del arte”²⁷² o cuando no es realizada “según los patrones del arte”²⁷³.

²⁶⁸ *De Veritate*, q. 1, a. 10, co.

²⁶⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 10, co.

²⁷⁰ *S.Th.* I, q. 17, a. 1, co.

²⁷¹ *S.Th.* I, q. 17, a. 1, co.

²⁷² *S.Th.* I, q. 17, a. 1, co.

²⁷³ *S.Th.* I, q. 17, a. 1, co.

Respecto a las cosas naturales, hay que reconocer que ellas pueden compararse tanto al entendimiento divino como al humano. En el primer caso, el Aquinate dice que en ellas “no se puede encontrar la falsedad por su comparación con el entendimiento divino, ya que lo que hay en las cosas procede del dictamen del entendimiento divino”²⁷⁴. La única excepción que podría darse, de algún modo, es aquella de las criaturas dotadas de voluntad, que podrían libremente oponerse a lo ordenado por el entendimiento divino. Santo Tomás señala allí cierto sentido ‘práctico’ o vital de la falsedad, asociada a la culpa y al pecado, opuesta a lo que se llama la ‘verdad de vida’, propia del hombre virtuoso que actúa según lo que ordena el divino entendimiento²⁷⁵.

Las cosas naturales, consideradas en su comparación con el intelecto humano, no dependiendo de él, pueden ser falsas, sino en el sentido esencial o absoluto, sino ‘en cierto modo’. Santo Tomás señala que esto puede darse de dos maneras: o por razón de significado, o por razón de la causa. Por razón de significado, se llama falso en las cosas “aquello que, verbal o conceptualmente, se indica o se define en sentido falso”²⁷⁶. Por esa razón, “cualquier cosa puede ser llamada falsa en cuanto se refiera a lo que no le corresponde”²⁷⁷. Mientras que, por razón de causa, se llama falsa una cosa que “está hecha de tal forma que de ella se tiene una falsa opinión”²⁷⁸. Santo Tomás recuerda aquí, como había hecho en el *De Veritate*, la influencia de las apariencias en el conocimiento de las cosas, que comienza siempre por los sentidos, que captan primero los aspectos exteriores de la realidad conocida. De esta manera, “llamamos falsas a las cosas que por sus apariencias tienen cierta semejanza con otras, por las que aquéllas son llamadas falsas”²⁷⁹.

Tras resolver la cuestión acerca de la existencia de falsedad en las cosas, Santo Tomás pasa a la pregunta de si existe falsedad en los sentidos. La respuesta del *De Veritate* comienza retomando algunas afirmaciones fundamentales de la doctrina (aristotélico-tomista) sobre el conocimiento: el conocimiento comienza en los sentidos y culmina en el entendimiento; y, en cuanto al lugar del sentido, se ubica a medio

²⁷⁴ S.Th. I, q. 17, a. 1, co.

²⁷⁵ Cf. S.Th. I, q. 17, a. 1, co. Se recoge aquí una cita del Evangelio de San Juan: “Quien practica la verdad, encuentra la luz” (Jn 3, 21).

²⁷⁶ S.Th. I, q. 17, a. 1, co.

²⁷⁷ S.Th. I, q. 17, a. 1, co.

²⁷⁸ S.Th. I, q. 17, a. 1, co.

²⁷⁹ S.Th. I, q. 17, a. 1, co. Poco después, en una de las respuestas a las objeciones, Santo Tomás afirma: “Las cosas no engañan por sí mismas, sino accidentalmente. Pues dan pie para las falsedades, por tener semejanza con aquello que no son” (ad 2).

camino entre la cosa y el entendimiento. Esto le permite al Aquinate afirmar que “comparado con las cosas, son como un entendimiento, y comparado con el entendimiento, es como cierta cosa”²⁸⁰. Considerando estas dos comparaciones, Santo Tomás ofrece ya una primera respuesta a la pregunta del artículo, afirmando que la verdad en lo sentidos puede haber falsedad o verdad de dos maneras:

Primera, según el *orden del sentido al entendimiento*, y así se dice que el sentido es falso o verdadero como lo son las cosas, o sea, en cuanto causan en el entendimiento una estimación falsa o verdadera. Segunda, *con arreglo al orden del sentido a las cosas*: y así se dice que hay verdad o falsedad en el sentido como las hay en el entendimiento, o sea, en cuanto juzga ser lo que es o lo que no es²⁸¹.

En los siguientes párrafos, Santo Tomás desarrolla al detalle la verdad y la falsedad de acuerdo a esos dos ‘órdenes’ mencionados. Primero, del sentido al entendimiento; después, del sentido a las cosas.

La afirmación de que, si consideramos la relación entre el sentido y el entendimiento, unas veces haya falsedad en él, y otras veces no, se explica por el hecho de que el sentido “es cierta cosa en sí mismo, pero es también indicativo de otra cosa”²⁸². En cuanto ‘es cierta cosa’, no puede haber falsedad cuando se comparan los sentidos al entendimiento, porque se presentan a este de la manera en que están afectados por la realidad. Pero, en cuanto ‘representativo’ de otra cosa, el sentido puede ser falso cuando “a veces la representa del modo distinto a como es”²⁸³. Al final, el Aquinate resume la respuesta: “el sentido, comparado al entendimiento, siempre causa en éste una estimación verdadera de su propia disposición, pero no de la disposición de las cosas”²⁸⁴.

A la luz de lo dicho más arriba —que comparado a la cosa el sentido ‘es como cierto entendimiento’—, Santo Tomás explica entonces cómo se dan la falsedad y la verdad en el contexto de esa comparación: “si hablamos del sentido en cuanto se compara a las cosas, entonces hay en el verdad o falsedad de modo semejante a como las hay

²⁸⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 11, co.

²⁸¹ *De Veritate*, q. 1, a. 11, co.

²⁸² *De Veritate*, q. 1, a. 11, co.

²⁸³ *De Veritate*, q. 1, a. 11, co. Dice allí Santo Tomás: “En cambio, si se compara al entendimiento en cuanto es representativo de otra cosa, como quiera que a veces la representa de modo distinto a como es, entonces se dice que el sentido es falso, pues está naturalmente ordenado a causar una falsa estimación en el entendimiento, aunque no la cause necesariamente, como se ha dicho de las cosas”: porque el entendimiento, del mismo modo que juzga de las cosas, juzga de lo que le ofrecen los sentidos”.

²⁸⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 11, co.

en el entendimiento”²⁸⁵. Ya sabemos que, en el entendimiento, la verdad se da primeramente en el juicio que compone y divide, y solo secundariamente en la simple aprehensión, no en ella misma, sino en el juicio que de ella resulta. Entonces, en el conocimiento sensible sucede algo semejante: “[...] en el sentido se dará propiamente la verdad y la falsedad en tanto que juzga de los objetos sensibles; pero en cuanto aprehende lo sensible no hay propiamente allí verdad o falsedad, a no ser por relación al juicio que resulta de esa aprehensión”²⁸⁶, dice el Aquinate.

Este ‘juicio’ del sentido y la correspondiente presencia en él de la falsedad o verdad varía de acuerdo a los objetos que juzga, a saber, los sensibles propios, los sensibles comunes y los sensibles llamados indirectos o *per accidens*. Sobre los sensibles propios, el juicio del sentido es algo natural y directo, mientras que sobre los demás se da de una manera indirecta y por cierta comparación. Santo Tomás señala que, puesto que la operación natural de algo se da siempre de manera uniforme, a no ser que esté impedida, lo que podría deberse a algún defecto intrínseco o a un obstáculo extrínseco, “el juicio del sentido es siempre verdadero acerca de los sensibles propios. a no ser que haya algún impedimento en el órgano o en el medio”²⁸⁷, mientras que “acerca de los sensibles comunes o indirectos [*per accidens*] el juicio de los sentidos es a veces falso”²⁸⁸.

La exposición del *De Veritate* recoge además una importante distinción las facultades aprehensivas del sentido y de la imaginación: mientras los sentidos captan la especie sensible mientras la cosa está presente, la imaginación la capta cuando la cosa está ausente. El aspecto de la presencia o ausencia de la cosa conocida determina entonces el modo como se halla la verdad en cada una de las facultades aprehensivas. Santo Tomás concluye que “por eso el sentido externo siempre aprehende la cosa como es, si no hay ningún impedimento en el órgano o en el medio; pero la imaginación aprehende muchas veces la cosa como no es, porque la aprehende como presente estando ausente”²⁸⁹.

El Aquinate vuelve a la cuestión acerca de la falsedad en los sentidos en la *Suma Teológica*. Allí, la exposición es similar a la del *De Veritate*, retomando varios de los elementos de esta. Pero vale destacar la afirmación que hace al inicio del *corpus*, que

²⁸⁵ *De Veritate*, q. 1, a. 11, co.

²⁸⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 11, co.

²⁸⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 11, co.

²⁸⁸ *De Veritate*, q. 1, a. 11, co.

²⁸⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 11, co.

remarca la diferencia entre el entendimiento el sentido, a pesar de cierta semejanza entre ellos: “no está en el sentido de tal forma que el sentido conozca la verdad, sino en cuanto que el sentido capta verdaderamente lo sensible [...] esto sucede cuando capta las cosas tal como son”²⁹⁰, mientras que hay falsedad en lo sentidos en cuanto que las captan como no son.

Al final del texto correspondiente del *De Veritate*, como acabamos de ver, Santo Tomás hace una distinción entre el sentido y la imaginación; ahora, en la *Suma*, parte de la afirmación de que “el sentido puede conocer las cosas en cuanto que en él hay imagen de las cosas”²⁹¹, y desarrolla las tres diferentes maneras por la cual la imagen de algo puede estar en los sentidos: una, por la cual está ‘primaria y directamente’, como en el caso de los sensibles propios como el color; otra, en la cual está ‘directa pero no primariamente’, tal como ocurre en el caso de los sensibles comunes como la figura el tamaño; hay además otra manera, en la cual la imagen no está ni ‘primaria ni directamente’, sino de forma accidental, como en la vista está la imagen del hombre, no en cuanto hombre, sino porque este o aquel color se da en el hombre. De acuerdo a esas distintas maneras de la presencia de la imagen, ocurren la falsedad y la verdad en los sentidos:

Con respecto a las propiedades de lo sensible, el sentido no tiene un falso conocimiento a no ser accidentalmente, y pocas veces. Esto sucede por la indisposición del órgano sensitivo que no capta en toda su dimensión la forma sensible. Como sucede con las facultades pasivas que, por indisposición, reciben deficientemente la sensación. Ejemplo: A un enfermo que tenga mal el paladar, lo dulce le parecerá amargo. En cambio, de lo que es común y accidental en lo sensible, incluso un sentido perfecto puede formarse un juicio falso, ya que el sentido no lo capta de manera directa, sino accidental; o, partiendo de los derivados, en cuanto que su punto de referencia está en otras cosas²⁹².

Tras demostrar cómo se da en las cosas y en los sentidos la falsedad, Santo Tomás se pregunta si esta ocurre también en el entendimiento. En el *De Veritate*, la exposición comienza recordando la etimología de entendimiento (*intellectus*), como ‘leer dentro’ (*intus-legere*), o sea, conocer ‘lo íntimo de la cosa’, llegar a su esencia, mientras que los sentidos y la imaginación se quedan en los accidentes exteriores. Pero además de eso el entendimiento, ya en posesión de la esencia, trabaja con ellas en sus demás operaciones. Por ello, Santo Tomás admite dos acepciones del término ‘entendimiento’: la originaria, vinculada al conocimiento de las esencias y de todo lo

²⁹⁰ S.Th. I, q. 17, a. 2, co.

²⁹¹ S.Th. I, q. 17, a. 2, co.

²⁹² S.Th. I, q. 17, a. 2, co.

que es inmediatamente conocido tras conocer esas esencias —se refiere al conocimiento de los primeros principios— y otra, en sentido más amplio, que abarcaría también las otras operaciones del intelecto. La exposición que viene enseguida se articula según esas dos acepciones de entendimiento e investiga de qué manera se da la falsedad en cada una de ellas.

Acerca de la primera acepción de entendimiento, el Aquinate recuerda que, así como los sensibles propios de cada sentido son siempre conocidos verdaderamente, la esencia es el objeto propio del entendimiento, y por ello su conocimiento es siempre verdadero. Sin embargo, puede ocurrir accidentalmente la falsedad, no en la misma aprehensión de la esencia, sino en los pasos posteriores en que trabaja con las definiciones, componiendo o dividiendo allí falsamente, lo que podría suceder si atribuye a una cosa una definición que no es de ella, o si reúne en una definición elementos incompatibles entre sí²⁹³. Además, el entendimiento no puede engañarse acerca de los primeros principios. Por ello concluye Santo Tomás que “si tomamos el entendimiento según aquella acción por la que se le impone el nombre de entendimiento, no hay falsedad en él”²⁹⁴. Finalmente, acerca de la segunda acepción posible de entendimiento, aquella que abarca además las operaciones de la opinión y del raciocinio, concluye que en ellos puede haber falsedad, “aunque no si se hace una recta resolución en los primeros principios”²⁹⁵

La exposición de la *Suma Teológica* es más extensa, y comienza señalando el rol de la imagen en el conocimiento: la cosa es conocida por la facultad cognoscitiva precisamente en cuanto su imagen es conocida. Santo Tomás observa enseguida que de la misma manera que “a una cosa natural no le falta el ser que corresponde por su forma, si bien le pueden faltar accidentes o derivados”²⁹⁶, “[...] la facultad cognoscitiva no puede fallar con respecto a alguna cosa cuya imagen la informa, pero sí puede fallar con respecto a algún derivado o accidente de aquella cosa”²⁹⁷. A la luz de esta afirmación, expone enseguida cómo se da la falsedad en las distintas operaciones del entendimiento, haciendo un paralelo con el sentido, recordando lo expuesto en la cuestión anterior y partiendo de otra afirmación relevante: “así como lo sensible está

²⁹³ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 12, co. El ejemplo que da como atribución a una cosa la definición de otra es el de atribuir al asno la definición de ‘animal racional mortal’, mientras que para el caso de que se unan partes de la definición que no pueden unirse menciona como ejemplo la atribución al asno de la definición “animal irracional inmortal”.

²⁹⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 12, co.

²⁹⁵ *De Veritate*, q. 1, a. 12, co.

²⁹⁶ *S.Th.* I, q. 17, a. 3, co.

²⁹⁷ *S.Th.* I, q. 17, a. 3, co.

informado directamente por la imagen de su propio objeto, así también el entendimiento está informado por la imagen de la esencia del objeto”²⁹⁸. Por ello, no puede haber falsedad en la simple aprehensión, de la misma manera que no hay falsedad cuando el sentido conoce su objeto propio; pero sí puede haber falsedad en el juicio, que podría atribuir a la esencia conocida algo que le es opuesto o no le corresponde, de manera similar lo que puede suceder al sentido cuando juzga el sensible común o accidental²⁹⁹. A pesar de las similitudes expuestas, vale recordar que la falsedad en el entendimiento difiere de la del sentido en la medida que, cuando hay falsedad, el entendimiento no solo se encuentra en un estado de inadecuación, sino que conoce ese estado, mientras que los sentidos pueden ofrecer un conocimiento falso pero no son capaces de reconocer esa falsedad, que no está en ellos *como algo conocido*.

Santo Tomás ofrece además otra aclaración: la falsedad se da *directamente* solo en la operación que compone y divide, pero puede ocurrir, *accidentalmente*, en la simple aprehensión, “en cuanto que allí se mezcla con la composición que hace el entendimiento”³⁰⁰, lo que puede suceder de dos maneras: o porque “el entendimiento atribuye a una cosa la definición de otra”³⁰¹, o porque “se mezclan partes de definición que no pueden ir juntas a un tiempo”³⁰²; en este segundo caso, se observa que la definición es falsa no solo si se aplica a algo, sino en sí misma. Finalmente, el Aquinate señala que “conociendo las esencias simples, un entendimiento no puede ser falso; sino que o es verdadero o no entiende absolutamente nada”³⁰³.

* * *

En los textos acerca de la falsedad en sus distintos aspectos se encuentra más de una veintena de referencias a las obras de Aristóteles, especialmente de la *Metafísica* y del *De Anima*³⁰⁴. Además, el desarrollo mismo de las cuestiones, aun no citando esas obras, Santo Tomás recoge elementos importantes de la gnoseología del Estagirita.

²⁹⁸ S.Th. I, q. 17, a. 3, co.

²⁹⁹ Cf. S.Th. I, q. 17, a. 3, co.

³⁰⁰ S.Th. I, q. 17, a. 3, co.

³⁰¹ S.Th. I, q. 17, a. 3, co.

³⁰² S.Th. I, q. 17, a. 3, co.

³⁰³ S.Th. I, q. 17, a. 3, co.

³⁰⁴ En total son 21 referencias, de las cuales 11 son a la *Metafísica*, 7 al *De Anima*, 2 al *Sobre la interpretación* y 1 a la *Ética a Nicómaco*.

En el artículo que examinamos primero, acerca de la definición de la falsedad como contraria a verdad, aparece ya en el *sed contra* una mención al tratado *De Interpretatione*, en el cual Aristóteles dice claramente que “la falsa opinión es contraria a la verdadera”³⁰⁵. Como vimos, el *corpus* del artículo distingue la relación de contrariedad de las de negación y privación: allí, Santo Tomás hace referencia al pasaje de la *Metafísica* en que el Estagirita define la privación como una negación³⁰⁶ y después, cuando describe lo contrario como algo que pone algo y determina el sujeto, hace otra referencia a la *Metafísica*, a un pasaje en que se lee que “falso se dice de aquello que parece ser lo que no es, o no ser lo que es”³⁰⁷: lo que lo falso pone entonces es esa inadecuación, expresada en las palabras de Aristóteles. La relación entre los contrarios se distingue además, como vimos, de la de contradicción, presentada en la respuesta a una de las objeciones a la luz de un texto del *De Interpretatione* donde se afirma que “aprehender y el no ser implica contradicción”³⁰⁸.

En la exposición sobre la verdad en las cosas, encontramos más referencias a textos aristotélicos. En el texto del *De Veritate*, al hablar de la comparación entre la cosa y el entendimiento humano, Santo Tomás reconoce que el conocimiento de la cosa en el alma es causado por la apariencia externa de dicha cosa, a la luz de un pasaje del *De Anima* en que Aristóteles dice que “los accidentes tienen una gran parte en el conocimiento de la esencia [*quod quid est*]”³⁰⁹. Poco después, para ilustrar cómo se da la falsedad de las cosas en razón de ese engaño causado por las apariencias, el Aquinate recuerda que el Estagirita dice en la *Metafísica* que se dicen falsas “las cosas que están naturalmente dispuestas a que se conozca que ‘no son o como no son’, como ocurre con el oro falso, en el que aparecen externamente el color de oro y otros accidentes propios del oro, y sin embargo no tiene interiormente la naturaleza del oro”³¹⁰. Hay allí otra cita de la misma obra de Aristóteles donde Santo Tomás recuerda que lo verdadero no puede ser diferencia del ente, pues el ente no tiene diferencia alguna³¹¹, y finalmente una referencia a la *Ética a Nicómaco*, al pasaje, también ya mencionado antes, que afirma que “la verdad es el bien del entendimiento, pues la operación del entendimiento es perfecta en tanto que su concepción es verdadera”³¹².

³⁰⁵ *S.Th.* I, q. 17, a. 4, s.c. Cf. *DI* II 14, 23b35.

³⁰⁶ *S.Th.* I, q. 17, a. 4, co. Cf. *Met.* IV 2, 1004a15.

³⁰⁷ *S.Th.* I, q. 17, a. 4, co. Cf. *Met.* IV 7, 1011b26.

³⁰⁸ *S.Th.* I, q. 17, a. 4, ad 1. Cf. *DI* II 14, 23b35.

³⁰⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 10, co. Cf. *DA* I 1, 402b21-22.

³¹⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 10, co. Cf. *Met.* V 29, 1024b21-22.

³¹¹ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 10, ad 2; *Met.* III 3, 998b22.

³¹² *De Veritate*, q. 1, a. 10, ad s.c. 4. Cf. *EN* VI 2, 1139a27.

En la *Suma Teológica*, al presentar las maneras por las cuales las cosas naturales son llamadas falsas en comparación al entendimiento humano, Santo Tomás utiliza primero, como ejemplo de como algo se define de modo falso — es decir, se refiere a algo que no le corresponde—, un pasaje de la *Metafísica* donde se dice que “el diámetro es un falso medible”³¹³. Después, cuando menciona la otra manera por la cual la cosa puede ser falsa en ese contexto— por razón de causa—, el Aquinate vuelve a citar la *Metafísica* al decir que “son llamadas falsas aquellas cosas que están hechas para parecer lo que no son o como no son”³¹⁴, y además para señalar el uso ‘moral’ del término falsedad, aplicado al hombre “con inclinación a pensar y decir falsedades”³¹⁵.

Asimismo, al tratar de la falsedad en los sentidos, el Aquinate cita más pasajes de la *Metafísica*: en el *De Veritate*, cuando al final del *corpus* del artículo recuerda la diferencia entre el sentido y la imaginación, reconoce que esta muchas veces aprehende la cosa tal como no es, al captarla como presente estando ella ausente, y de ahí concluye: “por eso dice Aristóteles [...] que la falsedad no está en el sentido sino en la fantasía”³¹⁶. En el texto correspondiente de la *Suma* este mismo pasaje vuelve a aparecer, pero usado como argumento por el cual parece que no hay falsedad en los sentidos³¹⁷. Más adelante, al desarrollar la respuesta, Santo Tomás observa que la falsedad puede ocurrir cuando tomamos las imágenes por la realidad, y lo comenta enseguida a la luz de otro pasaje en que Aristóteles dice que “las pinturas y los sueños son llamados falsos porque no incluyen aquello de lo que sólo se han hecho una imagen”³¹⁸.

Finalmente, cuando habla de la falsedad en el intelecto, el Aquinate recoge otros pasajes de Aristóteles, pero de esta vez lo que prevalece son las referencias al *De Anima*. En el *De Veritate*, señala ya en el *sed contra* el argumento de que “dice Aristóteles en *De anima* que ‘donde hay composición de conceptos hay verdad o falsedad’”³¹⁹, como prueba de que la falsedad se halla en el entendimiento. En el

³¹³ *S.Th.* I, q. 17, a. 1, co. Cf. *Met.* V 29, 1024b19.

³¹⁴ *S.Th.* I, q. 17, a. 1, co. Cf. *Met.* V 29, 1024b21.

³¹⁵ *S.Th.* I, q. 17, a. 1, co. Cf. *Met.* V 29, 1025a2-6.

³¹⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 11, co. Cf. *Met.* IV 5, 1010 b2-3. A esto se añade la referencia, en una de las objeciones, a un pasaje del *De Anima* en que Aristóteles dice que “el entendimiento siempre es recto” (cf. q. 1, a. 1, arg. 1; *DA* III 6, 433a26).

³¹⁷ Cf. *S.Th.* I, q. 17, a. 2, arg. 1; *Met.* IV 5, 1010b2.

³¹⁸ *S.Th.* I, q. 17, a. 2, co. Cf. *Met.* V 29, 1024b23.

³¹⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 12, s.c. Cf. *DA* III 6, 430a27. Este pasaje ya había aparecido antes en la primera objeción de la cuestión, donde se afirma que “en el entendimiento hay dos operaciones, a saber, una que forma las esencias en la cual no hay falsedad, como dice Aristóteles en *De anima*”. (cf. a. 12, arg. 1).

corpus del argumento, señala también a la luz del *De Anima* que “la esencia de la cosa es el objeto propio del entendimiento; de donde, así como acerca de los sensibles propios los sentidos siempre son verdaderos, así también el entendimiento acerca de lo que es o de la esencia”³²⁰. Más adelante, cuando presenta los dos modos por los cuales podría darse falsedad en el entendimiento que compone y divide, Santo Tomás señala que esos dos modos también son estudiados en la *Metafísica*³²¹ y más tarde, cuando vuelve a tratar del tema en la *Suma Teológica*, usa como único argumento del *sed contra* la siguiente afirmación, basada en el *De Anima*: “donde se forman los conceptos, allí está lo verdadero y lo falso, [...] luego lo verdadero y lo falso están en el entendimiento”³²².

³²⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 12, co. Cf. *DA* III 6, 430b27-30.

³²¹ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 12, co.; *Met.* IX 10, 1051b23.

³²² *S.Th.* I, q. 17, a. 3, s.c. Cf. *DA* III 1, 430a27. Vale destacar que en una de las objeciones, tal como hizo en el *De Veritate*, hace referencia al pasaje del *DA* III 10, 433a26 para afirmar que, puesto que entendimiento es siempre correcto, no puede haber falsedad en él, lo que Santo Tomás precisa después en el desarrollo del artículo.

6. La verdad práctica en Santo Tomás

6.1. Pistas acerca de la existencia de la verdad práctica

En este primer apartado, nos detendremos a considerar en primer lugar la existencia misma de esa concepción de verdad práctica, destacando algunas pistas presentes en los textos estudiados hasta ahora en este trabajo, que señalan positivamente hacia la posibilidad, y además a la necesidad, de la afirmación de la verdad práctica dentro del pensamiento del Aquinate.

Es posible identificar, incluso en las diversas obras ya mencionadas en los capítulos anteriores, una serie de pistas que apuntan a la presencia de una noción consistente de verdad práctica. A pesar de todas esas aparentes dificultades, el examen de los textos de Santo Tomás nos ofrece un horizonte bastante animador. Algunas de esas pistas se encuentran en los primeros artículos de la primera cuestión del *De Veritate*, en el *locus* mismo en que se presentan los rasgos esenciales de la noción tomista de verdad. Allí, como vimos en el capítulo anterior, el Aquinate comienza su exposición afirmando la razón formal de verdad o *ratio veri*, preguntándose a la vez por el lugar donde la verdad reside naturalmente. En el *corpus* del primer artículo, señala que la primera comparación del ente respecto del entendimiento “es que el ente se corresponda con el entendimiento, correspondencia ésta a la que se llama adecuación de la cosa y el entendimiento, y en la que se cumple formalmente la razón de verdadero”¹. Esta correspondencia se fundamenta en la verdad de la cosa, que se presenta como medida del entendimiento, ocasionando en este un ‘conocimiento verdadero’ como ‘efecto’ de la verdad². En el artículo siguiente, Santo Tomás presenta las distintas maneras por las cuales se dice la verdad, destacando entre ellas la que atiende “a aquello que realiza formalmente la razón de lo verdadero”³: se trata precisamente de la definición atribuida a Isaac Israeli: “la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento”⁴, recordando además otra definición, tomada de San Anselmo, que responde de alguna manera a la pregunta sobre el lugar de la verdad,

¹ *De Veritate*, q. 1, a. 1.

² Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

³ *De Veritate*, q. 1, a. 1.

⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 1.

que es “la rectitud que solo la mente puede percibir”⁵. Finalmente, en el tercer artículo de la cuestión, el Aquinate termina de aclarar el asunto: tras preguntarse si la verdad se encuentra en primer lugar en las cosas o en el intelecto, responde de manera muy precisa: “así como lo verdadero se encuentra de un modo más principal en el entendimiento que en las cosas, así también se halla más principalmente en el acto del entendimiento que juzga que en el acto del entendimiento que forma las quiddades de las cosas”⁶, concluyendo enseguida que la razón de verdad “comienza a hallarse en el entendimiento cuando el entendimiento comienza a tener algo propio que no tiene la cosa fuera del alma, pero que es correspondiente a ella, de modo que se pueda establecer la adecuación entre esos dos términos”⁷.

Hemos visto además que, aunque la verdad se dice primeramente del entendimiento, también puede decirse, de manera secundaria, de las cosas. En efecto Santo Tomás examina en ese mismo artículo la verdad propia de las cosas naturales, pero después incluye en su exposición las cosas artificiales. Al hablar de las cosas naturales, señala que estas se encuentran, en términos de adecuación veritativa, entre dos intelectos: son por lo tanto mensuradas por el intelecto divino que les concedió el ser, y a la vez sirven de medida del intelecto humano y causa de su verdad: “la cosa natural, colocada entre dos entendimientos, se dice verdadera en virtud de su adecuación a uno y otro”⁸. De esta manera, la exposición del *De Veritate* sigue la misma línea de las afirmaciones del Aquinate en el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Allí, Santo Tomás observa que es mediante una asimilación al ser de la cosa como se completa la adecuación en que consiste la *ratio veri*: es por ello que “el mismo ser de la cosa es la causa de la verdad, en cuanto que está en el conocimiento de la inteligencia”⁹; y, poco después, afirma que lo verdadero se dice antes de la verdad del

⁵ *De Veritate*, q. 1, a. 2. La cita sigue: “pues esta rectitud se dice según cierta adecuación, de acuerdo con lo que afirma Aristóteles en su *Metaphysica*, que al definir lo verdadero decimos ser lo que es o no ser lo que no es”. Cf. *Met.* IV 7, 1011b25.

⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 3, co.

⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 3, co.

⁸ Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 2, co. Santo Tomás lo explica enseguida: “por la adecuación al entendimiento divino se dice verdadera en cuanto cumple aquello para lo que ha sido destinada por el entendimiento divino, como lo dice San Anselmo en *De Veritate*, y San Agustín en *De vera religione* y Avicena en la definición antes citada, o sea: ‘La verdad de una cosa es el ser propio de ella tal como le ha sido establecido’. Mas por la adecuación al entendimiento humano la cosa se dice verdadera en cuanto está ordenada por naturaleza a formar una verdadera estimación de sí misma; como, por el contrario, se llaman falsas a las cosas que ‘están naturalmente ordenadas a que se conozca que no son o a ser conocidas como no son’, según dice Aristóteles en su *Metaphysica*”. La cita del Estagirita a que hace referencia es *Met.* V 29, 1024b21.

⁹ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 1, co.

entendimiento, y se dice de la enunciación en cuanto que es signo de esa verdad; en cambio, se dice lo verdadero de la cosa, en cuanto que es su causa¹⁰.

Volviendo al *De Veritate*, vemos como en el mismo lugar Santo Tomás habla también de cierta verdad relativa a las cosas artificiales, ofreciendo entonces como una primera pista que señala la existencia de una verdad propia del entendimiento especulativo. El pasaje siguiente, de gran importancia, señala los diferentes sentidos de la adecuación veritativa que se dan en el entendimiento práctico y en el entendimiento especulativo, y ofrece además un paralelo entre el intelecto práctico creador de Dios y el intelecto práctico del artífice humano:

Pero hay que considerar también que la cosa se compara de una manera al entendimiento práctico y de otra al especulativo. Pues el entendimiento práctico causa a la cosa y así es medida de las cosas que son hechas por él; pero el entendimiento especulativo, como es receptivo frente a las cosas, es movido en cierto modo por ellas, y así las cosas lo miden a él. De donde es evidente que las cosas naturales, de las cuales nuestro entendimiento recibe la ciencia, miden a nuestro entendimiento, como dice Aristóteles en su *Metaphysica*: pero a su vez son medidas por el entendimiento divino, en el cual están todas las cosas creadas, como todos los artefactos están en el entendimiento del artífice. Así, pues, el entendimiento divino mide y no es medido: la cosa natural mide y es medida: pero nuestro entendimiento es medido y no mide a las cosas naturales, sino solamente a las artificiales¹¹.

En otro pasaje más tardío, en la cuestión sobre la verdad de la *Prima Pars* de la *Suma Teológica*, el Aquinate desarrolla esa relación peculiar entre el entendimiento práctico y la cosa producida, señalando antes los tipos de relación entre lo conocido y el entendimiento: la relación esencial, cuando la existencia de lo conocido depende de ese entendimiento, y la relación accidental, cuando lo conocido es solo cognoscible por el entendimiento. En efecto, la relación veritativa entre la cosa hecha y el entendimiento práctico es del primer tipo mencionado: “una casa tiene relación esencial con el entendimiento de su constructor; y accidental con cualquier otro entendimiento del que no dependa”¹². Más adelante, la conclusión de este pasaje ofrece aun más luces sobre los rasgos de la verdad propia de la actividad artística o productiva:

Pues bien, el juicio sobre una cosa se fundamenta en lo que es esencial en ella, no en lo que en ella es accidental. Por eso, cualquier cosa se dice que es absolutamente verdadera según la relación que tiene con el entendimiento del que depende. Por eso también, se dice que las

¹⁰ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 1, co.

¹¹ *De Veritate*, q. 1 a. 2, co. Cf. *Met.* X 1, 1053a31.

¹² *S.Th.* I, q. 16, a. 1, co.

cosas artificiales son llamadas verdaderas por su relación con nuestro entendimiento. Así, se dice que una casa es verdadera cuando se asemeja a la imagen que hay en la mente del constructor; y que una frase es verdadera cuando expresa un pensamiento verdadero¹³.

Existe verdad, por lo tanto, más allá de la relación del entendimiento al ser a la cosa (*res*), propia del entendimiento especulativo. Como se ve en el pasaje, en el caso del entendimiento práctico la adecuación veritativa se da en el sentido inverso: la obra es verdadera cuando se asemeja a la imagen presente en la mente del que la construye. Como se ve en el pasaje ya mencionado del *De Veritate*, el entendimiento práctico “causa a la cosa y así es medida de las cosas que son hechas por él”¹⁴, a diferencia del especulativo, que es meramente receptivo del ser de la realidad. Tenemos aquí, entonces, una primera pista, aún incipiente, pero significativa, de la existencia de la verdad práctica. Con respecto a esto, observa C. de Belloy que “a partir de la noción de cosa artificial, introducida casi por paréntesis, se deja adivinar la posibilidad de un intelecto humano práctico y de una verdad que sea propia de él”¹⁵. Sin embargo, los pasajes que hemos considerado presentan una dificultad: hasta aquí, lo que hemos dicho sobre la relación veritativa propia del entendimiento práctico parece limitarse a la actividad artística o técnica, sin extenderse al ámbito ‘práctico’ en sentido estricto, referente a la *πρᾶξις*, acción humana en sentido moral o ético. Las siguientes observaciones de este apartado ayudarán a solucionar esta dificultad, al permitirnos formar una idea más amplia de la verdad práctica¹⁶.

Es posible identificar, en los mismos pasajes mencionados anteriormente, otra pista acerca de la existencia de la verdad práctica. En esos pasajes, en efecto, parece que la doctrina de la verdad se agota en la relación entre el entendimiento y la cosa, incluso si consideramos la relación entre entendimiento práctico creador, tanto divino como humano, y la cosa creada o producida. Pero esta impresión cambia si observamos detenidamente el texto del segundo artículo de la primera cuestión del *De Veritate*, dedicada a la discusión sobre el lugar de la verdad, es decir, si esta se encuentra de modo más principal en el entendimiento que en las cosas. Allí, Santo Tomás recuerda la diferencia entre las potencias apetitiva y cognoscitiva en cuanto a la relación con

¹³ *S.Th.* I, q. 16, a. 1, co.

¹⁴ *De Veritate*, q. 1, a. 2, co.

¹⁵ DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir selon Thomas d’Aquin”. *Revue Thomiste*, t. CIV (2004), p. 112.

¹⁶ Volveremos a este asunto en el último apartado de este capítulo, al analizar un pasaje de comentario de Santo Tomás al *De Interpretatione*. Acerca de la dificultad propuesta, C. de Belloy señala un camino de solución: “Para hacer penetrar la verdad práctica en la esfera de la ética, bastará sobrepasar la distinción aun sumaria entre cosa natural y cosa artificial y preguntar lo que sucede cuando la obra producida por el intelecto práctico del hombre no es ya una cosa que él fabrica fuera de sí mismo, sino un actuar que compromete íntimamente su propia persona y los fines que ella persigue”. DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 112.

sus objetos —lo bueno dice orden al apetito, mientras lo verdadero se ordena al entendimiento— mencionando antes otra diferencia significativa entre esas potencias, de acuerdo a cómo se da la compleción de su respectivo movimiento. Sin embargo, la mención de la facultad apetitiva no solo sirve de referencia con la cual se contrasta la cognoscitiva, sino que introduce el apetito como un elemento más a considerar en la relación con la realidad, más allá de la adecuación veritativa entre intelecto y cosa. Dice entonces el Aquinate:

Pues bien, la compleción o consumación de cualquier movimiento u operación se da en su término. Pero el movimiento de la facultad cognoscitiva se termina en el alma, pues es necesario que lo conocido esté en el cognoscente según el modo del cognoscente; en cambio, el movimiento de la facultad apetitiva termina en las cosas; y por eso Aristóteles, en *De anima*, establece un cierto círculo en los actos del alma, a saber, que la cosa que está fuera del alma mueve al entendimiento, y la cosa entendida mueve al apetito, y el apetito entonces se dirige hasta la cosa, en la que comenzó el movimiento¹⁷.

Santo Tomás hace referencia allí al pasaje del *De Anima* donde Aristóteles explica la facultad motriz, señalando como los dos principios causantes del movimiento local el deseo y el intelecto. El Estagirita precisa allí que en ese caso se trata del intelecto práctico, que razona con vistas al fin, y observa que “todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta”¹⁸.

J. de Finance explica este pasaje a la luz de la relación entre conocimiento y apetición presente en la acción humana, destacando en ello el hecho de que la intencionalidad del deseo establece un camino en el sentido inverso del movimiento por el cual la cosa llega a hacerse presente en la inmanencia del conocimiento, pero precisa que, en cierto aspecto, la trayectoria circular mencionada en el texto de Santo Tomás no retorna exactamente al mismo punto de partida, pues la intervención del deseo ocasiona ahí un cambio: “el sujeto se volvió sujeto cognoscente y amante; el objeto se volvió conocido y amado”¹⁹. En esta transformación, observa ese autor, “el

¹⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 2, c. Acerca de este pasaje, observa C. de Belloy que allí hay como un ‘extraño desvío’ en la argumentación de Santo Tomás, quien ya tenía todo lo necesario para concluir que la verdad se encuentra primeramente en el intelecto. El autor comenta que ese desvío —que se da por medio de las referencias a un pasaje del *De Anima* y otro de la *Metafísica*— le permite al Aquinate “insertar, en el medio de su reflexión sobre lo verdadero en el proceso cognitivo, una consideración sobre el lugar del deseo, del ‘apetito’, y de poner así el bien en relación con lo verdadero” (DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 107). La conclusión del pasaje desarrolla aun más la relación entre verdad y bien, que estudiaremos más adelante en este apartado.

¹⁸ *DA III 10*, 433a16-18.

¹⁹ DE FINANCE, J. “Le cercle de la connaissance et du vouloir. À propos d’un texte de Saint Thomas”. *Sapientia*, vol. X (1974), p. 44.

movimiento del deseo o del amor no anula de manera alguna el del conocimiento: él lo completa²⁰: cabe a la inteligencia, entonces, desplegar el objeto en la línea de la verdad, mientras que el deseo lo hace en la línea del valor. Dicho de otro modo, el apetito es necesario para que el fin sea fin en acto y dé lugar al movimiento, pero es también indispensable la intervención de la inteligencia, en cuanto valora y aprecia la cosa, provocando así el deseo. De Finance reconoce, a la luz del pasaje mencionado por Aristóteles, que esa circularidad se da en cierto modo también en el conocimiento y el apetito sensibles, y por lo tanto ocurre de alguna manera en los animales. Pero en el caso del hombre, la presencia de las facultades espirituales implica un proceso cualitativamente distinto, pues no solo transforma la apreciación de los objetos sensibles, que pasan a ser conocidos bajo su mismo ser y apetecidos como hacia fines más elevados, sino que además introduce nuevos objetos, abstraídos de los datos empíricos pero más elevados que ellos: se trata del dominio de las verdades y de los valores estéticos, morales y religiosos²¹. De Finance reconoce además que en el caso del hombre, podría ocurrir cierto conflicto de tendencias entre el deseo sensible y el deseo racional, como señaló el mismo Estagirita, de ahí la necesidad de cierto ordenamiento del ser humano, para el cual es indispensable la presencia del apetito recto, que a su vez implica un conocimiento verdadero: “la justa percepción de los valores requiere, como la prudencia, la rectitud del apetito”²².

Por su parte, C. de Belloy señala respecto del pasaje en discusión que a través de este ‘extraño desvío’ en su argumentación, Santo Tomás “abre la definición de lo verdadero sobre un dominio que en su formalidad misma esta definición se arriesga siempre a ignorar, el dominio del bien y de lo que a él tiende, el deseo humano, el apetito”²³. Aunque se da por supuesto que lo verdadero siempre precede el apetito, hay que observar, como señala ese autor, que “estamos ya en presencia de una combinación de tres términos, que, a los dos modos ya reunidos, *res* y *verum*, agrega ahora el *bonum*”²⁴, de tal manera que, a partir de ahora ya no se puede considerar la verdad como adecuación entre el intelecto y la cosa sin considerar el movimiento de

²⁰ DE FINANCE, J. “Le cercle...”, p. 44.

²¹ Cf. DE FINANCE, J. “Le cercle...”, p. 51.

²² DE FINANCE, J. “Le cercle...”, p. 52. El autor reconoce después que en el hombre, ser dotado de razón y que se pregunta por el porqué de sus acciones, “...en el orden práctico, la búsqueda de las motivaciones últimas alcanzará, de una parte, los primeros principios de la ley natural: hay que hacer el bien, hay que actuar según la razón, y de otra parte, siguiendo otra dirección, la idea de un ‘fin último’: la beatitud”.

²³ DE BELLOY, C. “La vérité...”, p. 108.

²⁴ DE BELLOY, C. “La vérité...”, p. 108.

retorno a la cosa misma, señalado por Santo Tomás, que cabe ya no a la facultad cognitiva sino a la facultad apetitiva.

Es necesario entonces aclarar en qué consiste la circularidad señalada por Aristóteles y Santo Tomás, teniendo en cuenta que la relación con la realidad no es solo un proceso cognitivo sino también apetitivo. En primer lugar, decimos que la cosa mueve al entendimiento, en cuanto realidad cognoscible: se trata de un primer movimiento, el de adecuación veritativa del entendimiento al ser de la cosa, y que termina, como vimos más arriba, en la posesión de esta cosa como cosa entendida (*res intellecta*). Sin embargo, como señala el pasaje del *De Veritate*, el proceso no termina ahí, sino que esa misma cosa, en cuanto entendida, ‘mueve al apetito’: se trata entonces del otro movimiento, el de la facultad apetitiva, que culmina en la posesión de la cosa deseada, de tal manera que se establece la circularidad, puesto que la misma cosa aparece tanto al inicio como al fin del proceso. Esto solo se puede entender a la luz del pasaje de Aristóteles que señala que, en este segundo movimiento, el intelecto en cuestión ya no es el especulativo sino el práctico, en el que la cosa entendida ahora como buena mueve al apetito²⁵. Considerando la figura del círculo propuesta por Santo Tomás, es posible identificar el primer tramo de la trayectoria, el de la cosa al intelecto, en que se da la primera adecuación veritativa en sentido especulativo, y el último, en que se da el movimiento del apetito hacia la cosa deseada. Falta entonces precisar en qué consiste el tramo que va del intelecto al apetito: como señala C. de Belloy²⁶, es precisamente ahí, donde la verdad se une al bien, que debería situarse una verdad ‘práctica’, aquella propia del entendimiento práctico y capaz de mover el apetito. Esto nos da entonces una señal más de la existencia de esa clase de verdad.

Finalmente, observamos que el pasaje del *De Veritate* en cuestión nos permite avanzar más allá de la distinción hecha por Aristóteles y retomada por Santo Tomás de que la verdad está en el entendimiento y el bien está en las cosas, porque, como

²⁵ Santo Tomás afirma en otro lugar que “el apetito de la razón (la voluntad) no sigue a cualquier aprehensión de la razón, sino cuando algo se aprehende como bien” (*In Sent.* III, d. 17, q. 1, a. 1, b, ad 2) y “la voluntad no puede ser ordenada rectamente al bien a no ser que preexista alguna cognición de la verdad” (*S. Th.* I-II, q. 8, a. 4, co.). J. F. Sellés recuerda que, según el Aquinate, “en el conocimiento del bien, cabe una consideración teórica del mismo, es decir, ‘el bien puede considerarse según un conocimiento especulativo, en cuanto que se considera solo su verdad’ (*De Veritate*, q. 3, a. 3, ad 9), pero cabe también de él una consideración práctica, y en este sentido se alude a que el bien es lo primero que cae en la aprehensión práctica” (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate, cuestión 21. Sobre el bien*. Introducción, traducción y notas de J. F. Sellés. Pamplona: EUNSA, 1999, p. 30).

²⁶ Cf. DE BELLOY, C. “La vérité...”, p. 109. El autor observa que por ese ‘desvío’ en la argumentación, Santo Tomás “no solamente abre la reflexión especulativa a una dimensión ética, sino que nos indica también el lugar exacto del cuestionamiento sobre lo que podría ser una verdad práctica”. Y concluye poco después que “si existe una verdad práctica, ella deberá situarse sobre la trayectoria que une el intelecto al apetito, lo verdadero al bien”.

vemos, el bien puede estar en el entendimiento²⁷. En efecto, la relación entre la verdad y el bien ocupa un lugar importante en los textos del Aquinate, siendo objeto de exposiciones tanto en la *Suma Teológica* tanto como en el *De Veritate*. Un análisis cuidadoso de esos pasajes nos puede dar aun más pistas sobre la verdad práctica, puesto que el mismo Estagirita la presenta, en el pasaje correspondiente de la *Ética a Nicómaco*, como objeto propio —o la bondad, si hacemos un paralelo con lo dicho sobre la verdad teórica— del entendimiento práctico o productivo.

La afirmación de la verdad como bien del entendimiento aparece varias veces en la primera cuestión del *De Veritate*. En uno de estos pasajes, el Aquinate señala, recordando a Aristóteles, que “el bien de cada cosa consiste en la perfecta operación de ella, y no hay operación perfecta del entendimiento, sino cuando conoce la verdad, por lo que en esto consiste el bien del entendimiento en cuanto tal”²⁸, a fin de explicar que la verdad, en cuanto bien del entendimiento, procede de Dios. Más adelante, observa que “cualquier cosa se dirá verdadera cuando cumple aquello para lo que ha sido hecha, y falsa cuando no lo cumple”²⁹, y lo aplica a la potencia cognoscitiva: “la verdad es el bien del entendimiento, pues la operación del entendimiento es perfecta en tanto que su concepción es verdadera”³⁰.

La idea vuelve a aparecer en el cuarto artículo de la cuestión sobre la verdad en la *Suma Teológica*. Allí, en la primera objeción, Santo Tomás aduce, como argumento contra la tesis de que lo verdadero es anterior conceptualmente al bien, la afirmación de que, puesto que lo verdadero es cierto bien, a saber, un bien del entendimiento, el bien es más universal que lo verdadero, y lo que es más universal es lo primero conceptualmente³¹. En la respuesta a la objeción, al explicar los lazos existentes entre las potencias racionales, el Aquinate observa que “la voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente; pues el entendimiento conoce la voluntad y la voluntad quiere

²⁷ J. F. Sellés señala que el bien está en las cosas como real, en el entendimiento, en cuanto conocido como bien: “el bien también es entendido, y sólo en cuanto entendido es objeto de la voluntad”. (TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate, cuestión 21. Sobre el bien*, p. 32). Este autor indica, dentro del pensamiento del Aquinate, las diferencias entre el juicio teórico y el juicio práctico: mientras que el primero es reflexivo, el segundo no lo es: en él se conoce el bien, pero no el bien de su propio acto de juzgar. Pero recuerda que “no es el juicio, ni el teórico ni el práctico, la última palabra del conocimiento de nuestra razón, sea de la verdad, sea del bien” (p. 31). Como veremos más adelante, el momento verdaderamente práctico se da ya al nivel del conocimiento prudencial en el contexto de la acción singular, culminando el raciocinio llamado comúnmente de ‘silogismo práctico’.

²⁸ *De Veritate*, q. 1, a. 8, co.

²⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 10, s.c. 4.

³⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 10, ad s.c. 4.

³¹ Cf. *S.Th.* I, q. 16, a. 4, ad 1

conocer al entendimiento”³² y que, “entre las cosas que son orientadas hacia el objeto de la voluntad, también están incluidas las del entendimiento, y viceversa”³³.

Volviendo al *De Veritate*, observamos que Santo Tomás vuelve a tratar de la relación entre verdad y bien más adelante, en la cuestión 21, dedicada al tema del bien. Allí, en el primer artículo, demuestra de qué manera la verdad y el bien añaden un referente perfectivo a la intelección del bien. Tras señalar que los entes tienen razón de fin en cuanto son perfectivos de otros, reconoce el acierto de los que llamaron ‘bueno’ a aquello que conduce al fin. El carácter perfectivo del bien se atribuye entonces de dos maneras: “primera y principalmente se dice ‘bueno’ al ente perfectivo de otro por modo de fin; pero secundariamente se dice algo ‘bueno’ en cuanto que conduce al fin, como se llama bueno a lo útil, o a lo que tiene por naturaleza conseguir el fin”³⁴. Más adelante en la misma cuestión, Santo Tomás reafirma ese carácter perfectivo de la verdad y del bien a fin de solucionar una dificultad propuesta sobre la relación entre ambos, la de cuál de ellos se da antes, en el orden de la razón. En las objeciones del artículo, según las cuales el bien parece ser antes que la verdad según la razón, el Aquinate observa que el bien “se dice en orden a la causa final”³⁵ y que “tiene razón de fin”³⁶, y señala además, recordando a Aristóteles, que “la verdad es cierto bien particular, pues es el bien del entendimiento”³⁷, por lo que el bien debe ser anterior a la verdad según la razón³⁸, pero en la respuesta a esta objeción aclara que “la verdad es cierto bien en cuanto tiene ser en algún perfectible especial; y así también esta objeción pertenece al orden de lo perfectible a la perfección”³⁹.

En cuanto bien del entendimiento, el conocimiento de la verdad es algo deseable: es lo que afirma Santo Tomás en un pasaje del *De virtutibus*, en que trata de la distinción entre virtudes intelectuales y virtudes morales. Este pasaje ofrece una visión unificada de las potencias humanas al decir que “la parte racional o intelectual comprende tanto la cognitiva como la apetitiva”⁴⁰ y señala además que no es solo ese apetito racional,

³² *S.Th.* I, q. 16, a. 4, ad 1.

³³ *S.Th.* I, q. 16, a. 4, ad 1. La siguiente afirmación es que “en el orden de lo apetecible, el bien es tenido como universal, y lo verdadero como particular”.

³⁴ *De Veritate*, q. 21, a. 1, co.

³⁵ *De Veritate*, q. 21, a. 3, arg. 3.

³⁶ *De Veritate*, q. 21, a. 3, arg. 5.

³⁷ *De Veritate*, q. 21, a. 3, arg. 4.

³⁸ *De Veritate*, q. 21, a. 3, arg. 4.

³⁹ *De Veritate*, q. 21, a. 3, ad 4.

⁴⁰ *De virtutibus*, a. 12. La traducción es nuestra. Hemos utilizado como referencia, además del *Corpus Thomisticum*, la traducción al francés de J. Ménard, D. Dupont, A. Michel, M.-L. Evrard y Berton. Disponible en versión electrónica en: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/questionsdisputees/questionsdisputeesvertus.htm> [Consulta: 20 de marzo de 2020].

es decir, la voluntad, la que sigue el ordenamiento de la razón, sino también el apetito sensitivo, llamado a obedecer al comando de la razón, participando de alguna manera de ella. Santo Tomás concluye ese párrafo con una afirmación de gran relevancia y que, como veremos, señala de alguna manera el horizonte de integración de la persona a que apunta la verdad práctica: “el bien del hombre es el bien tanto de la parte cognitiva como de la parte apetitiva”⁴¹. El Aquinate explica entonces que el bien no se atribuye de la misma manera a cada parte del alma: a la parte apetitiva, es atribuido formalmente, por ser objeto de ella; a la parte cognitiva, es atribuido solo materialmente, “pues conocer lo verdadero es un bien de la parte cognitiva, aunque no se relacione a la parte cognitiva bajo la formalidad de bien como lo hace a la parte apetitiva, pues el conocimiento del bien es deseable”⁴².

Otra pista que señala una posible extensión de la concepción de lo verdadero más allá del ámbito gnoseológico y metafísico, aunque sin perder la conexión con este, es la mención de la verdad (o veracidad) como cierta virtud moral, en la línea de lo afirmado antes por Aristóteles tanto en las *Éticas* como en la *Metafísica* (aunque en esta presenta más bien la falsedad como vicio opuesto). En el *Comentario* a las *Sentencias*, Santo Tomás dice que así como “se dice falsa la cosa que naturalmente puede provocar una aprehensión falsa respecto a lo que aparece exteriormente en ella”⁴³, se llama falso “al hombre que, con palabras o hechos, muestra de sí mismo un ser distinto de lo que es; y, por oposición, se entiende la verdad [o veracidad] que es una virtud que consiste en las palabras y en los hechos, como dice el Filósofo”⁴⁴.

En la *Suma Teológica*, Santo Tomás observa en una de las objeciones del artículo que trata de la relación entre verdad y bien que “la verdad es una especie de virtud; pero la virtud se encuentra dentro del bien, ya que, como dice Agustín, es una buena cualidad de la mente”⁴⁵ y, en la respuesta a este argumento, destaca el carácter

⁴¹ *De virtutibus*, a. 12.

⁴² *De virtutibus*, a. 12. Cf. DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 114.

⁴³ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 1, co.

⁴⁴ *In Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 1, co. Cf. *Met.* V 29, 1025a2-4. En el comentario a este pasaje de Aristóteles, Santo Tomás distingue entre dos sentidos por los cuales un hombre se dice falso: “En el primer sentido, hombre se dice falso, si está listo para pensar o alegrarse con un tipo de pensamiento, a saber, con el falso, y que elige tal pensamiento no por causa de otra cosa, sino por él mismo. [...] El segundo sentido es en cuanto hombre se dice falso si produce falsas nociones en los demás, casi de modo semejante a lo que hemos dicho más arriba de las cosas que eran falsas, porque producían falsas imágenes. Sin embargo, es claro, por lo mencionado, que lo falso pertenece al no ente. Por eso, el hombre se dice falso con relación a las nociones falsas, y la noción se dice falsa, en cuanto es del no ente” (*In Metaph.* V, lect. 22, n. 17-18). La traducción es nuestra, sobre la edición en portugués del comentario. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Comentário a la Metafísica de Aristóteles* V-VIII. Vol. II. Edición y traducción de P. Faitanin y B. Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2017, p. 211.

⁴⁵ *S. Th.* I, q. 16, a. 4, arg.3. Acerca de esta virtud de la verdad o veracidad, justo medio entre los dos excesos de la jactancia —por exceso y por defecto— dice Santo Tomás en el *Comentario a la Ética*

especial de esta verdad: “la virtud llamada verdad *no es una verdad común*, sino una determinada verdad según la cual el hombre, en dichos y hechos, se manifiesta como es”⁴⁶, afirmando enseguida que esa verdad, “particularmente, se llama verdad de la vida (*veritas vitae*), en cuanto que el hombre cumple aquello a lo que está ordenado por el entendimiento divino”⁴⁷. Después, en la cuestión sobre la falsedad, repite lo dicho antes en el *Comentario a las Sentencias*: así como son llamadas falsas las cosas hechas para parecer lo que no son o como no son, “se llama falso al hombre con inclinación a pensar y decir falsedades”⁴⁸.

Mientras tanto, en el *De Veritate*, al final de un breve resumen sobre los distintos sentidos de lo verdadero y de lo falso, Santo Tomás afirma que estos se dicen también “del hombre, que puede elegir palabras verdaderas o falsas, o que hace una estimación verdadera o falsa de sí o de los otros mediante las cosas que dice o que hace”⁴⁹. C. de Belloy llama la atención al texto en latín —*[verum] cuarto dicitur de homine propter hoc electivus est verorum*—, identificando dos posibles traducciones. En la primera se intenta armonizar esta frase con su contexto lógico-especulativo, dando a entender que el hombre es verdadero en cuanto capaz de ‘discriminar las cosas verdaderas’. En la otra traducción posible, lo que se destaca más bien es el carácter eminente moral del término *electivus*, que implica más bien el acto de la decisión o elección, en que interviene la voluntad: de esta manera, el hombre se dice verdadero precisamente en cuanto capaz de ‘elegir lo verdadero’. De Belloy cree que Santo Tomás establece conscientemente esa alianza de palabras entre *electivus* y

a Nicómaco: “El que está en lo medio es llamado admirable por sí mismo (o *autochastos*) porque no busca en la admiración ser más de lo que le conviene en sí. Es veraz, en cuanto confiesa o reconoce de sí lo que existe, no sólo con su palabra sino también con su vida, en cuanto su trato exterior es conforme a su condición, como su locución”. (*In Ethic.* IV, lect. 15, 588); Más adelante dice: “Trataremos de aquél veraz que dice lo verdadero tanto en sus actos como en sus palabras [...] Así esta virtud muestra lo verdadero, no por observar la justicia, sino en la razón de la aptitud que tiene a decir lo verdadero” (*In Ethic.* IV, lect. 15, 591). La traducción del comentario usada como referencia a lo largo de esta tesis es la de A. Mallea (TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Traducción de A. Mallea. Estudio preliminar y notas de C. Lértora Mendoza. 3a ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2010).

⁴⁶ *S.Th.* I, q. 16, a. 4, ad 3. Las cursivas son nuestras.

⁴⁷ *S.Th.* I, q. 16, a. 4, ad 3. García-Huidobro asocia esa idea de “verdad de vida” a un pasaje del Evangelio de San Juan: “el que practica la verdad viene a la luz (*Jn* 3,21)”. Cf. GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino”. *Sapientia*, vol. L (1995), núm. 197-198, p. 260, nota 94.

⁴⁸ *S.Th.* I, q. 17 a. 1, co.

⁴⁹ *De Veritate*, q. 1, a. 3, co. Santo Tomás escribe allí: “Resulta, pues, evidente por todo lo dicho que lo verdadero se dice *primeramente* de la composición o división del entendimiento; *segundo*, de las definiciones de las cosas en tanto que en ellas está implicada la composición verdadera o falsa; *tercero*, de las cosas mismas en tanto que se adecúan al entendimiento divino o están ordenadas por naturaleza a adecuarse al entendimiento humano; *cuarto*, del hombre, que puede elegir palabras verdaderas o falsas, o que hace una estimación verdadera o falsa de sí o de los otros mediante las cosas que dice o que hace”.

verorum “a fin de sugerir una verdad que pudiera ser dicha propiamente del hombre, de su acción, y no solo de la adecuación de su intelecto a las cosas que él contempla”⁵⁰.

Acercándonos más al contexto en que se discutirá la verdad práctica, se destacan otros indicios de su existencia en la cuestión donde Santo Tomás presenta en la *Prima Pars* de la *Suma* la distinción entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico⁵¹. Allí, en el *corpus* del artículo 11, el Aquinate parece restringir la verdad al conocimiento especulativo, precisamente en la distinción misma entre los dos entendimientos por su fin: “el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la acción, sino a la consideración de la verdad”⁵², mientras que “el práctico ordena lo aprehendido a la acción”⁵³. Sin embargo, en la respuesta a la segunda objeción aproxima los conceptos de verdad y bien, llegando a afirmar, finalmente, que también hay verdad en el conocimiento práctico. Precisamente, se trata de una verdad correspondiente al fin práctico de este intelecto:

Lo verdadero y lo bueno se implican mutuamente, pues lo verdadero es un cierto bien. De no ser así, no sería deseable. Y, lo bueno es verdadero, porque, de otro modo, no sería inteligible. Por lo tanto, así como lo verdadero puede ser objeto del apetito bajo el concepto de bueno, como sucede cuando alguien desea conocer la verdad, así también lo bueno es aplicable a la acción bajo el aspecto de verdadero, que es el objeto del entendimiento práctico. Pues el entendimiento práctico conoce la verdad, como la conoce también el especulativo, pero ordena a la acción la verdad conocida⁵⁴.

Volviendo al *corpus* de este artículo, reconocemos que el rasgo distintivo del entendimiento práctico es la ‘aplicación a la acción’, presente especialmente en la prudencia, virtud intelectual relativa a las acciones humanas. En el tratado sobre la prudencia de la *Secunda Secundae*, Santo Tomás menciona reiteradas veces su aspecto eminente práctico. El Aquinate afirma allí, por ejemplo, que “el mérito de la prudencia no consiste solamente en la consideración, sino también en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico”⁵⁵, y señala enseguida otro aspecto que nos

⁵⁰ DE BELLOY, C. “La vérité...”, p. 113.

⁵¹ Cf. *S.Th.* I, q. 79. Para una breve exposición sobre los rasgos principales del entendimiento práctico según Santo Tomás, cf. *supra*, cap. 4, apartado 4.2.

⁵² *S.Th.* I, q. 79, a. 11, co.

⁵³ *S.Th.* I, q. 79, a. 11, co.

⁵⁴ *S.Th.* I, q. 79, a. 11, ad 2. Llama la atención la afirmación de que el conocimiento práctico conoce la verdad como la conoce el entendimiento especulativo. La discusión sobre la verdad práctica, como veremos en este apartado, gira en torno de las semejanzas y diferencias entre los modos en que la verdad se encuentra en cada entendimiento, especulativo y práctico.

⁵⁵ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 1, ad 3. Más adelante, Santo Tomás vuelve a mencionar este pasaje: “Como queda expuesto (a. 1, ad 3), corresponde a la prudencia no solamente la consideración racional,

permitirá entender mejor la verdad práctica: “la prudencia no está simplemente en el entendimiento, como el arte; conlleva, como hemos dicho, la aplicación a la obra, y esto incumbe a la voluntad”⁵⁶. En cuanto hábito de rectitud de razón, la prudencia presupone la verdad; pero, en cuanto práctica, presupone el concurso de la voluntad como facultad motora: “a la prudencia atañe la aplicación de la recta razón al obrar, cosa que no se hace sin la rectificación de la voluntad”⁵⁷, observa Santo Tomás. De ahí se entiende cómo, siendo virtud intelectual, la prudencia se revela a la vez como una de las virtudes morales, pues “tiene no solamente la esencia de la virtud, como las demás virtudes intelectuales, sino también la noción de virtud propia de las virtudes morales, entre las cuales se enumera”⁵⁸. Más adelante en la misma cuestión el Aquinate observa que “lo operable es en cierta manera materia de la prudencia en cuanto que es objeto de la razón, es decir, bajo la formalidad de verdad. Pero es materia de las virtudes morales en cuanto objeto de la virtud apetitiva, es decir, bajo la formalidad de bien”⁵⁹.

Santo Tomás observa, además, en un texto de la *Secunda Secundae*, que el acto principal de la prudencia no es ni el deliberar ni el juzgar, sino precisamente el imperar, que implica la aplicación a la obra y presupone la intervención de la voluntad como elemento que mueve a la acción:

Como ya hemos expuesto, la prudencia es la recta razón en el obrar. Por lo tanto, el acto principal de la prudencia debe ser el acto principal de la razón en la dirección de obrar. En ella hay que señalar tres actos: el primero, pedir consejo, que, según hemos dicho, implica indagar. El segundo acto es juzgar el resultado de la indagación. Ahí termina la razón especulativa. Pero la razón práctica, que está orientada a la acción, va más allá, y entra en juego el tercer acto, es decir, imperar. Este acto consiste en aplicar a la operación el resultado de la búsqueda y del juicio. Y dado que este *acto entra más de lleno en la finalidad de la razón práctica*, se sigue de ello que es el acto principal de la misma, y, por consiguiente, lo es también de la prudencia⁶⁰.

El imperar, por lo tanto, es el acto de la prudencia que más perfectamente expresa su carácter de virtud intelectual práctica, como hábito de conocimiento verdadero que incluye además la capacidad de ‘despertar’ el elemento volitivo. Santo Tomás afirma

sino también la aplicación a la obra, que es el fin principal de la razón práctica” (*S.Th.* II-II, q. 47, a. 3, co.).

⁵⁶ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 1, ad 3.

⁵⁷ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 4, co.

⁵⁸ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 4, co.

⁵⁹ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 5, ad 3.

⁶⁰ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 8, co. En el *sed contra* de ese artículo, el Aquinate menciona “el testimonio del Filósofo en VI *Ethic.*, que dice que la prudencia es preceptiva”. Cf. *EN* VI 10, 1143a8.

más adelante que “la prudencia no es solamente cognoscitiva, sino también apetitiva, ya que, como queda expuesto, su acto principal es el imperio, que consiste en aplicar el conocimiento adquirido a la tendencia y a la operación”⁶¹. La misma exposición sobre la prudencia, al mencionar sus partes integrales, revela en ella una doble ‘función’, una *cognitiva* y otra *preceptiva*. De esas ocho partes integrales, explica el Aquinate, “cinco pertenecen a la prudencia como cognoscitiva, o sea, la memoria, la razón, la inteligencia, la docilidad y la sagacidad”⁶², mientras que “las otras tres le pertenecen como preceptiva, aplicando el conocimiento a la obra, es decir: la previsión o providencia, la circunspección y la precaución”⁶³.

La distinción entre esas dos dimensiones de la prudencia, cognoscitiva y apetitiva, que examinaremos en el siguiente apartado, es de gran importancia para comprender la discusión acerca de la concepción de verdad práctica en Santo Tomás, hecha a la luz de ciertos pasajes de la *Prima Secundae* sobre la prudencia en cuanto virtud intelectual. Como veremos enseguida, los elementos centrales de la doctrina de Santo Tomás sobre la verdad práctica se encuentran precisamente en su exposición sobre la verdad propia del entendimiento práctico.

6.2. La concepción tomista de verdad práctica

Como vimos al inicio de este capítulo, existe solo un pasaje en que el Aquinate habla de una verdad ‘práctica’, precisamente cuando comenta el texto del segundo capítulo del libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, texto que a su vez es también el único lugar en que el Estagirita habla de la verdad en sentido práctico⁶⁴.

⁶¹ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 16, co. Cf. *S.Th.* II-II, q. 47, a. 8, co.

⁶² *S.Th.* II-II, q.48, a. 1, co.

⁶³ *S.Th.* II-II, q.48, a. 1, co. “La razón, por su parte, para preceptuar de una manera conveniente, debe poner en juego tres cosas. La primera, ordenar algo adecuado al fin, lo cual es propio de la previsión; la segunda, tener en cuenta los distintos aspectos de la situación, tarea que incumbe a la circunspección; la tercera, evitar los obstáculos, y esto atañe a la precaución”, explica allí mismo Santo Tomás.

⁶⁴ Reproducimos el texto de *EN VI 2*, 1139a17-b12: “Tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad: la sensación, el intelecto y el deseo. De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que (la razón) diga (el deseo) debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo. [...] La función de ambas partes intelectivas es, por tanto, la verdad; así

En cuanto a la exposición sobre las virtudes intelectuales, Santo Tomás señala en su *Comentario* que el Estagirita expone allí primero la razón por la que debemos estudiarlas, para después pasar a la exposición de cada una de ellas. La segunda lección del comentario al libro sexto, que pertenece a esa primera exposición, consta de tres partes: en la primera, el Aquinate expone la razón común de virtud; en la segunda, indaga cuál es la obra (ἔργον) buena del alma dotada de razón, considerando cada una de sus dos partes; y en la tercera, a modo de conclusión, presenta de manera sucinta cómo se deben entender las virtudes de cada una de esas dos partes.

Con respecto a lo que llama ‘razón de virtud’ —lo que corresponde por lo tanto a la primera parte de la exposición— Santo Tomás observa que Aristóteles retoma allí lo que había dicho en el libro primero de la EN, donde explica la necesidad de la virtud para la obtención de la felicidad, actividad del alma de acuerdo a la virtud perfecta del hombre⁶⁵. El Aquinate afirma enseguida que ahora es necesario investigar cuál es el ‘mejor hábito’ de cada una de las dos partes del elemento racional del alma, puesto que ese ‘mejor hábito’ es la virtud de cada una de ellas. A la luz de lo dicho anteriormente por el mismo Aristóteles, para quien la virtud de cada cosa se determina según su actividad o función propia, Santo Tomás precisa que es necesario investigar el ‘hábito mejor’ por el cual cada parte se perfecciona ‘del mejor modo’⁶⁶.

Las afirmaciones principales sobre la verdad práctica se hallan en la segunda parte de la exposición, donde se explica la operación propia de cada parte racional. Al inicio de esa presentación, el Aquinate señala, como las dos operaciones propias del hombre, el conocimiento de la verdad y el acto humano⁶⁷, entendiéndose éste como aquél en que el hombre es dueño de sus acciones. De los posibles principios de acción presentes en el alma, es decir, intelecto, apetito y sentido, Santo Tomás excluye el sentido como principio de la acción humana, puesto que no proporciona dominio de los actos, aunque reconoce además que “es manifiesto que tratar de la verdad no pertenece al sentido ni al apetito”⁶⁸. Excluido el sentido, quedan entonces como principios del acto humano el intelecto y el apetito. Ahí se revela, como señala M. Skarica, el carácter antiintelectualista de la concepción aristotélica de la acción,

pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, éstas son las virtudes de ambas”.

⁶⁵ Cf. *In Ethic.* VI, lect. 2, 806; *EN* I 13, 1102a5ss.

⁶⁶ Cf. *In Ethic.* VI, lect. 2, 806.

⁶⁷ Cf. *In Ethic.* VI, lect. 2, 807.

⁶⁸ *In Ethic.* VI, lect. 2, 808.

asumida también por Santo Tomás: es necesario el concurso del apetito, y no solo una determinación racional, para que ocurra la acción⁶⁹. Enseguida, ya como preámbulo del pasaje sobre la verdad práctica, el Aquinate señala la posibilidad de que ambos principios, intelecto y apetito, puedan concordar mutuamente, y lo explica desde cierta proporcionalidad existente entre sus actos:

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. Según esto, el intelecto y el apetito pueden conformarse, en cuanto el apetito prosigue lo que el intelecto afirma ser un bien, y huye de lo que el intelecto niega que lo sea⁷⁰.

Santo Tomás señala entonces que esa concordancia mutua entre intelecto y apetito se da precisamente en presencia de la virtud moral, que consiste en el hábito de la buena elección. Tenemos entonces este peculiar pasaje, que es el único en que el Aquinate utiliza una expresión semejante a ‘verdad práctica’:

La virtud moral es un hábito electivo, como se ha dicho en el Libro segundo. Pero la elección es un apetito deliberado, en cuanto el apetito opta de acuerdo a una deliberación previa, como se ha dicho en el Libro tercero. Ahora bien, deliberar es acto de una parte de la razón, como se vio. Como a la elección concurren tanto la razón como el apetito, si la elección ha de ser buena, lo cual es requerido por la noción de virtud moral, es preciso que la razón sea verdadera y 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*⁷¹.

En el párrafo siguiente, Santo Tomás destaca, en la línea de los pasajes mencionados anteriormente⁷², la afirmación de la verdad como el bien de todo intelecto, pero observa cómo el Estagirita distingue entre dos maneras distintas por las cuales se presenta ese bien: en el entendimiento práctico, es la verdad ‘sin más’, mientras que en el práctico la verdad concuerda con el apetito recto:

⁶⁹ M. Skarica observa que esta concepción, ‘radicalmente intelectualista’, “supone que no basta el tener en la mente lo que conviene o se ha de hacer, para que sea motivada la acción, sino que es menester el concurso del apetito, que es propiamente el principio motivante de la acción” (SKARICA, M. “La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino”, *Anuario Filosófico*, vol. 32 (1999), núm. 1, p. 300).

⁷⁰ *In Ethic.* VI, lect. 2, 809. Es en el contexto de la buena elección, tal como señaló Aristóteles en el texto de *EN VI 2*, que concurren la razón verdadera y el apetito recto.

⁷¹ *In Ethic.* VI, lect. 2, 810. Cf. *EN II 4*, 1106a11; *EN III 4*, 1112a9-18. Las cursivas son nuestras.

⁷² Cf. el apartado anterior.

Dice pues, primero, que el bien y el mal de la mente, del intelecto o razón, que es especulativa y no práctica, consiste esencialmente en la verdad y falsedad, de tal manera que lo verdadero es su bien, y lo falso es su mal, pues decir la verdad o la falsedad es una operación que pertenece a cualquier entendimiento. *Pero el bien del intelecto práctico no es la verdad sin más, sino la verdad en concordancia con el apetito recto, concordancia que ya se mostró en las virtudes morales*⁷³.

Habiendo aclarado en qué consiste esta verdad del intelecto práctico, el Aquinate examina si la distinción entre entendimiento especulativo y entendimiento práctico corresponde a aquella hecha por Aristóteles al inicio del libro sexto, entre entendimiento científico y entendimiento razonador. A la luz de otro pasaje del Estagirita, el Santo Tomás observa que entendimiento práctico y entendimiento especulativo no son llamados por el Filósofo partes diversas, a diferencia de lo que este dice sobre el entendimiento científico y el entendimiento razonador, y revela un carácter doble del entendimiento práctico, el cual “tiene cierto principio en la consideración universal, y según esto, tiene el mismo sujeto que el especulativo, pero su consideración termina en lo particular operable”⁷⁴. Esta afirmación es de suma importancia para comprender no solo cómo se da el conocimiento práctico —que volveremos a estudiar bajo la figura del llamado ‘silogismo práctico’— sino para entender la verdad práctica misma, asociada a la elección de una acción, siempre particular, y que corresponde a su vez a la conclusión de esa clase de razonamiento, lo que se comprende incluso mejor a la luz de las palabras finales del párrafo: “la razón universal no mueve sin la particular”⁷⁵.

En los párrafos siguientes, Santo Tomás muestra cómo Aristóteles explica la manera por la cual cada parte de la razón se relaciona al acto. Primero, destaca la afirmación de que la elección, en cuanto apetito deliberado de lo que es para el fin, el principio de movimiento en cuanto causa eficiente, pero no como causa final, puesto que la causa final depende más bien de la razón que propone el fin y razona a partir de él. Enseguida, señala la necesidad tanto del intelecto como de la virtud moral para que haya la buena elección: “[...] de allí que la elección dependa del intelecto o mente y del hábito moral que perfecciona la fuerza apetitiva, de tal manera que no pueda darse sin ambos”⁷⁶.

⁷³ *In Ethic.* VI, lect. 2, 811. Las cursivas son nuestras.

⁷⁴ *In Ethic.* VI, lect. 2, 811. Cf. *DA* III 9, 433a1ss.

⁷⁵ *In Ethic.* VI, lect. 2, 811. Cf. *DA* III 11, 434a16-21.

⁷⁶ *In Ethic.* VI, lect. 2, 812.

Poco después, Santo Tomás observa que la elección buena o mala solo existe con la mente y el hábito moral, lo mismo que sucede con la acción buena o mala, efecto de tales elecciones⁷⁷ y finalmente, a fin de aclarar lo dicho por el Filósofo acerca de cuál de los intelectos es principio de acción, señala que la razón especulativa nada mueve “porque nada dice de prosecución y aversión”⁷⁸, mientras que la razón práctica, por ser ‘en razón de algo’, es principio de los actos al estar ordenada a lo particular operable como a su fin. Y esto se da, observa el Aquinate, no solo en el campo de la acción moral, que es inmanente al sujeto, sino también en el campo de las operaciones productivas, que trascienden a la materia exterior⁷⁹. Más adelante, tras explicar por qué la elección debe ser comprendida ante todo como apetito intelectual⁸⁰, Santo Tomás destaca las afirmaciones de Aristóteles sobre el objeto de las elecciones: “nadie delibera de lo hecho, de lo pretérito, sino de lo futuro; [...] no se delibera sino sobre algo contingente”⁸¹.

La conclusión del comentario al segundo capítulo del libro sexto trae otras dos afirmaciones de gran relevancia para la comprensión de la verdad práctica: la primera es que “el conocimiento de la verdad es la operación propia de las dos partes del entendimiento, práctico y especulativo, o científico y razonador”⁸², y la segunda la de que “los hábitos, por los cuales sucede decir la verdad, que es el bien de la parte intelectual, serán para ambas partes del entendimiento, sus virtudes”⁸³.

Lo expuesto hasta aquí ya ofrece algunas luces sobre la concepción de verdad práctica según Santo Tomás, pero, ante la impresión que algún lector de esos pasajes pueda tener de que se esté simplemente parafraseando al Estagirita, es necesario estudiar además otros pasajes del *Corpus Thomisticum* en los cuales, a fin de entender como el Aquinate revela los principales aspectos de una noción propia de verdad práctica. Entre ellos, se destacan los de la *Suma Teológica*, en los cuales, como observa C. de Belloy, Santo Tomás ha dado “una definición de la verdad práctica tan formal y densa como la de verdad especulativa, pero que no se no se deja

⁷⁷ Cf. *In Ethic.* VI, lect. 2, 812.

⁷⁸ *In Ethic.* VI, lect. 2, 813.

⁷⁹ Cf. *In Ethic.* VI, lect. 2, 813. En otro pasaje del *Comentario a la Ética*, Santo Tomás observa además que la deliberación, que precede la elección, es “acerca de lo operable, de lo que está en nosotros, o sea, de lo que está en nuestro poder”. (*In Ethic.* III, lect. 7, 299).

⁸⁰ Cf. *In Ethic.* VI, lect. 2, 813.

⁸¹ *In Ethic.* VI, lect. 2, 815.

⁸² *In Ethic.* VI, lect. 2, 816.

⁸³ *In Ethic.* VI, lect. 2, 817.

descubrir fácilmente”⁸⁴. Cabe destacar que, en los pasajes que examinaremos enseguida, el Aquinate no utiliza la expresión “verdad práctica”, sino una que creemos equivalente, la de ‘verdad del entendimiento práctico’.

En realidad, el interés por caracterizar esa verdad propia del entendimiento práctico está presente desde las obras de la juventud de Santo Tomás, como se ve en el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, donde, en un par de lugares hace mención del texto de la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles habla de ese tipo de verdad.

Al inicio del primer libro de las *Sentencias*, Pedro Lombardo afirma que toda doctrina es sobre signos y sobre cosas. Y, acerca de las cosas, señala que de unas hay que gozar, de otras hay que hacer uso. De entre las cosas de las que debemos gozar, destaca la santísima Trinidad⁸⁵. Cuando Santo Tomás expone, al comentar el primer artículo de la primera distinción, la diferencia entre usar y gozar, pregunta primero si gozar es un acto del conocimiento, y responde presentando el gozo propio de la felicidad suprema del hombre: “esta felicidad la nombra el gozo por parte de su complemento, más que por parte del principio, puesto que incluye en sí un cierto gozo... por eso decimos que es un acto de la voluntad, y según el acto de la caridad”⁸⁶. En la respuesta a la primera objeción, el Aquinate señala que el apetito sigue al conocimiento, y que esto se da tanto en la parte inferior del alma, en la relación entre sentidos y apetitos —irascible y concupiscible—, como en la superior, que posee entendimiento y voluntad, donde hay un orden entre la visión y el amor.

Enseguida, en el segundo artículo, Santo Tomás pregunta si usar es un acto de la razón, entendida como la potencia que compara en orden a un fin. Allí, en la segunda objeción, recuerda que la ordenación de los medios al fin y el hallazgo del fin pertenecen a la prudencia y después, al hablar de las varias acepciones de uso, menciona el de las cosas que se ordenan a cierto fin, y que esta ordenación de las cosas al fin se da mediante tres operaciones. La primera de ellas es la de la razón, que preestablece el fin y que ordena y dirige hacia él; la segunda es de la voluntad, que manda; y la tercera es la de la operación motriz, que aporta la ejecución de la acción.

⁸⁴ DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 116. El autor afirma allí que “Santo Tomás ha dado en la *Suma Teológica* una definición de la verdad práctica tan formal y densa como la de verdad especulativa, pero que no deja descubrir tan fácilmente”.

⁸⁵ Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sentencias*, I, d. 1.

⁸⁶ *In Sent.* I, d. 1, a. 1, co.

Tras señalar que “usar indica la ejecución de aquello que es ordenado a un fin, mas no según el acto aislado propio de alguna de las facultades motrices, sino una vez presupuesta en común la ordenación al fin”⁸⁷, Santo Tomás concluye el *corpus* del artículo diciendo que “usar es un acto de la voluntad, que es motor de las facultades, según el orden de la razón”⁸⁸ y observa enseguida, en la respuesta a la primera objeción, que aunque el usar presuponga el orden, sustancia está en la ejecución, acto de la voluntad.

Luego después, al responder a la segunda objeción, el Aquinate señala que la prudencia es perfección de la razón práctica en cuanto es recta, y observa enseguida que la virtud de la prudencia no solo perfecciona el acto de la razón, sino también el acto de la voluntad regulado por ella. De esta manera, presenta la verdad de la razón práctica, vinculada a la prudencia:

La prudencia es la perfección de la razón práctica, en cuanto que es recta. Ahora bien, como se dice en *Ethica*, su rectitud y su verdad existen en cuanto ella tiene conveniencia con el apetito recto. Por lo tanto, la prudencia no solamente perfecciona en cuanto al acto que es propio de la razón, sino también en cuanto al acto de la voluntad que es regulado por la razón; como el elegir, aunque sea un acto de la voluntad o del libre albedrío, sin embargo, es un acto propio de la prudencia⁸⁹.

Más adelante, en un pasaje del comentario al tercer libro de las *Sentencias*, se encontramos otra referencia de Santo Tomás a la verdad práctica. El contexto de ese segundo pasaje es la exposición sobre la diferenciación entre las virtudes cardinales (d. 33). Allí, en el primer artículo, el Aquinate pregunta si todas las virtudes morales son la misma virtud y dedica una subcuestión a averiguar si las otras virtudes morales se distinguen de la prudencia. Como argumentos por los que parece que no se distinguen de ella, primero señala que la prudencia, en cuanto recta razón, está presente en la misma definición de virtud moral; después, dice que tanto en los actos virtuosos como en la prudencia hay conocimiento y acción; y, finalmente, al definir la prudencia como recta razón de lo agible, la iguala al arte como recta razón de lo factible y observa que así como en el ámbito del arte este no se distingue, como hábito directivo, de los hábitos que ejecutan la obra, en el ámbito de lo agible tampoco se

⁸⁷ *In Sent.* I, d. 1, q. 1, a. 2, co.

⁸⁸ *In Sent.* I, d. 1, q. 1, a. 2, co.

⁸⁹ *In Sent.* I, d. 1, q. 1, a. 2, ad 2. J. L. Widow recuerda el contexto en que se presenta ahí la verdad práctica para señalar lo que cree ser el sentido fundamental de esta, en cuanto verdad del entendimiento práctico ordenado al fin último de la vida humana: “es en este sentido en el que se tratará la conocida definición de la verdad moral y que el Angélico la presenta ya en su temprana obra donde comenta al maestro de las *Sentencias*” (WIDOW, J. L. “La verdad moral según el pensamiento de Santo Tomás”. *Angelicum*, vol. 80 (2003), núm. 3, p. 542).

distingue la prudencia, como hábito directivo, de los hábitos que ejecutan la acción. Pero Santo Tomás observa que, sin embargo, es necesario hacer esa distinción entre virtud moral y prudencia pues esta, como dice Aristóteles, es una virtud intelectual y por lo tanto distinta de las morales. El Aquinate presenta entonces la diferencia entre la prudencia y las otras virtudes morales, señalando sus roles distintos en el perfeccionamiento de la acción moral:

Así como se dice que la razón especulativa es recta cuando se ajusta a los primeros principios, así también se dice que la razón práctica es recta cuando se ajusta a fines recta. Sin embargo, la inclinación al fin depende del apetito. Por eso, en *Ética* VI, se dice que la verdad y la rectitud de la razón práctica se toman de su conformidad con un apetito recto. Sin embargo, el apetito es naturalmente recto en relación a algo: al fin último, puesto que todos quieren naturalmente ser felices. Pero, en relación con otros [fines], la rectitud del apetito es causada por la razón, según si el apetito participa de alguna manera en la razón, como se dice en *Ética* II. Y, puesto que la prudencia hace que la razón sea recta, se necesitan otras virtudes morales además de la prudencia para hacer recto el apetito allí donde no es naturalmente justo⁹⁰.

Como vemos, el pasaje vincula las ideas de rectitud y verdad en la razón práctica, y define, de modo similar al pasaje anterior, la verdad del entendimiento práctico como la conformación al apetito recto. Este texto tiene un valor especial porque ofrece una importantísima distinción que será retomada en obras más tardías y que permite solucionar ciertas dificultades de comprensión de la verdad práctica. Se trata de la distinción entre los planos del fin y de lo que es para el fin, en la que se afirma que mientras en el plano del fin el apetito es naturalmente recto, en lo que es para el fin su rectitud es causada por la razón, aunque depende a la vez de la virtud moral. Examinaremos más adelante al detalle tanto la exigencia de verdad de la razón como la de la rectitud del apetito, en sus distintos matices.

El interés por definir la verdad práctica, presente desde las obras de juventud, vuelve a aparecer en las obras de madurez de Santo Tomás, especialmente en la *Suma Teológica*, donde encontramos en varios pasajes elementos que permiten elaborar

⁹⁰ *In Sent.* III, d. 33, q. 1, a. 1, qc. 2, co. La traducción de los pasajes de las distinciones 33 y 36 es nuestra, sobre la base de la traducción al francés realizada por J. Ménard (2010), disponible en <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES3.htm> [Consulta: 20 de marzo de 2020]. En su artículo, Widow hace referencia a ese pasaje, para señalar lo que cree ser el sentido fundamental de verdad práctica, en cuanto verdad del entendimiento práctico ordenado al fin último de la vida humana: “es en este sentido en el que se tratará la conocida definición de la verdad moral y que el Angélico la presenta ya en su temprana obra donde comenta al maestro de las *Sentencias*. [...] Esta definición de la verdad práctica, cuyo antecedente es la que entrega Aristóteles en el citado texto de su *Ética a Nicómaco*, Santo Tomás la mantendrá hasta sus últimas obras” (WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 542).

una definición más completa de lo que el Aquinate llama la 'verdad del intelecto práctico'. Entre esos pasajes, destacamos los que se encuentran en la *Prima Secundae*, en el contexto de las exposiciones sobre el acto humano y las virtudes.

El primero de los pasajes que destacamos se encuentra en la q. 19, en la que el Doctor Angélico pregunta si la bondad de la voluntad depende de la razón. Una de las objeciones parte precisamente de la noción de verdad del entendimiento práctico como conformidad al apetito recto, lo que podría hacer pensar que la respuesta a la pregunta del artículo debería ser más bien en el sentido opuesto, a saber, la de que es la razón la que depende de la bondad de la voluntad: "dice el Filósofo en el VI *Ethic.* que la bondad del entendimiento práctico es lo verdadero conforme con el apetito recto. Pero el apetito recto es voluntad buena. Luego la bondad de la razón práctica depende más de la bondad de la voluntad que al contrario"⁹¹. Además del problema planteado por la objeción acerca del sentido de la relación de dependencia entre la bondad de la voluntad y la razón, estas afirmaciones presentan además otra dificultad, puesto que allí se habla de manera general del entendimiento práctico y del apetito recto, sin especificar a qué nivel se está refiriendo, el del fin o de lo que es para el fin, como ha hecho en otros pasajes. Por ello, Santo Tomás precisa, en la respuesta a la segunda objeción, de qué entendimiento se trata:

El Filósofo habla ahí del entendimiento práctico, en cuanto que es aconsejador y razonador acerca de lo que es para el fin, pues así se perfecciona mediante la prudencia. Ahora bien, en lo que es para el fin, la rectitud de la razón consiste en su conformidad con el apetito del fin debido. No obstante, el mismo apetito del fin debido presupone una recta aprehensión del fin, que realiza la razón⁹².

Como observa J. Widow, esta aclaración de Santo Tomás termina presentando otra dificultad acerca de la verdad práctica: aun diciendo que, al nivel del fin, el apetito presupone una recta aprehensión del fin, parece señalar que esa verdad entendida como conformidad al apetito recto solo se podría aplicar a la razón en el ámbito de lo que es para el fin, dejando sin explicar la relación mencionada en el pasaje sobre el apetito del fin debido y la recta aprehensión racional del fin. Este aspecto es importante porque si la verdad práctica no se extendiera al nivel de los fines, y por lo tanto de los

⁹¹ *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3, arg. 2.

⁹² *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3, ad 2.

principios de la acción que orientan la vida moral, no podría entenderse como algo que compromete completamente a la persona humana⁹³.

Volviendo al problema de la relación entre voluntad y razón, destacamos en el *sed contra* la afirmación de que “la bondad de la voluntad consiste precisamente en no ser inmoderada”⁹⁴, por lo que depende de la guía de la razón. Después, en el *corpus* del artículo, el Aquinate recalca la idea de que la bondad de la voluntad depende de su objeto, presentado a ella por la razón como ‘el bien entendido’, que se extiende no solo a los bienes particulares sino a los universales⁹⁵. Sin embargo, Santo Tomás admite después que “la voluntad mueve a la razón de algún modo, y la razón de algún modo mueve a la voluntad: desde el objeto, como se dijo”⁹⁶. Como veremos en los siguientes pasajes, es necesario ahondar esta relación entre entendimiento y voluntad para entender todos los alcances de la noción de verdad práctica.

Más adelante en la misma *Prima Secundae* encontramos el pasaje más relevante acerca de la verdad práctica en Santo Tomás. Ese texto, que podría pasar desapercibido por hallarse en la respuesta a una objeción, se halla en la q. 57, dedicada a la exposición de las virtudes intelectuales. En esta cuestión, el Aquinate dedica los dos primeros artículos a la presentación de los hábitos intelectuales especulativos, señalando en primer lugar que pueden ser considerados virtudes puesto que son hábitos que perfeccionan la obra interior del entendimiento, y mostrando después por qué son tres en número (sabiduría, ciencia y entendimiento). En los cuatro artículos siguientes, expone las virtudes intelectuales prácticas, dando especial destaque a la prudencia, materia de tres de esos artículos.

La distinción entre prudencia y arte, desarrollada en el cuarto artículo, se hace desde varios aspectos. Santo Tomás señala que mientras que el hacer, propio del arte como

⁹³ Cf. WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 542. El autor comenta: “Ahora bien, la verdad del entendimiento que delibera sobre lo conducente al fin debe tener su causa en la verdad del entendimiento del fin. Si la definición señalada es aplicable solo al primero, ¿en qué consiste la verdad del entendimiento de los principios? Si de tal definición queda excluida la verdad del entendimiento de los principios ¿es que en estos no hay verdad? ¿o es una verdad que no es práctica? Se podría preguntar, también, en vistas de qué tal definición no se aplicaría al entendimiento de los principios, si es válida la afirmación de que la verdad moral compromete completamente a la persona humana. Al menos en un sentido intensivo no la comprometería completamente”.

⁹⁴ *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3, s.c.

⁹⁵ Cf. *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3, co. El Aquinate hace alusión aquí a otro artículo de la *Suma*, en que explica cómo el entendimiento mueve a la voluntad (cf. *S.Th.* I-II, q. 9, a. 1). Sobre la capacidad de la voluntad de mover al entendimiento, Santo Tomás aclara que “la voluntad mueve al entendimiento para ejercicio del acto, porque lo verdadero, que es la perfección del entendimiento, está incluido como bien particular en el bien universal” (*S.Th.* I-II, q. 9, a. 1, ad 3).

⁹⁶ *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3, ad 3.

recta ratio factibilium, pasa a la materia exterior, el obrar, perfeccionado por la prudencia en cuanto *recta ratio agibilium*, permanece en el mismo agente: “la prudencia está respecto de estos actos humanos, que son el uso de las potencias y de los hábitos, en la relación en que está el arte respecto de las obras exteriores, porque una y otra son la razón perfecta respecto de aquello a que se aplican”⁹⁷. A partir de esta distinción entre la transitividad del arte y la inmanencia de la prudencia, el Aquinate explica entonces cómo se diferencian en cuanto a su relación con la dimensión apetitiva, haciendo un paralelo entre la razón especulativa y la razón práctica aplicada a los actos humanos: así como en la primera se requiere, para silogizar bien, la rectitud de la razón, que depende a su vez del conocimiento de los primeros principios, en la segunda es necesario que el sujeto esté bien dispuesto con relación a los fines, que ejercen la misma función que los principios en el orden especulativo. En efecto, para la prudencia “se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los fines, lo cual se logra por el apetito recto”⁹⁸, y esta rectitud se debe a la virtud moral. Mientras tanto, en el caso del arte, dada su transitividad, su bien está no en el agente y sus apetitos, sino en la obra misma, y por ello, al contrario de la prudencia, no requiere el apetito recto⁹⁹. Vale destacar además que, en la respuesta a la tercera objeción, el Aquinate dice que “pertenece a la prudencia aconsejar bien sobre las cosas que pertenecen a toda la vida del hombre y al fin último de la vida humana”¹⁰⁰.

El artículo siguiente (a. 5) discute la necesidad de la virtud de la prudencia para vivir bien. El *corpus* del artículo desarrolla la necesidad de la prudencia, afirmando primero que vivir bien consiste ante todo en obrar bien, y este buen obrar implica la buena o recta elección, que implica la buena disposición tanto de la voluntad como de la razón. La prudencia se revela ahí como la virtud intelectual que perfecciona la elección de los medios para el fin, como afirma Santo Tomás:

La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Efectivamente, vivir bien consiste en obrar bien. Pero, para que uno obre bien no sólo se requiere la obra que se hace, sino también el modo de hacerla, esto es, que obre conforme a recta elección, y no por impulso o pasión. Mas como la elección es respecto de los medios para conseguir un fin, la rectitud de la elección requiere dos cosas, a saber: el fin debido y el medio convenientemente ordenado al fin debido. Ahora bien, respecto del fin debido, el hombre se dispone convenientemente mediante la virtud que perfecciona la parte apetitiva del alma, cuyo objeto

⁹⁷ S.Th. I-II, q. 57, a. 4, co.

⁹⁸ S.Th. I-II, q. 57, a. 4, co.

⁹⁹ Cf. S.Th. I-II, q. 57, a. 4, co.

¹⁰⁰ S.Th. I-II, q. 57, a. 4, co.

es el bien y el fin; y respecto del medio adecuado al fin debido, necesita el hombre disponerse directamente mediante el hábito de la razón, ya que el deliberar y elegir, que versan sobre los medios, son actos de la razón. Por consiguiente, es necesario que en la razón exista alguna virtud intelectual que la perfeccione convenientemente respecto de los medios a elegir para la consecución del fin, y tal virtud es la prudencia. La prudencia, pues, es una virtud necesaria para vivir bien¹⁰¹.

No obstante, la relevancia de lo señalado en el *corpus* del artículo, las afirmaciones más relevantes acerca de la verdad práctica se encuentran en la respuesta a la tercera objeción sobre si la prudencia merece o no la designación de virtud intelectual. Esa objeción apunta una aparente dificultad precisamente en cuanto a la exigencia de verdad, propia de las virtudes intelectuales, y que parece no darse en la prudencia, por la variabilidad de su objeto, los actos humanos:

La virtud intelectual es la que capacita al hombre para decir siempre la verdad y nunca la falsedad. Pero parece que esto 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 9,14: los pensamientos de los mortales son inseguros, y nuestros cálculos muy aventurados. Luego no parece que la prudencia deba ponerse como virtud intelectual¹⁰².

La respuesta a la objeción establece una distinción entre la verdad del entendimiento especulativo y la verdad del entendimiento práctico, primero en cuanto a sus objetos: la primera versa sobre las cosas necesarias, mientras que la segunda sobre las cosas contingentes, que incluyen no solo lo agible, ámbito de la prudencia, sino también lo factible, ámbito del arte. A la luz de esa diferencia, Santo Tomás llega incluso a afirmar que es distinto el sentido en que se dicen esas verdades, por el modo en que ocurre la relación de conformidad en cada una de ellas: en el entendimiento especulativo, como ha dicho en otros lugares, la verdad se da por la conformidad del entendimiento con la cosa conocida, mientras que, en el entendimiento práctico, también hay una relación de conformidad, pero no con la cosa, sino con el apetito recto.

La verdad del entendimiento práctico se toma en sentido distinto que la verdad del entendimiento especulativo, según se dice en el libro VI *Ethic*. 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

¹⁰¹ S.Th. I-II, q. 57, a. 5, co.

¹⁰² S.Th. I-II, q. 57, a. 5, arg. 3.

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 agible¹⁰³.

Se destacan allí las afirmaciones, de suma relevancia para entender de qué manera se responde a la objeción, sobre el carácter de infalibilidad presente en cada uno de los 'sentidos' de verdad mencionado. La conformidad del entendimiento con la cosa (*res*) solo se puede dar de manera infalible en las cosas necesarias, no sujetas a cambio: por esta razón se dice que no hay hábito intelectual especulativo de las cosas contingentes. Pero queda por aclarar lo más relevante en el contexto de la respuesta a la objeción: ¿por qué entonces la prudencia merece la designación de virtud intelectual? Al decir que la verdad del entendimiento práctico, propia de la prudencia, consiste en esa adecuación al apetito recto, ¿Santo Tomás estaría contradiciendo la idea de que por la virtud intelectual se dice siempre la verdad, eximiendo la prudencia de dicha exigencia y forzando su inclusión en el rol de virtudes intelectuales? ¿O es que, al hablar ahora de una verdad entendida como conformidad con el apetito recto, dentro del ámbito de lo contingente, esa conformidad se daría de manera infalible, tal como ocurre con la conformidad con la cosa necesaria, propia de la verdad del entendimiento práctico? Es necesario aclarar además la afirmación, mencionada también en los otros pasajes, de que esa verdad consiste en la conformidad al apetito recto: ¿Cómo entender esa conformidad? ¿Qué significa la afirmación de que "la verdad del entendimiento práctico se toma en sentido distinto que la verdad del entendimiento especulativo"¹⁰⁴?

El examen de las distintas fuentes secundarias permite comprender mejor los alcances de este pasaje y a la vez ofrece abundantes luces sobre las dificultades propuestas acerca de la verdad práctica. Repasaremos ahora algunas de las fuentes secundarias más relevantes, presentándolas en un orden cronológico, desde el comentario del Cardenal Cayetano del s. XVI, pasando por Juan de Santo Tomás (s. XVII) hasta los autores actuales.

¹⁰³ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

¹⁰⁴ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

En efecto, el comentario de Cayetano¹⁰⁵ a este pasaje de la *Suma* comienza señalando una primera duda que aparece cuando se compara el texto que acabamos de citar con el *corpus* del artículo anterior, que, como vimos, presenta la distinción entre la prudencia y el arte. Al hacer esa distinción, el Aquinate afirma que el arte no presupone el apetito recto, pero después dice que la verdad del entendimiento práctico, que versa también sobre el arte, se da por una conformidad al apetito recto¹⁰⁶. Para explicar de qué manera Santo Tomás responde a la tercera objeción del artículo 5, Cayetano compara entonces los entendimientos —práctico y especulativo— distinguiendo entre dos actos, el de conocer y el de dirigir, y observa que mientras el entendimiento práctico conviene con el especulativo en el acto de cognición, difiere de él en el acto de dirección, de tal manera que la diferencia entre los dos entendimientos no se da en su capacidad de conocer sino en la capacidad de dirigir, exclusiva de la razón práctica. Enseguida, Cayetano distingue entre dos tipos de verdad, siendo cada uno de ellos propio de un intelecto: mientras la verdad del intelecto especulativo consiste en el conocer, la verdad del intelecto práctico, en dirigir. Y esas dos verdades se distinguen también de acuerdo a cómo se da en ellas la adecuación: mientras en el intelecto especulativo el conocer se adecua a la cosa conocida, en el intelecto práctico el dirigir se adecúa al principio directivo. Después, haciendo alusión a la *Metafísica*, Cayetano observa que ese principio determinativo, y por lo tanto directivo de la obra de arte, es el apetito, y por ello concluye que la dirección del acto, como rasgo propio del intelecto práctico, *en cuanto ser y en cuanto verdad*, depende del apetito¹⁰⁷. Y. Simon resume de esta manera el problema al que Cayetano intenta responder, por un lado, si la prudencia es una virtud intelectual, tiene que expresar siempre la verdad, y por lo tanto no puede tener como objeto lo contingente, que es siempre fuente de errores y, por otro lado, si el objeto de la prudencia es lo contingente, ella no podrá expresar siempre la verdad, y por lo tanto no es una virtud intelectual: no se saldrá de esta dificultad mientras se siga insistiendo

¹⁰⁵ Cf. CAYETANO, *In S.Th.*, I-II, q. 57, a. 5, en: SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus Sextus. Prima Secundae Summa Theologiae. A Quaestione I ad Quaestione LXX. Cum comentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum.* Romae, Ex Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, 1891; GALÁN, J. L. *Razón práctica y virtudes en el Comentario del Cardenal Cayetano al Tratado de Virtudes de la Summa Theologiae (I-II, qq. 55-67).* Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2016, especialmente el c. IV, “Apetito recto, virtud moral y prudencia”, pp. 245-371.

¹⁰⁶ Cf. CAYETANO, *In S.Th.*, I-II, q. 57, a. 5, n. I.

¹⁰⁷ Cf. CAYETANO, *In S.Th.*, I-II, q. 57, a. 5, n. II. Las cursivas son nuestras. Enseguida, volviendo a la distinción entre arte y prudencia, afirma que la rectitud del apetito no se toma uniformemente, sino que varía de acuerdo a cada ámbito del conocimiento práctico. La dirección verdadera del intelecto práctico en lo agible, atiende a la conformidad al apetito recto según la rectitud del fin moral, que es la bondad moral, pero la dirección verdadera del intelecto práctico en lo factible atiende a la conformidad al apetito recto según la rectitud del fin artificial; pues no es propio del apetito ser bueno moralmente, sino recto, esto es, tender al fin recto. (cf. CAYETANO, *In S.Th.*, I-II, q. 57, a. 5, n. III).

en que la perfección del entendimiento práctico consiste solo en el conocimiento. Para superar esta dificultad, Simon señala que, en el caso del intelecto práctico, la perfección consiste en la función directiva y no en la cognitiva¹⁰⁸.

Como postura opuesta a la suya, Cayetano menciona en su comentario aquella de Duns Escoto¹⁰⁹, quien fundamenta la prudencia solo en la razón, sin presuponer la bondad del deseo: *intellectum practicum in sola ratione rectificans, adeo ut prudentiam in sola ratione, absque appetitus bonitate ponat*. Si se entiende así la prudencia, la conformidad entre el la razón verdadera y el apetito recto se da en un sentido diverso del mencionado en su comentario: para Escoto, el apetito recto no precede el juicio del prudente, sino que lo sigue y se conforma a él. Pero esta visión presupone que el intelecto posea certeza absoluta sobre una materia contingente, lo que es imposible. Entonces, la conclusión es tiene que ser una de las dos: o la prudencia de Escoto no es virtud, puesto que no es siempre verdadera, o su objeto no es lo contingente sino lo necesario: en este caso, deberíamos hablar ya no de prudencia, sino de ciencia moral.

La explicación de Cayetano está basada, como vimos, en la distinción entre dos funciones del intelecto: la primera es la función cognitiva, que se da tanto en entendimiento especulativo como en el práctico, y la segunda es la función directiva, que es propia de la razón práctica. A esas dos funciones del intelecto corresponden *dos tipos de verdad*: la verdad cognitiva, comprendida en el sentido usual de adecuación a la cosa (*res*) conocida, y la verdad directiva, en la que la bondad del intelecto consiste en su obra de direccionamiento del apetito¹¹⁰. Además, a estos dos sentidos de verdad corresponden dos sentidos de ‘medianía’ presentes en el intelecto práctico¹¹¹: el que tiene en cuanto medido por la cosa, y el que tiene en cuanto mide el apetito. En este segundo sentido, se observa que el intelecto práctico, desde otro aspecto, es medido por el apetito en cuanto principio directivo, como señala Cayetano. Por el hecho de tener una distinta medida, esta verdad directiva se distingue no solo

¹⁰⁸ Cf. SIMON, Y. *A Critique of Moral Knowledge*. Traducción e introducción de R. McInerney. New York: Fordham University Press, 1999, p. 14.

¹⁰⁹ Cf. CAYETANO, *In S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5, n. VI. Sobre Duns Escoto, cf. WOLTER, A. B. (traducción e introducción). *Duns Scotus on the Will & Morality*. Washington: Catholic University of America Press, 1986, pp. 31-38 y 75-88.

¹¹⁰ Cf. BROCK, S. “Realistic Practical Truth”. En: *The ‘Preambula Fidei’ & the New Apologetics. Doctor Communis* (2008, fasc. 1-2). Ciudad del Vaticano: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 2008, p. 68. El autor hace mención aquí a otro pasaje de la I-II, de suma relevancia, que estudiaremos más adelante: se trata del artículo 3 de la q. 64, donde se habla de la bondad del intelecto al servir de regla que determina el justo medio del apetito.

¹¹¹ Cf. BROCK, S. “Realistic Practical Truth”, pp. 63-66 y 68. Volveremos más adelante a esta exposición sobre los dos sentidos de medio, hecha también a la luz de I-II, q. 64, a. 3.

de la verdad cognitiva del entendimiento especulativo, sino también de la de la prudencia. Tenemos allí una afirmación de gran relevancia para entender la postura de Cayetano y sus seguidores: considerando esos dos tipos diferentes de verdad, puede darse el caso de que la prudencia falle al intentar alcanzar la verdad cognitiva pero, a la vez, alcance la verdad directiva, entendida como adecuación al apetito¹¹².

Según esa interpretación, la prudencia entonces sería infalible en lo que tiene en común con el intelecto especulativo, es decir, en cuanto a la verdad cognitiva: ahí, por el aspecto contingente de su objeto, no puede ser llamada virtud intelectual, puesto que no alcanza jamás una adecuación perfecta con la cosa tal como sucede el ámbito de lo necesario, objeto del entendimiento especulativo. Pero, a la vez, la prudencia, en cuanto a la verdad directiva, es infalible, puesto la rectitud de la elección se entiende como fidelidad al deseo recto del fin debido, y el prudente siempre toma la mejor decisión, considerando lo que puede conocer: esta infalibilidad es entonces, en la interpretación de Cayetano, lo que concede a la prudencia su estatus de virtud intelectual. En ese sentido, el aspecto de que lo que la prudencia afirme no corresponda objetivamente a la realidad, sería algo meramente incidental a la verdad entendida como directiva¹¹³. Esta interpretación de Cayetano instituye, como señala S. Brock, “una línea de pensamiento muy articulada sobre la verdad práctica en Santo Tomás”¹¹⁴, asumida después por una serie de eminentes intérpretes del pensamiento del Aquinate, tales como Juan de Santo Tomás en el siglo XVII y, en el siglo XX, autores como Y. Simon y T. Deman, influenciando hasta los estudios sobre la verdad práctica en los autores de las últimas décadas.

Por su parte, Simon reconoce la necesidad de explicar de qué manera existe una determinación racional en el caso del hombre prudente, aun tratándose de un conocimiento sobre una materia contingente: negar la existencia de dicha determinación racional significa decir que el prudente no es capaz de distinguir lo verdadero de lo falso, y que el conocimiento práctico es defectivo por naturaleza¹¹⁵. Tras recordar como Aristóteles soluciona ese problema introduciendo la noción de verdad práctica como conformidad entre el juicio y el apetito, Simon reconoce la necesidad de aclarar si la inteligencia es capaz de alcanzar una certeza perfecta por

¹¹² Cf. BROCK, S. “Realistic Practical Truth”, p. 69.

¹¹³ Cf. BROCK, S. “Realistic Practical Truth”, p. 70. A modo de resumen, Brock dice allí que, para Cayetano, la única interpretación satisfactoria del pasaje de *S.Th. I-II q. 57, a. 5, ad 3* es la que distingue entre los dos tipos de verdad, cognitiva y directiva.

¹¹⁴ BROCK, S. “Realistic Practical Truth”, p. 68.

¹¹⁵ Cf. SIMON, Y. *A Critique of Moral Knowledge*, p. 9.

medio de la verdad práctica, cuya materia es siempre contingente. Para ello, observa que en el conocimiento práctico existe algo más que el conocimiento puro y simple, sino que en él se unen misteriosamente la causa formal y la causa final, y señala que la pregunta de si la verdad práctica alcanzada por el arte y por la prudencia es realmente una verdad del conocimiento debe ser planteada de una manera más precisa: “¿es la verdad práctica la verdad de la que es capaz la causa formal intencional, en tanto que causa formal?”¹¹⁶

La respuesta a esa pregunta, observa Simon, no puede sino ser negativa; caso contrario, se compromete la propia noción de ciencia, entendida como conocimiento perfecto, pero que solo puede darse acerca de lo necesario. Mientras tanto, la verdad práctica propia del arte y de la prudencia, por ser verdad sobre lo contingente, jamás puede entenderse como esa verdad del conocimiento en sentido perfecto o estricto: si no se toma esto en cuenta, es imposible establecer una distinción entre la ciencia, virtud del intelecto especulativo, y las virtudes del intelecto práctico. Simon reconoce el mérito de la solución propuesta por Cayetano, quien admite la existencia de una perfección y de la verdad en el intelecto más allá del acto del conocimiento entendido como la ciencia especulativa: en efecto, esa perfección del entendimiento práctico consiste en otro acto, el de dirigir, que, como señala Santo Tomás en otro lugar, es el más propio de la prudencia. Este acto de dirigir es infalible cuando se conforma con el apetito recto, que es anterior, y no posterior como cree Duns Escoto, al juicio de la prudencia¹¹⁷. Para ilustrar esa concepción, Simon recoge un ejemplo planteado por Juan de Santo Tomás, que también sigue la interpretación de Cayetano. Se trata del caso de un hombre poseedor de ciertas riquezas pero que duda de su derecho a ellas, y por eso hace todo lo posible para averiguar la verdad, pero al final no puede resolver todas sus dudas. En este caso, aunque todavía duda de su derecho a esas riquezas, tiene la certeza de que ha hecho lo que podía y debía hacer para averiguar la verdad y, por lo tanto, de que su voluntad es buena. En esas circunstancias, el juicio que regula la acción conforme a esta buena voluntad es infalible en su función directiva, mientras falla en su función cognitiva.

Otro ejemplo propuesto por Simon es el del viaje familiar¹¹⁸. El autor plantea la situación donde un jefe de familia decide irse de vacaciones con toda su familia a la playa, con la idea de que ese viaje es bueno para ellos, y por ello se pone a considerar

¹¹⁶ SIMON, Y. *A Critique of Moral Knowledge*, p. 11.

¹¹⁷ Cf. SIMON, Y. *A Critique of Moral Knowledge*, p. 13.

¹¹⁸ Cf. SIMON, Y. *Nature and Functions of Authority*. Milwaukee: Marquette University Press, 1940, p. 22ss. Sobre este ejemplo, cf. BROCK, S. “Realistic Practical Truth”, pp. 69-70.

todas las variables posibles, tales como su condición financiera, las condiciones del camino, etc., decidiendo finalmente que lo mejor para ellos es realizar ese viaje familiar. Sin embargo, durante el viaje, ocurre un accidente que ocasiona la muerte de su hijo. En este caso, señala Simon, el accidente no podía ser previsto razonablemente, de tal manera que, aun si reconocemos que la posibilidad del accidente no podría ser descartada de manera absoluta, la decisión del jefe de familia fue razonable, buena, y por lo tanto verdadera. Pero, como observa ese autor, hay que entender ese aspecto de verdad de su decisión desde la distinción entre los tipos de verdad: la consideración teórica de que el viaje era algo bueno termina mostrándose falsa, y además ese jefe familia jamás podría tener absoluta certeza de la verdad de su afirmación bajo ese aspecto teórico, puesto que le era imposible predecir el futuro; sin embargo, en la concepción de Simon, su decisión fue verdadera en el sentido práctico, puesto que sirvió de orientación para las acciones destinadas a lograr el fin bueno. En la misma línea interpretativa de Cayetano, Simon afirma que cuando hablamos de la certeza propia del juicio práctico, no nos referimos a su conformidad con las cosas, que no siempre puede ser asegurada, sino a su conformidad con los requerimientos de una voluntad buena y honesta: de esta manera, la verdad del juicio práctico se revela como una verdad práctica, que consiste en la dirección y no en la cognición¹¹⁹.

Otro autor que sigue la interpretación de Cayetano y plantea la existencia de los dos tipos mencionados tipos de verdad es T. Deman¹²⁰, quien, partiendo de la idea de que en el pasaje de Santo Tomás sobre la verdad práctica se invoca el axioma “según el cual cada uno juzga del fin conveniente para él conforme a la disposición en que se encuentra”¹²¹, cree que ahí lo que hace el Aquinate es “asumir ese fenómeno psicológico en una teoría de la verdad práctica, en el sentido de que la disposición del apetito regla y garantiza la verdad del juicio relativo al fin”¹²². De esta manera, el juicio prudencial, aun equivocándose acerca de la realidad, sigue siendo verdadero si es conforme a esa rectitud del apetito. Este juicio práctico, señala Deman, “puede, entonces, ser falso confrontado con la realidad y verdadero con relación al apetito [...]

¹¹⁹ Cf. SIMON, Y. *Nature and Functions of Authority*, p. 24. Para este autor, la verdad en sentido práctico “no consiste en la relación de conformidad entre la mente y las cosas, sino en una relación de conformidad entre el juicio de la mente y los requerimientos de un recto apetito del fin a ser perseguido”.

¹²⁰ Cf. DEMAN, T. “Renseignements techniques au traité de la Prudence”. En: TOMÁS DE AQUINO, *Somme théologique. La prudence. 2a-2ae, Questions 47-56*. Traducción, notes et appendices par Th. Deman. 3a ed revisada. Paris: Cerf, 2006, pp. 459-478.

¹²¹ DEMAN, T. “Renseignements...”, p. 464.

¹²² DEMAN, T. “Renseignements...”, p. 464.

y no está destinado a informarnos acerca de una realidad existente, sino a determinar una acción y a satisfacer el apetito de un fin¹²³. Por esta razón, no se debe reprochar al agente si se equivoca acerca de la realidad pero su juicio se conforma al apetito recto. Lo que hay ahí, señala el autor, es “error con respecto a la realidad, pero verdad no obstante en el orden de la acción, ya que ésta no deja de ser virtuosa”¹²⁴. En ese caso, concluye Deman, “una verdad mejor queda salvada, la que se aprecia en relación a la disposición benevolente de aquél que juzga”¹²⁵.

La interpretación de Deman es duramente criticada por C. I. Massini¹²⁶, quien dice que su doctrina sobre la verdad práctica “no se compadece ni con la letra, ni con el espíritu de la filosofía de Santo Tomás, como así tampoco con las exigencias del conocimiento práctico”¹²⁷. Massini dedica un artículo a refutar la postura de Deman, en el cual analiza el texto de la *EN* y el respectivo comentario de Santo Tomás y después recoge dos textos de la *Suma Teológica* que cree relevantes para aclarar el estatuto de la verdad práctica: el primero es el pasaje de la *Prima Pars* donde, al distinguir el entendimiento especulativo del teórico, el Doctor Angélico dice que “el entendimiento práctico conoce la verdad como el especulativo, pero ordenando a la acción la verdad conocida”¹²⁸; y el segundo se encuentra en la *Prima Secundae* y trata de la verdad propia de la virtud intelectual práctica¹²⁹. Desde la consideración de esos textos, Massini señala que “no aparece legítimo desvincular la verdad práctica de la realidad objetiva de las cosas, tal como pareciera ser la intención de T. Deman”¹³⁰, y enseguida plantea, desde una perspectiva realista, dos relaciones que fundamentan, a su modo de ver, la verdad práctica: la primera es de ejemplaridad entre la realidad y el entendimiento, por la que la verdad, incluso práctica, se conforma a la realidad de las cosas; y la segunda es aquella de ejemplaridad entre entendimiento y apetito, donde la verdad del primero es la medida de la rectitud del segundo.

De esta manera, Massini refuta la postura de Deman, para quien el fundamento de la verdad práctica no es el ente sino cierta ‘disposición benevolente’ del que juzga¹³¹,

¹²³ DEMAN, T. “Renseignements...”, p. 464.

¹²⁴ DEMAN, T. “Renseignements...”, p. 466.

¹²⁵ DEMAN, T. “Renseignements...”, p. 466.

¹²⁶ MASSINI, C. I. “Reflexiones sobre un texto de Santo Tomás acerca de la verdad práctica”. *Philosophica*, 1984, núm. 7, pp. 148-154.

¹²⁷ MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, pp. 149-150.

¹²⁸ *S.Th.* I, q. 79, a. 11, c. Cf. MASSINI, C. I., “Reflexiones...”, p. 152.

¹²⁹ Cf. *S.Th.* I-II, q. 64, a. 3.

¹³⁰ MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, p. 152.

¹³¹ Cf. DEMAN, T. “Renseignements...”, p. 464.

señalando el matiz subjetivista de la doctrina del dominico francés. Finalmente, el autor argentino señala que “la posición del padre Deman supone toda una serie de consecuencias de materia práctica, antitéticas a las sostenidas reiteradamente por Santo Tomás”¹³²: en primer lugar, supone la posibilidad de una conciencia errónea; además, implica que puede existir una doble verdad, una teórica, dada por la adecuación del entendimiento a la realidad y la otra práctica, como acuerdo entre la inteligencia a esa ‘disposición benevolente’ que incluso podría no corresponder a la realidad objetiva; y, finalmente, excluye la noción de verdad del ámbito de la justicia, puesto que esta requiere una conformidad con la realidad y no con el estado subjetivo del agente¹³³. Tras finalizar su crítica a la postura de Deman, Massini plantea lo que llama un ensayo de interpretación correcta, ofreciendo una interpretación distinta de las palabras de Santo Tomás acerca de la conformidad del entendimiento con el apetito recto: es necesario, para comprender la verdad práctica, estudiar la distinción entre el conocimiento del fin y el conocimiento de los medios. Con respecto al fin, Massini señala que este debe ser conocido como objeto terminal de la actividad perfecta del hombre, incluyendo su dimensión apetitiva, de tal manera que, en el orden de la intención el correlato de la verdad del intelecto es la verdad objetiva del fin, medida de la rectitud del apetito. Y en lo tocante a los medios, de los cuales trata el conocimiento prudencial, el autor considera que la verdad de esta clase de juicio práctico debe concordar con el apetito recto para ser verdadera, pero supone que este es un apetito ‘rectificado’, es decir, ordenado o corregido según la realidad objetiva¹³⁴. Como consideraciones finales, a modo de conclusión de su exposición, Massini resume así su interpretación sobre la verdad práctica: primero, esa verdad consiste en cierta adecuación a la realidad, tal como la teórica; segundo, es equivocada la pretensión de entender la verdad práctica como adecuación entre la inteligencia y cierta ‘disposición benevolente’ si esta no presupone un acuerdo con la realidad; tercero, la idea de conformidad entre inteligencia y apetito recto supone cierta rectificación previa del apetito por obra del entendimiento conforme a la realidad; y cuarto, el que toda doctrina de la verdad debe estar basada en el realismo propio del pensamiento tomista, para no caer en el inmanentismo del pensamiento moderno, que muchos daños trae a la filosofía, en especial en el terreno práctico¹³⁵.

¹³² MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, p. 153.

¹³³ Cf. MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, pp. 153-154.

¹³⁴ Cf. MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, pp. 154-155.

¹³⁵ Cf. MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, p. 156.

Por su parte, J. García-Huidobro, al hablar del pasaje de la *Suma Teológica* que estamos analizando (*S.Th.* I-II, q. 57, a. 5), reconoce que en la tercera objeción se nota como “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 Santo Tomás”¹³⁶ y señala además que la respuesta del Aquinate a esa objeción revela “la peculiaridad que tiene la verdad en el terreno práctico, y, por eso mismo, la posibilidad de su existencia”¹³⁷. Según ese autor, dicha respuesta ofrece la solución a dos importantes dificultades acerca de la existencia de la verdad en el terreno práctico. La primera dificultad es aquella referente a la cosa a la cual el intelecto debe adecuarse: por tratarse del campo de las acciones, parece que esa cosa aún no existe —aquí no se trata de conocer por conocer sino de conocer para hacer—, y por lo tanto el intelecto no tiene aún con qué adecuarse; y si se toma esa realidad como algún proyecto en la mente, no hace falta de adecuación veritativa, puesto que la inteligencia, en condiciones normales, siempre está de acuerdo consigo misma. La segunda dificultad, como ya se señala en la objeción recogida por Santo Tomás, está en el carácter contingente, cambiante y particular de las realidades prácticas, lo que parece impedir, como ya se ha dicho, la adecuación veritativa.

Para García-Huidobro, el planteamiento del Aquinate soluciona la primera dificultad introduciendo “una profunda modificación en su noción de verdad”¹³⁸: el hecho de que la realidad con el que el intelecto se tiene que adecuar aún no exista representa un problema solo si se piensa en objetos externos, pero deja de serlo si se admite una adecuación a cierto objeto interno. Lo que la respuesta plantea, en verdad, es precisamente esto, la adecuación al apetito recto, interior al sujeto; así, la solución propuesta por Santo Tomás revela un carácter ‘inmanente’ de la verdad práctica que la distingue de la especulativa: “no se trata entonces de una imposible adecuación con una cosa futura, que no existe, sino entre dos términos presentes y reales, aunque interiores al sujeto”¹³⁹. Esta afirmación de la ‘inmanencia’ de la verdad práctica ofrece asimismo la solución a la segunda dificultad planteada: la contingencia de las acciones morales no impide la existencia de la verdad práctica, “puesto que basta que, en el

¹³⁶ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 245.

¹³⁷ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 245.

¹³⁸ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 246.

¹³⁹ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 246.

caso particular, exista la concordancia entre apetito recto y razón verdadera para que estemos en presencia de la antedicha verdad”¹⁴⁰.

Mientras tanto, el profesor M. Skarica propone una lectura del pasaje de la q. 57 en conjunto con otro texto de Santo Tomás, presente en su comentario al *De Interpretatione* de Aristóteles. Tras señalar que ambos textos tienen como inspiración el pasaje de la *EN VI 2*, 1139a27-31, que transcribimos al inicio de este capítulo, Skarica observa que los textos, a pesar de su cercanía en el tiempo aparentemente son discrepantes en las caracterizaciones que hacen de la verdad práctica, lo que justifica su estudio conjunto¹⁴¹. Aun así, propone la lectura conjunta de ambos desde una consideración unitaria que no solo permite una mayor aproximación a la doctrina de Santo Tomás sobre la verdad práctica, sino también comprobar su grado de proximidad con la concepción aristotélica y evitar desviaciones en su comprensión¹⁴².

El texto con el cual Skarica propone esa lectura conjunta se ubica en el comentario que Santo Tomás a un texto del primer capítulo del primer libro del *De Interpretatione*. En ese pasaje, Aristóteles establece, a fin de explicar la diversidad de significación de los sonidos articulados (*φωναί*), cierto paralelo entre esos sonidos y el pensamiento, recordando primero algunos aspectos relativos a la verdad en las distintas operaciones del intelecto: refiriéndose a la simple aprehensión, observa que a veces hay en el alma intelección sin lo verdadero y lo falso, pero señala que otras veces necesariamente se tiene que dar en ella la verdad o la falsedad. Además, el Estagirita recuerda ahí otra afirmación fundamental, la de que “lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y a la división”¹⁴³, pero reconoce que los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan más a las nociones sin composición y división. En el comentario a este texto del *De Interpretatione*, destacamos diversos elementos relevantes de la doctrina del Aquinate sobre la verdad: encontramos allí, por ejemplo,

¹⁴⁰ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 246. En cuanto a este aspecto de inmanencia, la explicación de García-Huidobro sobre la verdad práctica parece asemejarse a la del Cardenal Cayetano y sus seguidores. El autor trata más adelante de aclarar por qué esta solución tomista a esta segunda dificultad se aleja del inmanentismo moderno (cf. GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, pp. 247-253).

¹⁴¹ Skarica dice que la cercanía de las fechas de los textos —la *Secunda Secundae* fue escrita entre 1268 y 1270, y el comentario al *De Interpretatione* entre 1270 y 1271, ambos durante su estancia en París— “nos debiera inducir a considerarlos, por su fecha de redacción y por su común fuente de inspiración, como textos como una unidad doctrinal, esto es, como textos en que no se da propiamente una variación en la doctrina propuesta”. (SKARICA, M. “La verdad práctica...”, p. 291). Sin embargo, como señala allí Skarica, la suerte de los textos fue diferente: mientras el pasaje de la *Suma* ha sido objeto de numerosos estudios, el del comentario al *De Interpretatione* fue “casi totalmente ignorado” (p. 292).

¹⁴² Cf. SKARICA, M. “La verdad práctica...”, p. 292.

¹⁴³ *DI*, 1, 16a12-13.

la afirmación de que la verdad no consiste solo en la composición y en la división, puesto que, dada la convertibilidad entre el ente y lo verdadero, la simple concepción del intelecto, por ser similitud de la cosa conocida, no carece de verdad o falsedad¹⁴⁴. Otra razón por la que la verdad se extiende más allá del juicio es la afirmación, hecha por el mismo Aristóteles, de que el conocimiento del sensible propio por el respectivo sentido es siempre verdadero¹⁴⁵. Y, además, si hablamos del intelecto divino, decimos que en él no hay composición alguna, pero se encuentra en él la primera y suma verdad. Santo Tomás reconoce además que la verdad se encuentra en algo de dos modos: en lo que es verdadero, como en las cosas simples o compuestas, y en el que dice o conoce lo verdadero. En efecto, es en este último caso que la verdad no se encuentra sino en la composición y división. Poco después, el Aquinate recuerda que la verdad, tal como lo dijo Aristóteles, es el bien del intelecto, y que toda atribución de verdad a una cosa tiene que ser en relación al intelecto. Esta comparación de la cosa se da de dos modos diferentes, siendo uno de estos modos propio del intelecto especulativo y el otro más bien propio del entendimiento práctico. Precisamente ahí se ubica el texto mencionado por Skarica como de gran relevancia para la comprensión de la verdad práctica:

Pues lo verdadero, como dice el Filósofo en *Ética* VI, es el bien del intelecto, y por eso, de lo que quiera que se diga verdadero, es menester que sea con respecto al intelecto [...]. Hay que considerar, sin embargo, que una cosa se compara con el intelecto doblemente. De un modo, como la medida con lo medido, y así se comparan las cosas de la naturaleza con el intelecto especulativo humano. Y por ello el intelecto se dice verdadero en cuanto se conforma con la cosa, falso, en cambio, en cuanto que no concuerda con la cosa. [...] *De otro modo, en cambio, las cosas se comparan con el intelecto como lo medido con la medida, como es patente en el intelecto práctico, que es causa de las cosas*¹⁴⁶.

Al comparar este pasaje con el de la *Suma Teológica*, observamos que la diferenciación entre entendimiento práctico se ahora desde otro punto de vista. En la *Suma*, como vimos, el criterio de diferenciación es el referente al cual el entendimiento se conforma: mientras que en el especulativo hay una conformación con la cosa, el práctico la conformación se hace al apetito recto. Pero aquí, vemos que Santo Tomás parece establecer como criterio de verdad de ambos intelectos la comparación con la cosa, aunque la diferencia se hace ahora de acuerdo al sentido de la adecuación, lo que se expresa bajo las ideas de medida y de lo mensurado: mientras la cosa se

¹⁴⁴ *In De Interpretatione* I, lect. 3.

¹⁴⁵ Cf. *DA* III 3, 428b18-20.

¹⁴⁶ *In De Interpretatione* I, lect. 3 y 7.

compara al entendimiento especulativo como la medida a lo mensurado, en el caso del entendimiento práctico es se compara más la cosa se compara a este más bien como lo mensurado a la medida. Skarica observa que el aparente desacuerdo entre los pasajes se explica por el hecho de que Santo Tomás tiene intereses diferentes en cada texto: mientras en el de la *Suma* está tratando de la acción prudente, en el del comentario al *De Interpretatione* explica la verdad en las operaciones del intelecto, en especial en el acto de juzgar¹⁴⁷.

A la luz de esa comparación entre los dos pasajes, Skarica hace una crítica a las interpretaciones usuales de la verdad práctica, que según él han cometido el notable error de pasar por alto el pasaje del comentario al *De Interpretatione*, de tal manera que terminan por considerar que la conformidad entre el intelecto y la realidad, en el caso de la verdad práctica, no puede darse sino de manera semejante a la que ocurre en la verdad especulativa, es decir, en el sentido de que la realidad siempre debe ser tomada como la medida, y nunca al revés. Skarica afirma que por este error de interpretación se estaría perdiendo de vista el sentido eminentemente práctico de la verdad práctica¹⁴⁸, por lo que critica las aproximaciones de Massini y García-Huidobro al tema: del primero, critica la idea de que hay que establecer un estricto paralelismo entre la verdad práctica y la verdad especulativa, donde la realidad objetiva es siempre mensurante de la verdad del intelecto e incluso mide al apetito; y del segundo, la afirmación de que Santo Tomás es obligado a introducir una modificación en la definición primera de verdad como conformidad con la cosa puesto que esto es imposible en el orden práctico, dado que ahí la cosa por hacer aún no existe en la realidad, lo que lo obliga a introducir la idea de que el intelecto se conforma al apetito para tener con qué conformarse, a la luz del mismo modelo de la verdad especulativa. Precisamente en contra de la postura de García-Huidobro, Skarica señala que la lectura del comentario al *De Interpretatione* explica la posibilidad de la conformidad del entendimiento con la cosa en el orden práctico —aunque en el sentido contrario si hablamos de la relación entre medida y lo medido—, y soluciona además el problema de que en el orden práctico la cosa aun no exista. En realidad, esto último no representa un problema para el Aquinate, quien expone más adelante, en el mismo comentario a esa obra de Aristóteles, la verdad propia de los enunciados sobre los contingentes futuros, donde la preocupación no es la adecuación del intelecto con algo que aun no existe, sino el valor de verdad de dicha clase de enunciados¹⁴⁹. En contra

¹⁴⁷ Cf. SKARICA, M. “La verdad práctica...”, p. 293.

¹⁴⁸ Cf. SKARICA, M. “La verdad práctica...”, p. 293.

¹⁴⁹ Cf. *In De Interpretatione* I, lect. 13-15.

de otra afirmación de García-Huidobro —la de que la verdad solo existe en el intelecto que juzga, lo que contradice la idea—, Skarica señala la distinción, hecha por Santo Tomás en el comentario al *De Interpretatione*, entre la verdad como hábito de conformidad (*habitus conformitatis*) y la verdad como conocimiento de dicho hábito. En este segundo sentido, la verdad, al ser conocimiento, solo existe en el juicio; pero en el primero, la verdad como *habitus conformitatis* no consiste en el juicio, de tal manera que cabe la posibilidad de hablar de una disposición de conformidad con la cosa aun no existente. De esa manera podemos decir que, en el comentario al *De Interpretatione* Santo Tomás plantea, en el caso del entendimiento práctico, la verdad como la adecuación entre el intelecto y la cosa —que aun no existe en la realidad—, pero en este caso es el intelecto lo que la mide: esa cosa, una vez efectuada, es verdadera si se conforma a la medida, que es el entendimiento. Entonces podemos comprender cómo la verdad se da de manera distinta en el entendimiento especulativo y en el entendimiento práctico: en el primero, la verdad de la cosa es causante de la intelección verdadera, puesto que el entendimiento concuerda con esa cosa; en el segundo, la verdad de la cosa existe en la medida que ella se conforma con la intelección verdadera, que es causa de su verdad¹⁵⁰.

Antes de comentar el pasaje de la *Prima Secundae*, J. L. Widow señala dos errores a evitar acerca de la verdad práctica, la que llama ‘verdad moral’. El primero consiste en intentar explicarla desde ciertas características propias de la especulativa, atribuyéndole así un carácter de certeza cuasi-científica que, además de ser imposible, niega la flexibilidad exigida por el conocimiento prudencial, asociado a esa verdad moral. El segundo es el error de quien, ante la aparente dificultad, termina concluyendo que es imposible la existencia de la verdad práctica. En contra de esta conclusión, Widow observa que debemos partir de la idea de que allí donde hay conocimiento, puede haber verdad: “el conocimiento práctico es conocimiento y, por lo tanto, su perfección es la verdad”¹⁵¹. Respecto del pasaje de la q. 57, Widow reconoce que la verdad del entendimiento especulativo, entendida como conformidad a la cosa, solo es posible en el ámbito de las cosas necesarias, que poseen una perfecta estabilidad en el ser que a su vez permite la estabilidad en su conocimiento. Mientras tanto, la verdad ‘moral’, que se da acerca de lo operable, no puede ser fija, dada la contingencia propia del ámbito de la acción humana, donde no hay certezas¹⁵².

¹⁵⁰ Cf. SKARICA, M. “La verdad práctica...”, p. 298.

¹⁵¹ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 544.

¹⁵² Cf. WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 544. Widow observa además allí: “Lo contingente que está en manos del hombre constituye el objeto de su obrar. Cuando eso contingente dice relación con el bien total de la vida humana, entonces, se tiene el objeto del acto moral” (p. 544).

Acerca de la distinción señalada por Santo Tomás en el pasaje —la de que en el caso del entendimiento práctico la verdad se establece por el apetito recto—, Widow afirma que “el asunto, entonces, es determinar cómo es que el apetito particular y contingente puede hacer las veces de medida de la razón para que ella sea prácticamente verdadera”¹⁵³, señalando enseguida una dificultad para esta determinación: se dice por una parte que la medida de la verdad moral es ese apetito contingente y particular, pero surge el problema de que ese apetito, precisamente en cuanto contingente, parece que no puede ser medida de nada, pues una medida necesita estabilidad y permanencia para servir realmente como punto de referencia¹⁵⁴.

Volviendo a los autores de lengua francesa, observamos que C. de Belloy destaca inicialmente el hecho de que la definición de verdad práctica, tan formal y densa como la de verdad especulativa, aparezca en cierto modo ‘disimulada’, en el *ad* 3 de un artículo. Enseguida, respecto al pasaje mismo de la q. 57, el autor observa que Santo Tomás distingue claramente allí entre dos ‘tipos’ de verdad, al decir que la verdad del entendimiento práctico se entiende de una manera distinta de la del entendimiento especulativo: mientras esta se entiende como conformidad del entendimiento a la cosa, la del práctico implica la conformidad del entendimiento al apetito. Acerca de respuesta a la tercera objeción, De Belloy admite que Santo Tomás concede la primera parte de dicha objeción— puesto que no hay posibilidad de un conocimiento especulativo infalible de lo contingente— pero responde a la segunda parte con un descubrimiento genial: el de que en el dominio práctico, marcado por dicha contingencia, la verdad del intelecto no solo se debe armonizar lo mejor posible con el apetito recto, sino que consiste en esa misma conformidad¹⁵⁵. Esto implica, según el autor francés, una ‘conversión mental’ de un orden de verdad a otro: sin ese cambio, “la verdad del actuar aparecerá siempre como una verdad especulativa disminuida, una verdad incapaz de cumplir su función misma de verdad en un dominio, que no es el suyo”¹⁵⁶.

Más adelante, acerca de la interpretación de Cayetano, según el cual Santo Tomás hace un desplazamiento de la perfección del intelecto en el caso de la prudencia, De Belloy precisa que la distinción entre el conocer como perfección del entendimiento especulativo y el dirigir como perfección del entendimiento práctico no se

¹⁵³ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 545.

¹⁵⁴ Cf. WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 545.

¹⁵⁵ Cf. DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 118.

¹⁵⁶ DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 118.

encuentra expresado en esos términos en los textos del Aquinate¹⁵⁷. Lo que existe, más bien, es la afirmación explícita de que el acto principal de la prudencia consiste no en aconsejar o juzgar, sino más bien en el ‘prescribir’ o ‘comandar’: así, la verdad puesta en obra por la prudencia no es principalmente la verdad del conocimiento objetivo, sino la verdad de dirección¹⁵⁸. Por ello, De Belloy señala finalmente que si la prudencia es vista como una virtud enteramente intelectual, el acto queda como extrínseco a ella, pero si entendemos que su obra principal es la aplicación a la obra, como afirma Santo Tomás¹⁵⁹, su acto consiste esencialmente en prescribir, lo que implica de cierto modo la voluntad. De esta manera, la relación de verdad se establece en obrar mismo: la acción es verdadera o falsa si es conforme o no a la dirección del entendimiento práctico, que a la vez es conformado a un deseo rectificado¹⁶⁰.

Otro pasaje de gran relevancia para la comprensión de la verdad práctica se encuentra poco más adelante en el mismo tratado sobre las virtudes de *Prima Secundae*, más precisamente en la q. 64, en que Santo Tomás expone el aspecto de justo medio propio de las virtudes morales, en consonancia con la perspectiva de Aristóteles. Ahí, en el primer artículo, el Doctor Angélico explica por qué la virtud moral consiste en el medio y, tras recordar la definición hecha por el Estagirita en la *EN*, señala la razón como la medida y la regla del movimiento del apetito hacia el objeto apetecible. Puesto que el bien de una realidad medida y regulada consiste en su adecuación o conformidad a esa regla, Santo Tomás señala que “resulta claro que el bien de la virtud moral consiste en la adecuación a la medida de la razón”¹⁶¹. Ese bien de la virtud consiste en el medio, precisamente porque “es evidente que el medio entre el exceso y el defecto es la igualdad o conformidad”¹⁶². Más adelante, al explicar en el segundo artículo si ese medio de la virtud moral es el medio de la cosa o medio de la

¹⁵⁷ DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 120.

¹⁵⁸ Cf. DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 119. Cf. *S.Th.* I-II, q. 57, a. 6 y II-II, q. 47. El autor francés llama la atención sobre la necesidad de aclarar si este prescribir (*praecipere*) propio de la prudencia se identifica o no con el *imperare* analizado en la *S.Th.* I-II, q. 17 y presenta brevemente la discusión histórica sobre el tema, ocurrida a mediados del s. XX (Cf. DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 119, nota 29).

¹⁵⁹ Cf. *S.Th.* II-II, q. 47, a. 1, ad 3.

¹⁶⁰ Cf. DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 120.

¹⁶¹ *S.Th.* I-II, q. 64, a. 1, co.

¹⁶² *S.Th.* I-II, q. 64, a. 1, co. 1. En la respuesta a la primera objeción, el Aquinate explica por qué la virtud moral es a la vez justo medio y conformidad, de acuerdo a cómo se la mira: “La virtud moral recibe la bondad de la regla de la razón, pero tiene por materia las pasiones o las operaciones. Si se compara, pues, la virtud moral a la razón, entonces, por parte de lo que tiene de razón, consiste esencialmente en uno de los extremos, que es la conformidad, mientras que el exceso y el defecto constituyen el otro extremo, que es la disconformidad. Pero si se considera la virtud moral por parte de su materia, entonces tiene razón de medio, en cuanto que reduce la pasión a la regla de la razón” (*S.Th.* I-II, q. 64, a. 3, ad 1).

razón, el Aquinate observa que todo medio de la virtud moral es el medio de la razón, pero a veces sucede —como en el caso de la justicia, destinada al ordenamiento de las realidades exteriores— que el medio de la razón sea también el medio de la cosa, mientras que en otras veces no ocurre tal identificación puesto que las demás virtudes se aplican a las pasiones exteriores, y ese medio de la razón se toma en comparación con el agente mismo¹⁶³. Es importante tener en cuenta ese aspecto peculiar de la justicia a la hora de discutir el aspecto de objetividad de la verdad práctica.

Una vez concluida la exposición sobre el medio en las virtudes morales, Santo Tomás pregunta en el tercer artículo si las virtudes intelectuales también consisten en un justo medio. La respuesta a esa pregunta es afirmativa, fundamentada en primer lugar en las afirmaciones aristotélicas de que el arte es virtud intelectual y que, sin embargo, hay cierto medio en el arte¹⁶⁴. Después, en el *corpus* del artículo, Santo Tomás introduce un elemento de gran relevancia para su explicación de la verdad práctica, el de *medida*, rasgo esencial no solo de la noción de virtud moral, sino también de su concepción de virtud intelectual. El Aquinate presenta allí una distinción entre cómo se da la verdad en cada entendimiento, especulativo y práctico:

El bien de una cosa consiste en el medio, en cuanto que se conforma a la regla o medida que puede ser traspasada o no alcanzada, según queda dicho. Ahora bien, la virtud intelectual se ordena al bien, lo mismo que la virtud moral, conforme se ha dicho anteriormente. Por consiguiente, el bien de la virtud intelectual tiene razón de medio en cuanto que dice relación a una medida. Pero el bien de la virtud intelectual es la verdad: *la verdad absolutamente considerada*, si se trata de una virtud especulativa, según se dice en el libro *VI Ethic.*; o *la verdad en conformidad con el apetito recto*, si se trata de una virtud práctica¹⁶⁵.

Justo después, el Doctor Angélico explica la diferencia entre esos dos modos en que se da la verdad —‘absolutamente considerada’ y ‘en conformidad con el apetito recto’— a la luz de la idea de medida, aplicada a la relación del intelecto con las cosas:

La verdad de nuestro entendimiento absolutamente considerada está como medida por la cosa, pues la cosa es la medida de nuestro entendimiento, según se dice en el libro *X Metaphys.*, ya que del hecho de que la cosa es o no es, hay verdad en la opinión y en la frase. Así, pues, el bien de la virtud intelectual especulativa consiste en cierto medio, por conformidad con la cosa misma, en cuanto que dice ser lo que es, o no ser lo que no es, en lo que consiste la razón de verdad. El exceso consiste en la afirmación falsa, en la que se dice ser lo que no es; y el defecto está en la falsa negación, en la que se dice no ser lo que

¹⁶³ Cf. *S.Th.* I-II, q. 64, a. 1, co.

¹⁶⁴ Cf. *S.Th.* I-II, q. 64, a. 2, co.

¹⁶⁵ *S.Th.* I-II, q. 64, a. 3, co. Cf. *S.Th.* I-II, q. 64, a. 1; q. 56, a. 3.

es. A su vez, la verdad de la virtud intelectual práctica, si se compara con la cosa, tiene razón de algo medido. Y en este sentido, el medio se entiende del mismo modo por conformidad a la cosa tanto en las virtudes intelectuales prácticas como en las especulativas¹⁶⁶.

Las últimas afirmaciones, como vemos, no dejan de ser sorprendentes. Santo Tomás dice que las verdades de ambas virtudes intelectuales, especulativa y práctica, se toman del mismo modo, no sólo como conformidad a la cosa sino medidas por esta. Es en relación al intelecto que la verdad de la virtud intelectual práctica tiene carácter de medida, como señala enseguida el Aquinate, al distinguir cómo se entiende el medio en la virtud moral y en la prudencia:

Pero respecto del apetito tiene razón de regla y medida. Por tanto, es el mismo el medio de la virtud moral y el de la prudencia, a saber, la rectitud de la razón, pero a la prudencia pertenece como a regulante y mensurante, mientras que a la virtud moral pertenece como mensurada y regulada. De modo parecido, el exceso y el defecto se toma de diverso modo en uno y otro caso¹⁶⁷.

Al comparar entonces los dos pasajes más relevantes de la *Suma Teológica* acerca de la verdad práctica, observamos cómo Santo Tomás distingue de dos maneras diferentes el modo como se encuentra la verdad en cada intelecto. En el primer pasaje considerado —*S. Th.* I-II, q. 57, a.3, ad 3—, el criterio de distinción era el referente al que el intelecto se compara en cada caso: mientras la verdad del intelecto especulativo se da por una conformidad a la cosa, la del intelecto práctico consiste en su conformidad con el apetito recto. Mientras tanto, en el segundo pasaje —*S. Th.* I-II, q. 64, a.3, co.— el criterio de distinción está en la idea de medida o regla: mientras el intelecto especulativo es mensurado por la cosa, el intelecto práctico es a la vez mensurado y medida: es mensurado por la cosa, tal como el intelecto especulativo, pero es medida y regla del apetito, al determinarle el justo medio. También se destaca, en ese segundo pasaje, la distinción entre dos sentidos de medio presentes en el mismo entendimiento práctico: el que tiene en cuanto medido por la cosa, y el que presenta en cuanto es regla que mide el 'medio del apetito'. Para una mejor comprensión de los alcances de estas afirmaciones del Aquinate, revisaremos brevemente lo que dicen las fuentes secundarias.

C. I. Massini comenta el pasaje de la q. 64 en el contexto de la crítica que hace a la interpretación de Deman y destaca en él como Santo Tomás, al hablar del medio de las virtudes, hace importantes precisiones sobre la la verdad práctica, al decir ahí que

¹⁶⁶ *S. Th.* I-II, q. 64, a. 3, co.

¹⁶⁷ *S. Th.* I-II, q. 64, a. 3, co.

la verdad de la virtud intelectual práctica, aunque en relación al apetito es regla y medida, tiene razón de mensurada en relación a la realidad de las cosas. Esto parece refutar entonces el planteamiento de los dos tipos diferentes de verdad, puesto que “la verdad práctica recibe su medida de realidad, no de otro modo como la recibe la verdad especulativa”¹⁶⁸. Es así como este pasaje puede ser visto como contrario a la tesis de Deman: “conforme a estos textos, no aparece legítimo desvincular la verdad práctica de la realidad objetiva de las cosas, tal como pareciera ser la intención de Thomas Deman”¹⁶⁹. Massini, señala, a partir de ese pasaje de Santo Tomás, lo que llama “un doble juego de ejemplaridades, que explica adecuadamente y de modo estrictamente realista, el fundamento y la función de la verdad práctica”¹⁷⁰. Esto ocurre de la siguiente manera: en la relación entre el entendimiento y realidad, la verdad toma como modelo la realidad o el ser de las cosas; ya en la relación entre el entendimiento y el apetito, la verdad del primero es modelo o medida de la rectitud del segundo. Massini recoge, a favor de esta interpretación, las palabras de J. Pieper, quien señala que la razón, “en cuanto razón práctica, no se aplicaría al querer y al obrar, si no se aplicase antes y al mismo tiempo, en cuanto teórica, a las cosas; [...] no podría ser imperativa y decisoria, si antes y al mismo tiempo no estuviese cognoscitivamente abierta al ser”¹⁷¹. Massini concluye, en contra de la postura aparentemente subjetivista de Deman, que “tanto en el caso de la verdad especulativa como en el caso de la verdad práctica, su fundamento se encuentra en el ente; éste es su causa y medida y no, como afirma Deman, ‘la disposición benevolente de aquél que juzga’”¹⁷².

Por su parte, J. L. Widow destaca en el texto de la q. 64 la afirmación de la doble condición del entendimiento práctico, que ahí aparece como medida y mensurado a la vez. Con respecto a la afirmación de que la verdad de la virtud intelectual práctica tiene razón de algo mensurado en comparación con la cosa, Widow destaca la necesidad de definir cuál es esa ‘cosa’ (*res*) a la cual el entendimiento práctico se tiene que conformar, y observa que “no puede tratarse de la esencia de la cosa tal como esta considerada por el conocimiento especulativo [...]; no puede tratarse sino de una

¹⁶⁸ MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, p. 152. Massini observa que en ese sentido debe entenderse el pasaje de la *Prima Pars*, que ya mencionamos en el apartado anterior, donde el Aquinate dice que “el entendimiento práctico conoce la verdad, como la conoce también el especulativo, pero ordena la acción la verdad conocida” (*S.Th.* I, q. 79, a. 11, ad 2).

¹⁶⁹ MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, p. 152.

¹⁷⁰ MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, p. 153.

¹⁷¹ PIEPER, J. “La realidad y el bien”. En: PIEPER, J. *El descubrimiento de la realidad*, trad. Ramón Cercós, Madrid, Rialp, 1974, p. 51-52, citado por MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, p. 153.

¹⁷² MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, p. 153. Acerca de esa expresión de Deman, Massini comenta: “Esto último supone la aceptación de un cierto subjetivismo en la noción de verdad, por más que el mismo Deman se esfuerce en negarlo, subjetivismo que se encuentra en las antípodas del firme realismo del pensamiento tomista”.

res propiamente práctica”¹⁷³, precisando enseguida el sentido de esta última afirmación: lo que llama ‘*res* propiamente práctica’ “no puede tratarse más que de una tendencia ya informada por un orden racional recto”¹⁷⁴ y consiste en “una tendencia que, para ser ella misma una medida de otra cosa, debe estar ya rectificadas, sea natural, sea racionalmente, respecto del bien humano real”¹⁷⁵. Solo de esta manera, concluye Widow, se entiende cómo una cosa (*res*) puede ser la medida del entendimiento práctico.

Mientras tanto, C. de Belloy cuestiona si al ir de la verdad especulativa a la verdad práctica, no estamos pasando de un intelectualismo realista a un voluntarismo: esto es lo que parece señalar la postura que distingue entre los dos ‘tipos’ de verdades, donde la verdad práctica se reduce finalmente a la buena intención. Como vimos anteriormente, esa interpretación plantea que la acción incluso puede ser errónea del punto de vista de la realidad, pero verdadera si corresponde a cierto deseo recto, esto es, a una buena intención, desde que ese error sea totalmente involuntario. De Belloy pregunta además si, ante ese planteamiento, no deberíamos renunciar definitivamente al establecimiento de una verdad de las acciones, puesto que, al tratar de escapar del modelo especulativo, nos vemos inmediatamente arrastrados a un terreno exclusivamente moral. La respuesta a los posibles malentendidos sobre la exposición de la verdad del intelecto práctico en la cuestión 57 nos es dada —observa De Belloy— por el mismo Santo Tomás en el texto de la cuestión 64, que ofrece ahí una suerte de guía de lectura retrospectiva. Como vimos, el Aquinate presenta en ese último texto la ‘verdad de la virtud intelectual práctica’ no como mensurante, sino como medida por la cosa real. Al señalar que es el mismo Aquinate quien dice, respecto del objeto en discusión en la q. 64, que “el medio se entiende del mismo modo por conformidad a la cosa tanto en las virtudes intelectuales prácticas como en las especulativas”¹⁷⁶, el autor francés afirma que Santo Tomás “no abandona entonces nada de su realismo cuando considera la verdad práctica”¹⁷⁷. Esto señala, observa De Belloy, de una manera en cierto modo sorprendente, el primado de la *res* también en la adecuación veritativa del entendimiento práctico: hasta la *res artificialis*, objeto del arte, tiene carácter de mensurante, puesto que impone al intelecto práctico las reglas que este deberá seguir al momento de fabricarla. Dado ese primado de la *res*, la misma acción prudente se debe regular por la realidad, pues “la conformidad al apetito

¹⁷³ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 551.

¹⁷⁴ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 551.

¹⁷⁵ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 551.

¹⁷⁶ *S. Th.* I-II, q. 64, a. 3, co.

¹⁷⁷ DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 122.

recto no se concibe sin una conformidad primera y constante a la cosa misma”¹⁷⁸, afirma el autor francés, quien además afirma, en contra de la tesis de Deman, que la sola buena intención no basta, pues no es capaz de dar a la prudencia. Cabe a esta, más bien, hacer todo por informarse de la manera más completa posible sobre lo real, al cual deberá acomodar la acción¹⁷⁹. Acerca del rol de la prudencia, De Belloy concluye que “de la conformidad a la cosa a la conformidad con el apetito recto, hay ciertamente el paso de un orden de verdad a otro, pero no un hiato”¹⁸⁰ y que “la prudencia es precisamente la virtud que al mismo tiempo opera el paso y mantiene el vínculo entre dos tipos de conformidad”¹⁸¹.

Concluyendo esta revisión de las fuentes secundarias, observamos que S. Brock afirma que el texto de la q. 64 va al corazón mismo de la cuestión sobre qué es la verdad práctica, y plantea un análisis detallado del *corpus* del artículo 3, dividiéndolo en cinco partes para una mejor comprensión¹⁸². En la primera parte, destaca la afirmación de que el bien de algo consiste en el medio, y señala como la virtud moral perfecciona tanto las pasiones exteriores como el manejo de las realidades exteriores (en el caso de la justicia); en la segunda parte, señala cinco características que distinguen la verdad práctica¹⁸³; en la tercera, resalta la afirmación de la doctrina tradicional de la verdad especulativa como conformidad a la cosa (*res*), haciendo énfasis en la necesidad de no traducir este término *res*, lo que permitiría una comprensión más amplia, al hacerlo equivaler con el vocablo griego *πρᾶγμα*, usado por Aristóteles¹⁸⁴; acerca de la cuarta parte, que para él es el pasaje central (*the key passage*), señala que la palabra medio se puede referir a dos cosas, tanto a algo medido por la *res*, como a una regla o medida aplicada al apetito, y en este segundo sentido solo se aplica al entendimiento práctico¹⁸⁵; finalmente, de la quinta y última parte del texto, señala que mientras la prudencia evita el exceso y el defecto en cuanto regla que los descarta, la virtud moral los evita *by being what they ruled out of*¹⁸⁶.

Respecto al planteamiento de los tipos de verdad, Brock reconoce la dificultad para criticar a un comentador como Cayetano, por el carácter atractivo de su distinción,

¹⁷⁸ DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 122.

¹⁷⁹ Cf. DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 122.

¹⁸⁰ DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 122.

¹⁸¹ DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 122.

¹⁸² Cf. BROCK, S. “Realistic practical truth”, p. 63ss.

¹⁸³ Cf. BROCK, S. “Realistic practical truth”, pp. 64-65.

¹⁸⁴ Cf. BROCK, S. “Realistic practical truth”, pp. 64-65.

¹⁸⁵ Cf. BROCK, S. “Realistic practical truth”, p. 66.

¹⁸⁶ Cf. BROCK, S. “Realistic practical truth”, p. 66.

pero aun así propone algunas objeciones a esta. La primera objeción es la de que la ‘verdad directiva’ parece no equivaler a lo que Santo Tomás llama verdad ‘absolutamente considerada’ en la q. 64, pero el autor admite que hasta el mismo Cayetano podría conceder esta afirmación, así como la de que la prudencia misma es virtud intelectual solo en un sentido cualificado, en cuanto virtud intelectual ‘práctica’: la preocupación del comentador sería entonces probar cómo en cierto sentido la prudencia es infalible¹⁸⁷. Y es precisamente acerca de la supuesta infalibilidad de la prudencia en su función directiva que Brock presenta su segunda objeción: en efecto, en otro texto de la *Suma*, al hablar de la ley humana en su función directiva, Santo Tomás reconoce que, al consistir el objeto de la razón práctica en lo operable contingente, las leyes humanas “no pueden alcanzar aquella infalibilidad que tienen las conclusiones científicas obtenidas por demostración, aunque tampoco es necesario que toda medida sea absolutamente infalible y cierta, sino solo en cuanto cabe en su género”¹⁸⁸. Brock observa enseguida que, para el Aquinate, formular las leyes humanas también es obra de la prudencia, pero no es algo totalmente infalible, en su función de medida, es decir, en su función directiva¹⁸⁹, y lo relaciona a lo dicho anteriormente acerca de la justicia, la cual, diferentemente de las otras virtudes morales, abarca también la rectitud en el uso de las cosas exteriores. De este modo, si la rectitud interior de la voluntad no es acompañada de una rectificación del acto exterior, la deliberación prudente con vistas al fin debido puede no producir un juicio verdadero de la rectitud del acto, y “cuando el juicio de la razón no es verdadero, su dirección no es verdadera”¹⁹⁰.

Brock afirma, además, al hablar de la virtud de la justicia, que una voluntad justa no se satisface con su mera rectitud interior, puesto que su fin es vivir bien, lo que equivale a obrar bien. En efecto, este obrar bien no depende solo de la rectitud interior del apetito, sino también de la rectitud de la cosa exterior. Acerca del ejemplo del viaje familiar propuesto por Simon, Brock observa que, si existe ese error de juicio, —aun siendo inculpable— sobre la realidad exterior, el juicio práctico erróneo no da una buena dirección a la buena voluntad, dirigiéndola así a un obrar malo: si el error es involuntario, el acto no es malo moralmente, pero sigue siendo algo indeseable o contrario a la voluntad.

¹⁸⁷ Cf. BROCK, S. “Realistic practical truth”, p. 70.

¹⁸⁸ *S. Th.* I-II, q. 91, a. 3, ad 3.

¹⁸⁹ Cf. BROCK, S. “Realistic practical truth”, p. 70; *S. Th.* II-II, q. 50, a. 1, ad 3.

¹⁹⁰ BROCK, S. “Realistic practical truth”, p. 70.

Más adelante, volviendo a la discusión acerca del grado de certeza de la prudencia, Brock afirma que en esta existe una certeza, pero solo una certeza ‘cualificada’, por lo que señala un posible error en el planteamiento de Cayetano. A diferencia de este, el autor propone que Santo Tomás, en el pasaje de la q. 57, no afirma que la prudencia es absolutamente infalible —puesto que no lo es incluso en su directiva función—, sino que “la misma cosa que hace la prudencia algo necesario para vivir bien —ser el hábito por el cual la acción humana es traída hacia la conformidad con el recto deseo— excluye la infalibilidad absoluta, aun considerando esa conformidad”¹⁹¹. Aun reconociendo que en el campo donde se busca la conformación de la mente con el deseo recto es imposible una infalibilidad absoluta, Brock afirma que la prudencia posee el grado cualificado de infalibilidad posible en ese campo: es ‘prácticamente’ infalible’, tanto en su función cognitiva como en su función directiva. Por esta razón, le parece inaceptable el planteamiento de la existencia de un ‘tipo’ diferente de verdad:

Esto parece remover los fundamentos y el motivo para plantear un tipo de verdad que consiste en la conformidad con el apetito recto en vez de la *res*. Podemos seguir el pasaje de 64,3 y decir que existe un solo tipo de verdad. La especulativa es este tipo tomado ‘absolutamente’, simplemente de acuerdo a su misma naturaleza; la verdad práctica es el mismo tipo, pero con una condición adicional adjunta, la conformidad al apetito recto. El apetito recto no es lo que hace las verdades prácticas verdaderas. Él las hace verdades *prácticas*, verdades inmediatamente sobre la acción, para la acción, conducentes a la acción¹⁹².

Aun queda por aclarar de qué manera el apetito recto puede ser la medida del entendimiento práctico, algo no mencionado por Santo Tomás en el pasaje de la q. 64 pero afirmado claramente, como vimos, en el comentario a la *Ética*. Brock cree encontrar esa respuesta en el comentario de Cayetano al comentario a ese pasaje, donde se distinguen dos posibles sentidos de la expresión ‘medida de la verdad’: lo que mide la cosa en sí misma —o lo que la hace verdadera—, y lo que la mide *quoad nos*, en relación a nosotros, es decir, el principio por el cual conocemos o aceptamos su verdad. Solo en este segundo sentido, afirma Brock, el apetito mide la verdad práctica: en la línea del principio mencionado por Aristóteles de que “según la índole de cada uno, así le parece el fin”¹⁹³, el deseo recto parece hacer que ciertos juicios nos parezcan verdaderos, pero no es lo que los hace verdaderos en sí mismos¹⁹⁴.

¹⁹¹ BROCK, S. “Realistic practical truth”, p. 70.

¹⁹² BROCK, S. “Realistic practical truth”, p. 73.

¹⁹³ *EN III 5*, 1114b1.

¹⁹⁴ Cf. BROCK, S. “Realistic practical truth”, p. 74.

Para concluir, observamos con la ayuda de las fuentes secundarias que, a pesar de lo interesante que puede ser la interpretación que señala que la verdad especulativa y la verdad práctica son dos tipos diferentes de verdad, resulta más coherente, a la luz de las afirmaciones hecha por Santo Tomás en la q. 64 —la verdad de ambas clases de virtud es medida por la cosa, puesto que en ambas clases de virtud el medio se da por conformidad a la cosa— el planteamiento hecho por Brock, de un solo tipo de verdad, tomado absolutamente o con la condición adjunta de adecuación al apetito, dependiendo del entendimiento del cual hablamos. Sin embargo, nos parece que aún falta aclarar las condiciones de la verdad práctica, es decir, los requisitos de verdad de la razón y de rectitud del apetito, lo que haremos en el siguiente apartado, donde presentaremos además las situaciones donde esos requisitos están ausentes¹⁹⁵.

6.3. La falsedad práctica según Santo Tomás

En este tercer apartado, presentaremos la idea de falsedad práctica a la luz de diversos textos de Santo Tomás. En primer lugar, examinaremos cómo se plantea en algunos de ellos la posibilidad de que no ocurran las condiciones propias de la verdad práctica. Enseguida examinaremos los principales pasajes del Aquinate acerca de la incontinencia, la cual, junto a la intemperancia, permite comprender más profundamente la falsedad práctica en cuanto desorden o desacuerdo de las potencias racionales en su relación con la apetición sensible¹⁹⁶.

En el texto de la *EN*, Aristóteles presenta, como condiciones de la buena elección, que el razonamiento sea verdadero y el deseo recto, y que además haya cierto acuerdo entre ellos: lo que el primero afirma, el segundo debe perseguir¹⁹⁷. Santo Tomás, al comentar ese pasaje, precisa que esa concordancia entre razón y apetito ocurre cuando existe la virtud moral, que requiere a su vez la bondad de la elección. Solo en el contexto de la virtud moral existen, por lo tanto, la verdad práctica y la perfección del acto moral: “[...] es preciso que la razón sea verdadera y el apetito sea recto, de

¹⁹⁵ Es necesario aclarar cómo se da la conformidad con el apetito recto y sobre todo de qué manera el apetito recto consiste en medida de la verdad práctica, tal como Santo Tomás dice claramente en el comentario a la *EN*.

¹⁹⁶ Una explicación detallada de los fenómenos de la incontinencia y de la intemperancia se encuentra en SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad y dominio racional. El problema de la incontinencia y la continencia en la filosofía de Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2013. Entre otras cosas, nos pareció sumamente interesante la exposición del autor sobre cómo se encuentran la razón práctica y la voluntad en el caso del incontinente. También nos pareció iluminador, especialmente en lo referente al silogismo práctico, el artículo de VÁSQUEZ, S. M., “Último juicio práctico y libertad en Santo Tomás de Aquino”. *Angelicum*, vol. 79 (2002), núm. 1, pp. 127-146.

¹⁹⁷ Cf. *EN VI 2*, 1139a25-26.

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”¹⁹⁸. Poco después el Aquinate señala, como vimos, que la verdad del intelecto práctico no es la verdad ‘sin más’, sino “la verdad en concordancia con el apetito recto, concordancia que ya se mostró en las virtudes morales”¹⁹⁹.

Santo Tomás reconoce cierta dificultad en ese planteamiento de la concordancia del intelecto con el apetito recto, que podría significar cierto círculo vicioso, puesto que lo dicho anteriormente da a entender que la verdad del intelecto práctico concuerda con el apetito recto pero la rectitud de este presupone una adecuación a cierta razón verdadera. La solución de esta aparente dificultad se establece por medio de la distinción entre dos planos, el del fin y el de lo que es para el fin. Mientras que en el primero ocurre una concordancia natural, en el segundo esta no se da de manera innata, sino que requiere el esfuerzo racional por encontrar los verdaderos medios para el fin y a la vez la rectitud del apetito. De esta manera, en el plano del fin, existe una natural rectitud del apetito respecto a ese fin, y esa rectitud natural sirve de orientación a la razón práctica cuando busca los medios para el fin: por ello Santo Tomás la llama ‘medida de la verdad en la razón práctica’. Por ello, si hablamos de la verdad práctica en sentido estricto, debemos entenderla como propia del momento de conocimiento y apetición de ‘lo que es para el fin’:

En este punto parece haber una cierta duda. Pues si la verdad del intelecto práctico es determinada en comparación al apetito recto, la rectitud del apetito es determinada porque concierne con la razón verdadera, como se dijo. De esto se sigue que haya cierto círculo vicioso en dichas determinaciones. 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. Así, es manifiesto que la rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Según esto, se determina la verdad de la razón práctica, por su concordancia con el apetito recto. Pero la verdad misma de la razón práctica es regla de la rectitud del apetito con relación a lo que es para el fin. De acuerdo a esto, llamamos recto el apetito que prosigue lo que dice la verdadera razón²⁰⁰.

¹⁹⁸ *In Ethic.* VI, lect. 2, 810.

¹⁹⁹ *In Ethic.* VI, lect. 2, 811. En otros pasajes del *Comentario a la Ética*, Santo Tomás afirma que “la virtud moral existe en el apetito que participa de la razón. [...] a la virtud corresponde obrar según la recta razón” (*In Ethic.* II, lect. 7, 202), “el bien corresponde a la virtud moral según que sigue a la recta razón” (*In Ethic.* II, lect. 7, 205) y “toda virtud moral es conforme a la recta razón” (*In Ethic.* III, lect. 15, 363).

²⁰⁰ *In Ethic.* VI, lect. 2, 811.

La solución propuesta por Santo Tomás se fundamenta entonces en la afirmación, tomada de Aristóteles, de que el fin está determinado por la naturaleza del hombre. En el texto del libro tercero de la *EN* señalado por el Aquinate, el Estagirita dice que “la aspiración al fin no es de propia elección”²⁰¹ y, más adelante, que “al bueno y al malo, por igual se les muestra y propone el fin por naturaleza”²⁰². En el comentario a ese pasaje, Santo Tomás afirma que “si estas cosas son verdaderas, es decir, que el deseo del fin es ínsito en el hombre por naturaleza, no hay una razón de más peso para que la virtud sea más voluntaria que la malicia”²⁰³. Es importante señalar que en ambos niveles, el del fin y el de los medios, existe apetición y conocimiento: como sabemos, el apetito requiere algo previamente conocido. De esta manera, si consideramos solo las condiciones ‘naturales’, se puede decir que en el nivel de los niveles habría una concordancia innata del apetito con cierto conocimiento también natural del fin, lo que corresponde, como indica Santo Tomás en otros lugares, al hábito intelectual de los primeros principios prácticos llamado sindéresis²⁰⁴ que, como observa Widow, es “el hábito cognoscitivo práctico de los grandes fines de la vida humana y sobre todo del fin último y universal que es el bien universal”²⁰⁵. Y, al final del proceso, cuando hablamos del momento de la ejecución de los medios, también se presenta como algo ‘normal’ la concordancia del apetito con la determinación del medio por la razón práctica.

A la luz de estas observaciones, nos preguntamos entonces ¿dónde se encuentra la verdad práctica? Como vemos en el pasaje, lo que se llama “verdad en la razón práctica” establece una conexión entre los dos niveles de conocimiento y apetición mencionados: es la adecuación entre el conocimiento de lo que es para el fin y su respectiva medida, el apetito recto del fin. Solo después de que, a través de un

²⁰¹ *EN* III 5, 1114b5.

²⁰² *EN* III 5, 1114b12. Cabe observar que Aristóteles llama la atención allí al hecho de que, aunque el fin se proponga por naturaleza a todos los hombres y no es elegido por ellos, existe también la posibilidad de que uno elija otros fines que dependen de él, y según esos fines elegidos oriente su vida. El Estagirita expone en ese capítulo del libro tercero por qué la virtud y el vicio son igualmente voluntarios. Ahí se encuentra la importante afirmación de que “según la índole de cada uno, así le parece el fin” (*EN* III 5, 1114b1), que es citada diversas veces en los pasajes de Santo Tomás.

²⁰³ *In Ethic.* III, lect. 13, 345. Siguiendo lo dicho por Aristóteles en el pasaje, Santo Tomás comenta enseguida que “por consiguiente, ya se diga que un fin no parece ser tal para cada uno por naturaleza, sino que está en cada uno, en su potestad, adherir a tal o cual fin, ya sea también que exista un fin natural al obrar las demás cosas que el hombre virtuoso actúa voluntariamente, con todo, la virtud será voluntaria; y de manera similar, la malicia. [...] Si las virtudes son voluntarias — porque somos la causa de los hábitos por los cuales nos disponemos a proponernos tal fin— se desprende que también la malicia es voluntaria porque la misma razón vale para ambos”. (*In Ethic.* III, lect. 13, 345).

²⁰⁴ Sobre la sindéresis, cf. *De veritate*, q. 16 y *S. Th.* I, q. 79, a. 12.

²⁰⁵ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 557. Para este autor, la sindéresis es uno de los principios de la verdad práctica, así como la ley y la prudencia. Cf. WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 564.

razonamiento verdadero, se encuentre el medio más idóneo para el fin al cual tiende el apetito recto, se podrá pasar al momento de la elección, en el que se requiere la rectitud del apetito en el segundo sentido, o sea, de lo que es para el fin: ahí, como indica el Aquinate, la razón que determina acertadamente los medios es la medida de la rectitud del apetito²⁰⁶.

Una ulterior aclaración sobre las condiciones de la verdad práctica se halla en el pasaje de la *Suma Teológica* en que Santo Tomás pregunta si la bondad de la voluntad depende de la razón. Allí, como vimos, el Aquinate señala en una de las objeciones el pasaje de *EN VI 2* como argumento a favor de la idea de que es más bien la bondad de la razón la que depende de la voluntad: “la bondad del entendimiento práctico es lo verdadero conforme con el apetito recto, pero el apetito recto es voluntad buena; luego la bondad de la razón práctica depende más de la bondad de la voluntad que al contrario”²⁰⁷. Sin embargo, en la respuesta a esa objeción, Santo Tomás repite lo dicho en el *Comentario a la Ética*, destacando el vínculo entre verdad práctica y prudencia, pero señala explícitamente la recta aprehensión racional del fin como presupuesto del apetito recto. Esta recta aprehensión racional del fin da inicio a todo el proceso de la acción virtuosa:

El Filósofo habla ahí del entendimiento práctico, en cuanto que es aconsejador y razonador acerca de lo que es para el fin, pues así se perfecciona mediante la prudencia. Ahora bien, en lo que es para el fin, la rectitud de la razón consiste en su conformidad con el apetito del fin debido. No obstante, el mismo apetito del fin debido presupone una recta aprehensión del fin, que realiza la razón²⁰⁸.

Al considerar la existencia —implícita en el pasaje del *Comentario a la Ética*, pero evidenciada en este texto de la *Suma*— de cierto conocimiento natural del fin, es importante recordar que en otros pasajes Santo Tomás aplica la distinción entre fin y medios también a la actuación del entendimiento práctico. Este entendimiento se dirige a veces a los primeros principios prácticos, que indican los fines del obrar, y otras veces razona para sacar conclusiones desde estos primeros principios. Esto se comprende a la luz de la distinción entre *intellectus* y *ratio*, desarrollada por el Aquinate en la *Prima Pars* de la *Suma*: “... entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible [...] en cambio, razonar es pasar de un concepto a otro para conocer

²⁰⁶ S. M. Vásquez destaca el aspecto de objetividad presente en la rectitud del apetito del fin: “El apetito recto del fin, a su vez, es regla, medida, en sentido activo, de la *recta ratio* que se refiere a los medios y puede serlo porque recibe su medida de la razón, en última instancia de lo real en cuanto aprehendido” (VÁSQUEZ, S. M. “Último juicio...”, p. 133).

²⁰⁷ *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3, arg. 2.

²⁰⁸ *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3, ad 2.

la verdad inteligible²⁰⁹. Algo análogo a la distinción entre entender y ‘razonar’ ocurre en la dimensión apetitiva, en la que se distinguen la volición y la elección. Mientras la primera tiene por objeto el fin deseado por sí mismo, la segunda tiene por objeto los medios para el fin:

Pues entender implica la simple percepción de una cosa. Por eso, y en rigor, sólo entendemos los principios que se conocen por sí mismos sin un proceso comparativo. Razonar consiste propiamente en pasar del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra. Por eso, el objeto propio del razonamiento son las conclusiones a las que se llega por medio de los principios. Por parte del apetito, querer significa el simple deseo de algo. Por eso se dice que la voluntad tiene por objeto el fin, deseado por sí mismo. Elegir significa querer una cosa para conseguir otra. Por eso, su objeto propio son los medios que llevan al fin. Ahora bien, lo que en el orden cognoscitivo es el principio con respecto a la conclusión, a la que asentimos por los principios, eso mismo es en el orden apetitivo el fin con respecto a los medios deseados por razón del fin²¹⁰.

Volviendo a la consideración sobre la verdad práctica, observamos que de alguna manera los pasajes mencionados señalan de manera implícita la posibilidad de que no se den las condiciones propias de la buena elección. Con respecto a la razón, el comentario a la *EN* dice que los medios no son determinados por naturaleza, lo que presupone la actuación rectificadora de la prudencia pero a la vez señala la posibilidad del error. Asimismo, en otro pasaje de ese comentario, al hablar del componente racional de la virtud moral, el Aquinate observa que “la razón puede ser no solo recta sino también errónea y a la virtud corresponde obrar según la recta razón”²¹¹. Por otro lado, vemos que Santo Tomás señala, como medida de la verdad de este conocimiento de lo que es para el fin, la rectitud del apetito respecto del fin, que en cierto modo indica la posibilidad de que este mismo apetito pueda ser recto o no. Esto nos conduce a la cuestión sobre la posibilidad de cierta ‘falsedad práctica’, que no es tratada directamente por el Aquinate pero se encuentra implícita en sus textos, de modo similar a lo que vimos al hablar del mismo tema en Aristóteles²¹². García-Huidobro presenta así la falsedad en el ámbito práctico: “si la verdad práctica consistía en una concordancia entre la razón verdadera y el apetito recto (rectamente orientado

²⁰⁹ *S.Th.* I, q. 79, a. 8, co. Santo Tomás presenta allí la relación entre el *intellectus* y la *ratio*: “Por lo tanto, es evidente que el raciocinar con respecto al entender es como el moverse con respecto al reposar o como el adquirir con respecto al poseer. Lo primero es propio del ser imperfecto; lo segundo, del perfecto. Y porque el movimiento siempre parte de lo inmóvil y acaba en el reposo, se sigue que el raciocinio humano, por seguir un proceso de investigación o invención, parte de ciertas verdades entendidas directamente, que son los primeros principios, para volver luego, a través de un juicio, a comprobar la adecuación de lo encontrado con los primeros principios”.

²¹⁰ *S.Th.* I, q. 83, a. 4, co.

²¹¹ *In Ethic.* II, lect. 7, 202.

²¹² Cf. *supra*, cap. 3.

al fin), la falsedad podrá provenir ya de la falta de rectitud del apetito, ya de que la razón no sea verdadera”²¹³.

¿Cómo se entiende entonces la falsedad práctica a la luz de la distinción entre los planos del fin y de los medios mencionada en el pasaje del comentario a la *EN*? Al nivel del fin, parecería que no hay posibilidad de falsedad en la razón, o por lo menos el texto no lo menciona. Sin embargo, el texto menciona cierta rectitud del apetito, lo que podría señalar la posibilidad de que no exista dicha rectitud —aunque tampoco se señala explícitamente esto en el pasaje— en el caso de que la voluntad se niegue, por algún motivo, a seguir el fin conocido infaliblemente por la razón²¹⁴. Ya al nivel de lo que es para el fin, por lo que se dice en el pasaje, la razón que busca los medios no es necesariamente verdadera. Esa razón se dice entonces falsa, si los medios que ella indica no conducen al fin dado por naturaleza y querido por el apetito recto: este acuerdo, como vimos, ocurre solo en el hombre prudente. Aun en este caso, en que la razón verdadera, o sea, la que determina acertadamente los medios es la medida, podría darse una falta de rectitud del apetito. Esto se debe al dominio político, y no despótico, de la voluntad sobre las potencias sensitivas: si alguien no es virtuoso, su vicio puede influir sobre la voluntad y hacer que ella no elija los medios indicados por la recta razón. Resumiendo esta consideración, decimos que puede haber falsedad en la razón por lo menos en el terreno de los medios, como también falta de rectitud en el apetito en los dos niveles mencionados: tanto al nivel de los medios como en el terreno de los fines.

Ya hemos destacado, en los capítulos anteriores, cierto sentido práctico de la falsedad, asociado al engaño, al vicio y al pecado. A fin de comprender mejor los alcances de lo que llamamos ‘falsedad práctica’, hace falta entonces examinar más detenidamente las posibles imperfecciones que la caracterizan —la *razón no verdadera* y el *apetito no recto*—, señalando en qué consisten y cuáles son sus causas.

Para entender en qué consiste la razón no verdadera, tenemos que limitarnos al uso restringido del término *ratio*, puesto que el *intellectus*, como vimos más arriba, es infalible en el conocimiento de los primeros principios. Como señala García-Huidobro, esa falsedad de la razón práctica tiene varias causas: en primer lugar, puede darse

²¹³ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 253.

²¹⁴ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 253. El autor observa allí: “[...] 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”.

en el juicio práctico, por error de hecho; en segundo lugar, también puede haber fallas en el razonamiento práctico y, en tercer lugar, se nota que el error forma parte del proceso de adquisición de las virtudes morales, imprescindibles para la configuración de la verdad práctica. Sobre el primer caso, García-Huidobro precisa que el juicio práctico puede fallar por un error especulativo sobre el acto o las circunstancias de éste. Puesto que ese juicio práctico parte de ciertos conocimientos previos, si estos conocimientos no son adecuados se producirá una falla del juicio: “puede partir de datos falsos, inducir mal, errar acerca del fin o de lo que lleva al fin”²¹⁵. Acerca de la posibilidad de errores en el razonamiento, observa el filósofo chileno que a pesar de que la *sindéresis* no falla y por lo tanto los primeros principios prácticos se conocen de manera necesaria, se requiere cierta reflexión para alcanzar las conclusiones prácticas derivadas de ellos. Sin embargo, esta reflexión puede fallar debido a diversos factores como “la precipitación, la influencia de la cultura, de la educación y [...] de las pasiones momentáneas o de los vicios”²¹⁶. Y, sobre el tercer caso, considerando la variabilidad de las cosas propias del ámbito de la acción, García-Huidobro señala que para Santo Tomás “la moral no consiste en la aplicación de reglas o métodos ante casos preestablecidos, sino en la adquisición y práctica de virtudes”²¹⁷. Estas virtudes, indispensables para la toma de las buenas decisiones morales, son adquiridas por la experiencia, siempre sujeta al error y a la corrección. Como señala Santo Tomás en el comentario a las *Sentencias*, existe una doble posibilidad del error en el juicio práctico, a ser corregida por la virtud moral y por la prudencia, de acuerdo al ámbito en que ocurre ese error:

Sin embargo, existe un doble error en el juicio. El que versa sobre el fin, como en el caso de quien tiene el hábito del vicio, que inclina a su obrar en cuanto a lo que es bueno para sí. Tal error en materia de acción se asemeja al error que versa sobre los principios en materia especulativa. El otro error versa sobre la búsqueda del fin: surge cuando alguien se desvía de la recta concepción que tiene del fin. Por eso decimos que el placer corrompe la estimación de la prudencia. En materia de acción, este error se asemeja al error que versa, en materia especulativa, sobre el razonamiento que va de los principios a la conclusión²¹⁸.

En cuanto a la posibilidad del error sobre el fin, cabe recordar la afirmación, ya presente en Aristóteles, de que no existe prudencia sin virtud moral. Respecto de esa

²¹⁵ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 254.

²¹⁶ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 254. El autor vincula la posibilidad de error al carácter contingente de la materia de los razonamientos prácticos: “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”.

²¹⁷ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 254.

²¹⁸ *In Sent.* III, d. 36, q. 1, a. 1, co.

dependencia, el Aquinate señala, en un texto del *De virtutibus*, que “uno posee una justa evaluación del fin por medio del hábito de la virtud moral, porque, como lo dice el Filósofo en el libro III de la *Ética*, tal como es cada uno, así le parece el fin”²¹⁹.

Lo que se señala en el pasaje anterior acerca del error en la razón práctica al nivel de lo que conduce al fin se comprende mejor a la luz de la exposición de los vicios opuestos a la prudencia, hecha por Santo Tomás en la *Secunda Secundae*. Allí, el Aquinate destaca primero lo que llama ‘prudencia de la carne’, y señala cómo esta falsa prudencia, de carácter pecaminoso, introduce desorden respecto al fin de la vida:

La prudencia [...] se ocupa de los medios ordenados al fin de toda la vida. De ahí que por prudencia de la carne se entiende el proponer los bienes carnales como el fin último de la vida. Esto, manifiestamente, es pecado, ya que introduce en el hombre el desorden respecto al fin último, que no consiste en los bienes del cuerpo²²⁰.

Poco después, al presentar el vicio de la astucia, Santo Tomás señala cómo se da el error en el conocimiento práctico, haciendo un paralelo con el especulativo:

La prudencia es la recta razón en el obrar, como la ciencia lo es en el conocer. Ahora bien, en el orden especulativo se puede pecar contra la ciencia de dos modos. El primero, cuando la razón es llevada a una conclusión falsa que parece verdadera; el segundo, cuando parte de premisas falsas que parecen verdaderas, sea verdadera o falsa la conclusión a la que llega. De la misma manera, *contra la prudencia puede haber pecados que tengan semejanza con ella de dos modos: o porque la razón se esfuerza por ordenar la acción a un fin que no es bueno sino en apariencia*, y esto es lo propio de la prudencia de la carne; *o porque para conseguir algún fin, bueno o malo, se utilizan medios que no son realmente buenos, sino fingidos y aparentes*, y esto es lo propio de la astucia. Por eso la astucia es un pecado opuesto a la prudencia y distinto de la prudencia de la carne²²¹.

Allí se señalan, por lo tanto, dos modalidades de error en el razonamiento práctico: en el primero “la razón se esfuerza por ordenar la acción a un fin que no es bueno sino en apariencia”²²² y en el segundo, “para conseguir algún fin, bueno o malo, se utilizan medios que no son realmente buenos”²²³. Respecto a este último caso, propio del pecado de la astucia, Santo Tomás señala que “no debe conseguirse un fin bueno

²¹⁹ *De virtutibus*, q. 5, a. 2, co. Cf. *EN* III 5, 1114b32-33. Poco después, dice ahí Santo Tomás: “Así, al hombre virtuoso, es el bien conforme a la virtud que le parece deseable como fin, mientras que al hombre vicioso, es lo que pertenece al vicio. Esto se asemeja al gusto enfermo o sano”.

²²⁰ *S.Th.* II-II, q. 55, a. 1, co. Más adelante, el Aquinate señala que la prudencia de la carne puede ser un pecado mortal, “si se pone en el cuidado de la carne el último fin de la vida” (a. 2, co.), lo que supone el apartamiento de Dios.

²²¹ *S.Th.* II-II, q. 55, a. 3, co.

²²² *S.Th.* II-II, q. 55, a. 3, co.

²²³ *S.Th.* II-II, q. 55, a. 3, co.

usando de medios simulados o falsos, sino verdaderos”²²⁴ y que, por ello, el fin bueno no salvaría ese error en el juicio acerca de los medios: “la misma astucia ordenada a un fin bueno es también pecado”²²⁵.

El *Comentario a la Ética* ofrece otros pasajes que describen el error en el conocimiento práctico. Este error se puede atribuir, como hemos mencionado en el pasaje del *De virtutibus*, a la disposición moral de cada uno: “no somos dueños de la imaginación, de las representaciones o visiones, sino que, como es cada cual, tal le parece el fin”²²⁶. Poco después, el Aquinate señala el influjo de la pasión y de los vicios en los errores del juicio práctico:

Ahora bien, el apetito puede inclinarse a algo de doble modo: de un modo, por una pasión del alma; de otro modo, por hábito; por eso, acontece que, a partir de una pasión, algo se juzga un bien para este momento. Como el que teme un naufragio, por la pasión del temor le parece conforme al momento que la mercadería sea arrojada al mar; y al concupiscente le parece un bien fornicar. Pero el juicio por el que un hombre juzga que algo es un bien en sí y enteramente, proviene de la inclinación del hábito, y de esto se trata ahora. Por eso, dice que como el hombre, de alguna manera es causa de su mal hábito en razón de su costumbre de pecar, según se vio, en consecuencia, también él mismo es la causa de las imágenes consecuentes a tal hábito, de las imágenes que se le aparecen y por las que a él le parece que esto es un bien en sí mismo²²⁷.

La otra condición por la cual se da lo que llamamos falsedad práctica es, como vimos, la existencia del ‘apetito no recto’. ¿Cómo entender entonces esa falta de rectitud? Ya hemos mencionado, a la luz del pasaje sobre la verdad práctica, que la voluntad puede *no ser recta* tanto respecto del fin presentado por la sindéresis, como también respecto del medio presentado por la razón verdadera acerca de lo que es para el fin.

En cuanto a la posibilidad de que el apetito se aleje del fin natural, vale la pena recordar la exposición de Santo Tomás acerca de la voluntad humana, especialmente lo que dice en la q. 82 de la *Prima Pars*. Allí, ya en el primer artículo, al discutir se la voluntad desea algo necesariamente, el Aquinate hace primero la distinción entre el querer necesario del fin y el querer contingente de los medios, y reconoce cierta orientación general de la voluntad hacia el bien: “no se elige el fin, sino lo que lleva al fin [...]. Por lo tanto, el deseo del último fin no es algo de lo que seamos dueños”²²⁸.

²²⁴ *S.Th.* II-II, q. 55, a. 3, ad 2.

²²⁵ *S.Th.* II-II, q. 55, a. 3, ad 2.

²²⁶ *In Ethic.* III, lect. 13, n. 342.

²²⁷ *In Ethic.* III, lect. 13, n. 343.

²²⁸ *S.Th.* I, q. 82, a. 1, ad 3. “En efecto, es por el fin que queremos las cosas, y al fin, más. Pero la elección se refiere sólo a lo que es para el fin, no al fin mismo. Porque éste es presupuesto, como

Sin embargo, en el segundo artículo el Aquinate demuestra cómo la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere, y reconoce que por la misma voluntad uno puede tanto vivir rectamente como pecar²²⁹. En el *corpus* de ese artículo, el Aquinate establece primero una comparación entre entendimiento y la voluntad, distinguiendo en cada potencia objetos necesarios y objetos contingentes, y señalando después la existencia de realidades no conectadas necesariamente con el primer principio de la respectiva potencia. Santo Tomás observa, con respecto a estas realidades, que en ambos casos, mientras no se haga su conexión con los primeros principios, ellas no son captadas por las respectivas potencias. De ahí la posibilidad del pecado, puesto que la voluntad no se adhiere necesariamente ni siquiera a Dios mismo o las cosas divinas:

La voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere. Para demostrarlo, hay que tener presente que, así como el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios, así también la voluntad asiente al último fin, cómo ya dijimos. Pero hay realidades inteligibles que no están conectadas necesariamente con los primeros principios, como lo pueden ser las proposiciones contingentes, de cuya negación no se deriva la negación de los primeros principios. A tales proposiciones el entendimiento no asiente necesariamente. Por su parte, hay otras conectadas necesariamente con los primeros principios. Son las conclusiones demostrables, de cuya negación se deriva la negación de los primeros principios. A éstas, el entendimiento asiente necesariamente cuando deductivamente se reconoce su inclusión en los principios. Pero no asiente a ellas necesariamente antes de conocer por demostración dicha inclusión. *Lo mismo ocurre por parte de la voluntad.* Pues hay bienes particulares no relacionados necesariamente con la felicidad, puesto que, sin ellos, uno puede ser feliz. A dichos bienes, la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio, *hay otros bienes relacionados necesariamente con la felicidad, por los que el hombre se une a Dios, el único en el que se encuentra la verdadera felicidad.* Sin embargo, *hasta que sea demostrada la necesidad de dicha conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es de Dios.*²³⁰

Poco después, en la respuesta a la primera objeción, el Doctor Angélico reconoce que la tensión al bien en general —el fin *in communi*— puede ser orientada a fines muy diversos, puesto que el bien es múltiple: “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

ya predeterminado. Pero las cosas que son para el fin son buscadas por nosotros para disponerlas hacia él, como la salud, que es el fin de la medicación, es lo que principalmente queremos, pero elegimos las medicinas mediante las cuales sanamos. De manera similar queremos ser felices, que es el último fin, y de éste decimos que lo queremos. Pero no es adecuado decir que nosotros elegimos ser felices. Luego, la elección no es lo mismo que la voluntad” (*In Ethic.* III, lect. 5, 282).

²²⁹ Cf. *S.Th.* I, q. 82, a. 2, s.c.

²³⁰ *S.Th.* I, q. 82, a. 2, co.

determinada necesariamente a uno en concreto”²³¹. La tendencia al bien en general puede ser determinada hacia ciertos bienes concretos, que ocupan el lugar de fines en la acción moral. Acerca de esta posibilidad, comenta J. García-Huidobro que “algunas faltas morales tienen tal entidad que significan el rechazo, implícito o explícito, de los fines que nos son dados por naturaleza”²³² y que la voluntad “puede dirigirse a fines muy diversos, muchos de los cuales, aunque desde cierta perspectiva puedan ser considerados bienes, no son [...] más que bienes aparentes”²³³. Como observa S. Vásquez, existe una secuencia que comienza en el conocimiento natural de los primeros principios, que sirve de medida del apetito recto del fin; este apetito recto, por su parte, es la medida de la razón práctica verdadera acerca de los medios, que a su vez es norma del respectivo apetito recto. Pero esta secuencia puede verse modificada “en la interacción de sus momentos, si se tiene en cuenta la distinción entre el fin *in communi* y el fin último especificado en concreto, en cuanto en la determinación de este último entran en dialéctica el intelecto práctico y la voluntad”²³⁴. Vásquez señala además que la elección de ese fin representa una configuración ética que uno se da a sí mismo, puesto que representa el punto de partida de cada juicio práctico.

Vale recordar que puede faltar la rectitud también en el apetito de lo que conduce, al fin, esto es, de los medios. Como observa García-Huidobro, esto ocurre “sea porque una mala disposición acerca del fin lleva 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”²³⁵ y se debe a “un carácter inestable o la falta de virtudes que hayan acostumbrado a los apetitos sensitivos a seguir la voz de la razón”²³⁶. Esto se entiende mejor a la luz de la doctrina sobre la incontinencia, desarrollada por el Aquinate en la q. 156 de la *Secunda Secundae* y en el comentario al libro séptimo de la *EN*, lugar de la exposición aristotélica de la ἀκρασία o falta de dominio racional.

En efecto, nuestra exposición anterior sobre la verdad práctica en Aristóteles²³⁷ se apoyó en buena medida en los textos de su tratado sobre la ἀκρασία. Y precisamente

²³¹ *S. Th.* I, q. 82, a. 2, ad 1.

²³² GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 254.

²³³ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 254. El autor afirma allí: “Por eso, aunque es posible hacer el mal a sabiendas, negarse a acogerse 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”.

²³⁴ VÁSQUEZ, S. M. “Último juicio...”, p. 135.

²³⁵ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 254.

²³⁶ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 254.

²³⁷ Cf. *supra*, cap. 3.

al inicio del comentario de Santo Tomás a ese libro encontramos un pasaje, aparentemente ignorado por las fuentes secundarias estudiadas, que sirve de fundamento para la exposición de la falsedad práctica en el pensamiento del Aquinate. Ese texto se encuentra al comienzo de la *lectio* primera, donde Santo Tomás presenta las tres especies que se deben evitar en relación a las costumbres y que serán objeto de la exposición de Aristóteles en buena parte del libro séptimo: la malicia, la incontinencia y la bestialidad. En las líneas siguientes, observamos como el Aquinate comprende cada una de esas desviaciones precisamente como opuestas a las condiciones de la verdad práctica, propia de la buena elección:

Como en el libro sexto, dijo que la acción buena no existe sin la razón práctica y el apetito recto; por eso, si alguno de los dos se pervierte, algo deberá rechazarse en las costumbres. Si la perversión existiere de parte del apetito, de tal manera que la razón permaneciere recta, habrá incontinencia, que ocurre cuando se tiene una recta estimación de lo que debe hacerse o evitarse, pero, por pasión, el apetito arrastra a lo contrario. Si la perversión del apetito prevaleciese tanto que dominase a la razón, la razón seguirá eso a lo que incline el apetito corrupto, como a cierto principio apreciado como fin y óptimo. De ahí que se actuará partiendo de una elección perversa por la cual alguien es llamado malo, como se dijo en el libro quinto. Por eso tal disposición se llama malicia²³⁸.

Estas afirmaciones de Santo Tomás revelan la existencia de ciertos 'grados de intensidad' en la falsedad práctica. Mientras la elección buena presenta las dos condiciones necesarias para la verdad práctica —una sana razón práctica y un apetito recto—, notamos que ya en el caso del incontinente ocurre una falta de rectitud del apetito, que el Aquinate llama aquí de perversión, pero aun permanece la razón verdadera. Pero en el caso de lo que llama *malicia*, la que corresponde a la ἀκολασία aristotélica, la falsedad práctica alcanza un grado mucho mayor, puesto que la perversión del apetito es tanta que termina por dominar a la razón, desorientándola del fin verdadero²³⁹. Esto confirma lo dicho anteriormente sobre la posibilidad de una desviación en el fin, que desorienta todo el proceso de la acción posterior²⁴⁰. Como dice aquí el Aquinate, uno actuará de esta manera partiendo de una elección perversa. De todas maneras, cualquiera que sea el grado de lo que llamamos aquí falsedad

²³⁸ *In Ethic.* VII, lect. 1, 914. Cf. *EN* VI 13, 1144a6-10; *EN* V 11, 1136a32.

²³⁹ Como observa Serrano del Pozo, "la corrupción del intemperante, caracterizada como vicio, lleva al sujeto que la padece a reemplazar los mejores fines por uno sólo: seguir lo deleitable y huir de lo doloroso". SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 142.

²⁴⁰ Santo Tomás muestra en otro pasaje las consecuencias de esa perversión de la razón en el intemperante: "Así, corrupto el juicio de la razón, no aparece para el hombre el verdadero fin, que es el principio de la prudencia que se refiere a lo operable, ni lo apetece. Tampoco le parece que deba elegir todo y obrar en razón del fin verdadero, sino más bien en razón de lo deleitable. Pues cualquier malicia o hábito vicioso corrompe el principio, en cuanto corrompe la recta apreciación del fin" (*In Ethic.* VI, lect. 4, n. 836).

práctica, ella aparece como algo a ser rechazado, en cuanto representa una perversión de los elementos la buena acción²⁴¹.

Como vemos en este párrafo del comentario al libro séptimo de la *EN*, el desorden de las pasiones se revela como la causa de la perversión de las potencias, característica de la falsedad práctica. Vale recordar que la posibilidad de la falsedad práctica entendida como desarmonía entre razón y pasión es algo propio de la condición humana, como muestra el Aquinate en la *Suma Teológica*:

Como en el hombre hay dos naturalezas, la intelectual y la sensitiva, unas veces se muestra de un modo con toda el alma, porque la parte sensitiva se somete totalmente a la razón, como ocurre en los virtuosos, o, al contrario, la razón queda absorbida totalmente por la pasión, como ocurre en los dementes. Pero otras veces, aunque la razón esté obnubilada por una pasión, queda algo de razón libre y, de acuerdo con esto, uno puede repeler totalmente la pasión o, al menos, abstenerse de secundarla. En realidad, en esta disposición, porque el hombre está dispuesto de distinta forma según las distintas partes del alma, le parece una cosa según la razón y otra según la pasión²⁴².

En otro texto, tomado también de la *Suma Teológica*, el Doctor Angélico señala nuevamente cómo los placeres afectan el juicio racional práctico: los placeres corpóreos “impiden el uso de la razón, [...] o por la contrariedad del apetito, que descansa en aquello que repugna a la razón, de donde proviene que la deleitación resulta moralmente mala; o bien por cierta ‘trabazón de la razón’²⁴³. Este último caso es propio de casos donde existe más bien cierto cambio corporal que, sin ser contrario a la razón, impide el uso de la razón, tal como sucede en el placer conyugal: es por ello que dicha trabazón de la razón práctica no se considera moralmente mala.

Otra explicación del influjo de las pasiones sobre la razón se encuentra en los pasajes del *De Malo* en que Santo Tomás explica los pecados que se cometen ‘por debilidad’. La descripción que hace allí es semejante a la de la intemperancia y la incontinencia, presentadas como condiciones indeseables en el comentario a la *Ética*: son pecados que ocurren por el influjo de las pasiones desordenadas, que ocasionan la perversión

²⁴¹ Serrano del Pozo distingue entre la corrupción ‘habitual’ de la razón, propia de la malicia o intemperancia, de la corrupción meramente ‘eventual’, que ocurre en la incontinencia: “... no debe confundirse la corrupción de la razón producida por una pasión intensa que dispone al sujeto para una mala estimación de lo particular en un momento de ofuscación o ceguera, que es la que fundamentalmente nos interesa; con la perversión habitual propia del vicio, donde las malas costumbres o las pasiones pervertidas reiteradas han modificado la recta razón en términos generales; esta diferencia nos permitirá distinguir entre la incontinencia y el vicio de la intemperancia” (SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 117).

²⁴² *S.Th.* I-II, q. 10, a. 3, ad 2.

²⁴³ *S.Th.* I-II, q. 34, a. 1, ad 1.

de las potencias racionales. Destacamos en esa exposición del *De Malo* una serie de afirmaciones muy relevantes para la comprensión de las causas de la falsedad práctica. En primer lugar, Santo Tomás define lo que llama ‘debilidad’ en cuanto causa de los pecados. Esta debilidad es una condición análoga a la enfermedad corporal, pero que ocurre en el alma. En ambos casos, ocurre cierto desorden: hay enfermedad en el cuerpo cuando los humores no se sujetan a cierta facultad que rige el bien del cuerpo, y hay enfermedad en el alma cuando las afecciones no se sujetan a la razón. El Aquinate observa allí que “la razón rige todas las afecciones interiores: de donde, cuando alguna afección no es medida según el régimen de la razón, sino que se aparta de ésta o la excede, se dice que existe una debilidad del alma”²⁴⁴, y señala que esto sucede “principalmente según las afecciones del apetito sensitivo llamadas pasiones, como la ira, la concupiscencia y las de este tipo”²⁴⁵, añadiendo enseguida que “cuando el hombre actúa por debilidad, se dice que actúa por alguna pasión, como por ira, temor, concupiscencia o alguna de este tipo”²⁴⁶.

Una vez definida la debilidad o enfermedad del alma, Santo Tomás pasa a presentar de diversas maneras como ella ocurre, señalando en cada caso cómo las pasiones afectan el conocimiento práctico. Destacamos la distinción hecha por el Aquinate, justo antes de esa exposición, de los diversos modos en que se puede poseer el conocimiento: es decir, podemos conocer universalmente y particularmente, y también habitualmente y actualmente. Es a la luz de esas distinciones que Santo Tomás explica entonces el influjo de las pasiones. Como primera posibilidad, señala que “puede suceder que por una pasión, lo que se conoce habitualmente, no se conozca actualmente”²⁴⁷: esto ocurre cuando el alma es orientada hacia una fuerte pasión, es impedida de atender al acto del conocimiento. En segundo lugar, el comentario del Aquinate señala la posibilidad de que, aun existiendo la consideración de lo universal, se vea afectada la consideración de lo particular. La explicación hace recordar la exposición aristotélica de los razonamientos del incontinente, en la que se nota la intromisión de cierta “premisa del placer” que distorsiona el silogismo hacia las demandas de la concupiscencia. Santo Tomás destaca allí que las pasiones,

²⁴⁴ *De Malo*, q. 3, a. 9, co.

²⁴⁵ *De Malo*, q. 3, a. 9, co.

²⁴⁶ *De Malo*, q. 3, a. 9, co.

²⁴⁷ *De Malo*, q. 3, a. 9, co. Allí, la explicación de S. Tomás es la siguiente: “Pues es manifiesto que en cualquier momento que una potencia tiende a su acto, otra potencia está impedida de su acto o se aparta totalmente de éste; como cuando alguien tiende a escuchar algo, no percibe al hombre que va pasando. Y esto sucede porque todas las potencias radican en un alma cuya intención es ordenar cada potencia hacia su acto; y así, cuando el alma se ordena fuertemente al acto de una potencia disminuye su ordenación al acto de otra. Así, por ejemplo, cuando existe una fuerte concupiscencia o ira, a uno le está impedido atender al conocimiento”.

asociadas al apetito sensitivo, afectan las consideraciones particulares sobre los objetos del conocimiento:

... las pasiones, toda vez que existen en el apetito sensitivo, versan sobre cosas particulares: pues el hombre desea este placer, como también siente esta cosa dulce. Mas el conocimiento existe universalmente; y sin embargo, el conocimiento universal no es principio de ningún acto, a no ser que se aplique a uno particular, pues los actos son sobre cosas particulares. Luego cuando existe una pasión fuerte sobre algo particular, repele al movimiento contrario del conocimiento sobre ese mismo particular, no sólo apartando de la consideración que realiza el conocimiento, como se ha dicho, sino también destruyéndolo por vía de contrariedad; y así, aquel que se encuentra bajo una fuerte pasión, aunque considera de algún modo lo universal, está impedida su consideración de lo particular²⁴⁸.

Finalmente, como tercera posibilidad, señala el hecho de que, en caso de pasiones fuertes, que lleguen a ocasionar cierto cambio corporal, el uso de la razón quede suspendido. Esto ocurre en casos extremos, que llegan incluso a 'caer en la locura' debido a su ira, concupiscencia o pasiones afines. Observa al respecto el Aquinate que "cuando las pasiones de este tipo son fuertes, por el mismo cambio corporal, atan la razón en cierta forma para que no tenga juicio libre acerca de las cosas particulares que ha de hacer"²⁴⁹.

Los fenómenos de la incontinencia y de la intemperancia se comprenden mejor si tomamos en cuenta además la afirmación, hecha por Santo Tomás en la *Prima Secundae*, de que el apetito sensitivo puede ser causa de pecado. Allí, el Aquinate explica en primer lugar de qué manera la voluntad puede ser movida por el apetito sensitivo. La pasión no puede mover a la voluntad directamente, sino indirectamente, y esto puede darse por cierta 'distracción', en la que el apetito sensitivo, fortalecido por su relación con la pasión, afloja o impide el movimiento del apetito racional, y, por consiguiente, afecta el objeto de la voluntad. Considerando la posibilidad, evidente en los dementes, de que los juicios tanto de la razón como de la facultad estimativa sean impedidos por la aprehensión desordenada de la imaginación y que, además, las personas afectadas por las pasiones vehementes no se apartan de su imaginación desviada, Santo Tomás reconoce que "frecuentemente el juicio de la razón siga a la pasión del apetito sensitivo y, consiguientemente, el movimiento de la voluntad, a cuya naturaleza corresponde seguir el juicio de la razón"²⁵⁰. En el artículo siguiente, el

²⁴⁸ *De Malo*, q. 3, a. 9, co.

²⁴⁹ *De Malo*, q. 3, a. 9, co.

²⁵⁰ *S.Th.* I-II, q. 77, a. 1, co. Sobre la relación entre la voluntad y el apetito sensitivo, cf. *S.Th.* I-II, q. 9, a.2 y q. 10, a.3.

Aquinas explica las maneras por las cuales la razón puede ser vencida, contra su propio conocimiento, por el apetito, señalando la posibilidad de que alguien, aun teniendo habitualmente el conocimiento universal de cierta proposición moral como la de que no hay que cometer adulterio, pueda no tenerla en lo particular: esto bastaría para que la voluntad no siguiera el conocimiento universal de la razón. Esto ocurre o por falta de atención, o por la presencia de algún impedimento, como el de la pasión vehemente: “el que está dominado por una pasión no considera en particular lo que conoce de un modo universal, en cuanto que la pasión impide tal consideración”²⁵¹. Santo Tomás señala además los tres modos por los cuales ocurre ese impedimento por parte de la pasión: en primer lugar, como había mencionado anteriormente, por una distracción; en segundo lugar, por *contrariedad*, cuando la pasión inclina a lo contrario a lo que se sabe de modo universal; y, en tercer lugar, por un cambio corporal, por el que la razón queda como encadenada, impedida de funcionar normalmente. Como prueba de lo dicho, el Aquinas recuerda el hecho de “cuando las pasiones se intensifican mucho, el hombre pierde totalmente el uso de la razón; [...] la pasión arrastra a la razón a juzgar en particular contra el conocimiento que tiene en general”²⁵².

Una explicación similar del pecado se encuentra en la exposición sobre el libre albedrío presente en la cuestión 24 del *De Veritate*. Allí, en el décimo artículo, Santo Tomás indaga si el libre albedrío de alguna criatura puede estar obstinado en el mal y explica de qué manera esta obstinación puede ser atribuida al libre albedrío. En el *corpus* del artículo, el Aquinas desarrolla su respuesta por medio del ejemplo del fornicador, que aun teniendo un conocimiento verdadero, al nivel del universal, de que la fornicación es un pecado, termina consintiendo en la fornicación a través de una estimación de que cierto acto de fornicar es un bien realizable en ese momento. Con respecto a dicha estimación, Santo Tomás señala tres aspectos a tener en cuenta. El primero de ellos es el influjo de las pasiones más vehementes, que pervierten el juicio particular, tal como explicó en el *De Malo*. El segundo es la influencia de los vicios, que por cierta connaturalidad, inclina las estimaciones hacia él. Finalmente, observa que además de estas dos causas, la ignorancia acerca de los universales también puede ocasionar el error en la estimación de lo particular:

En esta estimación hay que tener en cuenta tres cosas. La primera de éstas es el mismo ímpetu de la pasión, por ejemplo de la concupiscencia o de la ira, por la que se intercepta el

²⁵¹ S.Th. I-II, q. 77, a. 2, co.

²⁵² S.Th. I-II, q. 77, a. 2, co.

juicio de la razón de modo que el acto no juzgue en lo particular lo que el hábito sostiene en universal, sino que siga la inclinación de la pasión de modo que consienta en aquello a lo que la pasión tiende como si fuese bueno de suyo. Lo segundo es la inclinación del hábito, el cual, sin duda, es como tener una cierta naturaleza [...]. Por eso, de manera semejante, el hábito del vicio inclina como una cierta naturaleza a lo que es conveniente para él, por lo que hace que teniendo el hábito de lujuria se vea bien aquello que conviene a la lujuria, como si le fuese connatural, y esto es lo que el Filósofo dice en *Ethica*, que “según es cada uno, así le parece el fin”. Lo tercero es *la falsa estimación de la razón en lo particular elegible*, que proviene, sin duda, o de las demás cosas predichas —a saber, del ímpetu de las pasiones o de la inclinación del hábito— o también de la ignorancia de lo universal, como cuando alguien está en el error de que la fornicación no es pecado²⁵³.

En todos esos pasajes, observamos la distinción entre los niveles de conocimiento universal y particular, que de alguna manera se ven tergiversados, sea por el influjo de las pasiones, por la mala inclinación de los vicios o por la ignorancia. Esto nos muestra cómo Santo Tomás, siguiendo lo que hace Aristóteles, encuentra en la figura del llamado ‘silogismo práctico’ una manera conveniente de describir la realidad del pecado²⁵⁴. En efecto, es precisamente en un artículo de la cuestión sobre el pecado en la *Prima Secundae* donde el Aquinate presenta la actuación de la razón en los actos humanos por medio del silogismo práctico. A la pregunta de si la ignorancia puede ser causa del pecado, Santo Tomás responde:

Pero hay que tener en cuenta que la razón es rectora de los actos humanos según un doble conocimiento: esto es, universal y particular. Pues, razonando sobre lo que debe hacer, emplea un silogismo, cuya conclusión es el juicio, o elección u operación. Mas las acciones tienen lugar en (el terreno de) los singulares. Por donde la conclusión del silogismo práctico es singular. Mas una proposición singular no se deduce de una universal sino mediante alguna proposición singular; así, uno es impedido del acto del parricidio porque sabe que no se debe matar al padre propio y porque sabe que éste es su padre. La ignorancia de una y

²⁵³ *De Veritate*, q. 24, a. 10, co. En lo que sigue de la respuesta, Santo Tomás explica como el libre albedrío, que en cierto modo es causa de la obstinación en el mal, también puede hacer el movimiento opuesto y alejarse del pecado. Para cada una de las causas señaladas en el pasaje que acabamos de citar, el Aquinate ofrece el respectivo remedio, como veremos en el apartado siguiente.

²⁵⁴ M. Skarica destaca que el análisis del silogismo práctico ayuda a aclarar el tema de la verdad práctica: “La cuestión aquí consiste en saber cómo discurre el entendimiento en orden a la acción; y aún más precisamente, en saber qué parte formal del silogismo opera como medida de la acción, y si se hace presente de alguna manera el apetito que mueve a ésta” (SKARICA, M. “La verdad...”, p. 309). La cuestión más importante por aclarar ahí es si la verdad práctica, asociada a la conclusión del silogismo, consiste en un juicio o en una acción, o, más precisamente “en qué sentido una acción determinada puede ser considerada conclusión de un silogismo, dado que sus premisas son proposiciones” (p. 312). Skarica, afirma, a manera de respuesta, que “si bien la acción no es una proposición, es algo racional, y como tal tiene una estructura formal de tipo proposicional” (p. 312) y puede ser expresada por una locución operativa o imperativa y ordenada por el intelecto práctico.

otra cosa puede ser causa del parricidio; esto es, la del principio universal, que es una cierta regla de la razón, y la de la circunstancia singular²⁵⁵.

Es también por medio de la figura del silogismo práctico que, en el texto del *De Malo* mencionado anteriormente, Santo Tomás explica el modo de proceder no solo del que peca por debilidad, sino también de los otros tres casos posibles: el continente, el templado y el intemperante²⁵⁶. Allí, su primera afirmación es la de que “en cualquier acto de virtud o de pecado exista cierta deducción cuasi silogística”²⁵⁷, y que cada uno de los cuatro —incontinente, continente, templado e intemperante— elabora silogismos de manera distinta. Enseguida, el Aquinate expone detalladamente cómo ocurre el razonamiento práctico en cada uno de los casos, comenzando de los casos más sencillos a los más complejos en cuanto a la estructura del razonamiento.

De acuerdo a ese orden de complejidad en primer lugar los razonamientos del templado y del intemperante, que, como vimos, son los casos diametralmente opuestos, pero tienen en común el hecho de que sus razonamientos poseen solo *tres proposiciones*, lo que equivale a decir que se rigen por solo una proposición universal que orienta todo el razonamiento práctico. La diferencia entre ellos está en que el templado parte de la proposición universal ‘ninguna fornicación debe cometerse’, mientras que el intemperante parte de la afirmación de que ‘todo lo placentero debe disfrutarse’. Pero, en todo caso, sus razonamientos siempre se encaminan directamente en la línea señalada por la universal, puesto que no hay ninguna orientación opuesta: el templado está completamente integrado y orientado a su perfección, mientras que el intemperante está corrompido, como vimos, tanto en su

²⁵⁵ *S. Th.* I-II, q. 76, a. 1, co. Este pasaje de la *S. Th.* señala además otro aspecto de gran relevancia para la comprensión de la verdad práctica, que ya apareció en las discusiones sobre esa noción en el pensamiento de Aristóteles. Los comentaristas de Aristóteles discutían si la conclusión del silogismo práctico era la acción o el juicio que la precede. Aquí Santo Tomás lo explica de manera más ‘amplia’, diciendo que la conclusión de ese tipo de silogismo es “el juicio, o elección u operación”.

²⁵⁶ Sobre el uso del silogismo en la exposición de la incontinencia, comenta Serrano del Pozo: “En efecto, explicar la incontinencia para Aristóteles y Tomás de Aquino consiste en revisar el modo que en las pasiones afectan el funcionamiento de la razón para hacerle ignorar ciertas cosas pero permitirle, al mismo tiempo, mantener una cierta conciencia o saber respecto de lo que hace. Por lo demás, ese es el sentido de apelar a la estructura del razonamiento silogístico para comprender la incontinencia, en vez de explicarla simplemente como una falla en la ejecución de lo deliberado” (SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 180).

²⁵⁷ *De Malo*, q. 3, a. 9, ad 7. Sobre la expresión “cierta deducción *cuasi* silogística”, comenta S. M. Vásquez: “Allí se podría discutir si Tomás de Aquino habla en sentido estricto de un silogismo, o bien en sentido análogo en razón de la comparación que está implicada en toda elección en cuanto se funda en una preferencia (*prae-fero*). Me inclino por esta posibilidad en razón del uso del adjetivo *quaedam* y del adverbio *quasi*”. (VÁSQUEZ, S. M. “Último juicio...”, p. 139). Pero no vemos problema en tratar la explicación como la de un silogismo, puesto que como vimos en el pasaje de la *S. Th.* I-II, q. 76, a. 1, Santo Tomás dice que la conclusión del silogismo es “el juicio, o *elección* u operación”, incluyendo entonces ahí la elección.

apetición como en su misma razón: “el templado se mueve sólo según el juicio de la razón [...] en cambio, el intemperante sigue totalmente a la concupiscencia”²⁵⁸.

Mientras tanto, los razonamientos del continente y del incontinente son más complejos. Como señala el Aquinate, “ambos se sirven de un silogismo de *cuatro proposiciones*, pero para llegar a conclusiones contrarias”²⁵⁹. Observamos aquí que Santo Tomás hace suya la explicación del silogismo del incontinente elaborada por Aristóteles, que hemos analizado anteriormente²⁶⁰, al hablar de la falsedad práctica a la luz de los textos del Estagirita. Esta mayor complejidad en los razonamientos del continente y del incontinente ocurre porque en ambos hay movimientos en dos direcciones opuestas, puesto que se mueven “según la razón, ciertamente, para evitar el pecado; pero según la concupiscencia para cometerlo; pero en el continente vence el juicio de la razón, mas en el incontinente vence el movimiento de la concupiscencia”²⁶¹. El hecho de que haya cuatro proposiciones en vez de tres se debe a que ahí no existe solo la proposición universal de que ‘ningún pecado debe cometerse’, proporcionada por la razón, sino también, y como algo que le hace oposición, lo que Santo Tomás llama ‘movimiento de la concupiscencia’ que proviene del corazón y, tal como una proposición universal, afirma que ‘todo lo placentero debe seguirse’. La diferencia entre los casos del continente y del incontinente está en el hecho de que en el primero vence ese juicio de la razón, mientras que en el segundo, vence el movimiento de la concupiscencia. Vale observar que el Aquinate no llega a presentar ese movimiento de la concupiscencia como una proposición universal que hace competencia a la de la razón, sino que se limita a decir que el incontinente “asume y concluye bajo lo segundo: ‘esto es placentero, luego debe hacerse’; y tal es propiamente el que peca por debilidad”²⁶².

²⁵⁸ *De Malo*, q. 3, a. 9, ad 7.

²⁵⁹ *De Malo*, q. 3, a. 9, ad 7. Cf. *EN VII 3*, 1147a23-26 y el respectivo comentario de Santo Tomás, así como *S. Th.* I-II, q. 77, a. 2, ad 4.

²⁶⁰ Cf. *supra*, cap. 3.

²⁶¹ *De Malo*, q. 3, a. 9, ad 7.

²⁶² *De Malo*, q. 3, a. 9, ad 7. Destacamos además otras afirmaciones hechas por S. Tomás en las siguientes respuestas a las objeciones. Primero, la de que “el consentimiento de un acto ciertamente pertenece al apetito intelectual, pero en todo caso, no se produce sin aplicación a lo particular; en lo cual pueden muchísimo las pasiones del alma; y por esto, mediante las pasiones el consentimiento es a veces modificado” (ad 12) y la de que “la razón está más próxima a la voluntad que la pasión, pero la pasión está más próxima al bien particular apetecible, que la razón universal” (ad 13). Ambas afirmaciones, como vemos, destacan la proximidad de la pasión a lo particular, lo que muestra su influencia en las elecciones, también particulares. Santo Tomás también recuerda las afirmaciones de Aristóteles sobre el dominio “político” de la razón sobre la parte irascible y la concupiscible (cf. ad 13; *Pol.* I 5, 1254b5-6).

El comentario al libro séptimo de la *EN* ofrece más luces sobre la situación de las facultades racionales en los casos en que falta la verdad práctica. Al explicar los textos de Aristóteles, Santo Tomás presenta inicialmente los dos modos de las proposiciones de la razón práctica —la universal y la particular— e indica la posibilidad, tal como se describió en el *De Malo*, de que alguien conozca por hábito ambas proposiciones, pero en acto sólo considere la universal pero no la particular, a la cual se refieren directamente las acciones²⁶³. Respecto a los hábitos, el Aquinate observa que a veces existe un hábito ‘suelto’ o desimpedido, que puede pasar al acto cuando la persona lo quiere, pero en otras veces hay un hábito ‘atado’, que no puede pasar al acto. Este último es el caso de los que están afectados por las pasiones vehementes, que son comparados por el Estagirita a durmientes o ebrios. Santo Tomás señala además que “los incontinentes son dispuestos de manera similar que los durmientes, maníacos o ebrios, quienes tienen el hábito de ciencia práctica trabado en lo particular”²⁶⁴. Con respecto a lo que comenta Aristóteles sobre el hecho de que los incontinentes hasta parecen tener el hábito de ciencia puesto que hablan de él públicamente, el Doctor Angélico concluye, mostrando cómo hay en ellos un grave desacuerdo entre lo que dicen y lo que sienten:

Así sucede también en el incontinente, pues aunque diga que para él no es un bien perseguir ahora tales placeres, sin embargo, no lo siente así en el corazón. Por eso, debe pensarse que los incontinentes dicen tales palabras casi simulando, pues lo que sienten en el corazón es distinto de lo que expresan verbalmente²⁶⁵.

Santo Tomás analiza enseguida el razonamiento de los incontinentes, de manera similar a lo que hace en el *De Malo*, y se dedica a explicar por qué ellos actúan, en cierto modo según el proceso natural del razonamiento práctico. Para ello, hace una observación sobre el modo de funcionamiento de la razón práctica. En el razonamiento del incontinente, existe lo que el Aquinate llama una *doble opinión*: una premisa mayor universal, por ejemplo, la de que ‘hay que evitar todo lo deshonesto’ y una premisa menor particular, vinculada al conocimiento sensible y procedente de la cogitativa, como la de que ‘esto es deshonesto’. De esas dos opiniones, conforme al funcionamiento normal del silogismo, resulta una conclusión particular²⁶⁶.

²⁶³ Cf. *In Ethic.* VII, lect. 3, 947.

²⁶⁴ *In Ethic.* VII, lect. 3, 948.

²⁶⁵ *In Ethic.* VII, lect. 3, 949. Algo muy distante de la verdad entendida como virtud moral propia de la que “en dichos y hechos, se manifiesta como es” (*S.Th.* I, q. 16, a. 4, ad. 3).

²⁶⁶ Cf. *In Ethic.* VII, lect. 3, 950. Cf. *EN* VII 3, 1147a24ss. Reproducimos el texto del *Comentario*: “Dice pues, primero, que si alguien quisiera considerar la causa por la que los incontinentes, fuera de la ciencia, actúan según el proceso natural del saber práctico, corresponde aclarar que en su

Santo Tomás señala tanto un aspecto especulativo como otro aspecto práctico de dicha conclusión: “en lo especulativo, el alma solo asiente a la conclusión (*in speculativis anima solum dicit conclusionem*); en cambio, en lo práctico, el alma opera inmediatamente (*in factivis autem statim eam operatur*)”²⁶⁷. En cuanto a este último aspecto, el Aquinate llama la atención al hecho de que la acción inmediatamente se realiza a no ser que surja algún impedimento, y señala, como casos donde no existe tal oposición o impedimento, tanto el razonamiento del templado, en que no existe una concupiscencia que repugna la razón, como el silogismo del intemperante, en el que la razón pervertida por las pasiones no repugna la concupiscencia²⁶⁸. Este último caso, como vimos, ocurre cuando las pasiones son tan intensas que terminan pervirtiendo también a la razón.

Mientras tanto, en la situación de incontinencia, existe algo que prohíbe el paso a la acción de la conclusión del silogismo. Santo Tomás expone, a la luz del texto de la *EN*, qué es lo que prohíbe ese paso a la acción en el caso del incontinente. En su explicación, señala la existencia de una mayor complejidad en el silogismo, en virtud de la presencia de la cuarta proposición, es decir, una suerte de proposición universal puesta de parte de la concupiscencia, como se vio también en el texto del *De Malo*:

[...] en el incontinente, la razón no está totalmente vencida por la concupiscencia, como para no tener, en universal, verdadera ciencia. Sea el caso que de parte de la razón se proponga una única proposición universal, prohibiendo gustar desordenadamente los dulces, como si se dijera que ningún dulce debe ser gustado fuera de hora. Pero, de parte de la concupiscencia, se ponga que todo lo dulce es deleitable, lo cual es buscado por sí mismo

proceso hay dos opiniones. Una, que es universal, como todo lo deshonesto debe evitarse; otra, que es particular, que se refiere a lo que propiamente se conoce según el sentido, como que este acto es deshonesto. Dado que de estas dos opiniones resulta un único razonamiento, es necesario que se siga una conclusión”.

²⁶⁷ *In Ethic.* VII, lect. 3, 950. En lo que sigue del texto, dice el Aquinate: “Si la opinión universal dice que todo lo dulce debe ser gustado y la opinión particular es que esto, v.g. algo demostrado en particular, es dulce, es necesario que aquél que pueda probarlo lo haga al instante, a no ser que surja algún impedimento. Esto es lo que sucede en el razonamiento del templado, que no tiene una concupiscencia que repugna a la razón, que propone que todo lo deshonesto debe evitarse. De manera similar, en el razonamiento del intemperante, cuya razón no rechaza a la concupiscencia que inclina a tomar todo lo deleitable”.

²⁶⁸ Cf. *In Ethic.* VII, lect. 3, 950. Serrano del Pozo observa que lo que parece suceder en ese ejemplo es que “la pasión impide la actualización del principio ‘todas las cosas deshonestas deben ser evitadas’ en una situación concreta, por lo que el sujeto incontinente sólo da cuenta de que ‘esto es deshonesto’, pero sin conectarlo funcionalmente con la premisa mayor” (SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, pp. 186-187). Pero ese autor señala que esta descripción no explica todas las formas de incontinencia, sino solo la incontinencia ‘por precipitación’, “en la que el sujeto actúa movido por sus pasiones, antes de finalizar completamente el proceso de deliberación práctica” (SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 188). Por esta razón, no se llega a producir un último juicio práctico de la razón: “... el incontinente sólo actúa contra lo que sabe en universal, y no contra lo que finalmente ha deliberado, pues no alcanza a concluir en una sentencia particular sobre la que sostener la elección”, afirma el autor (p. 188).

por la concupiscencia. Como la concupiscencia en lo particular traba a la razón, no es asumido bajo la razón universal, que dirá que esto está fuera de hora, sino que es asumido bajo lo universal de la concupiscencia, que dirá que esto es dulce. Así, se sigue la conclusión que es obrar. En este silogismo que hace el incontinente hay cuatro proposiciones, como se dijo²⁶⁹.

Enseguida, el Angélico expone la causa de esta situación, revelando el defecto característico de las potencias del incontinente, en el que hay un patente desacuerdo entre la razón y el apetito. La conducta del incontinente se explica, por lo tanto, por el hecho de que la razón se encuentra trabada en lo particular, impidiendo que este sea asumido bajo la premisa universal de la razón como algo que está fuera de hora —y por lo tanto se evite el acto de gustarlo—, sino bajo la premisa de la concupiscencia. El silogismo del incontinente concluye entonces una acción bajo la concupiscencia, y no según la razón: la de probar el dulce, en cuanto este es deleitable. Esto se explica, como observa Santo Tomás, por la capacidad que tiene la concupiscencia no solo de atar a la razón, sino además de mover cualquier parte del alma:

Que de este modo se comporte, a veces, el proceso de la razón práctica, se hace patente porque, ante una fuerte concupiscencia que surge, la razón dice, por una opinión universal, que debe rechazarse esto concupiscible, como se vio. Pero la concupiscencia conduce a esto espontáneamente, proponiéndolo y asumiéndolo sin la prohibición de la razón, que está ligada. Pues la concupiscencia, cuando es vehemente, puede mover cualquier parte del alma, aun a la razón, si no es solícita para resistir. Así, acontece la conclusión que es que alguno obre incontinentemente contra la razón y la opinión universal²⁷⁰.

Como señala Serrano del Pozo, es posible observar en ese ejemplo cierta ‘falla’ a nivel del conocimiento general, puesto que la pasión, aun sin alterar el juicio universal de la razón práctica, de algún modo lo ‘suplanta’ con otro principio universal

²⁶⁹ *In Ethic.* VII, lect. 3, 951. Cf. *EN* VII 3, 1147a31ss. En otro pasaje Santo Tomás afirma que el incontinente no deja de poseer la recta razón a nivel de lo universal, porque “juzga que es malo aceptar una delectación deshonesta por la recta razón; aunque se aparte de esta consideración universal por la pasión” (*De Malo*, q. 7, a. 5, ad 7).

²⁷⁰ *In Ethic.* VII, lect. 3, 951. Serrano del Pozo ve en este segundo ejemplo una variante de la incontinencia diversa de la presentada en los párrafos anteriores. La primera variante consistía en una simple incapacidad de concluir en el silogismo en virtud de cierta precipitación; pero esta segunda es más compleja, puesto que existe un defecto en la misma deliberación, en virtud de la inclusión de más premisas: aquí, “... la incontinencia no aparece sólo como el resultado de la no-actualización de la conclusión del silogismo práctico, sino como una fallida combinación de varias premisas, nada menos que cuatro, dos de razón, dos de deseo, donde la deslucida acción incontinente se ocasiona porque el sujeto concupiscente sólo utiliza efectivamente el segundo par de premisas” (SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 187). Esta diferencia entre dos clases de incontinencia es desarrollada más adelante en el *Comentario*: “entre los incontinentes, los que se rebasan, los precipitados, son mejores o menos malos que los débiles cuya razón delibera pero no permanecen en ella. Estos son peores por dos razones. Primero, porque son vencidos por una pasión menor, mientras que los precipitados son vencidos por una pasión rebasante, según la velocidad o según la vehemencia” (*In Ethic.* VII, lect. 8, 999).

presentado por la concupiscencia. Esa constatación representa cierta dificultad a la hora de distinguir al incontinente del intemperante, puesto que, como vemos, ambos parecen actuar según ese principio universal de la concupiscencia. Pero la diferencia está en el aspecto temporal: mientras en el vicioso esta situación ocurre de manera constante, en el intemperante el error acerca de los fines racionales se debe simplemente a un vicio 'temporal', por la influencia también pasajera de la pasión vehemente: "esta temporalidad se explica por efecto e influencia de la pasión, y ella marca la diferencia entre el verdadero vicioso y el simple incontinente"²⁷¹. Por su parte, B. Kent señala, a la luz de lo dicho por Santo Tomás, que la intemperancia es solo temporal, mientras la incontinencia es habitual: es en virtud de la pasión, y no del hábito, que el incontinente juzga que los placeres corporales son buenos en sí mismos²⁷².

Esta diferencia entre el incontinente y el intemperante se debe tomar en cuenta al momento de distinguir los diversos grados de falsedad práctica. Ya hemos visto que en el caso de la incontinencia, a pesar de que la concupiscencia arrastre a la dirección contraria, aún permanece la recta estimación de lo que se debe hacer o evitar, pero en el caso del intemperante la pasión termina pervirtiendo la misma razón²⁷³. Esto permite entonces diferenciar en ambos casos la extensión del daño hecho por la pasión y, consecuentemente, la posibilidad de revertirlo.

A modo de resumen de lo dicho hasta aquí, observamos que la falsedad práctica se presenta de manera distinta en los casos del incontinente y del intemperante. En el incontinente, al nivel de los fines, la razón se encuentra preservada en su conocimiento pero, como vimos, ocurre cierta ignorancia porque este conocimiento verdadero se ve ofuscado por la presencia de una suerte de proposición universal falsa, puesta por la concupiscencia, lo que en la práctica ocasiona la desviación del apetito del fin, que deja de ser recto. Al nivel de los medios ocurre, como vimos, que la razón puede hallarse ligada o trabada, de tal manera que la premisa menor particular es asumida ya no bajo la universal propuesta por la razón, sino bajo la proposición puesta por la concupiscencia.

Al hablar de los requisitos de la verdad práctica, hemos dicho además que la rectitud del apetito del fin es medida de la verdad de la razón sobre los medios. Lo que sucede

²⁷¹ SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 189.

²⁷² Cf. KENT, B. D. "Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 27 (1989), núm. 2, p. 214.

²⁷³ Cf. *In Ethic.* VII, lect. 1, 914.

en el caso del incontinente, entonces, es que esta razón acerca de lo que es para el fin es falsa. Podría darse incluso ahí un razonamiento eficaz en lo que se refiere a la obtención de este fin malo, pero no sería un razonamiento prudente, que exige la bondad del fin. Vale recordar que, como señala Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, que el incontinente es alguien no disciplinado de acuerdo a la virtud moral por no haberse apartado de las pasiones, y por lo tanto “no puede ser que alguno simultáneamente sea prudente e incontinente”²⁷⁴. Mientras tanto, en el intemperante, solo existe la razón pervertida, y por lo tanto falsa, acerca del fin, a la cual corresponde un apetito no recto. Este apetito no recto, de la misma manera que sucede en el intemperante, ocasiona la falsedad de la razón acerca de lo que es para el fin, aun existiendo, como en el caso del incontinente, cierta eficacia del razonamiento dirigido por la ‘prudencia de la carne’.

Observamos además que, en el párrafo siguiente al texto mencionado anteriormente, Santo Tomás presenta la perversión de los apetitos, propia de la falsedad práctica, como un ‘desequilibrio’ en el hombre y señala además cómo, a pesar de dicha corrupción, algo permanece íntegro en el sujeto:

Debe considerarse además que la perversión en cada caso acontece porque se corrompe su debido equilibrio, como la enfermedad corporal en el hombre proviene de que se corrompen los humores en cuanto a la proporción debida a este hombre. De modo similar, la perversión del apetito, que algunas veces pervierte a la razón, consiste en que se corrompe la medida de las afecciones humanas. Pero esta corrupción se da de dos maneras. Pues la consonancia o buena proporción de algo no se asienta en lo indivisible, sino que tiene cierta amplitud, como es claro en el equilibrio de los humores en el cuerpo humano; dado que la naturaleza humana se salvaguarda con una mayor o menor temperatura. De manera similar, el orden equilibrado de la vida humana se salvaguarda según la diversa proporción de las afecciones²⁷⁵.

²⁷⁴ *In Ethic.* VII, lect. 10, 1019. En el pasaje correspondiente, Aristóteles explica esa imposibilidad: “tampoco el mismo hombre puede ser a la vez prudente e incontinente, puesto que hemos demostrado que el prudente es, al mismo tiempo, virtuoso de carácter”, y añade que “además, un hombre es prudente no solo por saber sino capaz de obrar, y el incontinente no es capaz de obrar” (*EN* VII 10, 1152a8-11). Esto revela precisamente el carácter ‘práctico’ de la verdad práctica, que le falta al incontinente.

²⁷⁵ *In Ethic.* VII, lect. 1, 914. En el párrafo siguiente, el Aquinate distingue las situaciones de la incontinencia y de la malicia de la bestialidad, como dos modos distintos por lo que puede ocurrir la perversión o desequilibrio de las potencias: “La perversión en esta consonancia puede ocurrir de *tal manera* que no se salga fuera de los límites de la vida humana, en este caso, es llamada sencillamente *incontinencia* o *malicia humana*, como la enfermedad corporal en la cual puede salvaguardarse la naturaleza humana. De *otra manera*, puede corromperse el equilibrio de las afecciones humanas, de tal modo que avance más allá de los límites de la vida humana, hasta parecerse a las afecciones de alguna bestia, como del león, del oso o del puerco. Y a esto se llama bestialidad”.

Considerando las distintas condiciones en que se encuentran el incontinente y el intemperante, hace falta examinar hasta qué punto se salvaguarda el orden de las potencias en cada caso, para distinguir en cada uno hasta qué punto la situación de falsedad práctica es reversible. Es precisamente lo que Santo Tomás aclara más adelante en el *Comentario*²⁷⁶, como veremos en el siguiente apartado.

6.4. Verdad práctica y restauración del ser humano

La noción de verdad práctica, como vimos, supone un recto orden de las potencias cognoscitivas y afectivas, de tal modo que la verdad del conocimiento práctico pueda plasmarse en la acción, a través de las buenas elecciones propias del hombre virtuoso. Este recto orden de las potencias supone la adecuación del apetito a los verdaderos fines del hombre y, sobre todo, las distintas adecuaciones del razonamiento acerca de los medios a ese apetito recto del fin último, a fin de que la verdad pueda alcanzar realmente dicha plasmación en la acción singular²⁷⁷.

Pero, como lo demuestra la experiencia común de las personas, no siempre ocurre esa adecuación. En efecto, como vimos en el apartado anterior, Santo Tomás señala los fenómenos de la incontinencia y de la intemperancia precisamente como estados en los que no se cumplen las condiciones de la verdad práctica²⁷⁸. En el incontinente, ocurre una perversión del apetito que puede tanto impedir la conclusión del razonamiento práctico como también la ejecución de la acción elegida, pero aún se conserva intacta la razón acerca del fin último. Mientras tanto, en el intemperante, el desorden causado por las pasiones es tanto que llega a corromper el mismo conocimiento racional del fin. Ambas son, por lo tanto, situaciones indeseables y reprochables, pues representan un importante desorden en las facultades humanas e impiden que el sujeto moral alcance su perfección.

Al reconocer la intemperancia y la incontinencia como modos de conducta dignos de rechazo, naturalmente surge la cuestión de si ambas situaciones de desorden o perversión son de alguna manera curables, de tal manera que el sujeto afectado por

²⁷⁶ Cf. *In Ethic.* VII, lect. 8, 996ss.

²⁷⁷ Para T. Melendo, la verdad práctica consiste sobre todo en esa segunda adecuación, mientras que la otra adecuación al nivel de los fines sería una condición necesaria, pero no lo que caracteriza formalmente la verdad práctica (cf. MELENDO, T. "La naturaleza de la verdad práctica", *Studium. Revista de Filosofía y Teología*, vol. XXVI (1986), núm. 1, p. 66).

²⁷⁸ Cf. *In Ethic.* VII, lect. 1, 914. El Aquinate dice allí, como vimos, que "la acción buena no existe sin la razón práctica y el apetito recto; por eso es que, si alguno de los dos se pervierte, algo deberá rechazarse en las costumbres", haciendo alusión al pasaje de *EN VI 13, 1144a6-10*.

ellas pueda volver, o alcanzar, la situación de orden o armonía propia de la verdad práctica entendida como adecuación entre razón y apetición. La respuesta de Santo Tomás a esa cuestión parece ser positiva. Aun considerando la gravedad de la situación del incontinente y del intemperante, el Aquinate nos da motivos de esperanza al señalar, tanto en el mismo *Comentario a la EN* como en la *Suma Teológica*, que la incontinencia y la intemperancia son curables, aunque en diferente medida, puesto que la perversión de las potencias es diversa en cada caso. En ambas obras, encontramos pasajes en que Santo Tomás compara el incontinente al intemperante, a fin de precisar cuál de las situaciones es la más grave y a la vez menos curable.

En el comentario que hace al libro séptimo de la *Ética*, más precisamente en la *lectio* octava, Santo Tomás desarrolla la afirmación hecha por Aristóteles de que “el licencioso es peor que el incontinente (ὁ ἀκόλαστος χείρων τοῦ ἀκρατοῦς)”²⁷⁹. El Aquinate presenta ahí, a la luz de lo dicho anteriormente, tres razones por las cuales el incontinente es mejor que el intemperante. La primera de ellas considera la posibilidad de arrepentimiento o curación en cada uno de los casos:

[...] el intemperante no se arrepiente, pues comete las faltas por elección, en la cual permanece porque elige los placeres corporales como fin, según se vio. En cambio, todo incontinente se arrepiente fácilmente al cesar la pasión por la cual era vencido. Por eso, el intemperante es incurable, como se dijo, en cambio, el incontinente es curable. Así, se ha resuelto la duda planteada, que decía que el incontinente era más incurable que el intemperante. Como el intemperante es más incurable puede concluirse que es peor, como es peor una enfermedad corporal incurable²⁸⁰.

Mientras tanto, la segunda razón distingue en cada situación el aspecto temporal, contrastando la continuidad de la intemperancia y la transitoriedad de la incontinencia:

[...] la intemperancia y cualquier malicia es continua, pues se tiene un hábito permanente a través del cual se elige lo malo. Pero la incontinencia no es continua, pues el incontinente es movido a cometer una falta solo por una pasión que pronto pasa. La incontinencia es como

²⁷⁹ *EN VII 7*, 1150a30-31.

²⁸⁰ *In Ethic.* VII, lect. 8, 996. El texto hace referencia a otro pasaje del *Comentario*: “Luego, es llamado intemperante el que persigue ex profeso el exceso de esos deleites. Aunque no busque desmedidos placeres, los busca no obstante en cuanto desmedidos, v.g. deseándolos desmedidamente. O bien, los busca por elección, por los placeres mismos, y no por otra cosa, pues los busca como fin. Como ese hombre busca el fin por sí mismo y ex profeso, y adhiere a él de manera inamovible, el intemperante, por necesidad, no se arrepiente de los deleites buscados. Por eso, su vicio es incurable. De ese vicio nadie se cura sino por disconformidad con el mismo, porque la virtud y el vicio están en la voluntad” (*In VII Ethic.*, lect. 7, n. 988).

cierta malicia no continua. Pero el mal continuo es peor que el no continuo. Luego, la intemperancia es peor que la incontinencia²⁸¹.

La tercera y última razón está en el grado de ocultamiento de cada situación entre el sujeto que de ella padece:

[...] la malicia se le oculta a quien la tiene, que es engañado porque estima ser un bien eso que hace. Pero la incontinencia no se le oculta a quien la tiene, pues sabe por la razón que aquello a lo cual es conducido por la pasión es un mal. El mal oculto es más peligroso y más incurable que el mal no oculto. Luego, la intemperancia es peor que la incontinencia²⁸².

Santo Tomás explica más adelante por qué el incontinente es más propenso a arrepentirse, señalando el hecho de que éste persiga los placeres fuera del orden de la recta razón no se debe a que esté persuadido de que estos placeres deban ser buscados como buenos. En el incontinente, “que tiene una falsa estimación de los deleites en particular, al cesar la pasión, fácilmente deja de prestar su asentimiento”²⁸³. Enseguida, el Aquinate responde a la cuestión, levantada en el pasaje anteriormente mencionado, acerca de la preservación de cierto principio de lo operable. Allí, respecto de la diferencia entre el intemperante y el incontinente, observa Santo Tomás, a la luz del texto de la *Ética*:

[...] existe un hombre que, debido a una pasión, traspasa la recta razón porque la pasión lo supera de tal manera que no actúa según la recta razón. Pero la pasión no lo supera por estar persuadido de que debe ir tras los placeres corporales como si fueran buenos por sí mismos, sin ninguna prohibición. Por eso, tal hombre, al cesar la pasión que pronto pasa, permanece en la recta estimación del fin. Así, es el incontinente que, por esto, es mejor que el intemperante y no es malo en sentido estricto, porque en él se salvaguarda el mejor principio, la recta estimación del fin²⁸⁴.

Estos pasajes del comentario a la *EN* ofrecen entonces un horizonte de esperanza ante la situación de incontinencia, en la que se observa más claramente la posibilidad de revertir la situación de falsedad práctica. Mientras tanto, la condición del intemperante se muestra allí bastante desalentadora²⁸⁵.

²⁸¹ *In Ethic.* VII, lect. 8, 997. Este pasaje, como vemos, describe la incontinencia como cierto ‘vicio transitorio’.

²⁸² *In Ethic.* VII, lect. 8, 998.

²⁸³ *In Ethic.* VII, lect. 8, 1002.

²⁸⁴ *In Ethic.* VII, lect. 8, 1003.

²⁸⁵ Cf. *In Ethic.* VII, lect. 8, 1002. Acerca del intemperante, dice allí Santo Tomás: “Es manifiesto que el que yerra en torno a los principios no puede retraerse fácilmente de su error, porque no encontró la razón que enseña los principios. Por eso, el intemperante que yerra en cuanto a los principios de lo operable, no es capaz de retraerse de su error por alguna persuasión, y, por ende, no puede salir

Santo Tomás hace otra comparación entre el incontinente y el intemperante en el contexto de la exposición sobre la incontinencia en la *Suma Teológica*: allí, tras reconocer, siguiendo a Aristóteles, que la condición del intemperante es peor que la del incontinente, observa que ambos son recuperables, aun siendo más difícil la curación del primero. Dada la riqueza de elementos de ese pasaje, vale la pena que examinemos detalladamente el texto del artículo correspondiente²⁸⁶.

El Aquinate comienza allí su exposición presentando las razones por las cuales el pecado del incontinente parece ser más grave que el del intemperante. La primera de ellas se funda en la idea de que es más grave el pecado que supone obrar en contra de la propia conciencia: esto sucede en el incontinente en mayor medida que en el intemperado: “el incontinente, a pesar de saber que es malo lo que desea, no deja de hacerlo, llevado por la pasión, mientras que el intemperado juzga que lo que desea es bueno”²⁸⁷. La segunda objeción afirma que el pecado del intemperante es menos grave por ser aparentemente más curable, por estar supuestamente más abierto a la corrección: “el pecado de uno se cura mediante la admonición y la corrección, las cuales parece que no dicen nada al incontinente, que sabe que obra mal pero no deja de hacerlo, mientras que el intemperado cree que está obrando bien, y así la admonición podría servirle de algún provecho”²⁸⁸. Finalmente, la tercera objeción es la de que el pecado es más grave cuanto más grave es la pasión por que se peca, por lo que, supuestamente, el pecado del incontinente sería más grave porque obra bajo pasiones vehementes, lo que no ocurre en el intemperante.

Sin embargo, la postura de Santo Tomás es de que el pecado del intemperante es el más grave, puesto que el sujeto afectado por tal condición no se arrepiente, como Aristóteles ha señalado en la *EN* y sigue aferrándose a su elección del placer como fin, a diferencia del incontinente, que se arrepiente de su conducta²⁸⁹. La explicación de esto, señala el Doctor Angélico, está en que el pecado reside ante todo en la voluntad, y por lo tanto es más grave cuando hay mayor inclinación de la voluntad al pecado. En ello se distinguen el intemperante y el incontinente. En el primero, la voluntad se orienta al pecado por elección propia como resultado de un hábito vicioso, mientras que en el segundo la voluntad tiende al pecado solo por el influjo de la pasión

de esa situación o arrepentirse, sino tal vez según que por una larga costumbre contraria desaparezca el hábito causante del error”.

²⁸⁶ Cf. *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3. *EN* VII 8, 1150b29.

²⁸⁷ *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3, arg. 1.

²⁸⁸ *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3, arg. 2.

²⁸⁹ Cf. *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3, s.c.

vehemente, pero no de un hábito malo. Esto hace que la incontinencia sea una condición más curable: “ésta pasa pronto, mientras que el hábito es una cualidad difícilmente removible, síguese que el incontinente se arrepiente en seguida, una vez pasada la pasión”²⁹⁰.

La respuesta a la primera objeción analiza el grado de ignorancia presente en cada caso a fin de mostrar por qué el pecado del incontinente es menos grave. En ambos casos, señala el Aquinate, la ignorancia del entendimiento es posterior a la inclinación del apetito²⁹¹, lo que hace que el pecado sea más grave cuando hay mayor ignorancia, puesto que allí hay una mayor inclinación del apetito al mal. Tras recordar que “tanto la ignorancia del incontinente como la del intemperado son producto de la inclinación del apetito hacia algún objeto, sea mediante la pasión, en el incontinente, o mediante el hábito en el intemperado”, Santo Tomás revela dos aspectos por los cuales la ignorancia del intemperado es mayor que la del incontinente. El primer aspecto es la duración de cada ignorancia: en el incontinente, hay ignorancia solo mientras dure la pasión vehemente, mientras que en el intemperante la ignorancia es más duradera en virtud del hábito²⁹². Y el segundo aspecto en que difieren las respectivas ignorancias es el del objeto ignorado: en el incontinente hay ignorancia de cierto objeto particular de libre elección, mientras que en el intemperante ocurre ignorancia “sobre el fin mismo, en cuanto que juzga que es bueno seguir las pasiones sin moderación alguna”²⁹³. El Aquinate señala ahí, siguiendo a Aristóteles, que el incontinente es mejor que el intemperado “porque en él se salva el principio más excelente, es decir, la estimación recta del fin”²⁹⁴.

Después, en la respuesta a la segunda objeción, encontramos importantes aclaraciones sobre la posibilidad de curación del incontinente y del intemperante, en la que Santo Tomás muestra acerca de este último una consideración más optimista, al decir que la curación de la intemperancia es también posible, aunque más difícil que

²⁹⁰ *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3, co. Santo Tomás añade allí que ese arrepentimiento no sucede al intemperado, que más bien “se alegra de haber pecado, porque el acto de pecar se le ha hecho connatural debido al hábito adquirido”.

²⁹¹ Cf. *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3, ad 1. En otros casos, la ignorancia del entendimiento precede la inclinación del apetito y es causa de la misma. En esa situación, diferentemente de lo que ocurre en la incontinencia y la intemperancia “cuanto mayor es la ignorancia, tanto más disminuye el pecado, o incluso exime de él cuando hace que el acto sea totalmente involuntario”.

²⁹² Cf. *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3, ad 1. Santo Tomás hace alusión al pasaje de la *Ética*, ya mencionado en el respectivo comentario, en que asemeja la incontinencia a enfermedades pasajeras como la fiebre terciana y la intemperancia a otras enfermedades permanentes como la tisis. Cf. *In VII Ethic.*, l. 8, 996-997.

²⁹³ *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3, ad 1.

²⁹⁴ *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3, ad 1.

la del incontinente. El texto de la respuesta ofrece orientaciones sobre cómo remediar cada una de las situaciones, considerando la gravedad de cada caso:

Para curar al incontinente no basta el conocimiento, sino que se requiere el auxilio interior de la gracia que mitigue la concupiscencia, y se añade también el remedio de la admonición y la corrección, con las cuales puede empezar a resistir a las concupiscencias, y con ello se debilita el deseo [...]. El intemperado puede curarse también así, pero su curación es más difícil por dos motivos. El primero es por parte de la razón, que está corrompida en el juicio sobre el fin último, que es como el principio de las demostraciones, y es más difícil hacer llegar a la verdad al que está equivocado en los principios, al igual que, en el orden operativo, al que está equivocado sobre el fin. El segundo es por parte de la inclinación del apetito, la cual en el intemperado es producto de un hábito difícil de eliminar, mientras que en el incontinente procede de una pasión, que puede reprimirse más fácilmente²⁹⁵.

Como los ‘medios terapéuticos’ mencionados, se destacan por lo tanto la apertura a la gracia, que mitiga la concupiscencia y el recurso a la admonición y a la corrección, que permiten al sujeto resistir a la concupiscencia, debilitando así el deseo. Santo Tomás hace alusión allí a otro pasaje de la *Suma*²⁹⁶, en que presenta el carácter pueril de los pecados de concupiscencia. Allí, el Aquinate señala tres aspectos por los cuales la intemperancia, en cuanto pecado de exceso de concupiscencia, se asemeja a la conducta pueril. El primer aspecto es el *objeto* que apetecen, es decir, algo contrario a la excelencia del hombre en cuanto ser racional: tanto el niño como la concupiscencia no se someten al orden de la razón. El segundo aspecto es el de las consecuencias: “si el niño accede a sus caprichos [...] de igual modo, la concupiscencia, si se ve satisfecha, exige más”²⁹⁷. Y el tercer aspecto, que interesa más a nuestro estudio, versa sobre la semejanza del remedio que se aplica tanto al niño como a la concupiscencia: el niño se enmienda cuando se le corrige, y la concupiscencia, sometida a la corrección y a la debida resistencia, se reduce al orden de la honestidad. Santo Tomás propone, siguiendo a San Agustín, que se someta la mente a la contemplación de las cosas espirituales, a fin de debilitar las fuerzas de los hábitos de la concupiscencia. Acerca de esta, observa el Aquinate que “si la siguiéramos, se haría más fuerte, mientras que si la frenamos, aunque no quede anulada, disminuye”²⁹⁸. Finalmente, recordando lo dicho por Aristóteles en la *EN*,

²⁹⁵ *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3, ad 2.

²⁹⁶ Cf. *S.Th.* II-II, q. 142, a. 2.

²⁹⁷ *S.Th.* II-II, q. 142, a. 2, co. Santo Tomás, citando allí las *Confesiones* de San Agustín, añade que “si se condesciende con el placer, se forma la costumbre; y si no se resiste a la costumbre, se origina la necesidad.

²⁹⁸ *S.Th.* II-II, q. 142, a. 2, co.

Santo Tomás añade que “así como conviene que el niño viva sometido al pedagogo, así también conviene que la concupiscencia se someta a la razón”²⁹⁹.

Volviendo al pasaje de la cuestión sobre la incontinencia, destacamos además la consideración del Aquinate sobre la dificultad para curar al intemperante, que presupone la corrección tanto al nivel de la razón sobre los principios prácticos mismos, que representan los fines en el orden operativo, como al nivel del apetito, que supone la erradicación del hábito, a diferencia de lo que sucede en el incontinente, para el que hace falta la simple represión de una pasión. Finalmente, la respuesta a la tercera objeción señala que aunque la sensualidad de la voluntad es mayor en el intemperante, lo que hace más grave su pecado, la sensualidad de la concupiscencia del apetito puede ser más fuerte en el incontinente, quien solo peca movido por una pasión sensual vehemente, mientras que el intemperado peca bajo cualquier concupiscencia, incluso las más ligeras, sin necesidad de un estímulo fuerte, puesto que su voluntad está ya orientada al placer³⁰⁰.

Si consideramos los cuatro casos expuestos por Aristóteles en el libro séptimo de la *EN* —intemperancia, incontinencia, continencia y templanza—, el continente se encuentra un peldaño más arriba del incontinente en la escala de perfección, y por lo tanto un paso más cerca de la verdad práctica. Según la descripción hecha por el Estagirita y comentada después por Santo Tomás, el continente, cuando experimenta en sí el influjo de las pasiones vehementes, no solo tiene preservado el conocimiento verdadero acerca del fin último como lo tiene el incontinente, sino que, a diferencia de este, es capaz de resistir al influjo de las pasiones, moviéndose en el sentido contrario a ellas de manera a hacer lo que la recta razón prescribe.

Santo Tomás dedica una cuestión de la *Secunda Secundae* al tratamiento de la incontinencia³⁰¹. Allí se encuentra, al inicio de la exposición, la afirmación de que “la continencia hace que el hombre resista a los malos deseos que se dan en él con fuerza”³⁰²: esta es una de las posibles maneras de comprender la concupiscencia, la cual el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, hace suya en el desarrollo de toda la cuestión. Santo Tomás examina la materia de la cual trata la continencia, y señala que

²⁹⁹ *S.Th.* II-II, q. 142, a. 2, co.

³⁰⁰ *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3, ad 3. Añade allí Santo Tomás: “Por eso dice el Filósofo, en *Ethic.*, que reprobamos más al intemperante porque busca el deleite sin desearlo, o pacíficamente, es decir, sin sentir ningún estímulo fuerte. ¿Qué haría si estuviera bajo los efectos de una concupiscencia juvenil?” (cf. *EN VII 7*, 1150a27).

³⁰¹ Cf. *S.Th.* II-II, q. 155.

³⁰² *S.Th.* II-II, q. 155, a. 1, arg. 1.

es la misma tanto de la incontinencia como también de la templanza y de la intemperancia, a saber, las concupiscencias y placeres del tacto. A la luz de esto, señala el Aquinate que “la palabra continencia indica un *freno*, en cuanto que uno se abstiene de obedecer a las pasiones”³⁰³, precisando además que su materia propia no son las pasiones que suponen cierto retraimiento, como el temor, sino “las pasiones que arrastran a conseguir algo, en las cuales es meritorio el hecho de que la razón refrene al hombre en su consecución”³⁰⁴: entre estas últimas se encuentran los deseos de los placeres del tacto, que se ven refrenados en el hombre continente. Más adelante en la misma cuestión Santo Tomás desarrolla su exposición, señalando las semejanzas y las diferencias entre la continencia y la incontinencia, en el contexto de la exposición sobre qué facultad es sujeto de ambas disposiciones.

La respuesta del Aquinate es que ni el apetito ni la razón pueden ser el sujeto de la continencia y a la vez lo que la distingue de la incontinencia, ya que están dispuestos de la misma manera en ambos casos:

Toda virtud que se da en algún sujeto hace que éste se distinga de la disposición que posee cuando está sometido al vicio opuesto. Ahora bien: *el apetito concupiscible se porta de igual modo en el que practica la continencia que en el incontinente*, ya que incita a los dos a fuertes deseos malos. Por tanto, es evidente que la continencia no reside en el apetito concupiscible. Dígase lo mismo de *la razón, que se comporta de igual modo con el que practica la continencia que con el que no lo hace*, pues *ambos poseen una razón recta* y ambos, cuando no están bajo el influjo de la pasión, tienen el propósito de no obedecer a los malos deseos³⁰⁵.

Acerca de la rectitud de la razón señalada en ese pasaje, vale recordar que en la cuestión sobre el pecado venial en el *De Malo* el Aquinate recoge la afirmación, tomada de Aristóteles, de que “alabamos la razón, tanto del continente como del incontinente”³⁰⁶. En ese pasaje, el Estagirita describe el conflicto entre las potencias del alma, propio de esas condiciones: por un lado, elogia la parte racional destacando el hecho de que “exhorta rectamente a hacer lo que es mejor”³⁰⁷, pero advierte la presencia, en esos hombres, de “algo que por naturaleza viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón”³⁰⁸, señalando después que, en el caso del continente, esta

³⁰³ *S.Th.* II-II, q. 155, a. 2, co.

³⁰⁴ *S.Th.* II-II, q. 155, a. 2, co.

³⁰⁵ *S.Th.* II-II, q. 155, a. 3, co. En el *De malo*, Santo Tomás precisa que “tanto el continente, como el incontinente poseen una recta razón, *al menos en lo universal*”. (*De malo*, q. 7, a. 5, ad 7).

³⁰⁶ *De malo*, q. 7, a. 5, arg. 7.

³⁰⁷ *EN I* 13, 1102b16.

³⁰⁸ *EN I* 13, 1102b18-20.

última parte obedece a la razón³⁰⁹, lo que no sucede en el incontinente. En el comentario a ese texto, Santo Tomás señala que ese elemento, dicho irracional por ser contrario a la razón, no es sino el apetito sensitivo, que “a veces es contrario a lo que la razón juzga como bueno en sentido absoluto”³¹⁰ y afirma que “en el que es continente, el apetito sensitivo es vencido por la razón porque el continente tiene ciertas concupiscencias malas, pero la razón lo las sigue”³¹¹; en cambio, en el incontinente, “el apetito sensitivo vence a la razón, que es arrastrada por las concupiscencias”³¹².

A la luz de ese imperio de la razón sobre la parte irracional del alma, que se ve más claro en el caso del continente, Serrano del Pozo observa que la continencia puede entenderse, en los textos de Santo Tomás, como cierta perfección de la razón práctica³¹³. Para este autor, la consistencia consiste sobre todo en la conservación de la razón a pesar del influjo de las concupiscencias: “la acción continente, es verdaderamente una cierta *con-tensión*, una tensa posición donde el sujeto mantiene sus convicciones racionales primeras aun cuando esté siendo arrastrado por pasiones torpes y vehementes”³¹⁴. Respecto del pasaje de la *Suma Teológica*, mencionado anteriormente, en que Santo Tomás presenta la continencia como un ‘freno’, observa el autor que parece conveniente una explicación de la continencia que prescindiera de esa metáfora del freno y la explique en términos más actuales, por lo que señala algunos de los intentos más recientes de definir la continencia, por ejemplo como ‘autocontrol voluntario’ o represión de la voluntad sobre las pasiones, o aún como “acción de la voluntad que resiste a los deseos desordenados”³¹⁵, lo que denotaría una clara diferencia en relación a la templanza: mientras esta indica una sensibilidad ordenada, cuyo sujeto es el apetito sensible, la continencia “es una virtud de la voluntad ordenadora, que tiene el apetito racional como sustento”³¹⁶. Y es el mismo Santo Tomás quien señala que la diferencia entre el continente y el incontinente no está ni en la razón ni en el apetito, como vimos antes, sino en la voluntad, en cuanto

³⁰⁹ Cf. *EN I* 13, 1102b26-27. Aristóteles señala allí que, comparada a la situación del continente, esa parte irracional es “probablemente más dócil en el hombre moderado y varonil, pues todo concuerda con la razón”.

³¹⁰ *In Ethic.* I, lect. 20, 148.

³¹¹ *In Ethic.* I, lect. 20, 148.

³¹² *In Ethic.* I, lect. 20, 148.

³¹³ Santo Tomás afirma, en uno de esos textos, que “la continencia, como también la perseverancia, es una perfección de la parte racional, que resiste a ser arrastrada por las pasiones”, aun no teniendo todas las características de la virtud intelectual práctica (*S. Th.* I-II, q. 58, a. 3, ad 2).

³¹⁴ SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 143.

³¹⁵ SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 144.

³¹⁶ SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 144.

facultad en la que reside la elección: “el que practica la continencia, aunque sufra deseos fuertes, elige no seguirlos a causa de la razón, mientras que el incontinente decide seguirlos a pesar de la oposición de la razón”³¹⁷. Otra razón por la que la voluntad es sujeto de la continencia es su capacidad de resistir a la concupiscencia; puesto que “la resistencia implica la acción de uno contra otro”³¹⁸, el mismo apetito concupiscible no puede ser sujeto de la continencia. Santo Tomás observa además que la voluntad es como un término medio entre la razón y el apetito concupiscible y puede ser movida por ellos. En el continente, quien mueve la voluntad es la razón, mientras que en el incontinente quien la mueve es el apetito; por ello concluye el Aquinate que “la continencia puede atribuirse a la razón como primer motor y la incontinencia al apetito concupiscible como primer motor, aunque ambos pertenecen a la voluntad como sujeto propio”³¹⁹.

¿De qué manera la continencia podría entonces entenderse como una perfección de la razón práctica? Serrano del Pozo observa que la complejidad de la exposición de Santo Tomás sobre la continencia nos impide resumirla a una suerte de voluntad dedicada a controlar los afectos, e indica algunos pasajes donde el Aquinate parece explicar la continencia en relación a la recta razón. Uno de ellos se encuentra en la discusión sobre la imprudencia en la *Secunda Secundae*. Allí, Santo Tomás afirma que la continencia, así como la perseverancia, parece ser una virtud no de la voluntad, sino de la razón, donde reside la constancia:

En efecto, el continente experimenta las malas concupiscencias y el perseverante las graves tristezas, y esto indica defecto de la voluntad. No obstante, la razón persiste con firmeza: la del continente hace frente a las concupiscencias, y la del perseverante, a las tristezas. Por eso la continencia y la perseverancia parecen especies de la constancia que pertenece a la razón, lo mismo que la inconstancia³²⁰.

Serrano del Pozo observa además que para entender la continencia como perfección racional es necesario tener en cuenta el imperio que la razón tiene sobre los apetitos sensibles, sobre los cuales ejerce un ‘control inteligente’, tal como se ve en el texto de

³¹⁷ S. Th. II-II, q. 155, a. 3, co.

³¹⁸ S. Th. II-II, q. 155, a. 3, ad 1.

³¹⁹ S. Th. II-II, q. 155, a. 3, ad 2.

³²⁰ S. Th. II-II, q. 53, a. 5, ad 3. Serrano del Pozo observa que el P. Gauthier, comentando este pasaje, identifica en él un vestigio de intelectualismo de juventud que Santo Tomás corregirá más tarde, pero afirma en sentido contrario que “este texto, y algunos similares referidos a la continencia, más bien prueban que Tomás de Aquino entendió siempre por continencia una capacidad de la esfera racional: un dominio de la *rationalis partis (sic)* que no alcanza a descargarse a modo de hábito en el apetito sensitivo” (SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 145). Aún permanece, en nuestra opinión, la pregunta precisamente de por qué ese dominio no llega a desplegarse en el apetito sensitivo.

la *Suma* donde señala que el hombre puede, en cierto modo, evitar el pecado mediante la reflexión y más precisamente la premeditación, que lo impide de actuar según sus inclinaciones habituales y fines preconcebidos³²¹. Pero el pasaje más significativo, señala el autor chileno, se encuentra en el comentario de Santo Tomás al libro tercero del *De Anima*. Allí, como vimos anteriormente, el Estagirita explica la posibilidad de que el hombre ocurra el conflicto entre dos apetitos, es decir entre el apetito sensible y el apetito racional o βούλησις, y distingue esos apetitos además en cuanto al aspecto de temporalidad³²². El Doctor Angélico comenta este pasaje, explicando que la posibilidad de que la concupiscencia se oponga a la razón pero que, a la vez, de que el intelecto ordene cierta retracción del apetito:

... el que puedan producirse apetitos contrarios entre sí acontece porque la concupiscencia se opone a la razón y 'se da', esto es ocurre, 'en seres dotados de sentido del tiempo', es decir que no sólo conocen lo que es presente sino que consideran también el pretérito y el futuro, porque el intelecto algunas veces ordena, por alguna razón, que el concupiscible se retraiga en vista de una futura consideración. Por ejemplo cuando el afebrado por algún juicio del intelecto considera que ha de abstenerse del vino para que no aumente la fiebre³²³.

Más adelante, comentando otro pasaje donde Aristóteles afirma que el apetito sensible no incluye la facultad deliberativa pero a veces es capaz de mover al apetito racional³²⁴, Santo Tomás reconoce la posibilidad de que "el apetito inferior que se produce sin deliberación, anula la deliberación y aparta al hombre de lo que deliberó"³²⁵, pero destaca que, en otras veces, ocurre que "el apetito superior que pertenece a la razón deliberadora mueve al apetito que pertenece a la fantasía sensible, como en los cuerpos celestes la esfera superior mueve a la inferior como ocurre cuando alguien es continente"³²⁶, afirmando finalmente que "el continente

³²¹ Cf. *S.Th.* I-II, q. 109, a. 8, c. Santo Tomás reconoce que "como no puede mantenerse siempre en estado de premeditación, es imposible que permanezca mucho tiempo sin obrar a impulsos de la voluntad insubordinada a Dios, a no ser que sea prontamente reintegrada por la gracia a su debida subordinación".

³²² Cf. *DA* III 10, 433b5-10. El texto de Aristóteles es: "Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiende a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro— [...]".

³²³ *In De Anima* III, lect. 15, 829. En la continuación del párrafo, Santo Tomás dice que, al contrario del apetito racional, "la concupiscencia incita a obrar 'como quien sólo ve lo presente', es decir por aquello que existe en el presente, pues lo que es deleitable en el presente es completamente deleitable y bueno por esto que no se considera como algo futuro." (traducción de M. C. Donadío Maggi de Gandolfi)

³²⁴ Cf. *DA* III 11, 434a12.

³²⁵ *In De Anima* III, lect. 16, 843.

³²⁶ *In De Anima* III, lect. 16, 843.

vence las pasiones por la deliberación de la razón³²⁷. Sin embargo, como señala Serrano del Pozo, el reconocimiento de este rol decisivo de la razón práctica “tampoco significa pivotar la continencia en la razón con exclusión de la voluntad”³²⁸. En efecto, como vimos antes, el mismo Aquinate señala que el sujeto de la continencia es la voluntad, por la que el continente elige seguir al dictamen de la razón. Sin embargo, aun después de estas aclaraciones acerca de la razón práctica del continente y del incontinente, nos parece que aun no queda clara la explicación de por qué, al final, uno termina eligiendo seguir a la razón y el otro no: ya se ha expuesto como el mecanismo de producción de cada estado, o lo que ocurre en cuanto al conflicto de las tendencias, pero aun falta aclarar la razón de fondo por la cual ocurren esas condiciones.

Siguiendo la indicación del Aquinate de que el sujeto de la continencia y de la incontinencia es la voluntad, es necesario entonces examinar cómo esta se encuentra en cada caso, para comprender mejor el motivo de esa debilidad ante el influjo de la pasión. Serrano del Pozo llama la atención a la necesidad de analizar los diferentes pecados de bajo su aspecto de voluntariedad, y señala que cuando uno peca por concupiscencia, a diferencia del que actúa mal por miedo, no se quita completamente el conocimiento y por lo tanto tampoco la voluntariedad. Sólo desaparece en él la consideración sobre lo particular operable, pero incluso esto podría ser evitado por la voluntad, que “no está obligada *ex necessitate* a obedecer a la pasión que la asalta [y] podría evitar una determinada consideración en lo particular”³²⁹, de tal manera que el sujeto está solamente inclinado, y no obligado, a actuar incontinentemente, mientras que se conserva su libertad para resistir a las pasiones. Si no se hubiera conservado esta libertad, no sería posible la elección del continente. El autor chileno observa que la idea de que uno ‘es vencido’ por las pasiones no son más que una excusa para esconder la voluntariedad de su caída, y llama la atención a la necesidad de analizar más profundamente el querer (*velle*) del incontinente y del continente, y termina señalando que, a pesar de la diferencia entre los pecados del incontinente y del intemperante —uno es *ex passione* y el otro es *ex electione*—, el sujeto de todo pecado es siempre la voluntad, aunque pueda variar en cada caso el orden de las causas: “en el incontinente la falta se origina en un principio exterior o causa remota,

³²⁷ *In De Anima* III, lect. 16, 843.

³²⁸ SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 146.

³²⁹ SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 212.

como es el apetito sensitivo, y, por el contrario, en la malicia [...] el pecado 'recae' en la misma voluntad que elige directamente hacer el mal"³³⁰.

Ya hemos visto que la incontinencia y la intemperancia tienen una gravedad distinta, y esto se explica por el diferente grado de voluntariedad de cada caso. Santo Tomás aclara que el pecado es más grave cuando el movimiento pecaminoso es más propio de la voluntad: "...el pecado se agrava por el hecho mismo de ser por malicia; y tanto más cuanto mayor fuere la malicia; mientras que disminuye el que es por pasión; y tanto más cuanto más vehemente fuere la pasión"³³¹. Serrano del Pozo concluye atribuyendo el pecado de incontinencia a la debilidad de la voluntad, y afirma que en ese caso "la voluntad más que mala es débil, por que no se detiene en el bien que debería, sino que, por el contrario, se deja tener por el bien de la sensibilidad"³³². Pero esta explicación tampoco es suficiente, porque aun falta explicar por qué la voluntad flaquea ante la pasión: puesto que la incontinencia se explica por la misma voluntad, la respuesta sería que la voluntad es débil por la debilidad de la voluntad, lo que más que explicar, describe la situación. Volviendo a la figura del continente, es necesario aclarar de qué manera la voluntad, en ese caso, puede hacerse 'fuerte' para resistir a la pasión, lo que apunta a la capacidad de imperio de la razón sobre los apetitos, como señala el Aquinate en el comentario a la *EN*. La continencia, recuerda Serrano del Pozo, "no se enfrenta 'cara a cara' a las pasiones de modo a superarlas, sino que busca 'inteligentemente los caminos para apaciguarlas"³³³, en un proceso donde intervienen la cogitativa y la imaginación.

En diversos pasajes, Santo Tomás emplea la figura del dejarse vencer, llevar o arrastrar por las pasiones³³⁴, lo que parecería implicar cierta pasividad o más aun una falta de la debida reacción ante ellas. Al preguntarse si la incontinencia es causada por cierta debilidad del cuerpo, el Aquinate responde que esa debilidad corpórea, aun siendo capaz de generar pasiones vehementes en el apetito sensitivo, no es más que una ocasión para la incontinencia: "... estas pasiones, por muy fuertes que sean, no son causa suficiente para la incontinencia, sino mera ocasión para ella, dado que, haciendo uso de la razón, el hombre puede siempre resistir a las pasiones"³³⁵, y más adelante concluye que "la causa esencial de la incontinencia es el *alma*, la cual no

³³⁰ SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 215.

³³¹ *S.Th.* I-II, q. 78, a. 4, co.

³³² SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, pp. 216-7.

³³³ SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 227.

³³⁴ Cf. *S.Th.* II-II, q. 156, a. 1, arg. 3, ad 1; a. 2, co.

³³⁵ *S.Th.* II-II, q. 156, a. 1, co.

resiste a la pasión³³⁶. Más adelante, Santo Tomás afirma que “la concupiscencia de la carne supera al espíritu, en el incontinente, no necesariamente, sino por negligencia del espíritu, que no resiste firmemente” y después, cuando explica de qué modo la incontinencia es un pecado que se puede evitar, dice que “en el negligente queda superado el juicio de la razón no por necesidad, lo cual haría que no existiera razón de pecado, sino por negligencia del hombre, que no se propone resistir a la pasión por medio del juicio de la razón que posee³³⁷. La incontinencia, por la cual el sujeto quiere el placer por no atender o no haber estado atento a las indicaciones de la razón, se compara a la negligencia, tanto en el caso en que se da por precipitación, por no haberse preocupado de deliberar, como en el caso en que se da por debilidad, en el que no atiende en su deliberación a las mejores razones³³⁸.

Por su parte, J. F. Sellés atribuye la condición del incontinente —en el cual la luz de la razón se oscurece culpablemente cuando la voluntad se deja mover por las pasiones— a la flojera o acidia, definida por Santo Tomás como “el tedio o la tristeza por un bien espiritual³³⁹. Es el mismo Aquinate quien afirma en el *De Malo* que “la ignorancia o el error se reducen a la acidia³⁴⁰ y explica después en la *Suma Teológica* que todos los pecados provenientes de la ignorancia “pueden reducirse a la pereza, a la cual pertenece la negligencia por la que uno, a causa del trabajo, rehúsa conseguir los bienes espirituales: pues la ignorancia que puede ser causa de pecado, proviene de la negligencia³⁴¹. Respecto de la negligencia, vale recordar que Santo Tomás la comprende como algo vinculado a la imprudencia, y que se opone a la solicitud, que a su vez pertenece a la razón y depende de la prudencia en cuanto a su rectitud³⁴². En efecto, como recuerda Sellés, “la elección se subordina al precepto o imperio, acto propio de la prudencia³⁴³. Pero, como señala el Aquinate, “la negligencia implica defecto de un acto interior en el cual interviene también la elección³⁴⁴ y por lo tanto “atañe al acto de imperio, al cual corresponde también la solicitud³⁴⁵. Más adelante,

³³⁶ S. Th. II-II, q. 156, a. 1, co. Justo antes, el Aquinate dice que “el hacer algo malo por causa de algo bueno procede de cierta ignorancia o error”.

³³⁷ S. Th. II-II, q. 156, a. 2, ad 2.

³³⁸ Cf. SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 227.

³³⁹ *De Malo*, q. 11, a. 1, co.

³⁴⁰ *De Malo*, q. 8, a. 1, ad 8.

³⁴¹ S. Th. I-II, q. 84, a. 4, ad 5.

³⁴² S. Th. II-II, q. 54, a. 2, co.

³⁴³ SELLÉS, J. F. *La virtud de la prudencia...*, p. 131.

³⁴⁴ S. Th. II-II, q. 54, a. 2, ad 1.

³⁴⁵ S. Th. II-II, q. 54, a. 2, ad 3. Santo Tomás hace allí una distinción: “Pero es distinta la relación que dicen a esa falta de imperio el negligente y el inconstante. En efecto, el inconstante no pasa a la acción, como impedido por algo; el negligente, en cambio, porque su voluntad no está dispuesta”.

Santo Tomás afirma que “la negligencia tiene su origen en cierta desidia de la voluntad, la cual impide que la razón sea estimulada a operar lo que debe o como debe”³⁴⁶. Sellés observa finalmente que la debilidad de la voluntad que se manifiesta en la elección proviene de cierta acidia: de esta manera, la elección, que debería estar en función del imperio, termina no ayudando a formar la prudencia sino la negligencia, en virtud de esa debilidad³⁴⁷.

Hemos afirmado más arriba que la continencia está un peldaño más arriba en la escala de perfección. Sin embargo, es importante recordar que, en el mismo sentido, la continencia se encuentra por debajo de la templanza, pues no reúne las condiciones necesarias para llamarse una virtud moral. Santo Tomás trata de esa limitación de la continencia en dos lugares de la *Suma Teológica*. El primero de ellos es el artículo donde discute si es correcta la división entre virtudes intelectuales y morales, en la *Prima Secundae*³⁴⁸. Allí, señala en una de las objeciones que la continencia, junto con la perseverancia, no son virtudes morales “porque no guardan el medio en las pasiones, sino que más bien son intensas en ellas las pasiones”³⁴⁹. En la respuesta a esta objeción, el Aquinate afirma que la continencia no es una perfección del apetito sensitivo puesto que en el continente “sobreabundan pasiones desordenadas, lo cual no ocurriría si el apetito sensitivo estuviese perfeccionado con algún hábito que lo conformase a la razón”³⁵⁰. La continencia, aun siendo cierta perfección de la parte racional, “no alcanza la condición de virtud, porque la virtud intelectual que dispone bien a la razón respecto de los actos morales presupone el apetito recto del fin, para captar bien los principios, es decir, los fines, a partir de los cuales razona”³⁵¹. Concluimos, por lo tanto, que al continente aún le falta uno de los rasgos característicos de la verdad práctica, la rectitud inquebrantable del apetito del fin. En el mismo lugar, el Aquinate señala que “la operación que procede de dos potencias tampoco puede ser perfecta, a no ser que una y otra potencia posea el debido hábito perfectivo”³⁵² y que “si el apetito sensitivo, al que mueve la parte racional, no es perfecto, por muy perfecta que sea la parte racional, la acción resultante no será

³⁴⁶ S. Th. II-II, q. 54, a. 3, co.

³⁴⁷ Cf. SELLÉS, J. F. *La virtud de la prudencia...*, p. 138. Acerca de esa debilidad de la voluntad señalada por Santo Tomás, Serrano del Pozo “la explicación última de la acción incontinente, y la continente, no puede resolverse desde causas ajenas a la voluntad, porque su acto, en cuanto elección libre, se resuelve desde dentro de la misma voluntad” (cf. SERRANO DEL POZO, I. *Debilidad de la voluntad...*, p. 228).

³⁴⁸ Cf. S. Th. I-II, q. 58, a. 3.

³⁴⁹ S. Th. I-II, q. 58, a. 3, arg. 2.

³⁵⁰ S. Th. I-II, q. 58, a. 3, ad 2.

³⁵¹ S. Th. I-II, q. 58, a. 3, ad 2.

³⁵² S. Th. I-II, q. 58, a. 3, ad 2.

perfecta; y, por eso, tampoco el principio de la acción será virtud³⁵³: por estas razones, la continencia es “algo menos que la virtud”³⁵⁴. En la cuestión de la *Secunda Secundae* dedicada a la continencia, el Aquinate observa que ella “posee algunas cualidades de la virtud, en cuanto que reafirma a la razón contra las pasiones para que éstas no la venzan”³⁵⁵, pero “no cumple totalmente las condiciones de virtud moral, que somete incluso el apetito sensitivo a la razón para que no se levanten en él pasiones fuertes contrarias a la razón”³⁵⁶. En efecto, como observa Santo Tomás, “la continencia no es virtud, sino una mezcla, porque tiene algo de virtud y, en parte, no cumple las condiciones necesarias para la virtud”³⁵⁷.

Sin embargo, como sabemos, el ideal de la ética de Santo Tomás no apunta a esa mezcla de virtud y vicio, sino al pleno desarrollo de las facultades humanas y además a la armonía entre ellas, sintetizadas en la idea de la verdad práctica, o la verdad que se tiene ‘sin disputa’ entre el intelecto y los apetitos³⁵⁸. El continente ha logrado resistir a sus apetitos a través del imperio de la razón, pero la mayor perfección consiste en la formación del carácter a través del cultivo de la virtud de la templanza, que garantiza la perfección del apetito sensitivo, indispensable para la perfección de la acción. En el pasaje donde el Aquinate intenta solucionar el aparente círculo vicioso presente en la explicación de la verdad práctica, encontramos una explicación de los niveles de

³⁵³ *S.Th.* I-II, q. 58, a. 3, ad 2.

³⁵⁴ *S.Th.* I-II, q. 58, a. 3, ad 2. Cf. *EN VII 9*, 1151b32. Allí, dice Aristóteles: “Puesto que muchas cosas son nombradas por analogía, también el término (continente) se aplica analógicamente al hombre moderado; en efecto, tanto el continente como el moderado son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y el segundo no tiene malos apetitos, y el uno es de tal índole que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro puede sentirlo, pero no se deja arrastrar por él. El incontinente y el desenfrenado también se parecen, aunque son distintos: los primeros, movidos por el placer y el uno cree que debe hacerlo y el otro que no debe”.

³⁵⁵ *S.Th.* II-II, q. 155, a. 1, co.

³⁵⁶ *S.Th.* II-II, q. 155, a. 1, co.

³⁵⁷ *S.Th.* II-II, q. 155, a. 1, co. La continencia, llamada por Santo Tomás parte potencial de la templanza, es menos perfecta que esta: puesto que la bondad de virtud se debe a su sujeción a la razón, “es un bien mayor el proporcionado por la templanza, mediante la cual el apetito sensitivo se sujeta a la razón, que el de la continencia, en la que el apetito sensitivo opone a la razón una oposición fuerte mediante los malos pensamientos” (*S.Th.* II-II, q. 155, a. 4, co.). Ante la objeción por la que parece que la continencia es más perfecta por el hecho de residir en la voluntad mientras la intemperancia reside en el apetito concupiscible, el Doctor Angélico responde finalmente que, puesto que la voluntad se halla más cerca de la razón que el apetito concupiscible, “el bien de la razón, que hace laudable la virtud, es mayor, por el hecho de que llega no sólo a la voluntad, sino también hasta el apetito concupiscible, como sucede en el que practica la templanza, que si llega sólo a la voluntad, como es el caso del que practica la continencia” (*S.Th.* II-II, q. 155, a. 4, ad 3).

³⁵⁸ Comenta a respecto García-Huidobro que “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 irracional” (GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad...”, p. 250).

conocimiento y apetición que constituyen esa perfección del obrar, es decir, los ámbitos del fin y de lo que es para el fin:

Pero el fin es determinado en el hombre por naturaleza [...]. Mas, lo que es para el fin, no es determinado en nosotros por naturaleza sino que debe ser inquirido mediante la razón. Así, es manifiesto que la rectitud del apetito respecto del fin es la medida de la verdad en la razón práctica. Según esto, se determina la verdad de la razón práctica, por su concordancia con el apetito recto³⁵⁹.

Este pasaje nos indica entonces la existencia de cierta verdad práctica natural a nivel de los fines³⁶⁰: al decir que el fin es determinado por la naturaleza, el Aquinate nos señala la capacidad natural del conocimiento de ese fin, presentado entonces a la voluntad de tal manera que es igualmente natural el apetito recto del fin. En otros pasajes, Santo Tomás habla de esa capacidad natural de conocer la verdad de los primeros principios prácticos: por ejemplo, al tratar la distinción entre virtudes intelectuales y morales, señala que “pues por el entendimiento se poseen los principios naturalmente conocidos, tanto de orden especulativo como de orden práctico”³⁶¹. Pero puesto que, como dice más arriba, lo que es para el fin no es conocido naturalmente —dada la variedad de medios posibles— sino que debe ser inquirido por la razón, surge la necesidad de la virtud de la prudencia: “así como la recta razón en el orden especulativo, en cuanto que argumenta desde los principios naturalmente conocidos, presupone el entendimiento de los principios, así también lo presupone la prudencia, que es la recta razón de lo agible”³⁶². En otro lugar, hablando de la actuación de la prudencia, Santo Tomás afirma que “así como en la razón especulativa hay cosas conocidas naturalmente de las que se ocupa el entendimiento, y cosas conocidas a través de ellas, o sea, las conclusiones que pertenecen a la ciencia”³⁶³, en la razón práctica “preexisten ciertas cosas como principios naturales, y son los fines de las virtudes morales”³⁶⁴, pero a la vez existen como conclusiones de esos principios, que son los medios: “de éstos se ocupa la prudencia que aplica los principios universales a las conclusiones particulares del orden de la acción”³⁶⁵. Además, en un pasaje del *De Veritate*, el Aquinate dice que “en las acciones agibles

³⁵⁹ *In Ethic.* VI, lect. 2, 811.

³⁶⁰ Cf. WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 547: “Existe una verdad práctica natural, que es la adecuación, también natural, del conocimiento de los fines a la voluntad que naturalmente los apetece y de la voluntad que naturalmente los apetece al entendimiento que los conoce”.

³⁶¹ *S.Th.* I-II, q. 58, a. 4, co.

³⁶² *S.Th.* I-II, q. 58, a. 4, co.

³⁶³ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6, co.

³⁶⁴ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6, co.

³⁶⁵ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6, co.

hay que considerar dos cosas, a saber, el fin y lo que conduce al fin. [...] la prudencia dirige especialmente en aquellas cosas que conducen al fin”³⁶⁶.

Haciendo alusión a la noción de silogismo práctico, J. L. Widow observa que los primeros principios prácticos naturalmente conocidos hacen de premisa mayor verdadera que hace posible que la conclusión, es decir, la acción, sea también verdadera. Sin embargo, esa verdad de los primeros principios no basta para explicar cabalmente la verdad práctica, puesto que su explicación acabada se da solamente al nivel de la acción realizada, finalizada, que es el nivel de los medios, en que la razón se convierte en medida de la acción. En efecto, la acción plena solo se logra entonces cuando, además de la verdad de la premisa mayor, se alcanza la verdad de la menor: “la adecuación del entendimiento recto en la acción requiere, más allá del conocimiento y apetito del fin, del conocimiento y apetito de lo que conduce a él”³⁶⁷. Como vimos en el *Comentario a la Ética*³⁶⁸, en el ámbito de la acción contingente la verdad debe ser inquirida por la razón, que delibera acerca de la mejor vía para alcanzar el fin, suponiendo que la voluntad esté rectificada por ese conocimiento natural del fin. Tras reconocer que la verdad práctica depende de la función principal ejercida por los fines y las leyes pero se realiza en las acciones singulares y personales, Widow señala como principios de la verdad práctica la sindéresis, la ley y la prudencia³⁶⁹.

A la luz de la distinción entre el ámbito del fin y el ámbito de lo que es para el fin, examinaremos ahora cuál es el camino por el cual el hombre puede alcanzar o recuperar la verdad práctica a fin de encaminarse hacia su perfección moral. En primer lugar, considerando el ámbito de los fines, examinaremos los medios por los cuales es posible alcanzar la razón verdadera y la consecuente rectitud del apetito acerca del fin, llamada por Santo Tomás medida de la rectitud de la razón práctica. Allí destacaremos los roles de la sindéresis como captación infalible de los primeros principios y de la ley —en sus diversos sentidos— como orientadores de la razón práctica al nivel de lo universal. Examinaremos enseguida cómo se puede lograr esa verdad respecto a los medios, dando especial relieve a la virtud intelectual de la prudencia, en especial a su relación de interdependencia con la virtud moral y, además, con su sujeto secundario, la cogitativa o razón particular.

³⁶⁶ *De Veritate*, q. 5 a. 1, co.

³⁶⁷ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 548.

³⁶⁸ Cf. *In Ethic.* VI, lect. 2, 811.

³⁶⁹ Cf. WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, pp. 557ss.

Nuestras consideraciones sobre la continencia y la incontinencia nos han permitido ver, como señala Rodríguez Luño, que “el sujeto inmediato del orden y del desorden moral es la voluntad, cuya rectitud consiste en que mantenga su dirección hacia el verdadero fin último del hombre y mantenga en esa dirección las tendencias, pasiones y acciones humanas”³⁷⁰. En efecto, el ejemplo del continente nos ha enseñado, como recuerda ese mismo autor, que “si la voluntad es el sujeto de lo moral, la regla inmediata de lo moral es, sin embargo, la razón”³⁷¹. Esto nos muestra más claramente la actividad de la razón práctica como ordenadora de la conducta, que se da en tres niveles diferentes: “el nivel intelectual de los principios, el nivel discursivo del saber y el nivel últimamente práctico de la prudencia”³⁷². Vale recordar que, de esos tres niveles, los dos primeros garantizan la rectitud al nivel de lo universal, mientras el último se dirige a las elecciones y acciones particulares.

Respecto de la rectitud de los fines, Santo Tomás señala en el *De Veritate* que “el fin de lo agible preexiste en nosotros de una doble manera”³⁷³, tanto en el conocimiento como en el afecto. En el conocimiento, ese fin preexiste en nosotros “por medio del conocimiento natural sobre el fin del hombre”³⁷⁴, que pertenece al entendimiento, mientras que en el afecto “los fines de las cosas agibles están en nosotros por medio de las virtudes morales”³⁷⁵. Se trata entonces del primer nivel de actuación de la razón práctica, como dijimos más arriba. C. Massini destaca el aspecto de objetividad de ese conocimiento natural del fin: “se trata del conocimiento de un bien, y al ser convertibles el ente y el bien, la percepción del fin no es sino la de una realidad que aparece como objeto terminal de la actividad perfectiva del hombre”³⁷⁶. Acerca de ese aspecto realista, D. Albisu señala que “en el orden de la intención, en el que el fin — en cuanto bien apetecido— es lo dado y lo que da razón de los medios, el correlato de la verdad del intelecto no es más que la verdad objetiva del fin”³⁷⁷. De este modo, se destaca el carácter objetivo de la verdad práctica, que en ese aspecto constituye, como toda verdad, una relación de adecuación a la realidad, que del conocimiento se

³⁷⁰ RODRÍGUEZ LUÑO, A. *Ética general*. 6a ed. Barañáin: EUNSA, 2010, p. 234.

³⁷¹ RODRÍGUEZ LUÑO, A. *Ética general*, pp. 234-235.

³⁷² RODRÍGUEZ LUÑO, A. *Ética general*, p. 237.

³⁷³ *De Veritate*, q. 5, a. 1, co.

³⁷⁴ *De Veritate*, q. 5, a. 1, co.

³⁷⁵ *De Veritate*, q. 5, a. 1, co.

³⁷⁶ MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, p. 154. “Dicho de otro modo, el entendimiento práctico es medido por el bien en cuanto a fin, y, de este modo, es medido por el ente, de modo análogo a como el ente mide el entendimiento especulativo verdadero”.

³⁷⁷ ALBISU, D. M. “La verdad en la vida moral. La verdad práctica”. *Moenia. Las murallas interiores de la República*, núm. VI (1981), pp. 65-66.

extiende al apetito: “este conocimiento del fin mide el apetito, el cual, si se conforma a él, resulta ser recto, es decir, ordenado a un bien verdadero”³⁷⁸.

Como vimos antes, este conocimiento natural del fin nos viene dado por el hábito de la sindéresis, explicada por Santo Tomás primero en el comentario a las *Sentencias* y desarrollado después con mayor detalle tanto en el *De Veritate* como en la *Suma Teológica*. En el texto del comentario a las *Sentencias*, el Aquinate presenta la sindéresis como cierta semejanza del alma racional al ángel, y dicha semejanza consiste en la capacidad de aprehender la verdad sin indagación, presente en cierta virtud del alma, aplicable tanto al orden especulativo como al orden práctico: “tal virtud también es llamada intelecto en cuanto que se refiere a lo especulativo y es llamada sindéresis en cuanto que se refiere a lo operativo”³⁷⁹. En el *De Veritate*, Santo Tomás también habla de esa semejanza con el ángel, presente en lo más elevado del hombre, que llega a participar la perfección angélica, que está en el orden inmediatamente superior: “el alma humana, en cuanto a lo que en ella es supremo, toma algo de aquello que es propio de la naturaleza angélica, a saber, que tenga conocimiento de algunas cosas inmediatamente y sin inquisición”³⁸⁰. De esta manera, señala el Aquinate, conviene que haya en la naturaleza humana “un conocimiento de la verdad sin inquisición, tanto en lo especulativo como en lo práctico, y conviene que este conocimiento cierto sea principio de todo conocimiento posterior”³⁸¹. Este conocimiento, además de natural, debe ser habitual, “de tal modo que pueda ser usado fácilmente cuando sea necesario”³⁸². De este modo, así como hay en el alma humana un hábito natural de los primeros principios especulativos, existe además “cierto hábito natural de los primeros principios de lo operable, que son los principios universales del derecho natural, el hábito de los cuales ciertamente pertenecen a la sindéresis”³⁸³. Mientras tanto, en la *Suma Teológica*, Santo Tomás afirma, recordando a San Agustín, que “en la facultad natural de juzgar hay ciertas reglas y gérmenes de virtudes verdaderas e invariables, que llamamos sindéresis”³⁸⁴, la cual, en cuanto

³⁷⁸ MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, p. 154. “...con lo cual el ‘apetito recto’ del párrafo del Aquinate resulta tal por su ordenación al bien verdadero, es decir, al “ente perfectivo al modo de fin”, a la realidad objetiva de las cosas consideradas desde una perspectiva práctica; con lo cual, ‘verdadero en lo que respecta al fin, es el juicio que conoce como fin a un auténtico bien, proponiéndolo al apetito como término de su inclinación, es decir, rectificándolo en el ‘apetito recto’ de la definición del Aquinate”.

³⁷⁹ *In Sent.* II, d. 39, q. 3, co.

³⁸⁰ *De Veritate*, q. 16, a. 1, co.

³⁸¹ *De Veritate*, q. 16, a. 1, co.

³⁸² *De Veritate*, q. 16, a. 1, co.

³⁸³ *De Veritate*, q. 16, a. 1, co.

³⁸⁴ *S.Th.* I, q. 79, a. 12, arg. 3.

hábito de los primeros principios prácticos, “impulsa al bien y censura el mal en cuanto que por los primeros principios procedemos a la investigación, y, por ellos, juzgamos lo averiguado”³⁸⁵.

Esta afirmación de la estabilidad del conocimiento verdadero de los primeros principios parece contradecir la exposición sobre la falsedad práctica presente en el intemperante y también, aunque de modo menos grave, en el incontinente, en los que se ve, sea habitualmente sea de modo accidental o pasajero, la corrupción del conocimiento racional del fin último. En esas situaciones, como vimos, ocurren desviaciones del silogismo práctico, que impiden la ejecución de la acción debida. Consciente de esos hechos, Santo Tomás pregunta en el *De Veritate* si la sindéresis es capaz de pecar, y responde reafirmando en primer lugar el carácter de estabilidad de ese hábito: “en todas las obras de la naturaleza hay siempre principios que son permanentes e inmutables, y que conservan la rectitud”³⁸⁶. En efecto, “no podría haber firmeza o certidumbre alguna en aquellas cosas que se siguen de los principios, si los principios mismos no estuvieran firmemente establecidos”³⁸⁷. A la luz de esa afirmación, el Aquinate observa que debe haber algún principio permanente y de rectitud inmutable, “respecto al cual todas las obras humanas sean examinadas. de manera que aquel principio —que es permanente— resista todo mal y asienta a todo bien: y éste es la sindéresis, cuya tarea es advertir [*remurmurare*] del mal e inclinar al bien”³⁸⁸, por lo que concluye que no puede haber pecado en la sindéresis. ¿Cómo explicar entonces los errores en el razonamiento práctico? Santo Tomás responde que “la sindéresis nunca se precipita en las cosas universales, pero en la misma aplicación del principio universal a algo particular puede acaecer algún error a causa de alguna deducción falsa o de alguna falsa suposición”³⁸⁹.

Considerando lo que sucede en los pecados causados por intemperancia e incontinencia, Santo Tomás pregunta, tanto en el *Comentario a las Sentencias* como en el *De Veritate*, si el hábito de la sindéresis puede extinguirse en algunos, puesto que, como había mostrado Aristóteles, “aquél que tiene un hábito vicioso ha sido corrompido respecto a los principios de lo operable”³⁹⁰. La respuesta del Aquinate en el *Comentario a las Sentencias* es que “de la misma manera que, en lo especulativo,

³⁸⁵ *S.Th.* I, q. 79, a. 12, co.

³⁸⁶ *De Veritate*, q. 16, a. 2, co.

³⁸⁷ *De Veritate*, q. 16, a. 2, co.

³⁸⁸ *De Veritate*, q. 16, a. 2, co.

³⁸⁹ *De Veritate*, q. 16, a. 2, ad 1.

³⁹⁰ *De Veritate*, q. 16, a. 3, arg. 3. Cf. *EN VII 9, 1151a14*.

el intelecto no se equivoca en el conocimiento de los primeros principios, [...] así tampoco se equivoca en el campo práctico en los primeros principios³⁹¹. Por lo tanto, “la luz superior de la razón, que es la sindéresis, no puede extinguirse, sino que siempre le repugna todo lo que es contrario a los principios que posee naturalmente”³⁹². Sin embargo, el Aquinate señala que puede haber allí un defecto “cuando, al deliberar, se llega a una conclusión de lo operable, en cuanto que una conclusión se deduce de los principios no con rectitud, debido al ímpetu del placer o de alguna pasión, o incluso debido a los errores de una falsa inducción”³⁹³, aun reconociendo que esa falla no es de la sindéresis, sino de la conciencia, es decir, la conclusión en que está la sindéresis como virtud de los principios. Santo Tomás explica la ignorancia de los intemperantes diciendo que en ellos “el reproche de la sindéresis no es percibido en la mente debido a la inclinación del hábito y al ímpetu de la pasión, puesto que el alma se encuentra como embriagada por la pasión”³⁹⁴.

Mientras tanto, en el *De Veritate*, el Aquinate afirma que la sindéresis puede ser entendida de dos maneras: en cuanto a la misma luz habitual en que consiste, es imposible que la sindéresis se extinga, pero, entendida como sus actos, puede extinguirse de dos modos. En el primer modo de extinción, el acto de la sindéresis se extingue en cuanto es interrumpido completamente, como en lo que no poseen libre albedrío o uso de razón, a causa de una lesión del órgano correspondiente. En el segundo, caso, observa Santo Tomás, el acto de la sindéresis es ‘desviado al contrario’: “en este sentido es imposible que el juicio de la sindéresis se extinga en las cosas universales, pero es posible que se extinga en lo particular operable, tantas veces cuantas se peca al elegir”³⁹⁵. Esto ocurre porque “la fuerza de la concupiscencia o de alguna otra pasión absorbe la razón de tal manera que, al elegir, el juicio universal de la sindéresis no se aplica al acto particular”³⁹⁶, lo que no implica una extinción en modo absoluto de la sindéresis, sino solo de manera relativa. Santo Tomás ofrece enseguida más luces acerca la condición de los pecadores y viciosos: afirma primero que algunos pecadores “están privados enteramente de la luz de la razón en cuanto al acto de elección, en el que el error de la razón tiene lugar porque ésta es absorbida por alguna pasión o deprimida por algún hábito, de tal modo que, al elegir, no se sigue

³⁹¹ *In Sent.* II, d. 39, q. 3, a. 1, co. El Aquinate observa ahí que, en el conocimiento especulativo, siempre le repugna al intelecto todo lo que es contrario a los primeros principios.

³⁹² *In Sent.* II, d. 39, q. 3, a. 1, co.

³⁹³ *In Sent.* II, d. 39, q. 3, a. 1, arg. 1.

³⁹⁴ *In Sent.* II, d. 39, q. 3, a. 1, arg. 1.

³⁹⁵ *De Veritate*, q. 16, a. 3, co.

³⁹⁶ *De Veritate*, q. 16, a. 3, co.

la luz de la sindéresis³⁹⁷, pero después destaca que la verdad práctica al nivel de los fines se preserva de alguna manera incluso en el caso del vicioso, quien “ha sido corrompido acerca de los principios de lo operable, pero no en universal, sino en lo particular operable, en cuanto que por el hábito vicioso se debilita la razón, de tal modo que, al elegir, no aplica el juicio universal a lo particular operable”³⁹⁸.

La sindéresis nos presenta de modo infalible, por lo tanto, los primeros principios prácticos, a los cuales llega naturalmente. Por esa razón es llamada también razón natural (*ratio naturalis*), en cuanto nos presenta las exigencias de lo que Santo Tomás denomina la ley moral ‘natural’. Como observa Rodríguez Luño, “es natural al hombre lo que es conforme a la recta razón, porque esta es lo más específico de su naturaleza y ella es la regla moral”³⁹⁹. Santo Tomás dedica varias cuestiones de la *Prima Secundae* a la exposición sobre la ley moral, presentando primero sus rasgos generales y distinguiendo enseguida, de manera articulada, las diversas clases de ley. Acerca de la esencia de la ley, el Aquinate señala que, como la razón práctica emplea una especie de silogismo ordenado a la acción, “debemos encontrar en la misma razón práctica algo que sea respecto de la operación lo que en la razón especulativa son las proposiciones respecto de la conclusión”⁴⁰⁰, y precisa además que “estas proposiciones universales de la razón práctica, ordenadas a la operación, son precisamente la ley”⁴⁰¹. Más adelante, Santo Tomás dice que en la criatura racional hay “una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos [...]; esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural”⁴⁰². La ley natural es, por lo tanto, como señala J. Widow, “la participación de la ley eterna en la criatura”, si consideramos que la ley eterna es ordenación de esa razón divina⁴⁰³. Acerca de la ordenación natural de los actos humanos al fin último, obra de la ley natural, el Aquinate observa además que “cualquier operación de la razón y de la voluntad surge en nosotros a partir de algo que nos es natural [...], porque todo raciocinio parte de

³⁹⁷ *De Veritate*, q. 16, a. 3, ad 1.

³⁹⁸ *De Veritate*, q. 16, a. 3, ad 3.

³⁹⁹ RODRÍGUEZ LUÑO, A. *Ética general*, p. 240. Allí mismo, el autor dice que “la ley natural se refiere a la naturaleza humana en sentido práctico, es decir, a la radical constitución del hombre como sujeto moral”.

⁴⁰⁰ *S. Th.* I-II, q. 90, a. 1, ad 2.

⁴⁰¹ *S. Th.* I-II, q. 90, a. 1, ad 2.

⁴⁰² *S. Th.* I-II, q. 91, a. 2, co.

⁴⁰³ Cf. WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 570. Sobre la ley eterna, cf. *S. Th.* I-II, q. 93.

principios naturalmente conocidos, y todo apetito relativo a los medios deriva del apetito natural del fin último⁴⁰⁴.

En la cuestión destinada a la ley natural en la *Prima Secundae*, Santo Tomás afirma que “la sindéresis es ley de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son principios primeros del obrar humano⁴⁰⁵. Allí mismo, al presentar los preceptos de la ley natural, el Aquinate señala que estos son varios, como es variado el obrar humano, pero que existe en ellos una jerarquía: así como existe cierto orden el conocimiento especulativo, cuya primera aprehensión es la del ente, “el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien⁴⁰⁶. Por esta razón se dice que “el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: ‘el bien es lo que todos apetecen⁴⁰⁷ y que, en consecuencia, “el primer precepto de la ley es éste: ‘el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse⁴⁰⁸, principio que sirve de fundamento para todos los demás preceptos de la ley natural⁴⁰⁹. Santo Tomás observa asimismo que los actos de las virtudes, también conocidos por la sindéresis, son también todos de ley natural: estos actos, considerados como actos virtuosos, caen bajo la ley natural, puesto que “como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón⁴¹⁰: es nuestra propia naturaleza, por lo tanto, la que nos mueve a obrar virtuosamente.

¿Cómo entender entonces lo que sucede a los intemperantes, en cuanto afectados por la falsedad práctica? Parece que en ellos ha sido borrada la ley natural, pero Santo Tomás aclara que, considerada en sus principios universales comunísimos y conocidos de todos, la ley moral no puede ser borrada de modo alguno de los corazones de los hombres; sin embargo, “puede ser abolida, sin embargo, en algún caso concreto cuando, por efecto de la concupiscencia o de otra pasión, la razón se encuentra impedida para aplicar el principio general a un asunto particular⁴¹¹, lo que

⁴⁰⁴ *S.Th.* I-II, q. 91, a. 2, ad 2.

⁴⁰⁵ *S.Th.* I-II, q. 94, a. 1, ad 2.

⁴⁰⁶ *S.Th.* I-II, q. 94, a. 2, co.

⁴⁰⁷ *S.Th.* I-II, q. 94, a. 2, co.

⁴⁰⁸ *S.Th.* I-II, q. 94, a. 2, co.

⁴⁰⁹ Cf. *S.Th.* I-II, q. 94, a. 2, co. Después, el Aquinate aclara que “todos estos preceptos de la ley natural constituyen una ley natural única en cuanto se reducen a un único primer precepto” (*S.Th.* I-II, q. 94, a. 2, ad 1).

⁴¹⁰ *S.Th.* I-II, q. 94, a. 3, co.

⁴¹¹ *S.Th.* I-II, q. 94, a. 6, co.

ocurre, como vimos, en los silogismos del incontinente y del intemperante⁴¹². Además, señala el Aquinate, “en lo que toca a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o por malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos”⁴¹³.

Puesto que los principios conocidos por la sindéresis son los más generales, cabe al segundo nivel de operación de la razón práctica, el de la ciencia moral, la tarea de desarrollar los principios secundarios derivados de los de la ley natural. Como recuerda J. L. Widow, “la ley debe indicar al hombre de manera más determinada que lo que lo hace la sindéresis ciertos fines que estén en la línea del fin último, de manera tal que el hombre, consiguiendo estos, alcance finalmente este”⁴¹⁴. Este autor reconoce además que la ley eterna y la ley natural no son suficientes para dirigir las acciones humanas, no por que hay en ellas imperfección, sino en razón de la posibilidad de imperfección que el conocimiento humano puede tener de ellas. En virtud de esa insuficiencia, la ley eterna y la ley moral necesitan de la colaboración del legislador humano, “que establece los preceptos de un modo más particular o determinado, para que sean más asequibles a la mente humana”⁴¹⁵. Al hablar de las clases de ley, Santo Tomás presenta la ley humana como derivación necesaria de la ley natural. Así como en el orden especulativo la razón parte de principios indemostrables hasta llegar a las conclusiones propias de cada ciencia, “en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas”⁴¹⁶. Las normas o leyes humanas pueden derivarse de la ley natural de dos maneras: por vía de conclusión, como el precepto ‘no matarás’ deriva del que manda ‘no hacer mal a nadie’, o por vía de determinación, como por ejemplo cuando se determina con qué pena se castiga cierto pecado, aunque que se castigue el pecado es algo determinado por la ley natural. El Aquinate señala que las leyes

⁴¹² Cf. *S.Th.* I-II, q. 77, a. 2.

⁴¹³ *S.Th.* I-II, q. 94, a. 6, co.

⁴¹⁴ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 565. El autor observa además que, puesto que la perfección del hombre está en la posesión de Dios, “la ley, entonces, debe mirar principalmente a Dios, a la felicidad que el hombre alcanza en la contemplación de Dios, para ser verdaderamente ley”, es decir, ser principio verdaderamente rectificador de las acciones humanas.

⁴¹⁵ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 572.

⁴¹⁶ *S.Th.* I-II, q. 91, a. 3, co.

humanas derivadas por vía de conclusión tienen fuerza de ley natural, a diferencia de las derivadas por determinación, que solo poseen fuerza de ley humana⁴¹⁷.

Para entender la necesidad de la ley humana en cuanto rectificadora de la conducta, es necesario considerar sus diferentes actos, expuestos por Santo Tomás: imperar, permitir y castigar⁴¹⁸. El Aquinate recoge de las *Etimologías* de San Isidoro la afirmación de que toda ley, o permite algo, o prohíbe algo, o castiga, y justifica esta enumeración haciendo la distinción entre tres categorías de actos humanos. En primer lugar, existen actos buenos por naturaleza, es decir, los actos de las virtudes, a los cuales se asigna el acto de imperar; en segundo lugar, existen actos malos por la naturaleza, esto es, los actos de los vicios, que corresponde a la ley prohibir. Hasta aquí, se ha justificado el acto de imperar de la ley, pero existe además una tercera clase de actos, la de los actos moralmente indiferentes por la naturaleza, que la ley se limita a permitir. Respecto al acto de castigar, Santo Tomás reconoce cómo el temor del castigo concede fuerza a la ley: “aquello por lo que la ley induce a que se la obedezca, es el temor del castigo, y es lo que da lugar a un cuarto efecto de la ley, que es el de castigar”⁴¹⁹. Ante la objeción de aquél que obedece las leyes solo por temor del castigo nada se hace bien, el Aquinate responde que “cuando uno se va acostumbrando a evitar las malas acciones y a practicar las buenas por temor al castigo, acaba a veces haciéndolo con gusto y voluntariamente”⁴²⁰, por lo que, a través del castigo, la ley también realiza la función de hacer que los hombres sean buenos. En otros pasajes también se destaca la utilidad de la ley humana o ley escrita, que fue dada para corrección de la ley natural “bien porque viene a completar lo que faltaba a la ley natural, bien porque la ley natural se había corrompido parcialmente en el corazón de algunos, que llegaron a considerar como bueno lo que es malo por naturaleza, y tal corrupción necesitaba corrección”⁴²¹. Respecto a esa utilidad de la ley humana, Santo Tomás señala además que, incluso habiendo en los hombres cierta predisposición a la virtud, la perfección de esta no se puede alcanzar sino a través a la disciplina. De esta manera se ve cómo disciplina impuesta por la ley humana sirve como educadora en el horizonte de la verdad práctica: “la perfección de la virtud consiste ante todo en retraer al hombre de los placeres indebidos, a los que se siente más inclinado, particularmente en la edad juvenil en que la disciplina es también más

⁴¹⁷ *S.Th.* II-II, q. 95, a. 2, co.

⁴¹⁸ Cf. *S.Th.* II-II, q. 92, a. 2.

⁴¹⁹ *S.Th.* II-II, q. 92, a. 2, co.

⁴²⁰ *S.Th.* II-II, q. 92, a. 2, ad 4.

⁴²¹ *S.Th.* II-II, q. 94, a. 5, ad 1.

eficaz⁴²². Pero vale señalar que esta disciplina se aplica de diversas maneras: uno es el caso de aquellos jóvenes que poseen inclinación hacia la virtud, sea por disposición natural o por costumbres adquiridas, a los cuales solo basta la admonición por parte de los padres, esto es, no es necesaria la coacción de parte de la ley; y otro es caso de los individuos propensos al vicio, resistentes por lo tanto a la persuasión, a los cuales es necesario retraer del mal a través de la fuerza y del miedo, para que, acostumbrándose a hacer el bien, terminen “haciendo voluntariamente lo que antes hacían por miedo al castigo, llegando así a hacerse virtuosos”⁴²³. A estos últimos se dirige la fuerza coactiva de la ley humana, como señala el Aquinate.

Santo Tomás observa además que “la ley implica dos cosas en su noción: primera, el ser regla de los actos humanos; y segunda, el tener poder coactivo”⁴²⁴. Por esta razón, una persona puede ser sometida a la ley en dos sentidos: en primer lugar, como lo regulado a su regla, y en segundo lugar, como un forzado a sus cadenas. En este último sentido, son solo los malos los que están sometidos a la ley, puesto que su voluntad discrepa de ella, a la diferencia de la voluntad de los buenos, dispuesta en armonía con la ley. Widow advierte sobre la posibilidad de una comprensión errónea de la ley cuando se pone demasiado énfasis en su aspecto punitivo o coactivo y se olvida que su principal aspecto es el de ser una regla que indica al hombre el camino para obrar bien. Como se ve en el pasaje de Santo Tomás, la ley como principio coactivo solo se aplica a los hombres malos. Por lo tanto, es necesario que recordar que la ley sirve también a los hombres buenos, porque aunque ellos estén dispuestos por la virtud al amor al bien, aun necesitan la ayuda de la razón para saber hacia dónde dirigirlo: “indicar el punto al cual debe apuntar el amor es en parte tarea de la ley, que de esta manera es subsidiaria de la razón personal que debe iluminar la acción voluntaria [...] de esta manera, no hay oposición alguna entre actuar por amor y actuar por la ley”⁴²⁵.

Hasta aquí hemos hablado de lo que garantiza que se cumplan los requisitos de la verdad práctica al nivel de los fines, pero esto no es suficiente. Como recuerda J. L. Widow, los principios universalísimos de la moral, aun encontrándose determinados

⁴²² *S.Th.* II-II, q. 95, a. 1, co.

⁴²³ *S.Th.* II-II, q. 95, a. 1, co. El Aquinate lo comenta enseguida: “a los hombres bien dispuestos se les induce más eficazmente a la virtud recurriendo a la libre persuasión que a la coacción. Pero entre los mal dispuestos hay quienes sólo por la coacción pueden ser conducidos a la virtud” (ad 1). En otro lugar, Santo Tomás precisa que “la ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud” (*S.Th.* II-II q. 96, a. 2, co.)

⁴²⁴ *S.Th.* II-II, q. 96, a.5, co.

⁴²⁵ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 574.

en las leyes menos extensas que ellos, siguen haciendo las veces de premisa mayor del silogismo práctico: “de este modo, rectifican el apetito, pero no según éste se dirige en acto al singular”⁴²⁶, que es el ámbito de las acciones concretas. Por eso, para explicar la rectitud de la acción y la verdad del entendimiento práctico, no es suficiente el recurso a esos principios, sino que “el apetito y el conocimiento práctico requieren de una virtud que los perfeccione, haciéndolos recto y verdadero, respectivamente, que sea distinta del hábito natural de los primeros principios y de las leyes”⁴²⁷.

Es necesario pasar por lo tanto al ámbito de los medios, propio de la prudencia, en el que se da más propiamente la verdad práctica, en cuanto adecuación de la razón verdadera acerca de lo que es para el fin y el apetito recto del fin. Como observa C. Massini, con respecto a los medios, ámbito propio de la prudencia, “será verdadero aquel juicio que determine los medios efectivamente ordenados al fin, es decir, cuando juzgue como medios para la obtención de un bien, aquellos que realmente son los medios aptos para obtenerlo”⁴²⁸. De esta manera, añade Massini, “el juicio prudencial acerca de los medios es verdadero cuando concuerda con el ‘apetito recto’”⁴²⁹, es decir, con el apetito rectificado por el conocimiento del auténtico bien, con la realidad objetiva. Esto nos muestra que también en el ámbito de los medios la verdad práctica tiene carácter de objetividad.

En el pasaje del comentario a la *EN*, Santo Tomás afirma, como vimos, que “lo que es para el fin, no es determinado en nosotros por naturaleza sino que debe ser inquirido mediante la razón”⁴³⁰. Al comentar esta afirmación, Widow afirma que aunque el hombre tienda por naturaleza a su propio bien, este bien se encuentra singularizado en cada individuo. Sin embargo, como indica el pasaje del Aquinate, no existe un hábito natural de conocimiento del bien en concreto, sino que “el bien humano singularizado debe ser buscado y encontrado por la razón, para lo que necesita un hábito que la perfeccione, permitiéndole juzgar rectamente acerca de él en el momento en que se realice cada acción libre”⁴³¹. Ese hábito es precisamente la prudencia, que “perfecciona a la razón práctica que discurre desde los principios a la

⁴²⁶ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 575.

⁴²⁷ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 576.

⁴²⁸ MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, p. 155.

⁴²⁹ MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, p. 155.

⁴³⁰ *In Ethic.* VI, lect. 2, 811.

⁴³¹ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 576.

acción⁴³² al establecer la conexión entre los principios universales y los singulares operables.

La conexión entre la sindéresis y la prudencia aparece en diversos pasajes de Santo Tomás. En un pasaje del tratado sobre la prudencia en la *Secunda Secundae*, el Aquinate reconoce el hábito de la sindéresis al señalar la existencia en la razón práctica de ciertos principios naturales, que son a su vez los fines de las virtudes morales⁴³³. Pero observa, además, que “hay a su vez en la razón práctica algunas cosas como conclusiones, que son los medios, a los cuales llegamos por los mismos fines⁴³⁴: de estos medios “se ocupa la prudencia, que aplica los principios universales a las conclusiones particulares del orden de la acción⁴³⁵. Allí mismo, Santo Tomás dice que la sindéresis, como razón natural, señala los fines a las virtudes, mientras que la prudencia colabora con ellas al prepararles el camino al proporcionarle los medios: “la sindéresis, por su parte, mueve a la prudencia como los principios especulativos mueven a la ciencia⁴³⁶. Pero a diferencia del hábito de la sindéresis, la prudencia no es innata, por lo que el Aquinate observa que “la prudencia implica conocimiento de los objetos operables, tanto universales como particulares, a los cuales aplica la prudencia los principios universales⁴³⁷, y está dispuesta acerca esos principios universales de la misma manera que la ciencia especulativa, es decir, los principios primeros universales de una y otra son conocidos naturalmente; sin embargo, reconoce la existencia de principios universales subsiguientes, tanto en la razón especulativa como en la razón práctica, que no son innatos y deben ser adquiridos por enseñanza o experiencia. Mientras tanto, en lo que se refiere al conocimiento de las cosas humanas, en las que se realizan las acciones, cabe distinguir el ámbito de los fines del ámbito de los medios. En el primero, los fines de la naturaleza están prefijados y hay hacia ellos una inclinación natural y a su vez un juicio recto, pero en el segundo los medios no están prefijados sino que varían de acuerdo a las personas y situaciones: “como la inclinación natural va orientada siempre a algo determinado, ese conocimiento no puede ser innato. [...] dado que la

⁴³² WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 576. Widow afirma allí que no hay verdad moral sin la prudencia, la que “en último término hace verdadero el conocimiento práctico”.

⁴³³ Cf. *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6, co. Santo Tomás hace referencia a otro pasaje, donde dice que “el fin es en el orden de la acción lo que el principio en el orden del conocimiento especulativo” (*S.Th.* II-II, q. 23, a. 7, ad 2).

⁴³⁴ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6, co.

⁴³⁵ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6, co.

⁴³⁶ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6, ad 3.

⁴³⁷ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 15, co.

prudencia no versa sobre los fines, sino sobre los medios [...] síguese que no es natural”⁴³⁸.

Es imposible explicar suficientemente la verdad práctica si no se menciona cómo interviene en ella la *cogitativa* o razón particular, sujeto secundario de la prudencia. Santo Tomás explica la necesidad de la cogitativa usando una vez más la idea del silogismo práctico: puesto que la elección es ‘casi’ la conclusión de ese tipo de silogismo, hay que señalar que “una proposición universal directamente no puede deducirse una conclusión singular a no ser interponiendo una proposición singular [...] por eso, el concepto universal del entendimiento práctico no mueve, a no ser por una percepción sensitiva particular”⁴³⁹. El juicio prudencial solo es posible por el concurso de la cogitativa, que establece la comparación entre esas percepciones singulares. El mismo Aquinate señala que la prudencia requiere no solo la consideración de las cosas universales, sino también el conocimiento de las singulares, “porque es activa, o sea, principio de acción, y la acción versa sobre lo singular”⁴⁴⁰. Como señala M. Mauri, “desde la necesidad de que la prudencia opere con conocimientos universales y particulares, se entiende que su sujeto sea, principalmente, el entendimiento práctico, aunque parcialmente, o por extensión, lo sea también la razón particular”⁴⁴¹. Widow observa que la prudencia y la cogitativa, “actuando operativamente como una sola facultad, dirigen la acción del apetito que así, al mismo tiempo que quiera y elija las cosas por sus razones universales, podrá tender a ellas en cuanto singularmente buenas”⁴⁴². La cogitativa, bajo de la dirección de la prudencia, “se habilita para servir en la percepción y discreción de la bondad o malicia de casos particulares ofrecidos en la experiencia”⁴⁴³, como observa S. Ramírez. A través de ese concurso de la

⁴³⁸ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 15, co. En los animales están determinados los medios para llegar al fin; de ahí observamos el fenómeno de que los animales de la misma especie se comportan todos del mismo modo. Esto, en cambio, no se puede dar en el hombre por la función de la razón, que, conociendo los universales, abarca una variedad infinita de singulares (ad 3).

⁴³⁹ *S.Th.* I, q. 86, a. 1, ad 2. Sobre la acción de la cogitativa en ese proceso, cf. MAURI, M. “La aprehensión del singular en el proceso del conocimiento práctico”. *Espíritu*, vol. LXIV (2015), núm. 149, pp. 121-132.

⁴⁴⁰ *In Ethic.* VI, lect. 6, 850. Santo Tomás dice además que “por ser la prudencia razón activa, es preciso que el prudente posea ambos conocimientos, tanto el universal como el particular, y de tener uno de los dos, debe poseer más el conocimiento de las cosas particulares, que están más próximas a la acción”.

⁴⁴¹ MAURI, M. “La aprehensión...”, p. 124.

⁴⁴² WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 578. Este autor dice además que, por el concurso de la cogitativa, “la prudencia podrá ser la virtud que perfeccione al conocimiento práctico, haciéndolo verdadero, no ya en el plano de los principios, sino en el de la acción misma”, revelando así su importancia para la comprensión de la verdad práctica (p. 579).

⁴⁴³ RAMÍREZ, S. *La prudencia*. Madrid: Palabra, 1981, p. 50.

cogitativa, puede ocurrir la ‘finalización’ de la verdad práctica en la acción concreta, que depende de la prudencia⁴⁴⁴.

Las afirmaciones hechas anteriormente de que, en el ámbito de los medios, la rectitud del apetito del fin es medida de la verdad práctica y de que esa verdad se determina según su concordancia con el apetito recto del fin nos obligan a profundizar en la relación entre la prudencia, que es el hábito de la razón verdadera acerca de los medios, y la virtud moral, que dispone rectamente hacia el verdadero fin. En un pasaje del comentario al libro sexto de la *EN*, Santo Tomás afirma que:

[...] dos rasgos son necesarios en la acción virtuosa: uno, es que el hombre tenga recta intención sobre el fin, que es lo que hace la virtud moral en cuanto inclina el apetito al fin debido. El otro, es que el hombre esté bien dispuesto sobre lo que es para el fin, y esto lo hace la prudencia que delibera bien, que juzga y preceptúa sobre los medios para el fin. Así, a la acción virtuosa concurre también la prudencia que es perfectiva de lo racional por esencia, y la virtud moral, que es perfectiva de lo apetitivo, que es racional por participación⁴⁴⁵.

Hecha esa aclaración, Santo Tomás presenta la relación entre las potencias tal como la expone Aristóteles. En primer lugar, muestra por qué la virtud no puede existir sin virtud moral, distinguiendo entre la prudencia y la mera habilidad o dinótica (δεινότης en el texto aristotélico): la virtud moral hace una recta elección acerca de la intención del fin, “pero lo que es hecho nativamente en razón de un fin no pertenece a la virtud moral sino a alguna otra potencia, es decir, a otro principio operativo que, según la índole nativa, descubre las vías conducentes al fin”⁴⁴⁶. Este principio operativo es la dinótica, consiste en la ingeniosidad para hacer las cosas que conducen a cierto fin, sea bueno o malo, y poder alcanzar ese fin. Como lo señala el Estagirita, esa habilidad puede ser usada para un fin moralmente malo, convirtiéndose en la llamada astucia. Por esto el Aquinate se esfuerza por mostrar qué es lo que la prudencia agrega sobre este principio, y señala que “el hábito de la prudencia que corresponde a esta visión, o sea, a este principio cognoscitivo o ingenio no se alcanza sin virtud moral, que dispone siempre al bien”⁴⁴⁷. Como lo hace después con la incontinencia, Santo Tomás explica la necesidad de la virtud moral para la prudencia a través del silogismo práctico: “como los silogismos especulativos tienen sus principios, así, en los razonamientos prácticos, el principio es tal fin que es bueno y óptimo, cualquiera que

⁴⁴⁴ Cf. WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 564.

⁴⁴⁵ *In Ethic.* VI, lect. 10, 901.

⁴⁴⁶ *In Ethic.* VI, lect. 10, 902.

⁴⁴⁷ *In Ethic.* VI, lect. 10, 904.

sea el fin en razón del cual alguien obra”⁴⁴⁸. Pero “que esto sea lo mejor, no aparece sino para el bueno o virtuoso, que tiene una recta apreciación del fin, puesto que la virtud moral hace recta la intención del fin”⁴⁴⁹. A la luz de estas afirmaciones, es posible explicar lo que sucede a los intemperantes, en los que la malicia, opuesta a la virtud, pervierte el juicio de la razón, de manera tal que no se les aparezca lo que en verdad es lo mejor, puesto que les hace mentir acerca de los primeros principios. De esta manera, concluye Santo Tomás, “como al prudente le incumbe razonar rectamente sobre lo operable, se ve que es imposible que sea prudente el que no es virtuoso, como no podría ser sabio aquél que errase en torno a los principios de la demostración”⁴⁵⁰.

Sin embargo, esto no basta para explicar la relación entre prudencia y virtud moral. Hay que aclarar entonces, tal como hace Aristóteles, la afirmación en el sentido opuesto, la de que no existe virtud moral sin prudencia. Siguiendo aquí también la exposición del Estagirita, Santo Tomás señala primero la existencia de cierta virtud natural presupuesta a la moral, por el hecho de que en algunos hombres parece existir naturalmente una predisposición a determinadas virtudes⁴⁵¹. Esta predisposición, explica el Aquinate, puede darse tanto en la razón, naturalmente dispuesta a conocer los primeros principios prácticos, como también en la voluntad, movida también naturalmente por el bien conocido por la razón como su objeto propio, y además en los apetitos sensitivos, en los que, por naturaleza, puede haber en algunos una disposición a la moderación, propia de la virtud moral. Sin embargo, esas predisposiciones naturales deben ser encaminadas rectamente con la ayuda de la razón, so pena de convertirse en nocivos para los sujetos. Siguiendo la exposición de la *Ética*, el Aquinate observa que así como en la parte opinativa del alma existen dos clases de principios operativos, la dinótica y la prudencia, “así también en la parte apetitiva, vinculada a los hábitos morales, hay dos clases, la virtud natural y la moral, que es la principal, y esta no puede darse sin prudencia”⁴⁵². Santo Tomás aclara además de qué manera se debe entender la afirmación de que la virtud moral es un hábito ‘según la recta razón’, reconociendo el mérito de Aristóteles, quien dice que la virtud moral no se limita en ser según la recta razón, lo que podría alcanzarse

⁴⁴⁸ *In Ethic.* VI, lect. 10, 904.

⁴⁴⁹ *In Ethic.* VI, lect. 10, 904.

⁴⁵⁰ *In Ethic.* VI, lect. 10, 904.

⁴⁵¹ Cf. *In Ethic.* VI, lect. 11, 905.

⁴⁵² *In Ethic.* VI, lect. 11, 905.

meramente imitando a otra persona, sino que “es preciso decir, además, que la virtud moral es un hábito *con recta razón*, que es ciertamente la prudencia”⁴⁵³.

Es necesario señalar algo más acerca de la relación entre la prudencia y la voluntad. Al tratar en la *Prima Secundae* del sujeto de la virtud, Santo Tomás presenta la virtud moral como un hábito por lo que obramos bien, es decir, que no solo confiere la facultad de obrar sino que hace también que uno use correctamente esa facultad, y aclara además que el sujeto de dicha clase de hábito “no puede serlo sino la voluntad o alguna otra potencia en cuanto movida por la voluntad”⁴⁵⁴. Esto se debe al hecho de que la voluntad puede mover todas las demás potencias, que son de cierto modo racionales, a la realización de sus propios actos; por ello, señala el Doctor Angélico, “el que el hombre obre bien en acto se debe a que tiene buena voluntad”⁴⁵⁵. Considerando que la voluntad es capaz de mover el entendimiento, Santo Tomás afirma, acerca de la prudencia:

Y el entendimiento práctico es sujeto de la prudencia, pues al ser la prudencia la recta razón de lo agible, para que exista la prudencia se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los principios de esta razón de lo agible, que son los fines, respecto de los cuales está bien dispuesto el hombre por la rectitud de la voluntad, como lo está para los principios especulativos por la luz natural del entendimiento agente. Por consiguiente, así como el sujeto de la ciencia, que es la recta razón de lo especulable, es el entendimiento especulativo en orden al entendimiento agente, así el sujeto de la prudencia es el entendimiento práctico en orden a la recta voluntad⁴⁵⁶.

La exposición de la *Suma Teológica* presenta enseguida en qué sentido los apetitos concupiscible e irascible pueden ser sujeto de virtud. Santo Tomás responde que ellos no pueden ser sujeto de virtud en sí mismos, en cuanto son partes del apetito sensitivo, pero sí en cuanto participan de la razón, al ser naturalmente capaces de obedecerle: “de ese modo son principio de actos humanos, en cuanto participan de la razón”⁴⁵⁷, por lo que es necesario que haya virtudes en esas potencias. Así como se requiere, para la buena obra, que tanto el artífice como sus herramientas estén bien dispuestos, en las acciones donde intervienen los apetitos, “en cuanto son movidas por la razón, es necesario que exista algún hábito perfectivo que disponga a bien obrar no sólo en la razón, sino también en los apetitos irascible y concupiscible”⁴⁵⁸. En

⁴⁵³ *In Ethic.* VI, lect. 11, 909.

⁴⁵⁴ *S.Th.* I-II, q. 56, a. 3, co.

⁴⁵⁵ *S.Th.* I-II, q. 56, a. 3, co.

⁴⁵⁶ *S.Th.* I-II, q. 56, a. 3, co.

⁴⁵⁷ *S.Th.* I-II, q. 56, a. 4, co.

⁴⁵⁸ *S.Th.* I-II, q. 56, a. 4, co.

efecto, la virtud que se da en esos apetitos consiste en su conformidad habitual con la razón. El Aquinate reconoce que el apetito concupiscible y el apetito irascible tienen sus propios movimientos y pueden resistirse a la razón, y por ello reconoce la necesidad de ciertas virtudes que los dispongan rectamente. A la luz de estas afirmaciones, hace enseguida una aclaración sobre la buena elección, de gran relevancia para la comprensión de la verdad práctica:

En la elección hay dos cosas, a saber, la intención del fin, que pertenece a la virtud moral, y la selección de los medios para el fin, lo cual pertenece a la prudencia, como se dice en el libro VI *Ethic*. Ahora bien, el que la elección proceda con recta intención del fin respecto de las pasiones del alma, se debe a la buena disposición del apetito irascible y del apetito concupiscible. Por eso, las virtudes morales respecto de las pasiones se dan en el apetito irascible y en el apetito concupiscible; pero la prudencia se da en la razón⁴⁵⁹.

En otro pasaje de la *Suma*, Santo Tomás presenta la virtud como una disposición de un sujeto que le es conveniente según su naturaleza, es decir, la disposición de un ser perfecto para lo mejor según su naturaleza. En ese aspecto, la virtud se revela en esencia contraria al vicio, que significa la no disposición de algo según lo que conviene a su naturaleza. La virtud, además, no implica solo la perfección de la potencia, sino la perfección del sujeto de quien es virtud. Mientras el vicio se compara a la desarmonía entre las partes del cuerpo —siempre que uno está interiormente mal dispuesto, teniendo una afección desordenada, por ello mismo resulte débil para ejercer las operaciones debidas—, la virtud implica la armonía que posibilita la buena realización de esas operaciones⁴⁶⁰. Esto, aplicado al hombre, cuya naturaleza es racional, equivale a decir que el bien del hombre es ser según la razón, mientras su mal es ser fuera de ella. Por lo tanto, mientras el vicio es contrario a la naturaleza humana en cuanto va contra el orden de la razón, “la virtud humana, que hace bueno al hombre y sus obras, en tanto es según la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón”⁴⁶¹.

Las afirmaciones hechas hasta aquí acerca de ese orden entre las facultades humanas, propias del hombre virtuoso y prudente, nos permiten entender mejor en qué sentido la verdad práctica es una verdad ‘sin disputa’, como señala el comentario

⁴⁵⁹ S.Th. I-II, q. 56, a. 4, co.

⁴⁶⁰ Cf. S.Th. I-II, q. 71, a. 1, co.

⁴⁶¹ S.Th. I-II, q. 71, a. 2, co. El Aquinate añade: “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 provienen los vicios y pecados en los hombres: de que siguen la inclinación de la naturaleza sensible contra el orden de la razón” (ad 3).

a la *Ética*. J. L. Widow llama la atención al hecho de que la verdad práctica no debe ser entendida solo como una adecuación entre las facultades, sino como una armonía en la persona entera:

La verdad moral no se entiende si se la limita al ámbito de las relaciones entre las potencias sin referirlas expresamente a la unidad radical y singularísima que es la de la persona. En esa unidad se podrá entender cómo es que se produce el juego entre las diversas potencias en orden a causar la verdad moral. En esa unidad es que se puede entender que las virtudes morales, que están incoadas en la inclinación natural al bien, llegan a ser perfectas con la participación de la prudencia, que les aporta el medio en cada acto. En esa unidad, donde la prudencia, que está incoada en la *sindéresis*, llega a ser virtud perfecta con la participación de las virtudes morales que le aportan los fines que, como se ha dicho, en el terreno del conocimiento práctico son principios⁴⁶².

C. De Belloy hace otras afirmaciones importantes acerca de ese carácter de armonía entre las potencias, propio de la verdad práctica. Tras señalar que la recta interpretación de esa noción supone evitar dos extremos —uno, el de reducirla al puro conocimiento casi sin referencia al deseo y otro, el de reducirla a la mera intención, donde prima el deseo en detrimento de la inteligencia y de la referencia a la realidad— De Belloy observa que la consideración de la verdad práctica nos permite entender que la relación entre intelecto y deseo está lejos de representar un simple dominio coercitivo del primero sobre el segundo, algo ajeno al pensamiento de Santo Tomás. Para el Aquinate las facultades del alma, intelecto y apetito, no son entidades independientes y rivales, sino que “pertenecen una y otra a la razón humana, y al seno de esa razón la facultad deseante está ordenada a la facultad intelectual: el apetito racional, que es la voluntad, sigue naturalmente la aprehensión del intelecto”⁴⁶³. De Belloy observa además que “este orden se extiende incluso hasta al apetito sensible, en cuanto obedece al *imperium* de la razón, esto es, del intelecto y de la voluntad todos juntos”⁴⁶⁴, y concluye que la ordenación del apetito al intelecto no debe ser vista como una sumisión, sino como una ‘inclusión recíproca’ o aun una ‘interpenetración’ entre ambos:

⁴⁶² WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 587.

⁴⁶³ DE BELLOY, C. “La vérité...”, p. 123.

⁴⁶⁴ DE BELLOY, C. “La vérité...”, pp. 123-124. Cf. *De virtutibus*, q. 1, a. 12. Allí Santo Tomás afirma: “Ahora bien, la parte racional, o intelectual, incluye la [parte] cognitiva y la [parte] apetitiva. La parte racional, por lo tanto, se extiende no sólo al apetito que existe en la parte racional misma, que sigue a la aprehensión del intelecto y que se llama voluntad, sino también al apetito que está en la parte sensible del hombre, y que se divide en irascible y concupiscible. Porque incluso este apetito en el hombre sigue a la aprehensión de la razón, siempre que obedezca al mandato de la razón” (la traducción es nuestra).

La expresión 'conformidad al apetito recto' es en realidad un 'atajo' [...] para designar un proceso complejo según el cual la idea directriz del intelecto rectifica el intelecto y al mismo tiempo se impregna de él, coincide con él en la misma finalidad, mientras que el deseo, todo penetrado de inteligencia, podrá conducir la acción a su plena realización⁴⁶⁵.

A través de esa armonía e interpretación entre intelecto y deseo, tanto al nivel de los fines como en lo de que es para el fin, puede entonces hacerse efectiva la buena elección. De esta manera, la verdad se hace práctica en su sentido más pleno, en la acción buena finalizada, que encamina al hombre a su realización última. La verdad se revela entonces como la verdad que no se limita al conocimiento de la realidad sino que "pone en juego todas y cada una de las fuerzas vitales del hombre"⁴⁶⁶, disponiendo en esta vida al hombre completo con todas sus facultades, para alcanzar más allá el fin último de su existencia.

Una última consideración acerca de la verdad práctica es la de que, en el contexto de una teología moral como la de Santo Tomás, el ordenamiento de las facultades de la persona no puede entenderse como un esfuerzo meramente humano. Como vimos, el Aquinate afirma que para curar al incontinente, aquejado de falsedad práctica, "no basta el conocimiento, sino que se requiere el auxilio interior de la gracia que mitigue la concupiscencia"⁴⁶⁷; por lo que cabe ahora hacer algunas consideraciones acerca de ese auxilio. El Aquinate observa además, en la *Prima Secundae*, que la gracia es necesaria para que el hombre pueda querer y hacer todo el bien que naturalmente le corresponde, considerando su naturaleza caída por el pecado: en ese estado de corrupción, el hombre "ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza, y por eso no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde [...] no puede llevar a cabo todo el bien que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia"⁴⁶⁸. Además, el hombre necesita la fuerza de la gracia, sobreañadida a sus fuerzas naturales, no solo para ser curado del pecado, sino también para obrar el bien de las virtudes sobrenaturales, es decir, su bien meritorio⁴⁶⁹. Allí mismo, Santo Tomás señala que el buen uso del libre albedrío supone que este sea movido por un principio exterior que a la vez sea superior a la mente humana, lo

⁴⁶⁵ DE BELLOY, C. "La vérité...", p. 124.

⁴⁶⁶ WIDOW, J. L. "La verdad...", p. 540.

⁴⁶⁷ S. Th. II-II, q. 156, a. 3, ad 2.

⁴⁶⁸ S. Th. I-II, q. 109, a. 2, co. Santo Tomás aclara allí que "la naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural". Por esta razón el hombre aun puede buscar ciertos bienes particulares, aun imposibilitado de realizar todo el bien que le es connatural.

⁴⁶⁹ Cf. S. Th. I-II, q. 109, a. 2, co. Afirma allí el Aquinate: "El hombre, tanto antes como después de la caída, necesita un auxilio divino que le impulse al bien obrar".

que ocurre especialmente después del pecado: "...mucho más necesita esta moción el libre albedrío del hombre después del pecado, debilitado como está para el bien por la corrupción de la naturaleza"⁴⁷⁰.

Hemos visto además que los fenómenos de la intemperancia y de la incontinencia se explican sobre todo por una debilidad de la voluntad. Para entender mejor lo que sucede en esas situaciones, hace falta reconocer que "la corrupción del pecado afectó más a la naturaleza humana en su apetito del bien que en su conocimiento de la verdad"⁴⁷¹. Considerando esta debilidad de la voluntad del hombre herido por el pecado, el Aquinate señala que el auxilio de la gracia es necesario para que la voluntad pueda dirigirse a Dios como su máximo bien, es decir, amar a Dios sobre todas las cosas, lo que es connatural al hombre. En el estado de integridad, esto era posible con las solas fuerzas naturales humanas, pero "en el estado de naturaleza caída el hombre flaquea en este terreno, porque el apetito de la voluntad racional, debido a la corrupción de la naturaleza, se inclina al bien privado, mientras no sea curado por la gracia divina"⁴⁷². La gracia es igualmente necesaria para que el hombre sea dócil al otro auxilio de que dispone, es decir, para que el hombre cumpla cabalmente los principios de la ley. Esto, como vimos, no significa un mero cumplimiento exterior, sino que supone que el hombre cumpla la ley desde adentro, es decir, por amor: "sin la gracia no hacen los hombres absolutamente ningún bien [...] porque necesitan de ella no sólo para que, bajo su dirección, sepan lo que deben obrar, sino también para que, con su ayuda, cumplan por amor lo que saben"⁴⁷³.

Santo Tomás señala, como primer efecto de la gracia, la justificación del hombre. Esa justificación se entiende como un movimiento hacia la justicia, que a su vez se define como cierta rectitud en el orden. La justicia, como fruto de la gracia, puede entenderse como "la recta ordenación de las disposiciones interiores del hombre, en el sentido de que la parte superior del hombre se somete a Dios y las facultades inferiores obedecen a la más alta de ellas, que es la razón"⁴⁷⁴. El pecado, más bien, se entiende como injusticia, es decir, como el desorden en las facultades humanas. Mientras tanto, la

⁴⁷⁰ *S.Th.* I-II, q. 109, a. 2, co. Cf. *S.Th.* I-II, q. 99, a. 2, ad 2, *In Sent.* II, d. 28, a. 1; *De Veritate*, q. 24, a. 14.

⁴⁷¹ *S.Th.* I-II, q. 109, a. 2, ad 3.

⁴⁷² *S.Th.* I-II, q. 109, a. 3, co. El *corpus* del artículo termina así: "Debemos, pues, concluir que el hombre, en estado de integridad, no necesitaba un don gratuito añadido a los bienes de su naturaleza para amar a Dios sobre todas las cosas, aunque sí necesitaba el impulso de la moción divina. Pero en el estado de corrupción necesita el hombre, incluso para lograr este amor, el auxilio de la gracia que cure su naturaleza".

⁴⁷³ *S.Th.* I-II, q. 109, a. 4, co.

⁴⁷⁴ *S.Th.* I-II, q. 113, a. 1, co.

justificación del pecador “entraña cierta transformación en la que se pasa del estado de injusticia al estado de la justicia indicada”⁴⁷⁵. A la luz de esta transformación, podemos entender la verdad práctica, en cuanto ordenación de las potencias humanas impulsada por la gracia, como parte de la restauración del hombre obrada por Jesucristo⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ *S.Th.* I-II, q. 113, a. 1, co.

⁴⁷⁶ Cf. *In Sent.* III, d. 23, q. 1, pr. Allí, Santo Tomás menciona como factores de restauración en Cristo los hábitos gratuitos y los mandamientos por los cuales estos hábitos son dirigidos a sus actos: “Después de determinar lo que concierne a Cristo y por lo que nos ha restaurado eficientemente, el Maestro aquí comienza a determinar lo que restaura por modo de forma: son los hábitos libres los que dan forma al alma. Esta parte se divide en dos: en la primera, determina los hábitos libres; en el segundo, mandamientos por los que los propios hábitos son dirigidos en sus acciones”.

7. La recepción de la noción aristotélica de verdad práctica

7.1. Tomás de Aquino y Aristóteles: síntesis de un encuentro

A manera de complemento del capítulo anterior, presentaremos ahora los aspectos más relevantes de la recepción de la noción aristotélica de verdad por Santo Tomás. En los primeros apartados, presentaremos brevemente, desde una visión histórica cómo se dio su encuentro con el pensamiento del Estagirita como un todo y, especialmente, cómo asimiló la ética aristotélica. A la luz de este desarrollo, presentaremos en el último apartado los matices más relevantes de la recepción y del desarrollo de la concepción de verdad en los textos del Aquinate.

Como se sabe, la filosofía de Aristóteles se transmitió en primer lugar a la cristiandad a través de la obra de Boecio¹, pensador cristiano educado en Atenas, quien a inicios del siglo VI propuso a sí mismo traducir a la lengua latina todas las obras del Estagirita². Aun no habiendo realizado completamente ese propósito, se sabe que logró traducir al latín la totalidad del *Órganon*: las *Categorías*, el *De Interpretatione*, los *Tópicos*, los *Analíticos* y las *Refutaciones Sofísticas*³. En cuanto a las otras obras, es posible que las haya traducido, pero no hay pruebas históricas. Además de traducir las obras de lógica de Aristóteles, Boecio las comentó: son conocidos sus comentarios a las *Categorías*, al *De Interpretatione*, aunque es posible que haya comentado las demás obras del *Órganon*⁴. De esta manera, la lógica aristotélica se introdujo en el pensamiento cristiano, llegando después a formar parte esencial del escolasticismo medieval. Como señala F. Copleston, “por su gran tarea de traductor y comentarista se le puede llamar a Boecio el principal intermediario entre la Antigüedad y la Edad

¹ Un tratamiento detallado de los comentarios de Boecio a las obras de Aristóteles se encuentra en SHIEL, J. “Boethius’ commentaries on Aristotle”. En: SORABJI, R. (ed.) *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. New York: Cornell University Press, 1990, pp. 349-372 y EBBESEN, S. “Boethius as an Aristotelian commentator”. En: SORABJI, R. (ed.) *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. New York: Cornell University Press, 1990, pp. 373-391.

² J. Shiel recoge las mismas palabras de Boecio, quien se propuso literalmente traducir y comentar cada una de las obras de Aristóteles sobre la que pusiera sus manos (*omne Aristotelis opus quodcumque in manus venerit*) y señala que aunque esa tarea tal vez superara lo que un hombre pueda realizar, el autor medieval logró mucho con su trabajo. (cf. SHIEL, J. “Boethius’ commentaries...”, p. 349).

³ Cf. COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía*. 6a ed. Barcelona: Ariel, 2001, vol. I, p. 474.

⁴ Copleston afirma que Boecio comentó además los *Tópicos* y los dos *Analíticos*, y probablemente las *Refutaciones Sofísticas* (Cf. COPLESTON, F. *Historia...*, vol. I, p. 474: cf. también vol. II, pp. 105-106.)

Media, 'el último romano y el primer escolástico', como se le ha calificado"⁵. Copleston observa además que, en las traducciones conocidas, Boecio menciona varias doctrinas aristotélicas, tales como las nociones de materia, en su escrito contra Eutiques, y substancia, en su tratado sobre la Santísima Trinidad, revelando asimismo dominio de la teología natural del Estagirita. Sin embargo, parece que las doctrinas metafísicas de Aristóteles fueron apenas advertidas por los primeros pensadores medievales, interesados ante todo por el problema de los universales, en cuya discusión se sirvieron, entre otros, de los escritos de Boecio. Vale recordar, sin embargo, que algunas de sus traducciones parecen haberse perdido, puesto que los historiadores señalan que a inicios del siglo XII solamente se conocen sus traducciones de las *Categorías* y el *De Interpretatione*⁶, conocidos entonces como *Logica vetus*, mientras que las otras partes del *Órganon* solo se hacen disponibles después a través de nuevas traducciones como la de Jaime de Venecia, quien vertió al latín, alrededor de 1128, los dos *Analíticos*, los *Tópicos* y las *Refutaciones Sofísticas*⁷. Este hecho no quita relevancia a la obra de Boecio, puesto que en parte gracias a él Santo Tomás comprendió que las obras de Aristóteles podrían ser usadas sin perjuicio de la doctrina cristiana⁸.

Con relación a la introducción de las obras de Aristóteles en Occidente en los siglos inmediatamente anteriores a Santo Tomás, es necesario reconocer el aporte de los filósofos del Islam medieval, de entre los cuales se destacan Avicena y Averroes. El primero, de gran prolijidad, fue responsable del desarrollo de un extenso compendio filosófico, en el cual escribe sobre las más diversas partes de la Filosofía, influenciado largamente por la tradición aristotélica. Y el segundo, autor de numerosos comentarios al *Corpus Aristotelicum*, contribuyó decisivamente a la introducción del conjunto de este *corpus* en la Europa medieval, que hasta entonces solo conocía las obras de lógica. En efecto, se conoce que Averroes valoraba al Estagirita como el portador de la máxima expresión de la verdad en los campos de la filosofía y de la ciencia. Sin embargo, la influencia de estos autores islámicos se reveló sumamente problemática. Como señala Copleston, estos pensadores, más que meros traductores o comentaristas, transformaron y desarrollaron la filosofía aristotélica "más o menos

⁵ COPLESTON, F. *Historia...*, vol. I, p. 474. El autor recoge ahí la frase de M. De Wulf, quien señaló que "hasta finales del s XII, fue él el principal conducto por el que se transmitió a Occidente el aristotelismo" (p. 474, nota 18).

⁶ Cf. DOIG, J. "Aquinas and Aristotle". En: DAVIES, B. y STUMP, E. (eds.) *The Oxford Handbook of Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 33-34.

⁷ Cf. COPLESTON, F. *Historia...*, vol. II, p. 208.

⁸ KENNEDY, D. J. "St. Thomas Aquinas", III. Disponible en: <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/stthomas.htm> [Consulta: 8 de enero de 2021].

según el espíritu del neoplatonismo, y varios de ellos interpretaron a Aristóteles en puntos importantes en un sentido que, fuese o no exegéticamente correcto, era incompatible con la fe y la teología cristianas⁹. Entre esas influencias neoplatónicas contrarias a las creencias cristianas, se encontraban, por ejemplo, la afirmación de la eternidad de la materia como principio positivo del ser y de la existencia de numerosos espíritus ubicados jerárquicamente entre Dios y la materia, así como la negación de la divina Providencia y de la creación, sustituida por la noción de emanación. A esto se suman las afirmaciones de que todos los hombres participan de un alma única, y de que existe una doble verdad, de tal manera que lo que es verdad en la religión puede ser falso en la filosofía. El hecho de que el conjunto de la filosofía aristotélica haya sido presentado por Averroes teñido de ese neoplatonismo generó en los pensadores cristianos medievales una oposición generalizada, de tal manera que se llegó a considerar que el pagano Aristóteles no era sino una amenaza a la fe cristiana y enemigo de los grandes filósofos cristianos como san Agustín y san Anselmo. Las obras de Avicena y Averroes fueron traducidas posteriormente al latín, principalmente por la escuela de Toledo, que alcanzó gran relevancia en los siglos XII y XIII. Se destaca ahí el esfuerzo de figuras como Hernán el Alemán, quien tradujo al latín los comentarios de Averroes a la *Ética*, a la *Retórica* y a la *Poética*, y Miguel Escoto, responsable por la traducción al latín del *De Caelo et Mundo*, del *De Anima* y probablemente de la *Física* de Aristóteles, así como los comentarios de Averroes al *De Caelo et Mundo* y al *De Anima*.

Paralelamente a las traducciones de Aristóteles desde el árabe, se destacaron además las traducciones hechas a partir del texto griego, especialmente la de la *Metafísica*, llamada entonces de *Metaphysica Vetus*, para diferenciarla de la traducción a partir del árabe, conocida en la primera mitad del siglo XIII como *Metaphysica Nova*. Otras traducciones célebres, hechas también a partir del griego, son la de Guillermo de Moerbeke, en la segunda mitad de ese mismo siglo, y otra, sobre la cual se hizo el comentario de San Alberto y conocida por Santo Tomás. Entre los siglos XII y XIII también se tradujeron desde el texto griego las obras éticas de Aristóteles, así como la *Física*, la *Política* y el *De Anima*. Como señala Copleston, la traducción de obras de Aristóteles y de sus comentaristas, así como la de los pensadores árabes, proporcionó a los escolásticos latinos “una gran riqueza de material intelectual, [especialmente] el conocimiento de sistemas filosóficos que eran

⁹ Además de los pensadores islámicos, se observa además el aporte de los filósofos judíos medievales, entre los cuales se destaca Moisés Maimónides, quien señaló la filosofía aristotélica como la más adecuada para proveer la teología de una base racional. Cf. COPLESTON, F. *Historia...*, II, p. 206.

metodológicamente independientes de la teología, y que se presentaban como la reflexión de la mente humana sobre el universo”¹⁰. Sin embargo, el reconocimiento de la genialidad del Estagirita en el siglo XIII no estuvo acompañado de una unanimidad en su recepción. Los errores presentes en las traducciones de los filósofos árabes y judíos, así como la atribución por desconocimiento a Aristóteles de obras apócrifas conteniendo doctrinas ajenas a la fe cristiana, terminaron provocando en diversos ámbitos, ya al inicio del siglo, la prohibición de la enseñanza de las obras de filosofía natural de Aristóteles —incluyendo en ella la *Metafísica*— y de los respectivos comentarios, tal como ocurrió en la Universidad de París. Incluso en las mismas constituciones de Orden de los Predicadores, escritas alrededor de 1220, se señala la prohibición de que los clérigos estudiaran las obras ‘de los paganos’, como observa Torrell¹¹.

Como observa D. Kennedy, en el ambiente académico de los siglos XII y XIII las ciencias naturales, a pesar del interés que despertaban, eran miradas con sospecha porque eran presentadas a través del aristotelismo árabe, es decir, las obras de un filósofo pagano explicado por moros infieles. Por esta razón, “el mundo de los estudiantes fue lanzado a la confusión, y una mente maestra (*master-mind*) fue necesaria para establecer el orden en el caos de las opiniones y tendencias en conflicto”¹². Esta mente, señala ese autor, fue San Alberto Magno, quien preparó el camino para Santo Tomás a través de su esfuerzo por cristianizar la filosofía, discerniendo lo verdadero de lo falso en las obras de Aristóteles¹³. J. Maritain también destaca esa novedad de la filosofía del siglo XIII, preparada por los antecesores de Santo Tomás y sobre todo por San Alberto, y cumplida después por el Aquinate: la integración de Aristóteles al pensamiento católico¹⁴. El dominico Alberto demostró ser un hombre dotado de un amplio interés intelectual y sensibilidad ante los movimientos intelectuales de su tiempo: al mismo tiempo que mantuvo la tradición agustiniana, supo integrar en su pensamiento los novedosos elementos de la filosofía aristotélica, no desde una actitud acrítica de varios de su tiempo, encantados por la aparición de las obras del Estagirita como una filosofía de moda, sino desde una actitud crítica, dispuesta a señalar los posibles errores cometidos por Aristóteles. Como observa

¹⁰ COPLESTON, F. *Historia...*, vol. II, p. 211.

¹¹ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas Aquinas. Vol. 1. The Person and His Work*. Traducción de R. Royal. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1996, p. 23.

¹² KENNEDY, D. J. *Saint Thomas and Medieval Philosophy*. New York: The Encyclopedia Press, 1919, p. 40.

¹³ KENNEDY, D. J. *Saint Thomas and Medieval Philosophy*, p. 40.

¹⁴ MARITAIN, J. “Saint Thomas Aquinas”. Disponible en: <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/thomas.htm>. [Consulta: 8 de enero de 2021].

Copleston, San Alberto se propuso ante todo presentar de manera objetiva las obras del Estagirita a los latinos, “pero al criticar a Aristóteles tuvo que mostrar algo de sus propias ideas, aunque sus comentarios fuesen en su mayor parte paráfrasis y explicaciones impersonales de las obras del Filósofo”¹⁵. En los siguientes párrafos, mostraremos la influencia directa de San Alberto en su más grande discípulo.

Como sabemos por sus biógrafos, Tomás de Aquino nació alrededor de 1225, probablemente en el castillo de su familia en Roccasecca, sur de Italia, a medio camino entre Roma y Nápoles. Como era costumbre en su tiempo, puesto que era el hijo menor, su familia lo ofreció a los cinco años de edad como oblato al monasterio benedictino de Monte Cassino, a poco más de veinte kilómetros de su casa, con la expectativa de que más adelante viniera a hacer futuramente una brillante carrera eclesiástica, probablemente como abad del mismo monasterio. Como señala Torrell, además de una excelente formación en las letras latinas, el niño Tomás recibió de los monjes un conocimiento profundo de las Sagradas Escrituras, así como una sólida iniciación en el pensamiento de San Agustín y de San Gregorio, que después lo influenció notablemente, además de despertarle una actitud contemplativa que jamás dejó de tener¹⁶. Tugwell menciona el hecho, recordado por el biógrafo Guillermo de Tocco, de que ya en su infancia Tomás demostraba su gusto por la soledad y el silencio, además de una notoria piedad en la oración¹⁷. McInerny observa que, en los nueve años en que estuvo en Monte Cassino, la primera educación formal de Tomás de Aquino incluyó un sólido fundamento en las artes liberales, en primer lugar el *trivium* de gramática, retórica y dialéctica y después el *quadrivium* de aritmética, geometría, música y astronomía. De esta manera, se podría decir que fue en Monte Cassino donde por primera vez Santo Tomás encontró a Aristóteles¹⁸, a través de sus obras de lógica. Este conocimiento incipiente del pensamiento del Estagirita se profundizó pocos años más tarde, en sus estudios en Nápoles.

En el otoño de 1239, en un contexto histórico en que el monasterio de Monte Cassino se encontraba amenazado por las tensiones políticas entre el Papa y el Emperador Federico al hallarse precisamente en la región de frontera entre sus respectivas áreas

¹⁵ COPLESTON, F. *Historia...*, II, p. 291. Sobre la biografía y las obras de San Alberto, cf. TUGWELL, S. (traducción, edición e introducción). *Albert and Thomas. Selected Writings*. Mahwah: Paulist Press, 1988, pp. 3-131. En el próximo apartado, presentaremos brevemente los comentarios de San Alberto a la *Ética a Nicómaco*.

¹⁶ Cf. TORRELL, J. “Life and works”. En: DAVIES, B. y STUMP, E. (eds.) *The Oxford Handbook of Aquinas*, p. 15.

¹⁷ Cf. TUGWELL, S. *Albert and Thomas*, p. 202.

¹⁸ Cf. MCINERNY, R. “Introduction”. En: MCINERNY, R. (ed). *Thomas Aquinas. Selected Writings*. London: Penguin Books, 1998, p. xvii.

de influencia. Tugwell señala el hecho de que tras ser excomulgado por el Papa, Federico convirtió Monte Cassino en una fortificación, lo que provocó la expulsión de un considerable número de monjes, cuya comunidad quedó reducida a no más de ocho miembros. Esto determinó probablemente la salida del joven Tomás, entonces con trece años de edad, con la recomendación de que fuera a estudiar al *studium generale* fundado por el emperador en Nápoles quince años antes con la finalidad de formar los jóvenes para su servicio¹⁹. En la época, Sicilia y el sur de Italia se habían convertido en la sede de un fecundo movimiento intelectual, en el que se destacaba el trabajo de Miguel Escoto y su escuela de traductores, responsables de verter al latín desde el árabe y el griego numerosas obras de filosofía, astronomía y medicina²⁰.

Acerca de los estudios de Santo Tomás en Nápoles, se sabe que estudió filosofía, lógica y ciencia natural bajo cierto maestro Martín, del cual nada más se sabe, y del maestro Pedro de Irlanda. Como señala Tugwell, parece que Pedro tenía un especial interés por la filosofía de Aristóteles, llegando a formar parte de cierto movimiento aristotélico asociado a la corte de Federico II, que entre otros logros, introdujo las obras de Averroes al mundo latino²¹. Torrell observa, sin embargo, que aunque se haya dicho frecuentemente que Pedro de Irlanda tenía gran admiración por Averroes, en realidad tenía una actitud crítica al filósofo árabe, señalando sus errores presentes, por ejemplo, en su comentario al *De Interpretatione*. Otra aclaración hecha por Torrell es la de que aunque se haya dicho también que Tomás tomó de Pedro el gusto por el comentario literal de Aristóteles, esto no parece tener asidero en la realidad, puesto que en ese aspecto la influencia de Pedro sobre el joven Aquinate no es de gran relevancia. Aun así, se perciben semejanzas entre los comentarios de Santo Tomás y de Pedro, lo que hace pensar que, de alguna manera, el curso de Pedro de Irlanda llegó a su conocimiento, a pesar de que la filosofía de Averroes había sido condenada años antes. En realidad, poco se sabe de los estudios de Tomás en Nápoles, pero lo suficiente para deducir que el joven Aquinate se familiarizó allí con la filosofía natural y la metafísica de Aristóteles, en un tiempo en que esta aun estaba prohibida en la universidad de París, a la vez que también conoció la obra de Averroes²². Otro detalle importante, señalado por Tugwell, es que Tomás adquirió en el ambiente peripatético —más precisamente aristotélico-averroísta— de Nápoles una aguda sensibilidad

¹⁹ Torrell señala que en la época los súbditos del emperador no estaban autorizados a estudiar en otras universidades (cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 6.)

²⁰ Según Torrell, se sabe que Escoto, antes radicado en España, entró al servicio de Federico en 1220, trabajando durante 15 años en Palermo. (cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 6.)

²¹ TUGWELL, S. *Albert and Thomas*, p. 203.

²² Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 8. y TORRELL, J. "Life and works", p. 15.

acerca de las diferencias entre el aristotelismo y el platonismo, superior a su futuro maestro San Alberto Magno²³. McInerny observa que el joven Tomás, en sus lecturas de la filosofía natural de Aristóteles, claramente prefería los comentarios de Averroes a las paráfrasis de Avicena, y que esa apertura al pensamiento griego y árabe fue potenciada años después por San Alberto, durante su estancia en Colonia²⁴. Cabe señalar, finalmente, que fue en Nápoles donde Tomás conoció la recién fundada Orden de los Predicadores, de la cual tomó el hábito en 1244, a pesar de la fuerte oposición de su familia, que llegó incluso a secuestrarlo y a mantenerlo en prisión domiciliaria en Roccasecca durante más de un año²⁵.

Tras su liberación, Tomás fue enviado por el maestro de la orden al convento de Saint-Jacques en París, a fin de continuar sus estudios bajo la tutela de San Alberto Magno. Estuvo allí hasta 1248, cuando acompañó a su maestro hasta Colonia, donde este iba a fundar un nuevo *studium generale*, y permanecieron allí hasta 1252. A pesar de cierta divergencia de los historiadores sobre la veracidad de los relatos sobre su estancia en París, los estudios más recientes lo toman como algo cierto²⁶, y señalan que Tomás aun no estudiaba allí la teología, sino que era alumno de la facultad de Artes, donde asistió a lecciones sobre la *Ética* y el *De Anima* de Aristóteles²⁷, perfeccionando así los conocimientos adquiridos años antes en Nápoles. Como señala R. Cessario, el Aquinate, siguiendo el currículo usual de entonces, recibió en París una educación que no fue solo la tradicional —es decir, estudios de las Escrituras, de los Padres y del derecho eclesiástico— sino que incluía contenidos innovadores, por los cuales pudo conocer el nuevo movimiento de la filosofía aristotélica, que incluía diversas áreas, tales como la física, la moral y la retórica: esto se comprueba a la luz de estudios contemporáneos que arrojaron luz sobre cómo era el currículo en la Universidad de París alrededor de 1240²⁸. Sobre el tiempo que Santo Tomás estuvo en Colonia, se sabe que fue allí donde fue ordenado sacerdote, alrededor de 1250, y que cumplió la función de asistente de San Alberto, al cual estuvo estrechamente vinculado. Copleston afirma que “durante todo ese período, primero

²³ Cf. TUGWELL, S. *Albert and Thomas*, p. 203.

²⁴ Cf. MCINERNY, R. “Introduction”, p. xi.

²⁵ En ese tiempo, al contrario de lo que esperaba su familia, Tomás reforzó su vocación religiosa, dedicando su tiempo a la oración y meditación, así como a la lectura: se dice que leyó las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Metafísica* de Aristóteles (cf. KENNEDY, D. J. “Saint Thomas Aquinas”, I).

²⁶ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, pp. 19-20.

²⁷ TUGWELL, S. *Albert and Thomas*, p. 208.

²⁸ CESSARIO, R. *A Short History of Thomism*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2005, p. 26. Cessario señala allí que esos estudios sirvieron como preparación para que Tomás asumiera años después la función de enseñanza en París.

en París, después en Colonia, Tomás estuvo en íntimo contacto con san Alberto, que supo reconocer las posibilidades de su discípulo²⁹ y la cercanía a un profesor de tamaña erudición y curiosidad intelectual estimuló aun más su gusto por el estudio, de tal manera que sería difícil “suponer que el propósito de san Alberto de utilizar lo que el aristotelismo tuviera de valioso pudiera no ejercer una influencia directa en la mente de su discípulo³⁰. Como asistente de San Alberto durante cuatro años, Santo Tomás se encargó de continuar el trabajo iniciado en París, terminando de copiar las notas del curso de San Alberto sobre el *Tratado sobre los Nombres Divinos* escrito por el Pseudo-Dionisio, lo que le tomó buena parte de su tiempo durante la estancia en Colonia³¹, así como las del curso de su maestro sobre la *Ética a Nicómaco*, concluidas alrededor de 1251³².

Terminada su permanencia en Colonia, Santo Tomás fue enviado a París a finales de 1251 o inicios de 1252 por indicación de San Alberto, a fin de obtener la licencia en la doctrina sagrada. El Aquinate tenía entonces veintiséis o veintisiete años de edad, mientras la edad requerida para ser un *baccalaureus* era de veintinueve, pero esto no fue impedimento, puesto que San Alberto lo consideraba debidamente preparado y avanzado *in scientia et vita*, como recuerda Torrell³³. Llegado a París, Santo Tomás pasó los dos primeros años dedicado a la lectura de las Sagradas Escrituras como *Baccalaureus Biblicus*, y posteriormente asumió la función de *Baccalaureus Sententiaris*, por la cual se dedicó a comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo, como era común en las facultades de teología de la época³⁴, y al mismo tiempo, a redactar además el texto de su comentario, terminado en 1256. Como observa Torrell, el comentario de Santo Tomás a las *Sentencias* presenta la mirada personal del Aquinate y no duda en distanciarse de lo dicho por Pedro Lombardo o de discordar de él; además, Santo Tomás ya demuestra en ese texto de juventud su preocupación por la documentación, incluyendo miles de referencias, sobre todo de Aristóteles, del cual

²⁹ COPLESTON, F. *Historia...*, vol. II, p. 298.

³⁰ COPLESTON, F. *Historia...*, vol. II, p. 298.

³¹ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 25.

³² TUGWELL, S. *Albert and Thomas*, p. 209.

³³ TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 25.

³⁴ Torrell señala, recorriendo a una comparación que se hace frecuentemente, que el comentario a las *Sentencias* era como el *chef d'oeuvre* que el aprendiz tenía que presentar a fin de ser un maestro artesano. Por su parte, Tugwell observa que los requisitos de Universidad para que un candidato alcanzara la licencia en Teología eran que hubiera enseñado por un tiempo sobre la Biblia y sobre las *Sentencias*, y que para enseñar sobre las *Sentencias* uno necesitaba por lo menos cinco años de estudios de Teología. Esto último ya había sido cumplido por Santo Tomás en los años en que estuvo con San Alberto en París y Colonia, de tal manera que aun le faltaba enseñar sobre la Escritura, a lo que dedicó sus primeros años desde su regreso a París. Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 39.

hay 2000 citas: 800 de la *Ética a Nicómaco*, 300 de la *Metafísica*, y 250 de la *Física* y del *De Anima*, entre otros³⁵. Terminada la tarea del comentario a las *Sentencias*, Santo Tomás tuvo además que cumplir el siguiente paso en su formación como teólogo, la de asistir a su maestro en las disputas. Tras superar todas las fases de su preparación, el Aquinate finalmente fue habilitado como maestro en Teología, en la primavera de 1256³⁶. La influencia de Aristóteles en ese periodo de su formación se revela por el hecho de que, además del comentario a las *Sentencias* —en el que, como vimos, hay numerosas referencias a obras del Estagirita— Santo Tomás redactó, probablemente entre 1252 y 1254, el opúsculo *De principiis naturae*, que muestra una notable conexión con el inicio de la *Física* y el comentario de San Alberto a esa obra³⁷. En este opúsculo, el Aquinate expone, desde una clara influencia aristotélica, las nociones de acto, potencia, materia y forma, como principios de iniciación a la filosofía³⁸. Existen divergencias sobre la fecha de composición del opúsculo, un dato favorable a su ubicación en el periodo en que todavía era bachiller bíblico está en que la traducción utilizada en él es la de Miguel Escoto, hecha desde el árabe, mientras que las citas de Aristóteles utilizadas en el comentario a las *Sentencias* provienen de otra traducción, hecha desde el griego³⁹.

Posteriormente, tras haber superado la resistencia de parte de los maestros seculares, contrarios a la presencia de las órdenes mendicantes, Santo Tomás asumió una de las dos cátedras de Teología destinadas allí a los dominicos⁴⁰. Ya como maestro, el Aquinate cumplió las obligaciones propias de su nuevo cargo, que se resumían en tres funciones, tal como las había señalado Pedro Cantor en el siglo anterior y después confirmado el estatuto de la facultad: *legere, disputare, praedicare*. Torrell observa no

³⁵ TORRELL, J. "Life and works", p. 16. El autor advierte que esos números son aproximados, puesto que las referencias no siempre son indicadas con precisión en el texto. En otro lugar, Torrell señala que entre los años 1252 y 1255 la facultad de Artes de París recibió la autorización para enseñar públicamente toda la obra de Aristóteles, prohibida décadas antes. En la práctica, esto no fue más que reconocer una situación ya existente, pues no siempre la prohibición era seguida. Para Santo Tomás, Aristóteles no resultó una novedad, pues, como se dijo, se cree con bastante seguridad que ya lo había estudiado en Nápoles (Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 38).

³⁶ Cf. MCINERNEY, R. "Introduction", p. xi.

³⁷ Este último dato permite a algunos historiadores ubicar este opúsculo en una fecha anterior, incluso a su estada en Colonia, en la misma época en que San Alberto escribió ese comentario. La redacción de ese opúsculo habría sido un gesto de caridad de Santo Tomás, quien lo habría escrito a pedido de sus compañeros para ayudarlos a comprender la enseñanza de su Maestro. (cf. TUGWELL, S. *Albert and Thomas*, p. 210)

³⁸ Cf. GARCÍA ESTEBÁNEZ, E. "Introducción a 'Los principios de la naturaleza'". Disponible en: <http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/introduccion-los-principios-de-la-naturaleza>. [Consulta: 09 diciembre de 2020].

³⁹ Cf. GARCÍA ESTEBÁNEZ, E. "Introducción...". Sobre las divergencias en cuanto a la fecha de redacción del opúsculo, cf. también TORRELL, J. *Saint Thomas...*, pp. 48-9.

⁴⁰ Cf. MCINERNEY, R. "Introduction", p. xi y TUGWELL, S. *Albert and Thomas*, p. 215.

solo que Tomás era consciente de esto, sino también que estas tres funciones resumían las cualidades necesarias a un doctor en Sagrada Escritura: ser elevados por la eminencia de sus vidas para poder predicar efectivamente, iluminados para poder enseñar, y fortificados para poder refutar los errores en las disputas⁴¹. La primera tarea del maestro de teología (*legere*) implicaba no solo la lectura misma de la Sagrada Escrituras, sino también la de comentarlas verso por verso, de una manera incluso más profunda y detallada que la del bachiller bíblico. La segunda tarea, la de disputar, significaba también enseñar, pero desde una propuesta pedagógica activa, que permitía en cierto modo distanciarse del texto mismo para explorar los problemas que pudiera despertar, yendo mucho más allá del simple comentario. Entre los frutos de las *disputationes* de Santo Tomás destaca la publicación de las cuestiones disputadas sobre la verdad (*De Veritate*), resultado del trabajo de tres años de trabajo (1256-1259) y publicado en una fecha muy cercana a las mismas disputas. En el *De Veritate*, como se sabe, se trata no solo el tema expresado en su título, sino varios otros asuntos, que demuestran la amplitud del conocimiento poseído entonces por el joven maestro Aquinate. Cabe destacar además en esa obra la constante referencia a Aristóteles como autoridad, totalizando más de 700 citas⁴². Torrell llama la atención al hecho de que en el *De Veritate* es posible identificar ya una evolución del pensamiento de Santo Tomás en relación a lo expuesto en el comentario a las *Sentencias*, evolución que proseguirá hasta las obras de madurez, como la *Suma Teológica*⁴³. La tercera y última tarea del maestro era la de predicar, que era vista entonces como una extensión y una consecuencia natural de la su actividad académica⁴⁴. Los biógrafos señalan que Santo Tomás actuó como maestro de teología en París durante tres años, hasta que en el verano de 1259 —al final, por lo tanto, del respectivo año académico —fue convocado al capítulo general de los dominicos en Valenciennes (Francia), donde se reunió con San Alberto y sus

⁴¹ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 55.

⁴² Para este recuento, hemos usado como referencia las notas al pie de la edición en castellano del *De Veritate* (TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*. Edición de A.L. González, J. F. Sellés y M. Idoia Zorroza. Tomos I y II. Pamplona: EUNSA, 2016). De las citas encontradas, 450 aparecen en las respuestas de Santo Tomás y 250 en las objeciones, lo que demuestra no solo el conocimiento que el Aquinate disponía de las diversas obras del Estagirita, sino también cómo se apoya en él para desarrollar su propia doctrina.

⁴³ Torrell señala como ejemplo el tratamiento de la gracia: “Esto se confirma a medida que leemos y, en particular, a medida que tomamos conciencia de la evolución de su teología: ya ha cambiado de opinión sobre ciertos puntos que había tratado en las *Sentencias*, y lo volverá a cambiar en obras posteriores. Por poner un solo ejemplo, la forma en que habla de la gracia en la *Suma* supone un camino que ha pasado de las *Sentencias* a través del *De veritate*”. (Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 66).

⁴⁴Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 69. El autor afirma allí: “La gente de la Edad Media no veía oposición entre la enseñanza científica de la teología y su aplicación pastoral. Por el contrario, la primera era vista como la preparación normal para la segunda”.

hermanos de orden a fin de determinar una nueva *ratio studiorum* para la congregación, que incluyera una formación filosófica renovada. Se sabe además que el Aquinate estuvo en Milán en noviembre y en Boloña el diciembre del mismo año, de donde se presume que se dirigió al convento de Nápoles, de donde partió después a Orvieto, sede de la curia papal de Urbano IV, donde fue nombrado *lector*, cargo cuya función propia era preparar a sus confrades para los ministerios de la enseñanza y de la confesión⁴⁵. En la época, siguiendo las orientaciones del capítulo general realizado en Valenciennes, se determinó que cada casa de la orden debería tener a un lector destinado a esa tarea de educación de los llamados *fratres communes*, es decir, aquellos que no tenían la capacidad de estudiar en los estudios generales o provinciales, lo que correspondía, como señala Torrell, a nueve de cada diez frailes⁴⁶. Durante ese tiempo, Santo Tomás terminó la tarea, iniciada en París, de la redacción de la *Suma contra los Gentiles* —se sabe con certeza que terminó el segundo libro de esta obra en Orvieto alrededor de 1262—, destinada a mostrar la fe católica y rechazar los errores contrarios a ella⁴⁷. También se sabe que fue en la corte papal de Urbano IV en Orvieto donde el Aquinate conoció a Guillermo de Moerbeke, célebre traductor de Aristóteles⁴⁸.

Tras constatar en el capítulo de 1264 la existencia de cierta negligencia en los estudios en las casas de la provincia, los superiores dominicos enviaron a Santo Tomás a Roma, a fin de crear un nuevo *studium* en Santa Sabina. Como observa Tugwell, la creación de este nuevo estudio parece haber sido el primer intento de la provincia de proporcionar una mejor formación a los estudiantes que tuvieran más aptitudes intelectuales, pero que tampoco estaban a la altura de los que eran enviados a las casas internacionales de formación⁴⁹. Los historiadores señalan el carácter experimental de ese nuevo *studium* de Roma, en el cual Tomás habría recibido la libertad de dirigirlo de manera personal y con completa autoridad sobre los estudiantes, decidiendo además según su propio punto de vista la manera por la cual esos estudiantes deberían ser formados, lo que se deduce por la inexistencia de otros lectores o asistentes⁵⁰. La innovación propuesta por Santo Tomás se comprende

⁴⁵ Cf. TORRELL, J. "Life and works", p. 19.

⁴⁶ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 119.

⁴⁷ Cf. TORRELL, J. "Life and works", p. 19.

⁴⁸ Cf. COPLESTON, F. *Historia...*, II, p. 299.

⁴⁹ Cf. TUGWELL, S. *Albert and Thomas*, p. 224.

⁵⁰ TORRELL, J. "Life and works", p. 20. Cf. TUGWELL, S. *Albert and Thomas*, p. 224. Torrell explica que "esta fundación, sin duda bastante modesta, no tenía nada de un *studium generale* comparable a los de París, Bolonia, Oxford, Colonia o Montpellier, los grandes centros de estudio de la orden en esa época. Probablemente ni siquiera era un *studium provinciale*, que podría ocupar un lugar a medio camino entre una escuela prioral y los grandes centros. Era más bien, piensa Boyle, un

mejor a la luz de su experiencia como lector en Orvieto pocos años antes, cuando pudo percibir que en la formación de los frailes sobre teología moral, necesaria para su trabajo pastoral de confesores, se privilegiaba la casuística, según los manuales escritos por los antiguos dominicos, pero se descuidaba la formación en teología dogmática. Por esta razón, el Aquinate intentó utilizar una vez más el comentario a las *Sentencias* que había empleado en sus primeros tiempos de maestro en París, pero terminó abandonando ya a finales de su primer año en Santa Sabina este intento para poder dedicarse a un trabajo aun más valioso y exigente: la redacción de la *Suma Teológica*⁵¹. No hay unanimidad entre los historiadores acerca de la redacción de las distintas partes de la *Suma*, pero lo que parece más cierto es que la *Prima Pars* fue escrita en esos años en Roma, mientras que la *Secunda Pars* fue compuesta pocos años después, cuando regresó a París —la *Prima Secundae* hasta 1270 o 1271, y la *Secunda Secundae* se terminó a fines de 1271— y la *Tertia Pars* fue redactada ya en sus últimos meses de vida en Nápoles, quedando inacabada por el deterioro de su salud y su subsiguiente fallecimiento. Torrell señala las variadas corrientes filosóficas que aportaron a la síntesis tomista —desde el estoicismo, que le llegó a través de Cicerón y San Ambrosio, hasta el neoplatonismo, conocido a través de San Agustín y del Pseudo-Dionisio— pero señala que ahí la autoridad dominante es Aristóteles, juntamente con sus comentaristas árabes (Avicena y Averroes) y judíos (Avicibrón y Maimónides). Acerca de esa síntesis, de la cual participan además las fuentes teológicas —de las cuales señala como las más importantes la Biblia y la Patrística— Torrell observa que aun no siendo la obra de Santo Tomás reducible a la *Suma Teológica*, encontramos en esta una visión general de su pensamiento, que demuestra además cierta evolución desde las obras de juventud, alcanzando entonces un pensamiento más maduro, pero siempre dinámico, es decir, siempre abierto a la admisión de más elementos a la síntesis⁵².

Para los fines de nuestro estudio, es importante señalar que en esos tiempos en Roma Santo Tomás escribió su primer comentario a una obra de Aristóteles: la *Sententia libri De Anima*, cuyos tres libros ya eran conocidos en Italia a fines del verano de 1268. A este comentario siguió otra obra menor del Aquinate, *De sensu et sensato*, concluida un año después cuando este ya había regresado a París. Como señala Torrell, estas

studium personale, fundado como un experimento para que Tomás pudiera aplicar libremente allí un programa de estudio de su propia elección. De hecho, no vemos a ningún asistente ni a ningún lector junto a Tomás, y la empresa no parece haber sobrevivido a su salida de Roma” (TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 144).

⁵¹ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 144.

⁵² Cf. TORRELL, J. “Life and works”, p. 24.

obras no fueron dictadas oralmente, sino escritas, a modo de preparación para la redacción de la *Suma Teológica*⁵³. En los cinco o seis años siguientes, Santo Tomás comentó aun otras once obras de Aristóteles, aunque no llegó a terminar todos sus comentarios, como veremos más adelante. Se puede decir que el interés del Aquinate por comentar a Aristóteles, en medio de todos sus demás quehaceres de ese tiempo, se debe en parte a las circunstancias históricas. Hasta entonces, solo se conocía la paráfrasis del *De Anima* escrita por Temistio, pero ya a fines de 1267 estaba disponible la *translatio nova*, realizada por Guillermo de Moerbeke. Como señala Torrell —a la luz de los estudios del P. Gauthier—, mientras que en la *Suma contra los Gentiles* Santo Tomás no conocía esa nueva traducción, ya demuestra un conocimiento de ese texto, aunque en una versión deficiente, en las obras redactadas alrededor de 1268: no solo el comentario al *De Anima*, sino también la *Prima Pars* de la *Suma* y las cuestiones disputadas sobre el alma y sobre las criaturas espirituales⁵⁴. La aparición de la nueva traducción habría de alguna manera despertado la vocación de Santo Tomás como comentarista, lo que lo animó a redactar ese primer comentario a Aristóteles de manera bastante intensa, lo que le permitió redactarla, en su forma completa, hasta antes de septiembre de 1268, fecha probable de su regreso a París. Torrell se pregunta además sobre las razones que motivaron al Aquinate a escribir el comentario al *De Anima* —puesto que ya existían otros comentarios— y señala el hecho de que en la misma época Santo Tomás estaba redactando las cuestiones 75-89 de la *Prima Pars*. El trabajo de redacción del comentario, inspirado por la aparición de la traducción de Moerbeke, no fue obstáculo, sino más bien una ayuda para la redacción de dichas cuestiones de la *Suma Teológica*. Lo mismo sucedió después, cuando Santo Tomás redactó el comentario a la *EN* al mismo tiempo que el tratado sobre la moral de la *Secunda Secundae*⁵⁵. Respecto del contenido del comentario al *De Anima*, J. Doig destaca la afirmación del alma intelectual como el primer acto del cuerpo humano, que dota al hombre no solo de las funciones espirituales, sino que anima además las potencias sensibles y vegetativas. Esta comprensión de la doctrina aristotélica del alma como forma sustancial de cuerpo difiere de la de numerosos maestros del tiempo del Aquinate, que proponían más bien una pluralidad de formas sustanciales en el hombre. Para estos maestros, señala Doig, cuando Aristóteles hablaba del alma como primer acto del cuerpo, estaría afirmando el rol del alma como la que gobierna el cuerpo como el marinero gobierna su nave. En contra de dichas interpretaciones, Santo Tomás plantea en su comentario que el gobierno del cuerpo

⁵³ Cf. TORRELL, J. "Life and works", p. 25; TORRELL, J. *Saint Thomas...*, pp. 171-174.

⁵⁴ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 172.

⁵⁵ Cf. DOIG, J. "Aquinas and Aristotle", pp. 36-37.

es un rol esencial del alma, puesto que ella anima todos los niveles de la vida en el hombre. El Aquinate trata de salvaguardar, sin embargo, la idea de cierta 'separación' del alma respecto del cuerpo, significada por su capacidad de obrar, en sus funciones espirituales, desde una independencia intrínseca de lo material: esto corresponde a la doctrina aristotélica de que el alma intelectual, aun siendo incompleta en sí misma, posee una naturaleza tal que no se agota en ser un principio que anima el cuerpo. Doig señala finalmente que esa diferencia entre la interpretación de Santo Tomás y la de otros autores de su tiempo acerca del alma intelectual revela el propósito del comentario al *De Anima*, y estaría presente además en la *Prima Pars* de la *Suma Teológica*⁵⁶.

Alrededor del mes de septiembre de 1268, Tomás fue enviado a su segundo periodo como maestro en París. Hay discusión sobre los motivos por los cuales la Orden lo envió allá: el más evidente era que debería ocupar una de las cátedras destinadas a los dominicos, que se encontraba vacante en ese momento, lo que llevó al superior general a convocar a hermanos que ya eran licenciados, tal como había ocurrido antes con San Alberto Magno⁵⁷. Sin embargo, si consideramos la situación de entonces en la Universidad de París, se sugieren otros tres motivos por los que se juzgó necesaria la presencia de Santo Tomás⁵⁸. El primero de ellos es la reaparición de la oposición de los maestros seculares a la presencia de las órdenes mendicantes: en ese momento, como observa Torrell, dominicanos y franciscanos tuvieron que combatir la creciente animadversión de parte de los seculares, que no veían diferencia alguna entre las dos órdenes. El segundo motivo era la presencia de una tendencia conservadora, que veía en Aristóteles a un enemigo de la fe cristiana: esto se dio, por ejemplo, entre teólogos franciscanos célebres como San Buenaventura y Juan Peckham, preocupados por la difusión de las ideas contenidas en la *Física* del Estagirita, que señalaban la eternidad del mundo. Finalmente, el tercer motivo, para muchos el principal, fue la amenaza a la fe representada por los llamados averroístas latinos, portadores de lo que consideró un 'aristotelismo radical', presentes en la facultad de Artes: de entre ellos, se destacaron Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Como observa McInerney, esos pensadores adoptaban, de acuerdo a sus interpretaciones de Aristóteles, una serie de posturas contrarias a la fe de la Iglesia,

⁵⁶ Cf. DOIG, J. "Aquinas and Aristotle", pp. 34-35. En la misma línea de lo dicho por Torrell, Doig señala que "quizás el *In De Anima* fue pensado como una pieza complementaria a las preguntas de la *Suma* que se estaba componiendo en ese momento, es decir, preguntas sobre el ser humano, su alma intelectual, la relación del alma con el cuerpo humano y los poderes del alma" (p. 35).

⁵⁷ Cf. TUGWELL, S. *Albert and Thomas*, p. 226.

⁵⁸ Cf. TORRELL, J. "Life and works", pp. 25-26; TUGWELL, S. *Albert and Thomas*, p. 226.

por ejemplo la de la eternidad del mundo, ya señalada anteriormente, lo que para Santo Tomás representaba una contradicción, puesto que si fuera verdadero lo que decía Aristóteles acerca de la eternidad del mundo, entonces la creencia cristiana de que el mundo y el tiempo tienen un inicio es falsa: los averroístas estarían afirmando que dos contradictorias podrían ser verdaderas, a partir de la doctrina ya señalada acerca de la existencia de una doble verdad, por la cual Dios ha propuesto como verdad de fe algo que se sabe ser falso⁵⁹. Problemas como estos últimos inspiraron entre los teólogos numerosas discusión acerca de los supuestos errores de Aristóteles, llegando a causar, como hemos dicho más arriba, en no pocos académicos ‘conservadores’ el cuestionamiento del valor de la filosofía del Estagirita especialmente su uso en la Teología.

Cada uno de estos problemas inspiró la debida respuesta de parte de Santo Tomás. Contra la oposición de los seculares, el Aquinate escribió dos tratados, *De perfectione spiritualis* (1269-70) y *Contra retrahentes* (1270-71), y dejó constancia de haber combatido esa enemistad en diversos sermones de la época, además de numerosas cuestiones del *Quodlibet*. Respecto del problema sobre la eternidad del mundo, Santo Tomás respondió, desde argumentos tomados del libro octavo de la *Física*, con la tesis de que solo la fe es capaz de mostrar que el mundo tuvo un inicio, y que es imposible probar lo contrario. Esta respuesta se encuentra en el tratado *De aeternitate mundi*, de 1271. Torrell observa que esta obra probablemente apareció luego después del comentario de Santo Tomás a la *Física*, de tal manera que en el debate contra Pecham el Aquinate tuvo ocasión de expresar la certeza que había alcanzado a través del recurso frecuente a Aristóteles⁶⁰. Entre los mismos franciscanos circulaba además la afirmación, en el campo de la antropología, de la pluralidad de almas en el hombre. En su respuesta a esta postura —que como vimos antes, consiste en la afirmación de la unicidad del alma espiritual como forma substancial que anima no solo las funciones intelectuales sino todas las potencias del hombre— Santo Tomás recurrió una vez más a su conocimiento de la doctrina hilemórfica propuesta por el Estagirita: es la

⁵⁹ Cf. McINERNEY, R. “Introduction”, p. xii. Comenta al respecto Torrell: “Llama bastante la atención que en este mismo año de 1268 San Buenaventura, hablando de ciertos errores que amenazan la fe cristiana, denuncia por su parte un triple peligro: la eternidad del mundo, la *necessitas fatalis*, que es digamos, el determinismo de la voluntad por las estrellas, y la unicidad del intelecto para todos los hombres. Este último error es el peor, añade Buenaventura, porque contiene los otros dos” (TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 182).

⁶⁰ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, pp. 186-187.

misma alma que ejerce esa función triple de animación porque el poder superior de la forma substancial incluye y realiza los poderes inferiores⁶¹.

Finalmente, contra los llamados averroístas latinos, Santo Tomás escribe, a fines de 1270, un tratado sobre el problema de la unidad del intelecto (*De unitate intellectus contra averroistas*) a fin de demostrar que sus adversarios no solo se oponían a la fe de la Iglesia, sino a la misma postura de Aristóteles. Torrell señala que, en la redacción de ese tratado, el Aquinate hizo uso de las más recientes traducciones del Estagirita y de sus comentaristas⁶². Según McInerny, la lectura cuidadosa del texto aristotélico hecha en los comentarios de Santo Tomás muestra su esfuerzo por demostrar lo que Aristóteles realmente pensaba, así como las razones por que su doctrina era verdadera⁶³. Sin embargo, como señala ese autor, parece que la postura de Santo Tomás no tuvo mucha acogida en las facultades de artes y de teología, puesto que algunos teólogos consideraban las obras del Aquinate tan heterodoxas como las de los averroístas latinos. Esta oposición, según se cree, provocó la inclusión de textos de Santo Tomás en la lista de las obras prohibidas en 1277, tres años después de su muerte. Cabe señalar que, a pesar de todas estas controversias, la principal ocupación de Santo Tomás siempre fue la de enseñar. En ese tiempo, escribió más comentarios bíblicos y otros tratados como el *De Malo* y cuestiones como las *De Virtutibus* y otras *Quodlibetales*, además de toda la *Secunda Pars* de la *Suma Teológica*.

Otra importante tarea realizada por el Aquinate en su segunda estancia en París fue la de comentar las obras de Aristóteles, dando continuidad al trabajo iniciado en Roma con el comentario al *De Anima*, pero ahora en un ritmo mucho más intenso. Escribió ahí los comentarios a la *Física* (1268-70), al *De Interpretatione* (1270-71), a la *Ética a Nicómaco* (1271-72), así como a los primeros tres libros de la *Política* (1272) y a los *Segundos Analíticos* (I, 1-26, 1271-72). Entre las obras iniciadas en París y continuadas después en Nápoles, pero dejadas inacabadas, encontramos la secuencia del comentario a los *Segundos Analíticos* (I 27 hasta II 20), a la *Metafísica*, al *De caelo et mundo*, al *De generatione et corruptione* y al *Super Meteora*⁶⁴. Dada la importancia del comentario a la *EN* para la comprensión de la verdad práctica, lo

⁶¹ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, pp. 191-196.

⁶² Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 194.

⁶³ Cf. MCINERNY, R. "Introduction", p. xiii.

⁶⁴ Cf. TORRELL, J. "Life and works", p. 27. Para más información sobre los comentarios a la *Física* y a la *Metafísica*, cf. DOIG, J. "Aquinas and Aristotle", pp. 35-39 y TORRELL, J. *Saint Thomas...*, pp. 231-232. Sobre los comentarios a las demás obras, cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, pp. 224-231 y 232-236.

estudiaremos ahora con más detalle, en el contexto de la recepción de la doctrina ética de Aristóteles por Santo Tomás.

7.2. La recepción de la ética aristotélica

El redescubrimiento de las obras de Aristóteles en los siglos XII y XIII significó también la introducción de sus escritos éticos, que se hicieron disponibles en latín gracias a las traducciones desde el griego o el árabe. Ya hemos señalado la importancia de la escuela de Toledo en la traducción de las obras de Aristóteles hechas desde el griego. Allí, Hernán el Alemán tradujo al latín el comentario y el compendio de la *Ética a Nicómaco* escritos por Averroes. Vale recordar además que los escritos éticos de Aristóteles escaparon a la prohibición impuesta por la Universidad de París en 1210 y renovada en 1215, que quedó reservada a las obras de filosofía natural. Esto representó la ausencia de obstáculos al florecimiento de las traducciones y comentarios a la *Ética*, que pasó a influenciar los tratados de filosofía y teología moral de entonces.

A finales del siglo XII ya estaba disponible en los ámbitos académicos europeos la llamada *Ethica vetus*, que consistía en una traducción, hecha desde el original griego, de los libros II y III de la *Ética a Nicómaco*. Años más tarde, ya a principios del siglo XIII, apareció otra traducción fragmentaria, que incluía el libro primero, que fue llamada entonces *Ethica nova*⁶⁵. Como observa J. Poblete, esas obras fueron muy conocidas en el ambiente académico de París, y se difundieron tanto separadamente como de manera conjunta: en este último caso, conformaron lo que se conoció entonces como *Liber ethicorum*, que consistía en tres o cuatro libros, puesto que el libro tercero circulaba a veces dividido en dos. Además, fue a partir de este pequeño *corpus* que se hicieron los primeros comentarios latinos a la ética aristotélica, lo que “consolida la entrada de Aristóteles a la discusión moral del s. XIII dando inicio con ello a una tendencia ininterrumpida y que encuentra eco aún en nuestros días”⁶⁶. Como observa Torrell, las obras de Santo Tomás, especialmente su comentario a la

⁶⁵ Aunque autores como Gauthier siguieron utilizando esa denominación, estudios más recientes señalan que en verdad ambas traducciones son parte de una misma obra, llevada a cabo en dos etapas y por un autor común. Por ello, en vez de distinguir entre *Ethica nova* y *vetus*, los estudiosos prefieren llamar a ese conjunto la *Antiqua translatio*, en la cual se incluyen además otras dos traducciones fragmentarias: la llamada *Ethica Borghesiana*, que contiene fragmentos del libro VII y VIII, citada por San Alberto Magno, y la *Ethica Hoferiana*, que contiene otros manuscritos del siglo XIII. La datación para esa *Antiqua Translatio* es de 1150 aproximadamente. Para una explicación detallada, cf. POBLETE, J. “Itinerario de las traducciones latinas de *Ethica Nicomachea* durante el siglo XIII”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 31 (2014), núm. 1, pp. 46-51.

⁶⁶ POBLETE, J. “Itinerario...”, p. 47.

Ética a Nicómaco, expresan las ideas que circulaban en la Universidad de París entre 1240 y 1250⁶⁷. Esto se percibe en el hecho de que en su comentario el Aquinate cite de memoria el texto de la *Ethica vetus*, que era la única traducción en uso en su tiempo: en efecto, no hay indicios que haya citado la *Ethica nova* en sus obras. Además, observa Torrell, santo Tomás demuestra un buen conocimiento de las exégesis de las antiguas traducciones Aristóteles realizadas por los maestros de París en su tiempo, siendo influenciado por ellas de tal manera que siguió repitiendo sus interpretaciones incluso después de que éstas fueron corregidas por San Alberto Magno. Esto sirve de prueba de la estancia de Santo Tomás en París, puesto que era imposible que hubiera recibido estos conocimientos en los años de la Universidad de Nápoles, donde no se enseñaba entonces la *Ética*, al contrario de lo que sucedía en París, donde dicha enseñanza se encontraba en pleno florecimiento ya desde 1240⁶⁸. Los comentarios a la *Ethica vetus* estuvieron vigentes hasta 1250, cuando se volvieron desfasados y dejaron de circular⁶⁹.

Años más tarde, alrededor de 1246, apareció la obra conocida como *translatio Lincolniensis*, atribuida a Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln y primer canciller de Oxford. Tradicionalmente se señala este trabajo como la primera traducción hecha desde el griego del texto completo de la *Ética a Nicómaco*, pero esta afirmación se ha matizado desde estudios más recientes, que señalan que de alguna manera las traducciones anteriores, aunque fragmentarias, indicaban la existencia de un primer intento de traducir la *Ética* en su totalidad: de esta manera, como recuerda Poblete, el mérito de la obra de Grosseteste sería más bien el de ser la primera traducción no fragmentaria de la *Ética a Nicómaco*. Además, los estudios recientes señalan que la *translatio Lincolniensis* no sería una traducción nueva, sino más bien una recensión o revisión de traducciones anteriores, con la ayuda de códices griegos fiables: es por ello que más recientemente la han llamado "*Revisio*" *Lincolniensis*. Esta traducción en realidad formaba parte de un proyecto más extenso, conocido como *Corpus ethicum*, que incluía además comentarios de autores griegos al texto de la *Ética*, así como las *notulae*, sugerencias y comentarios a la traducción hechos por el mismo Grosseteste; sin embargo, el lugar destacado siempre fue ocupado por la traducción misma, que servía de referencia a las demás partes de ese *Corpus ethicum*. Por esta razón, la *translatio Lincolniensis* fue difundida separadamente, alcanzando una gran influencia en el ámbito académico alrededor de la mitad del siglo XIII, siendo utilizada, entre

⁶⁷ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 20.

⁶⁸ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 20.

⁶⁹ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 20.

otros, por San Alberto Magno, quien la usó como base para su primer comentario a la *Ética*⁷⁰. La realización de Grosseteste despertó en los teólogos de su tiempo un creciente interés por la filosofía moral y representó un nuevo comienzo para la ética en cuanto disciplina filosófica, aunque la introducción del pensamiento aristotélico generó tensiones con la teología tradicional de base agustiniana⁷¹.

Posteriormente, se impuso otra traducción, conocida como la *Recensio Recognita*, que sirvió de base al comentario de Santo Tomás a la *Ética a Nicómaco*. Como su mismo nombre indica, los estudios recientes señalan que esa *recensio* no es una nueva traducción sino una revisión de la *translatio Lincolniensis*, hecha en base a lo que parece haber sido una copia del texto de Grosseteste, llamada por los estudiosos *editio minor*, que incorpora en algunos lugares sus anotaciones, aunque de manera imperfecta y un tanto desordenada⁷². El trabajo del revisor, hecho con ayuda de dos versiones del texto griego, incluye variaciones con relación a la *translatio Lincolniensis*, que podrían deberse tanto a la presencia de errores en la versión sobre la cual realizó su trabajo, o al intento mismo de corregir la traducción anterior. En cuanto a la datación de esta revisión, los estudios indican que fue completada alrededor de 1260 y, respecto a su autoría, tradicionalmente se ha atribuido al dominico flamenco Guillermo de Moerbeke⁷³, quien como vimos tradujo además la *Metafísica* y el *De Anima*, pero algunos académicos, tales como R. Gauthier y J. Brams, levantaron dudas sobre la veracidad de esta atribución, aunque el último terminó encontrando más pistas que confirman la autoría de Moerbeke⁷⁴.

En la historia del encuentro de Santo Tomás de Aquino con los escritos éticos de Aristóteles ocupa un lugar central la figura de San Alberto Magno, su maestro durante sus años de estudiante en París (1245-1248) y Colonia (1248-1252). Como señala Copleston, “Alberto Magno fue un hombre de amplios intereses y simpatías intelectuales, y habría sido en verdad sorprendente que un hombre de ese tipo

⁷⁰ “En estricto rigor, la traducción de Grosseteste fue la fundamental, aunque san Alberto Magno también tuvo a la vista V [*Ethica vetus*] y N [*Ethica nova*], así como el *Middle Commentary* de Averroes. Sin embargo, la referencia a estas traducciones, que se identifica mediante la fórmula *alia translatio*, es siempre subsidiaria” (POBLETE, J. “Itinerario...”, pp. 54-55, nota 34).

⁷¹ Cf. HOFFMANN, T. y MÜLLER, J. “‘Christian Aristotelism’? Albert the Great and Thomas Aquinas”. En: GOLOB, S. y TIMMERMANN, J. (eds.) *The Cambridge History of Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 168.

⁷² Poblete señala al respecto de la llamada *editio minor* que “la obra no es más que una mala copia del prolijo trabajo de Grosseteste, que mezcla arbitrariamente sus notas con el texto, y que sufre de una multitud insufrible de errores” (POBLETE, J. “Itinerario...”, p. 56, nota 41).

⁷³ Cf. FRANCESCHINI, E. “La revisione Moerbekana della ‘Translatio Lincolniensis’ dell’ *Ethica Nicomachea*”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 30 (1938), núm. 2, pp. 150-162.

⁷⁴ Cf. POBLETE, J. “Itinerario...”, p. 63.

ignorase el auge del aristotelismo en la Facultad de Artes de París⁷⁵. Contrariamente a otros que demostraban una actitud hostil e intransigente ante la novedad representada por Aristóteles, San Alberto adoptó en su filosofía elementos del pensamiento del Estagirita, aún reteniendo mucho de la tradición neoplatónica y agustiniana, por la que tenía notable aprecio. Copleston observa que la filosofía de Alberto Magno “exhibe las características de una etapa de transición en el camino de aquella más plena incorporación del aristotelismo que fue conseguida por su gran discípulo, santo Tomás de Aquino”⁷⁶. Esto no significa que San Alberto haya tenido ante Aristóteles la misma actitud acrítica de varios de sus contemporáneos. En sus obras, el santo dominico no se limitó a las paráfrasis impersonales de los textos del Estagirita, sino que además criticó los errores del filósofo griego, especialmente en los puntos en que contradice la recta doctrina cristiana. Además, San Alberto enfrentó los errores de Averroes, comúnmente identificados con Aristóteles, al escribir un tratado sobre la cuestión de la unidad del intelecto. Según Torrell, San Alberto no solo fue el responsable de presentar a Santo Tomás la *translatio Lincolniensis* en la Facultad de Artes de París, sino que siguió ejerciendo gran influencia sobre el joven Aquinate en los cuatro años en que fue su asistente en Colonia dando continuidad a la obra realizada en París. Allí, como señalan los historiadores, Santo Tomás dedicaba aproximadamente un tercio de su tiempo a la tarea de ordenar las notas de los cursos de san Alberto sobre el *Tratado de los Nombres Divinos* del Pseudo-Dionisio y la *Ética a Nicómaco*⁷⁷. La influencia de San Alberto se revela en el hecho de que, como señala el P. Gauthier, Santo Tomás lo cite 350 veces en el comentario que escribió sobre la *Ética* años más tarde en París⁷⁸. También se sabe que el Aquinate siguió acompañando la producción intelectual de su maestro hasta años más tarde, puesto que también durante esos años en París redactó la *Tabula libri Ethicorum*, obra incompleta, que consiste en una especie de léxico filosófico en el que las definiciones son casi siempre citas literales de San Alberto⁷⁹.

⁷⁵ COPLESTON, F. *Historia...*, II, p. 290.

⁷⁶ COPLESTON, F. *Historia...*, II, p. 290. Copleston afirma, respecto a San Alberto, que “su intención patente y declarada al componer sus paráfrasis era la de hacer Aristóteles inteligible a los latinos, y lo que se propuso fue simplemente hacer una presentación objetiva de las opiniones de Aristóteles; pero al criticar a Aristóteles tuvo que mostrar algo de sus propias ideas, aunque sus comentarios fuesen en su mayor parte paráfrasis y explicaciones impersonales de las obras del Filósofo” (p. 291).

⁷⁷ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 25.

⁷⁸ Cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 25. El autor señala que esas referencias se limitan al primer curso de San Alberto sobre la *Ética*, puesto que el segundo fue publicado cuando Santo Tomás ya no era su alumno.

⁷⁹ Sobre la *Tabula libri Ethicorum*, cf. TORRELL, J. *Saint Thomas...*, pp. 229-231. Torrell afirma allí: “Como su nombre lo indica, se trata de un índice y, más precisamente, de lo que hoy llamaríamos un índice de los temas principales (*index rerum notabilium*) de la *Ética a Nicómaco* y el comentario que Alberto Magno había hecho sobre esta. En el momento en que se preparaba para componer la

En efecto, San Alberto Magno escribió dos comentarios diferentes a la *Ética a Nicómaco*. El primero de ellos, conocido como *Super Ethica*, fue escrito entre 1250 y 1252 en Colonia, durante los años en que tuvo allí a Santo Tomás como asistente. Esta obra adquirió gran relevancia en su tiempo —y sigue despertando el interés de los estudiosos en las últimas décadas⁸⁰— por el hecho de ser el primer comentario en latín de los diez libros de la *Ética*, hecho sobre la traducción realizada pocos años antes por Grosseteste. El hecho de que San Alberto haya escrito este comentario filosófico en medio de sus obligaciones como maestro de teología en el *studium generale* de la orden demuestra su interés por la novedad de los escritos éticos del Estagirita. J. Weisheipl señala que el comentario con cuestiones (*per modum commenti*) escrito por San Alberto fue transcrito por Santo Tomás, aunque esa copia ya no existe. Sin embargo, subsistieron otros nueve manuscritos, que permitieron recientemente la publicación del texto⁸¹. El segundo comentario, conocido simplemente como *Ethica*, fue escrito alrededor de 1262, durante su estada en la corte papal de Urbano IV en Viterbo y Orvieto⁸². Este segundo comentario, como señala J. Müller, no ha recibido la misma atención que el primero, tal vez por el hecho de que no se haya publicado aún una edición crítica de su texto, pero sobre todo por estar escrito principalmente en forma de paráfrasis (*per modum scripti*), lo que implica una mayor dificultad en distinguir las afirmaciones de San Alberto del texto mismo de Aristóteles, al contrario del primer comentario, estructurado en cuestiones⁸³. En ambos comentarios, el santo dominico discute el carácter científico de la ética, desde las exigencias metodológicas propuestas antes por Aristóteles, es decir, que la ciencia está basada en la deducción y los principios de los que parte son necesariamente

sección moral de la *Suma Teológica*, Tomás volvió a estas cosas en profundidad: prosiguió con un comentario escrito sobre esta obra de Aristóteles, también revisó el comentario de su antiguo maestro Alberto, e hizo que sus secretarios recopilaran archivos que indiquen las principales referencias de ambos autores. Que este trabajo primero tomó la forma de archivos es bastante claro por el hecho de que podemos encontrar algunas repeticiones, algunas oraciones fuera de lugar y otras anomalías que ciertamente se habrían notado y eliminado si el autor hubiera podido supervisar la copia limpia. Este trabajo permanece incompleto, y es plausible que su propio trabajo hubiera convencido a Tomás de que ya no necesitaba depender del maestro que había guiado sus primeros pasos”.

⁸⁰ Cf. MÜLLER, J. “Ethics as a Practical Science in Albert the Great’s Commentaries on the *Nicomachean Ethics*”. En: SENNER, W. (ed.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven Series: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens – Neue Folge*, 10. Berlin-Boston: De Gruyter, 2001, pp. 275-286. Allí, el autor destaca como hito reciente la publicación de la edición crítica del *Super Ethica* en 1987, y rescata la opinión de Gauthier y Jolif, quienes consideran el comentario de San Alberto el mejor de todos los comentarios a la *Ética* escritos en la Edad Media” (p. 275, nota 2).

⁸¹ WEISHEIPL, J. A. “The Life and Works of St. Albert the Great”. En: WEISHEIPL, J. A. *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, p. 29.

⁸² Cf. WEISHEIPL, J. A. “The Life and Works of St. Albert the Great”, p. 39.

⁸³ MÜLLER, J. “Ethics as a Practical Science...”, p. 276.

verdaderos⁸⁴. Pero, para esto, San Alberto tuvo que enfrentar la dificultad señalada por el mismo Estagirita, quien reconoció antes que la ética no tiene la exactitud de otras ciencias, debido al carácter cambiante y particular de las acciones humanas⁸⁵. Ante la impresión de que la ética no constituye un modelo genuino de ciencia, San Alberto se pregunta por la existencia de una ciencia de la ética que pueda atender a las exigencias del modelo propuesto por Aristóteles. En el primer comentario, *Super Ethica*, el santo dominico enfrenta dos importantes objeciones: una es la de que la materia de la ética, que consiste en los hábitos morales, no atiende a los criterios de la ciencia deductiva; y la otra, la que afirma el carácter práctico de la ética, es decir, su relevancia para la acción concreta, lo que parece distinguirla del conocimiento científico, de índole teórica: la dificultad aquí se encuentra en la aparente imposibilidad de plantear a la vez el carácter científico y el carácter práctico de la ética: al afirmar uno, parece que se está negando el otro.

Al responder a la primera objeción, San Alberto señala la necesidad de distinguir entre las apariencias cambiantes de los hábitos morales y las estructuras que les son subyacentes, las cuales denomina *rationes morum*, que tienen un carácter de estructuras ontológicas esenciales, que a pesar de estar vinculadas a las acciones concretas y variables, no dependen en su comprensión de sus ocurrencias particulares, pudiendo ser abstraídas de ellas. Desde ese carácter abstracto y esencial, las *rationes morum* atienden por lo tanto a las exigencias de necesidad del modelo científico de Aristóteles, al contener principios universales y necesarios. Entre ellas se encuentran, por ejemplo, las ideas de felicidad y virtud. Como señala Müller, tomando el ejemplo de la noción de virtud, las acciones virtuosas particulares no pueden ser objetos de ciencia, pero es posible entenderlas como expresiones de cierta virtud que les es subyacente, o como ejemplares de cierto tipo universal, de tal manera que dicha virtud pueda ser objeto de ciencia, discutida de manera abstracta⁸⁶.

Contra la segunda objeción, la de la aparente irrelevancia de la ciencia ética para la práctica de la vida virtuosa, San Alberto plantea la distinción entre la ética como doctrina (a la que llama *ethica docens*) y la ética como actividad práctica de los individuos humanos (a la que denomina *ethica utens*). Esto señala una doble finalidad para la ética: mientras la *ethica docens* tiene como fin el conocimiento, la *ethica utens* se aplica directamente a la acción. Las dos partes de la ética se distinguen también

⁸⁴ Cf. *An. Post.* I 1-4, 71a1-74a3.

⁸⁵ Cf. *EN* I 1, 1094b23-25.

⁸⁶ Cf. MÜLLER, J. "Ethics as a Practical Science...", pp. 279-280.

en cuanto a sus razonamientos: mientras la primera es de carácter meramente deductivo, la segunda tiene un carácter 'práctico', consistiendo en argumentos persuasivos, más cercanos a las acciones, tales como silogismos incompletos⁸⁷. De esa manera, la ética puede atender a las exigencias del modelo científico —aunque solo como *ethica docens*— y a la vez poseer un carácter relevante a las acciones —en cuanto *ethica utens*. Sin embargo, como señala Müller, a pesar de que San Alberto haya respondido a ambas objeciones, aún queda por desarrollar la posibilidad de la ética como ciencia práctica, lo que salvaguarda la unidad de la disciplina que podría perderse con la mera afirmación de sus dos partes: se trata ante todo de establecer la conexión entre ellas, lo que el santo deja abierto en su primer comentario para desarrollarlo después en el segundo, la *Ethica*. Allí, tras recordar la distinción entre las dos partes de la ética hecha anteriormente, San Alberto señala que mientras que la *ethica docens* concierne a los fines generales de las acciones humanas, la *ethica utens* trata más bien de los medios necesarios a la consecución de esos fines, de tal manera que la primera sirve de guía para la segunda. Sin embargo, esto no asegura la acción virtuosa particular, puesto que la *ethica utens* no trata de la acción concreta, sino que señala direcciones generales, aunque de un grado de universalidad menor que la *ethica docens*. Es más bien la virtud de la prudencia, señala San Alberto, la responsable de establecer el vínculo entre la determinación universal y las circunstancias de la acción, sirviendo entonces de principio director responsable de la formación de los silogismos prácticos concretos. La prudencia establece de esta manera la conexión entre los dos aspectos de la ética, de tal manera que la *ethica docens* opera a través de la prudencia como causa remota de la acción. Solo así, la ética puede entonces comprenderse a la vez como ciencia teórica deductiva y ciencia práctica aplicada⁸⁸. Como observan Hoffmann y Müller, San Alberto considera que la competencia de la prudencia dentro del silogismo práctico pertenece no solo a las premisas, sino a la conclusión, que es un juicio eminentemente práctico, esto es, capaz de mover las potencias apetitivas del alma. La prudencia, desde esta comprensión, concierne tanto a los universales como a los particulares, siendo a la vez *docens* y *utens*, representando así un perfecto conocimiento práctico, que está en el medio entre las virtudes intelectuales y las virtudes morales⁸⁹.

Usualmente, dado el interés común por el pensamiento aristotélico en general y por la *Ética a Nicómaco* comentada por ambos, San Alberto Magno y Santo Tomás de

⁸⁷ Cf. MÜLLER, J. "Ethics as a Practical Science...", p. 280.

⁸⁸ Cf. MÜLLER, J. "Ethics as a Practical Science...", p. 283.

⁸⁹ Cf. HOFFMANN, T. y MÜLLER, J. "Christian Aristotelism...", p. 171.

Aquino son presentados como los precursores de cierto 'aristotelismo cristiano'. No obstante los aspectos que los asemejan, esta denominación se revela demasiado simplista y tiende a pasar por alto las notables diferencias entre las apropiaciones que cada uno hace de la ética de Aristóteles, además de sus respectivas comprensiones de la moralidad⁹⁰. San Alberto no solo comenta el pensamiento de Aristóteles, sino que también desarrolla sus propias ideas, como se nota en la distinción que hace entre *ethica docens* y *ethica utens*, extraña al Estagirita. Además, la exposición de San Alberto sobre la felicidad —objeto central de la ética en cuanto ciencia— toma elementos aristotélicos pero los mezcla con otras influencias. Aun partiendo de la distinción entre la felicidad de la vida política y la felicidad de la vida contemplativa, el santo dominico entiende la última de una manera bastante diversa de Aristóteles. En sus comentarios a la *Ética*, especialmente en el segundo, San Alberto presenta la felicidad de la vida contemplativa como la máxima perfección alcanzable por el intelecto humano en la vida terrenal, llamada del *intellectus adeptus*, en la cual se tiene un conocimiento de las substancias separadas sin necesidad de la información de los sentidos. La concepción de ese *intellectus adeptus* es tomada no de Aristóteles sino de los filósofos árabes, tales como Avicena y Averroes. Esta suerte de visión beatífica alcanzable en la vida terrena se opone a la concepción cristiana tradicional, defendida entre otros por San Agustín, que señala que la visión beatífica es alcanzable solamente en el cielo. Además, esta clase de felicidad es alcanzable por el mero esfuerzo intelectual humano de la vida filosófica, sin necesidad alguna de la intervención de la gracia. Como recuerdan Hoffmann y Müller, esta interpretación novedosa de la felicidad propia de la vida contemplativa está basada en una antropología dualista defendida por San Alberto, para el que el hombre es solo su intelecto, lo que contrasta evidentemente con la concepción hilemórfica de Aristóteles⁹¹, de tal manera que, a pesar de estar basada en los textos y conceptos

⁹⁰ Cf. HOFFMANN, T. y MÜLLER, J. "Christian Aristotelism...", p. 168.

⁹¹ Cf. HOFFMANN, T. y MÜLLER, J. "Christian Aristotelism...", p. 172. Los autores señalan tres aspectos que demuestran el marcado intelectualismo de la propuesta de San Alberto: en primer lugar, la completa subordinación de la vida civil y de la felicidad que le es propia a la felicidad contemplativa, en la que todos los esfuerzos por alcanzar la virtud y vivir según la prudencia se comprenden como requerimientos para alcanzar el estado de *intellectus adeptus*; en segundo lugar, el hecho de que San Alberto limita la participación de las potencias no racionales del alma en la vida moral, por la que la ley moral es comprendida ante todo como una ley de la razón; y finalmente, en tercer lugar, el hecho de que el santo dominico reemplace las virtudes morales de Aristóteles por las virtudes de la mente purgada (*virtutes purgati animi*) de Plotino, que no moderan las pasiones sino que las extirpan a manera de los estoicos, haciendo del hombre virtuoso ante todo un asceta que desprecia las pasiones y se enfoca completamente en el propio desarrollo espiritual (pp. 172-173).

principales de la *Ética a Nicómaco*, es en verdad una relectura platonizante disfrazada de aristotelismo⁹².

Volviendo a la necesidad de matizar la idea de que ambos santos dominicos son los precursores de un supuesto “aristotelismo cristiano”, hace falta señalar que Santo Tomás, a pesar de estar influenciado por las ideas de su maestro al comentar la *Ética* —como vimos, él mismo fue responsable de tomar las notas del curso de San Alberto— presenta en varios aspectos una lectura diversa del texto de Aristóteles. Una de esas diferencias más marcadas está en la comprensión que tiene de la felicidad: mientras San Alberto plantea, como expusimos más arriba, la felicidad contemplativa como una suerte de visión beatífica en la misma vida terrena, el Aquinate recoge la distinción aristotélica entre felicidad imperfecta —la de la vida política— y felicidad perfecta —la de la vida contemplativa— pero la interpreta de una manera compatible con la doctrina cristiana, de tal modo que toda felicidad alcanzable en esta vida, incluyendo la obtenida por la vida teórica, pasa a ser vista como imperfecta, contrastando con la felicidad alcanzable en la visión beatífica de Dios en el más allá, que se revela como la única felicidad perfecta⁹³. Otro aspecto, vinculado a este, en que la doctrina de Santo Tomás se distingue de la de San Alberto es su concepción de ley natural. Ya hemos dicho que el intelectualismo de San Alberto le hace entender la ley natural como un orden solo de razón; en el caso de Santo Tomás, su concepción de felicidad está fundada en la concepción hilemórfica del hombre heredada de Aristóteles, por lo que el horizonte de plenitud señalado por la ley natural incluye no solo el perfeccionamiento de la vida intelectual, sino también la realización de todas las demás inclinaciones naturales del hombre, es decir, la consecución de bienes propios de su condición corpórea y social, tales como la preservación y propagación de la vida y la convivencia con los demás en una vida virtuosa. Mientras la naturaleza humana, con sus propias inclinaciones naturales, indica las cosas que son naturalmente sus fines, los bienes humanos, la razón práctica parte del principio autoevidente de que hay que buscar el bien y descubre los bienes concretos que sacian las inclinaciones naturales. De esta manera, para Santo Tomás los principios éticos fundamentales radican en una ley de la naturaleza y no solamente en la ley de razón, como pensaba San Alberto⁹⁴.

⁹² Cf. HOFFMANN, T. y MÜLLER, J. “Christian Aristotelism...”, p. 173.

⁹³ Cf. HOFFMANN, T. y MÜLLER, J. “Christian Aristotelism...”, p. 175.

⁹⁴ Cf. HOFFMANN, T. y MÜLLER, J. “Christian Aristotelism...”, pp. 175-176. Los autores observan allí que la ética de Santo Tomás, a pesar de no estar fundamentada sobre una metafísica del bien como la de San Alberto, posee un fundamento metafísico en la naturaleza humana y sus inclinaciones naturales.

Hoffmann y Müller comparan las doctrinas morales de la siguiente manera. En primer lugar, señalan tres aspectos comunes: 1) ambos pensadores pueden ser considerados *cognitivistas morales*, puesto que dependen de una noción de verdad práctica que puede ser conocida y puesta en práctica por la prudencia; 2) consideran que esa verdad moral es algo objetivo y universal, es decir, válido para todo ser humano y toda sociedad, al fundarse sobre un orden metafísico presente en todo el universo: esto garantiza además, como vimos, la posibilidad del establecimiento de una genuina ciencia moral según las exigencias metodológicas señaladas antes por Aristóteles; 3) finalmente, ambas teorías son naturalistas, en tanto que están ancladas en la idea de naturaleza humana (y de la naturaleza de todo el universo creado por Dios).

Sin embargo, como vimos, las dos teorías difieren respecto a la noción antropológica de la que parten: mientras San Alberto comprende al ser humano desde una visión dualista platonizante (como intelecto que ‘adquiere’ a sí mismo al separarse de toda corporeidad), Santo Tomás parte de una concepción hilemórfica más fiel a Aristóteles, por lo que concede mayor importancia a los elementos no materiales de la realidad humana en su concepción de felicidad. De la misma manera, mientras la concepción de ley natural de San Alberto parte de su mirada intelectualista, por la cual las normas morales son derivadas directamente de la metafísica, la explicación de Santo Tomás incluye las exigencias propias de las inclinaciones naturales más allá de la dimensión intelectual del hombre. El último aspecto, y quizás el más importante, en que sus teorías morales se distinguen, es el de la relación entre la ética filosófica y la teología moral: mientras San Alberto plantea una comprensión separatista, que concede una autonomía a la ética filosófica capaz incluso de dar al hombre la beatitud aun en el ámbito terrenal, Santo Tomás ofrece una perspectiva unificadora y complementaria, por la que la ética filosófica es finalmente subordinada a la teología moral y no puede comprenderse desvinculada de ésta y de sus fines. Según los autores, el Aquinate “usa la ética de Aristóteles como un punto de partida adecuado para una más amplia investigación teológica acerca de la naturaleza de la felicidad perfecta que no está limitada por los confines de la razón natural”⁹⁵, por lo que “esta visión de la felicidad se muestra decididamente escatológica”⁹⁶. La conclusión de Hoffmann y Müller es que la etiqueta de ‘aristotelismo cristiano’ se revela inadecuada para tratar de las doctrinas éticas de San Alberto y Santo Tomás, no solo porque ninguno de ellos intenta ‘bautizar’ a Aristóteles, como algunos han dicho, sino también porque cada autor

⁹⁵ HOFFMANN, T. y MÜLLER, J. “Christian Aristotelism...”, p. 179.

⁹⁶ HOFFMANN, T. y MÜLLER, J. “Christian Aristotelism...”, p. 179.

desarrolla sus propios intentos de enmendar y elaborar la filosofía del Estagirita respecto de las nociones de felicidad y de virtud, así como a su intento de construir una ciencia moral basada en principios universales: “mientras Santo Tomás trasciende el concepto de Aristóteles a nivel escatológico, Alberto trabaja desde el inicio desde un marco de pensamiento platonizante”⁹⁷. Los autores concluyen que estas marcadas diferencias entre el discípulo y su maestro, “así como entre ambos y Aristóteles, revelan la complejidad de los desarrollos medievales sobre la ética aristotélica y la consecuente imposibilidad de resumirla en la expresión ‘aristotelismo cristiano’”⁹⁸.

Para comprender la recepción por Santo Tomás de la ética aristotélica —y más precisamente de la *Ética a Nicómaco*—, se debe tener en cuenta que esa apropiación no se limita a al *Comentario* que escribe a esa obra del Estagirita, sino que se extiende a largas porciones de otras obras, que ya mencionamos en los capítulos anteriores, tales como el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Suma Teológica*, especialmente en su *Secunda Pars*. Sin embargo, considerando la abundante literatura acerca de la naturaleza del *Comentario*, nos centraremos en las discusiones de ese texto, que naturalmente arrojan luz sobre su relación con las obras donde Santo Tomás desarrolla su teología moral.

A pesar de que durante un largo tiempo se creyó que Santo Tomás había escrito su *Comentario a la Ética* cuando estuvo en Roma y sus cercanías (entre 1265 y 1267), hoy en día, gracias al trabajo realizado a mediados del siglo XX por el P. Gauthier, hay un acuerdo entre los biógrafos en señalar que ese comentario fue escrito durante su segundo periodo como maestro regente en París, más precisamente en sus dos últimos años, entre 1271 y 1272. Este periodo, como hemos mencionado, fue de un trabajo muy intenso y además una producción literaria muy fecunda: Santo Tomás escribió en ese corto tiempo no solo la *Secunda Pars* de la *Suma Teológica*, sino también las exégesis (*lecturae*) a los Evangelios de Mateo y Juan, así como una serie de comentarios a las obras de Aristóteles, varios de los cuales inacabados. Para establecer tal datación, Gauthier se fundamentó en dos hechos principales: el primero es que el texto del comentario contiene referencias a la *Metafísica* que presentan la numeración establecida por Guillermo de Moerbeke en su *translatio* realizada alrededor de 1265; y el segundo, la existencia de un paralelismo entre ciertos pasajes del comentarios y otros de la *Secunda Secundae*⁹⁹, que como vimos fue escrita

⁹⁷ HOFFMANN, T. y MÜLLER, J. “Christian Aristotelism...”, p. 179.

⁹⁸ HOFFMANN, T. y MÜLLER, J. “Christian Aristotelism...”, p. 179.

⁹⁹ Acerca de esa relación entre los pasajes del comentario y la *Secunda Secundae*, Weisheipl señala que *In Ethic.*, I, lect. 6 es correlativo de *S. Th.* II-II, qq. 80-81, *In Ethic.* IV, lect. 8 y 9 corresponden a

también durante esos años en París, más precisamente desde los últimos meses de 1271. J. Weisheipl señala que la traducción de la *EN* al latín usada por Santo Tomás fue una versión revisada de la traducción de R. Grosseteste, pero, al contrario de lo que se pensaba, que esta revisión no ha sido hecha por Moerbeke —pues parece demasiado corrupta— sino por otras manos, alrededor de 1270¹⁰⁰.

En cuanto a su forma literaria, se observa que el *Comentario a la EN* no es una *lectio*, es decir, no estaba destinado a la enseñanza, sino “una obra expositiva fruto de una meditación personal sobre el texto, a fin de penetrar mejor su sentido”¹⁰¹. El mismo título de la obra indica que es una *Sententia*, esto es, un sumario y una explicación doctrinal, y no una *expositio*, es decir, un comentario más profundo con discusiones textuales: esto señalaría que la intención de Santo Tomás allí no era la de hacer un comentario crítico a ese escrito ético de Aristóteles¹⁰². Por esta razón, observa Torrell, Santo Tomás, desde esa perspectiva cristiana, habría ordenado su exposición de cara a hacer que Aristóteles hable del fin contemplativo en el que ve la beatitud del hombre. R. A. Gauthier comenta a respecto que “para que la ética de Aristóteles, que raramente habla de otra cosa que del hombre, pudiese hablar de Dios, Santo Tomás, sin quererlo, sin siquiera notarlo, tuvo que transformarla profundamente”¹⁰³, y además que “si él [Santo Tomás] hubiera querido realizar una obra de historiador o de crítico, un

pasajes justo antes de *S.Th.* II-II, q. 129; y *In Ethic.* VII, lect. 10 corresponde a *S.Th.* II-II, q. 155, lo que indica que el comentario a la *Ética* fue escrito en 1271 y posiblemente, al inicio de 1272 (en otro lugar, este autor precisa que ya por el 25 de abril de 1272 el Aquinate ya habida dejado París). Weisheipl observa, además, acerca de la datación propuesta por Gauthier, que este demostró que Santo Tomás se enteró de la existencia del libro K de la *Metafísica* entre la redacción de *In Ethic.* I, lect. 1, n. 1 y *In Ethic.* I, lect. 6, n. 79, intervalo que corresponde al tiempo entre el final de la I-II y el inicio de la II-II, lo que da a entender que el conocimiento del libro K de la *Metafísica* por Santo Tomás ocurrió ya a inicios de 1271 (WEISHEIPL, J. *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thoughts and Works*, p. 380).

¹⁰⁰ WEISHEIPL, J. *Friar Thomas D'Aquino...*, p. 380.

¹⁰¹ Cf. LÉRTORA, C. “Estudio preliminar”. En: TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, p. 30. La autora recuerda en otro lugar que la vida universitaria del siglo XIII giraba ante todo en torno a las *lectiones*, que consiste en lecturas de grupos escogidos de textos cuya rectitud de doctrina y cuya autoridad eran casi indiscutibles. En la época de Santo Tomás entonces, “la *lectio* era el núcleo de la enseñanza, aun cuando la *disputatio* ganaba terreno e interés cada vez mayores” (p. 25).

¹⁰² Cf. COPLESTON, F. *Historia...*, II, pp. 386-398 y TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 228. Allí, Torrell advierte que la afirmación, demasiado frecuente en su opinión, de que Santo Tomás fue el más fiel y penetrante comentarista de Aristóteles representa el riesgo de pasar por alto la marcada diferencia entre las moralidades de ambos: mientras este se mueve en orden de una ética pagana, “Tomás se ubica explícitamente en la perspectiva cristiana y arregla las cosas de manera a hacer que el Filósofo hable de la finalidad contemplativa en la cual el mismo Tomás ve la felicidad de la beatitud” (p. 228). C. Lértora observa que “mientras el Estagirita se movía en una realidad naturalista e imanentista, el Aquinate busca una ética filosófica compatible con su concepción cristiana del mundo y del hombre” (cf. LÉRTORA, C. “Estudio preliminar”, p. 30).

¹⁰³ GAUTHIER, R. A. “Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque” (apéndice). En: TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita. Vol. 48: Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*. Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1971, pp. xxiv-xxv.

historiador o crítico habría tenido razón al juzgar su obra y encontrarla deficiente [...] Tomás solo quería componer una obra de sabiduría”¹⁰⁴. Sin embargo, se ha seguido discutiendo este aspecto fundamental para comprender no solo el significado de ese texto en particular, sino también el mismo ‘aristotelismo’ del Aquinate: ¿Cuál fue entonces la *intención* de Santo Tomás al escribir el *Comentario a la Ética a Nicómaco*?

Las dificultades hermenéuticas acerca de la obra se hicieron más patentes, una vez más, con el debate trabado a inicios de este siglo entre C. Kaczor y M. Jordan¹⁰⁵: mientras el primero considera que la intención de Santo Tomás es presentar su propia visión de los asuntos tratados en el texto del *Comentario*, Jordan entiende que lo que quiere el Aquinate es solamente ofrecer una interpretación adecuada del texto de Aristóteles. Como observa Hoffmann, la cuestión allí es la de si Santo Tomás, en cuanto comentador, habla con su propia voz a lo largo del texto, incluso —o especialmente— en los pasajes en que no contradice explícitamente al Estagirita: la dificultad principal se daría a la forma misma en que ha sido redactada la obra, como un comentario bastante literal y pegado al texto de Aristóteles y solo ocasionalmente levantando dificultades y planteando digresiones, a diferencia, por ejemplo, de los dos comentarios de San Alberto Magno, que presentaban esos recursos literarios. El motivo de la controversia es la diferencia de opinión entre Kaczor y Jordan acerca de ciertos ‘descargos de responsabilidad (*disclaimers*)’ hechos por Santo Tomás en el *Comentario a la Ética*, por los que —según Jordan— notifica a sus lectores que los puntos de vista del Estagirita no son los suyos. Estos ‘descargos de responsabilidad’, que en el parecer de Jordan crean una distancia entre los propios juicios del Aquinate y las opiniones expresadas en el *Comentario*, se presentan de las siguientes maneras: 1) en varios lugares, Santo Tomás discuerda de Aristóteles; 2) el Aquinate complementa lo dicho por Aristóteles con adiciones lingüísticas y doctrinales; 3) Santo Tomás advierte sobre el escopo limitado de la investigación del Estagirita; 4) Santo Tomás señala además las limitaciones retóricas del Filósofo; 5) en la *Suma Teológica*, Santo Tomás repudia el orden de exposición usado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, lo que revela el carácter limitado de la pedagogía pagana; y 6) las opiniones expuestas en un comentario generalmente no pueden ser tomadas como

¹⁰⁴ GAUTHIER, R. A. “Saint Thomas et l’Éthique à Nicomaque”, pp. xxv.

¹⁰⁵ JORDAN, M. “Thomas Aquinas’s Disclaimers in the Aristotelian Commentaries”. En: LONG, J. (ed). *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl, OP*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991, pp. 99-112; KACZOR, C. “Thomas Aquinas’s ‘Commentary on the Ethics’: Merely an Interpretation of Aristotle?”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 78 (2004), núm. 3, pp. 353-378; JORDAN, M. “Thomas as a Commentator in Some Programs of Neo-Thomism: A Reply to Kaczor”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 78 (2004), núm. 3, pp. 379-386.

las opiniones del mismo comentador¹⁰⁶. La diferencia de postura entre los dos autores citados más arriba está en que mientras Jordan considera que esos ‘descargos de responsabilidad’ crean una distancia entre el juicio de Santo Tomás y las posturas expresadas en el *Comentario a la Ética*, lo que revelaría que su falta de identificación con lo que escribe Aristóteles, para Kaczor la presencia de esas diferencias señala precisamente lo contrario: al precisar claramente en que diverge del Estagirita, Santo Tomás estaría respaldando lo restante del texto. Kaczor considera además que el Aquinate tiene una postura fundamentalmente favorable a Aristóteles, no la de un mero historiador que busca aclarar el sentido de texto del Estagirita para sí o para los demás, sino la del buscador de la verdad, relativa a la ‘tarea sapiencial’, como la llamó el P. Gauthier. Es por ello que “partes del comentario son indubitablemente propias de Santo Tomás y van bastante más allá de una interpretación de Aristóteles”¹⁰⁷.

En efecto, la discusión ocurrida en el s. XX acerca de la naturaleza de los comentarios de Santo Tomás a las obras de Aristóteles se podría resumir, como señala J. Jenkins, en dos tendencias opuestas. La primera ellas, a la que llama lectura ‘*apropiacionista*’, es la de que en los comentarios el Aquinate expresa su propia filosofía, así como en la *Suma Teológica* desarrolla su teología, de tal manera que lo que presenta en los comentarios son sus propias posturas, de carácter meramente filosófico, que no dependen de la Revelación cristiana. Opuesta a ella, está la postura llamada ‘*historicista*’, según la cual Santo Tomás solo intenta ofrecer una exégesis de los textos del Estagirita, sin presentar su propia visión de las materias en discusión¹⁰⁸. Sin embargo, ambas posturas se revelan inadecuadas, puesto que al escribir sus comentarios a Aristóteles el Aquinate se guía por principios hermenéuticos que ninguna de ellas logra identificar. Jenkins observa, en primer lugar, que las interpretaciones historicistas no han sido capaces de explicar la presencia de pasajes en que el Aquinate presenta sus propias posturas¹⁰⁹ y, en segundo lugar, que para Santo Tomás la interpretación de los textos de Aristóteles no solo permite sino que invita al intérprete a afirmar su propia postura acerca de los temas discutidos. Esto

¹⁰⁶ KACZOR, C. “Thomas Aquinas’s Commentary”..., p. 355. Cf. JORDAN, M. “Thomas Aquinas’s Disclaimers...”, pp. 109-110.

¹⁰⁷ KACZOR, C. “Thomas Aquinas’s Commentary”..., p. 363.

¹⁰⁸ JENKINS, J. “Expositions of the Text: Aquinas’s Aristotelian Commentaries”. *Medieval Philosophy and Theology*, 1996, núm. 5, p. 39. Como ejemplo de la postura apropiacionista, el autor señala al dominico J. Isaac, quien afirma que así como en la *Suma Teológica* Santo Tomás desarrolla su propia teología, en los comentarios a Aristóteles expresa su propia filosofía. Y como defensor de la segunda, Jenkins señala a M. Jordan, quien como vimos, considera que los comentarios a Aristóteles pertenecen al género de comentarios literales, que no afirman la veracidad del texto, sino que este merece una lectura atenta.

¹⁰⁹ Cf. JENKINS, J. “Expositions...”, pp. 43-48.

demuestra que, para los estudiosos del siglo XIII, el Estagirita no era solo un filósofo de tiempos antiguos, sino una autoridad (*auctoritas*), cuyos escritos no deberían ser simplemente leídos y repetidos, sino desarrollados en la búsqueda del intérprete por la verdad¹¹⁰. En el tratamiento de los textos de dicha autoridad, es necesario hacer la distinción entre la comprensión del autor sobre determinado concepto o término y una comprensión más profunda y adecuada de este, que el autor tal vez haya expresado apenas vagamente o reconocido imperfectamente¹¹¹. En una propuesta que consideramos muy acertada, Jenkins señala que en sus comentarios Santo Tomás “no estaba interesado en terminar la investigación, sino al contrario, quería introducir a sus lectores a Aristóteles a fin de que ellos pudieran emplear fructíferamente su autoridad en sus propias investigaciones”¹¹² y además “quería sugerir o mostrar las maneras por las cuales las palabras de Aristóteles están abiertas a, y pueden ser incorporadas a, una comprensión más plena y adecuada”¹¹³, que sería la tarea de los profesores y estudiantes que lo sucederían. Tras señalar los pasajes en que identifica en los comentarios indicaciones de Santo Tomás a sus lectores acerca de maneras por las que los conceptos de Aristóteles podrían ser desarrollados¹¹⁴, Jenkins propone una solución reconciliadora entre las propuestas apropiacionistas e historicistas. Mientras los apropiacionistas creen encontrar en los comentarios de Santo Tomás doctrinas estrictamente filosóficas que pueden identificar con las de Aristóteles, los historicistas tienden más bien a establecer una clara distinción entre las ideas de ambos. Pero si examinamos cuidadosamente los principios hermenéuticos usados por el Aquinate, su llamado ‘aristotelismo’ se hace más flexible, de modo que Santo Tomás “podría haber reconocido las limitaciones de las enseñanzas de Aristóteles y aún así haber considerado haberlas incorporado en sus propias enseñanzas, y por lo tanto ser un aristotélico”¹¹⁵.

Ese esfuerzo reciente de los intérpretes por comprender mejor la relación entre Santo Tomás de Aquino y la *Ética a Nicómaco* se vio plasmado en la publicación, hace algunos años, de la obra conjunta intitulada “*Aquinas and the Nicomachean Ethics*”, coordinada por T. Hoffmann, Jorn Müller y M. Perkams, en la que se discute esa relación desde los más diversos puntos de vista, desde consideraciones acerca de la

¹¹⁰ Cf. JENKINS, J. “Expositions...”, p. 49.

¹¹¹ Cf. JENKINS, J. “Expositions...”, p. 49.

¹¹² Cf. JENKINS, J. “Expositions...”, p. 58.

¹¹³ Cf. JENKINS, J. “Expositions...”, p. 58.

¹¹⁴ El autor se refiere a los comentarios de Santo Tomás a *EN X 7-8*, *Met. XII 9* y *Met. II 1*. Cf. JENKINS, J. “Expositions...”, pp. 58-61.

¹¹⁵ Cf. JENKINS, J. “Expositions...”, p. 62.

precisión histórica y del método del comentario, así como presentaciones de conceptos clave tales como la felicidad, la acción voluntaria, la virtud y otros¹¹⁶. En la introducción de ese volumen, los autores presentan de manera sintética tres tendencias que se presentan a la hora de definir la naturaleza misma del *Comentario a la EN*.

La primera de ellas es la de considerarlo como una obra de carácter teológico —o ‘cripto-teológico’— en la cual Santo Tomás hace de ese comentario a Aristóteles una afirmación de sus propias creencias cristianas. El principal defensor de esa postura es H. Jaffa, quien en 1952 publicó su ensayo “*Thomism and Aristotelianism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*”¹¹⁷, obra que alcanzó gran notoriedad. Allí, Jaffa señala la importancia del problema de establecer si el Aristóteles que es visto a través de los ojos de Santo Tomás es el mismo que escribió los tratados originales. Tras reconocer el indudable valor del Aquinate en cuanto intérprete del Estagirita, el autor observa sin embargo que esto no significa necesariamente aceptar todas sus interpretaciones, y señala que, para una mejor comprensión de Aristóteles, es necesario determinar hasta qué punto las filosofías morales y políticas —además de las teóricas— de Aristóteles y Santo Tomás son realmente las mismas, y en qué medida son diferentes, a fin de identificar en qué principios se basan esas eventuales diferencias. Jaffa enfrenta el problema de las diferencias entre la moral cristiana y la moral pagana, e investiga hasta qué punto es verdadera la idea de que el Aquinate establece una armonía entre las enseñanzas de la razón y de la Revelación, o entre la ética pagana y la ética cristiana, a pesar de las aparentemente evidentes divergencias entre ambas. Para ello, examina el tratamiento hecho por Santo Tomás de aspectos centrales de la ética pagana, tales como la virtud

¹¹⁶ En la introducción del libro, los autores presentan una serie de cuestiones, que no solo ayudan a identificar la naturaleza y la finalidad del *Comentario a la Ética*, sino también ofrecen las pautas para una investigación más amplia sobre la apropiación de la misma *Ética a Nicómaco* por parte del Aquinate: “1) ¿Qué busca Santo Tomás al comentar la *EN*? ¿Quiere solo ofrecer una comprensión adecuada del texto o está en búsqueda de “la verdad del asunto”? ¿Es el comentario a la *EN* por naturaleza una obra filosófica o teológica, o ninguna de las dos? 2) ¿Qué tan buen intérprete de la *EN* es Santo Tomás, es decir, cuán aristotélicas son sus interpretaciones en cuanto a la precisión histórica? ¿Intenta integrar los puntos de vista de Aristóteles en otro marco interpretativo (por ejemplo, el estoicismo o el neoplatonismo)? 3) ¿Cómo se compara Santo Tomás en cuanto intérprete a otros autores medievales, especialmente a San Alberto y su *Super Ethica*? 4) ¿Cómo difiere su tratamiento de la *EN* en el *Comentario* de su tratamiento de la *EN* en sus escritos sistemáticos de teología? ¿Qué explica estas diferencias? 5) ¿En qué áreas Santo Tomás desarrolla las intuiciones de Aristóteles en una nueva dirección? ¿Lo hace intencionalmente o no? 6) ¿Ofrece Santo Tomás aclaraciones convincentes y fructíferas a los principales problemas de la *EN*? 7) ¿Hasta qué punto el tópico en discusión contribuye a una ‘filosofía moral’ tomista que pueda ser de interés para los éticos de la virtud contemporáneos?” (HOFFMANN, T.; MÜLLER, J.; PERKAMS, M. (eds.) *Aquinas and the Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 8).

¹¹⁷ JAFFA, H. *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.

heroica y la magnanimidad, para después presentar la relación entre las comprensiones de Aristóteles y de Santo Tomás acerca del derecho natural y de la ley natural. Es aquí que, tras señalar la incompatibilidad entre el derecho natural aristotélico, que se muestra como algo cambiante, modificable según las circunstancias y que admite excepciones, y la ley natural comprendida desde la mirada católica y tomista, que tiene siempre y en todos los casos la misma inquebrantable validez, Jaffa señala en el texto una “dependencia última de la moralidad en los principios teoréticos”¹¹⁸. Finalmente, al concluir su exposición sobre la ley natural en ambos pensadores medievales, el autor expresa su posición acerca de la naturaleza del comentario. Respecto de la afirmación hecha antes, en defensa de la fidelidad de Santo Tomás como comentarista, de que el Aquinate casi siempre explica el texto de Aristóteles desde las mismas afirmaciones del Filósofo, Jaffa observa que “aunque Tomás nunca apela a ningún principio no-aristotélico para interpretar las palabras de Aristóteles, sin embargo imputa principios no-aristotélicos a Aristóteles, aunque los trata como si fueran aristotélicos”¹¹⁹, de tal manera que la asunción hecha por Santo Tomás de la armonía entre la doctrina natural y la doctrina revelada —al menos en cuanto Aristóteles se presenta como representante de la primera— se mostraría injustificada. Jaffa concluye que “el ‘éxito’ de Tomás en crear la apariencia de dicha armonía es debido [...] enteramente a su imputación a Aristóteles de esos principios no-aristotélicos”¹²⁰, presentes en el *Comentario a la Ética*, y que consisten en las siguientes creencias: 1) providencia divina particular; 2) la imposibilidad de la felicidad perfecta en esta vida; 3) la necesidad de la inmortalidad personal para completar la felicidad a la cual la naturaleza tiende evidentemente; 4) la misma inmortalidad personal; 5) la creación especial de las almas individuales; 6) el hábito de los principios morales, implantado por Dios. La postura de Jaffa recibió bastantes críticas, algunas de ellas bastante violentas¹²¹, pero fue acogida por otros autores que la siguieron, aun matizándola. Por ejemplo, L. Elders, al hablar del *Comentario a la Ética* —que para él es de gran valor para medir tanto los acuerdos como las discrepancias entre Santo Tomás y Aristóteles— reconoce estas adiciones

¹¹⁸ JAFFA, H. *Thomism and Aristotelianism*, pp. 185-188.

¹¹⁹ JAFFA, H. *Thomism and Aristotelianism*, p. 187.

¹²⁰ JAFFA, H. *Thomism and Aristotelianism*, p. 187. Lértora observa que, según Jaffa, “toda la concepción moral ínsita en el *Comentario* supone el principio específicamente cristiano de la visión beatífica, que era totalmente ajeno al pensamiento de Aristóteles”. (LÉRTORA, C. “Estudio preliminar”, p. 31).

¹²¹ HOFFMANN, T.; MÜLLER, J.; PERKAMS, M. (eds.) *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, p. 4. Los autores señalan como ejemplo la crítica del P. Gauthier —quien califica el escrito de Jaffa como no un libro de ciencia, sino “las reflexiones de un *amateur*”— y reconocen además que el libro de Jaffa es más un ensayo de historia de las ideas que un análisis filosófico detallado del texto de Santo Tomás, además de estar históricamente desactualizado (p. 4, nota 11).

al texto hechas por Santo Tomás, pero ve en ellas una intención distinta, la de profundizar aun más en la inteligibilidad de las cosas de lo que Aristóteles había hecho, revelando estructuras subyacentes y ofreciendo una presentación más coherente y sistemática¹²². Elders además ofrece una clave importantísima para la comprensión de la relación entre los dos filósofos, que creemos ver también en el tratamiento de la noción de verdad práctica: “la doctrina de Aristóteles es desarrollada desde dentro de esa misma doctrina, con la ayuda de los mismos principios y categorías de pensamiento de Aristóteles”¹²³ y que la razón por la cual Santo Tomás haya profundizado en lo que creía que estaba contenido implícitamente en la filosofía del Estagirita es que “la filosofía de Aristóteles, cuando desarrollada de esta manera, serviría de base a una nueva aproximación a la realidad”¹²⁴, desde la convicción de que el pensamiento de Aristóteles, en sus principios, es compatible con las creencias de la fe cristiana. La idea general de Elders es que “la verdad presente en el texto de Aristóteles es salvada y presentada (*brought forward*)”: con ello se deshacen las dudas sobre el valor filosófico de los mismos textos del Estagirita¹²⁵. Otros autores como Jenkins siguieron también la postura de Jaffa, pero desde una apreciación bastante distinta: mientras Jaffa no ve más que una distorsión deliberada de la obra de Aristóteles por parte del Aquinate, otros aplauden la aproximación de Santo Tomás en el *Comentario* como un desarrollo fructífero de la filosofía moral aristotélica y un aporte duradero a una *ethica perennis* de corte teológico¹²⁶. Como observa Kaczor, mientras esas adiciones del Aquinate son vistas por Jaffa como distorsiones desastrosas, para Jenkins son desarrollos muy ventajosos; en todo caso, darían muestras de que Santo Tomás lo que hace allí es, más que ofrecer una mera exposición sobre el texto, su propia exploración de la materia¹²⁷.

La segunda postura señalada por Hoffmann, Müller y Perkams es la de los que consideran el *Comentario a la Ética* una obra filosófica por naturaleza, en la cual Santo Tomás se dedica a establecer su propia ética filosófica de manera independiente de las obras teológicas como la *Secunda Secundae*. Esto está presente, de alguna manera, en la opinión de los editores del *Cambridge Companion to Aquinas*, quienes señalan en la introducción de esa obra que Santo Tomás comenta a Aristóteles de

¹²² ELDERS, L. “The Aristotelian Commentaries of St. Thomas Aquinas”. *The Review of Metaphysics*, vol. 63 (2009), núm. 1, p. 51.

¹²³ ELDERS, L. “The Aristotelian Commentaries...”, p. 51.

¹²⁴ ELDERS, L. “The Aristotelian Commentaries...”, p. 52.

¹²⁵ Cf. ELDERS, L. “The Aristotelian Commentaries...”, p. 52.

¹²⁶ Cf. HOFFMANN, T.; MÜLLER, J.; PERKAMS, M. (eds.) *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, p. 4.

¹²⁷ KACZOR, C. “Thomas Aquinas’s ‘Commentary...’”, pp. 366-367.

manera puramente filosófica a fin de aclarar el sentido filosófico presente en sus obras, aun matizando después que el valor con que el Aquinate juzga a Aristóteles depende de sus consideraciones teológicas¹²⁸. Pero el principal exponente de esa postura, como señala Hoffmann, es J. Doig, autor de un estudio detallado que lleva el título “*Aquinas’s Philosophical Commentary on The Ethics: A Historical Perspective*”¹²⁹. Como señala la introducción de esa obra, el objetivo de Doig es hacer frente, a través de la afirmación de que la naturaleza del *Comentario* es filosófica, a la postura frecuentemente defendida en los últimos tiempos, de que esa naturaleza es más bien teológica. Como ejemplos de esa postura a la cual se opone, Doig señala al P. Gauthier, quien llamó al comentario ‘obra fallida y de ninguna utilidad’— por ocultar los problemas cuya verdadera discusión solo se encuentra en la *Secunda Secundae*— y M. Jordan, para el cual Santo Tomás en sus comentarios escogió no escribir filosofía y el *Comentario a la Ética* no es más que una preparación para el comentario ‘completo’ y ‘cristiano’ presente en la *Secunda Secundae*, además de D. Bradley, para quien el *Comentario* es una lectura de la *EN* a la luz de los principios teológicos del Aquinate, y el mismo Jaffa, para el cual la interpretación hecha por Santo Tomás está basada en la atribución a Aristóteles de los seis principios de ética cristiana ajenos al pensamiento del Aquinate, como vimos más arriba. Desde una perspectiva histórica, Doig examina el lugar del comentario de Santo Tomás en el conjunto de comentarios a la *Ética* escritos en París antes del suyo, y propone que esa obra del Aquinate es un intento de proporcionar una recta interpretación de la *Ética* que sus predecesores no habían alcanzado. Enseguida, Doig presenta el contexto de la Universidad de París tanto antes como durante el periodo de Santo Tomás como maestro de teología, a fin de mostrar cómo, a la luz de los debates filosóficos del momento, el deseo del Aquinate de proponer una filosofía moral viable al comentar la *Ética* no sería algo atípico. Acerca de la acusación hecha por Jaffa respecto a la introducción de principios de teología moral como fundamentales en el *Comentario*, Doig defiende a Santo Tomás diciendo que, tras el examen del uso de los mismos principios en otras obras anteriores a ese comentario, se verá cómo el Aquinate creía que esos principios eran más bien filosóficos y propios de Aristóteles, de tal manera que el *Comentario a la Ética* es una obra en que Santo Tomás presenta la filosofía moral que creía correcta. El autor señala, además, respecto de la datación de las obras, que la conclusión del *Comentario* sería posterior a la *Secunda Secundae*, contradiciendo la opinión general

¹²⁸ KRETZMER, N. y STUMPF, E (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 10.

¹²⁹ DOIG, J. *Aquinas’s Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*. Dordrecht: Kluwer, 2001.

de que había sido escrito como una preparación para esta. Doig hace una aclaración acerca de su postura de que el *Comentario* es una obra de filosofía, al señalar que “decir que uno de los comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles es filosófico por naturaleza, no es mirar ese comentario como una especie de *summa philosophiae* en alguna rama particular de filosofía”¹³⁰. Lo que esto quiere significar, más bien, es solo que “en el comentario en cuestión Santo Tomás expresó tanta filosofía moral como pensó ser posible o necesario al explicar el texto de Aristóteles”¹³¹, buscando identificar el contenido filosófico básico de la obra sin la importación ilícita de doctrinas teológicas, como señalaba la acusación de Jaffa. Como aspecto negativo del intento de Doig, destacamos el hecho de que, por su interés meramente histórico, haya pasado por alto aspectos filosóficos del texto, además de no dar suficiente atención a los pasajes de la *Secunda Secundae*¹³².

La tercera y última tendencia es la de los que, apartándose de los extremos representados por las posturas más arriba —y además de la discusión sobre la posibilidad de encontrar en Santo Tomás una ética filosófica autónoma de la teología— consideran el *Comentario a la Ética* un ‘mero comentario’, en el cual la intención de Santo Tomás es únicamente establecer una interpretación correcta del mismo texto de Aristóteles, contra los errores de Averroes y otros de su tiempo, como señala R. McInerny¹³³. Hoffmann, Müller y Perkams presentan como iniciador de esa tendencia a M. Grabmann, quien hace casi un siglo presentó el *Comentario* como un proyecto fundamentalmente exegético en el que Santo Tomás intenta acercarse lo máximo posible a la intención de Aristóteles, sin enfrentar la problemática dicotomía ‘filosofía vs. teología’¹³⁴, pero señala que esta manera de comprender la obra del Aquinate parece pasar por alto su observación, hecha en el comentario al *De Caelo*, de que el estudio de la filosofía no es para saber lo que la gente ha dicho, sino para

¹³⁰ DOIG, J. *Aquinas’s Philosophical Commentary...*, p. xvii.

¹³¹ DOIG, J. *Aquinas’s Philosophical Commentary...*, p. xvii. El autor afirma allí que “si bien Jenkins parece evitar tomar una posición sobre la cuestión de si los comentarios son obras filosóficas o teológicas, él también intenta descubrir la intención de Aquino examinando solo las palabras de este último y el texto aristotélico que se está comentando” (cf. JENKINS, J. “Expositions...”, p. 41, nota 6).

¹³² Cf. HOFFMANN, T.; MÜLLER, J.; PERKAMS, M. (eds.) *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, p. 5.

¹³³ Cf. MCINERNY, R. “Foreword”, pp. ix-x. En: LITZINGER, C. I. (trad.), *St. Thomas Aquinas: Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993. McInerny considera el comentario ante todo como una guía útil para la lectura de la *EN*, distanciándose radicalmente de la opinión del P. Gauthier, quien piensa que esa obra de Santo Tomás es esencialmente engañosa para el lector que desea una mayor comprensión de Aristóteles (cf. KACZOR, C. “Thomas Aquinas’s ‘Commentary...’”, p. 353, nota 1).

¹³⁴ Cf. HOFFMANN, T.; MÜLLER, J.; PERKAMS, M. (eds.) *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, p. 5; Cf. también GRABMANN, M. “Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin”. En: *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Munich: Max Hueber Verlag, 1926, pp. 266–313.

llegar a la verdad¹³⁵, confirmada también en el mismo comentario a la *Ética*, donde usa la expresión “como lo exige la verdad de las cosas (*rei veritas*)”¹³⁶ para señalar que la actividad más deleitable para el hombre está en su entendimiento, que es lo más semejante a Dios que posee.

El examen de las diferentes posturas mencionadas acerca de la naturaleza del *Comentario a la Ética* y del mismo texto de esta obra nos ha permitido observar, en primer lugar, que el hecho de que sea precisamente un comentario muy literal y pegado al esquema del texto de Aristóteles y sin referencias a otras obras del Aquinate —además de la escasa presencia de elementos de la teología moral— podría dar la impresión de que Santo Tomás se limita a exponer allí lo dicho por Aristóteles, como han dicho algunos autores. Son igualmente válidas, asimismo, las observaciones de M. Jordan acerca de la presencia de ciertas críticas o correcciones hechas por el Aquinate en el texto del *Comentario*— que no necesariamente deben entenderse como ‘descargos de responsabilidad’— pero creemos que es posible ver en ellas no una afirmación de un distanciamiento entre Santo Tomás y Aristóteles, sino más un intento sincero, por parte del Aquinate, de reconocer las limitaciones de la doctrina del Estagirita al mismo tiempo que la recibe con una actitud favorable —y con gran provecho— en su esfuerzo de síntesis.

En este sentido, destacamos ante todo la afirmación hecha por el P. Gauthier de que la intención de Santo Tomás al escribir el *Comentario* es la de componer una ‘obra de sabiduría (*œuvre de sagesse*)’, tarea propia de un buscador incansable de la verdad, no solo la de un historiador de las ideas. Asimismo, nos parecen muy acertadas las observaciones de Kaczor, quien señala en el texto la presencia de pasajes que revelan una postura propia de Santo Tomás y van más allá de una mera exposición del texto, y las de Jenkins, quien observa que la interpretación del texto del Estagirita —siempre abierto a ulteriores profundizaciones— tiene el mérito de invitar al lector a afirmar su propia postura acerca del tema en cuestión, desarrollando de manera fructífera la doctrina aristotélica en el esfuerzo de búsqueda de la verdad. Es necesario, por lo tanto, afirmar un ‘justo medio’ entre las lecturas ‘apropiacionistas’ y las lecturas ‘historicistas’ del *Comentario* mencionadas más arriba, reconociendo tanto los aspectos de continuidad como las diferencias entre las doctrinas de Aristóteles y Santo Tomás, evitando además falsas oposiciones entre filosofía y teología.

¹³⁵ Cf. *Sententia super librum De caelo et mundo* 1.22, n. 8: “[...] *studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas.*”

¹³⁶ *In Ethic.* X, lect. 13, 1497.

Asimismo, con respecto a la discusión sobre la naturaleza del *Comentario*, creemos que lo más acertado es entenderlo en el contexto de ese esfuerzo por la búsqueda de la verdad en una síntesis superior hecha a la luz de la fe, por lo que se revelan menos plausibles las posturas que lo presentan como un mero comentario del texto de Aristóteles o asimismo como un intento de establecer una ética independiente de la teología moral. Aun reconociendo el valor de las observaciones de Jaffa acerca de la presencia en el *Comentario* de ciertos principios no-aristotélicos, consideramos que la armonía entre la doctrina natural y la doctrina revelada no es una mera ‘apariencia’ creada por Santo Tomás, sino una articulación inherente a esas mismas doctrinas y que es posible, como afirmó muy acertadamente Elders, profundizar aun más sobre lo dicho sobre Aristóteles, a fin de desarrollar su doctrina ‘desde dentro’ y aclara lo que se encuentra aún implícito en su filosofía. En la exploración realizada por Santo Tomás, no hay por lo tanto una ‘distorsión’ deliberada del pensamiento del Estagirita, como afirma Jaffa, sino más bien un desarrollo fructífero de ese pensamiento —y por lo tanto un verdadero éxito— que saca a la luz la verdad contenida en él y representa por lo tanto un notable avance en la búsqueda de la sabiduría, iluminada por los principios de la teología moral.

Esto se ve, por ejemplo, en el comentario que Santo Tomás hace sobre el pasaje del libro primero donde Aristóteles presenta el problema de si la felicidad depende de nosotros o procede de una fuente exterior como los dioses, discutiendo así la posibilidad de una providencia divina. Aun reconociendo que “es razonable pensar que la felicidad sea un don de los dioses, especialmente por ser la mejor de las cosas humanas”¹³⁷, el Estagirita no ofrece ahí una respuesta definitiva a la pregunta, señalando enseguida que “quizás este problema sea más propio de otra investigación”¹³⁸. Al comentar ese pasaje, Santo Tomás se apoya sobre la afirmación de que la felicidad, el mejor de los bienes humanos, sea “un don del Dios supremo”¹³⁹, y lo explica de dos maneras: primero, señala que algo es conducido a un fin más alto por una virtud más alta, por lo que “es razonable que el fin último, la felicidad, provenga para el hombre de la suprema virtud de todas las cosas, del Dios sumo”¹⁴⁰; después, observa que es evidente que las sustancias separadas —a las que los antiguos llamaban dioses— den algo a los hombres, por la afinidad que estos tienen con ellas, en cuanto poseedores de la virtud intelectual, pues “como los cuerpos inferiores

¹³⁷ EN I 9, 1099b12-14.

¹³⁸ EN I 9, 1099b12-14.

¹³⁹ *In Ethic.* X, lect. 14, 102.

¹⁴⁰ *In Ethic.* X, lect. 14, 102.

reciben sus perfecciones de los cuerpos superiores, así los intelectos inferiores las reciben de los superiores”¹⁴¹. El Aquinate, por lo tanto, responde positivamente a la cuestión dejada abierta por Aristóteles acerca de la existencia de la providencia divina, como lo demuestra la paráfrasis del texto del *Comentario*, hecha luego después, en la que señala que el Estagirita “dice que si la felicidad no es algún don enviado inmediatamente por Dios, sino que adviene al hombre a causa de la virtud”¹⁴², no obstante parece ser algo divino. De esta manera, al hablar de una felicidad enviada no *inmediatamente* —adverbio que añade al texto de Aristóteles—, Santo Tomás señala la posibilidad de que sea enviada *mediatamente*, es decir, por medio de la providencia divina, algo que, aun perteneciendo más propiamente a la teología moral, no contradice las afirmaciones del Filósofo¹⁴³.

Vinculada a la discusión acerca de la naturaleza del *Comentario* se encuentra la cuestión sobre la motivación o la *finalidad* con la que Santo Tomás escribió dicha obra¹⁴⁴. Para Torrell y otros autores, el *Comentario a la Ética*, así como el que el Aquinate compuso sobre el *De Anima*, es “lo equivalente a una lectura personal hecha con la pena en la mano, para obligar a sí mismo a penetrar el texto de Aristóteles a fin de prepararse para la composición de la parte moral de la *Suma Teológica*”¹⁴⁵. Mientras tanto, para J. Doig, las evidencias de que la redacción de ciertas secciones del *Comentario* sea posterior a la del tratado de moral de la *Secunda Secundae* indican más bien que no ha sido escrito como una preparación para la composición de la parte moral de la *Suma*¹⁴⁶, sino que sirve como un manual o guía (*companion*) subsidiaria al texto de la *Secunda Pars*, justificando la comprensión por Santo Tomás de los conceptos y doctrinas aristotélicas empleados en esta última¹⁴⁷.

¹⁴¹ *In Ethic.* X, lect. 14, 102. Santo Tomás señala además que la “otra investigación”, a la que Aristóteles hace alusión en el pasaje de la *EN*, es la metafísica.

¹⁴² *In Ethic.* X, lect. 14, 103.

¹⁴³ Hay que admitir, sin embargo, que en otro pasaje, tomado del libro décimo de la *EN*, Aristóteles parece negar la posibilidad de la providencia divina al afirmar que la actividad de los dioses consiste en la sola contemplación, por lo que sería absurdo imaginarlos capaces de acciones generosas (cf. *EN* X 8, 1178b6-25). A la luz de este pasaje, Jaffa señala que en realidad el Estagirita estaría rechazando la idea de la providencia divina, por lo que la insistencia de Santo Tomás en que no la niega — cuando en realidad tampoco la afirma explícitamente en el libro primero— carecería de fuerza (cf. JAFFA, H. *Thomism and Aristotelism*, p. 156).

¹⁴⁴ En el artículo señalado anteriormente, Kaczor presenta las preguntas que comúnmente se hacen acerca de la finalidad del *Comentario a la EN*: “¿Emprendió Santo Tomás el comentario como un libro de texto para los dominicos que estudiaban filosofía? ¿Estaba estableciendo un marco moral para presentar a los estudiantes del siglo XIII la más técnica *Suma*? ¿Escribió el *Comentario a la Ética* como notas personales en preparación para escribir la parte moral de la *Suma*?” (KACZOR, C. “Thomas Aquinas’s ‘Commentary...’”, p. 353).

¹⁴⁵ TORRELL, J. *Saint Thomas...*, p. 228.

¹⁴⁶ Cf. DOIG, J. *Aquinas’s Philosophical Commentary...*, p. 195.

¹⁴⁷ Cf. DOIG, J. “Aquinas and Aristotle”, p. 37.

En efecto, Doig desarrolla la relación entre la exposición de la *Secunda Secundae* y el comentario a la *Ética* a la luz de la discusión sobre la felicidad: en el texto del comentario, Santo Tomás explica cómo Aristóteles presenta el fin último de la actividad humana como la actividad placentera de su facultad más elevada, es decir, su intelecto contemplativo, en el contexto de su vida política, que el placer proporcionado por esa actividad debe ser completo e ininterrumpido de cara a satisfacer plenamente el apetito de felicidad¹⁴⁸. Sin embargo, como se sabe, en el libro décimo de la *EN* el Estagirita reconoce la imposibilidad de atender plenamente a estos requisitos, de tal manera que en esta vida solo es alcanzable una felicidad imperfecta¹⁴⁹. Doig señala que esta conclusión es no solo un elemento necesario a la ciencia moral que Santo Tomás ve en la *EN*, sino que también forma parte de la mirada teológica del Aquinate, puesto que es incorporada a la concepción cristiana de que la felicidad perfecta solo es alcanzable en la unión con Dios en el más allá. Sin embargo, observa ese autor, Santo Tomás no menciona en su comentario a la *Ética* referencia alguna a esa concepción cristiana¹⁵⁰, lo que mostraría la que parece ser la finalidad de esa obra, de un modo semejante a lo que sucede con el comentario al *De Anima* en su relación con la *Prima Pars* de la *Suma*: “ambas *sententiae* presentan los conceptos y doctrinas aristotélicas que funcionan como fundamentos en las respectivas secciones de la *Suma*”¹⁵¹. Así como el *De Anima* provee a la *Suma Teológica* de los conceptos necesarios a la exposición sobre la persona humana, la *Ética a Nicómaco* le provee “los fundamentos filosóficos para su análisis de la acción humana virtuosa que, elevada por la gracia, orienta la persona humana hacia la felicidad última contemplada en la revelación cristiana”¹⁵².

Ante estas dificultades para identificar la intención de Santo Tomás al escribir sus comentarios a Aristóteles, hace falta, como observa C. Lértora, atenerse al testimonio mismo del Aquinate y a las prácticas hermenéuticas de su tiempo¹⁵³. Entre ellas, se destaca la búsqueda de la llamada *intentio auctoris*, es decir, de lo que el autor quiere decir en su texto. De esta manera, es posible observar en Santo Tomás la aplicación de esa regla a los textos de Aristóteles al buscar vincular el pasaje en cuestión al conjunto del pensamiento del Estagirita. Sin embargo, cabe resaltar que la intención de Santo Tomás no se reduce, evidentemente, a la exposición del pensamiento de

¹⁴⁸ Cf. DOIG, J. “Aquinas and Aristotle”, pp. 36-37.

¹⁴⁹ Cf. *EN* X, 7.

¹⁵⁰ Cf. DOIG, J. “Aquinas and Aristotle”, p. 37.

¹⁵¹ DOIG, J. “Aquinas and Aristotle”, p. 37.

¹⁵² DOIG, J. “Aquinas and Aristotle”, p. 37.

¹⁵³ LÉRTORA, C. “Estudio preliminar...”, p. 31.

Aristóteles, sino que se propone ir más allá de él, desde una mirada cristiana y, ante todo, preocupada por alcanzar la verdad, como señala el pasaje ya citado del comentario al *De Caelo*. Lértora observa asimismo que el Aquinate “no busca la reconstrucción histórica del pensamiento de Aristóteles, sino la reconstrucción racional de su doctrina [...] aunque para ello se sirva lo más posible, claro está, de su base histórica”¹⁵⁴. Por esta razón, los comentarios a las obras del Estagirita son “comentarios al servicio de la filosofía y no de la historia de la filosofía: tienen en vista la utilización de la doctrina aristotélica y no sólo su exposición”¹⁵⁵.

Vale destacar, además, que a pesar de que el *Comentario* sea siempre un lugar privilegiado para descubrir la manera en la que Santo Tomás comprende, adopta y transforma la ética de Aristóteles, es necesario evitar una aproximación limitada al mero análisis interno de su texto, lo que representaría la pérdida de una comprensión más general, necesaria a la comprensión de su recepción de la doctrina del Estagirita. Una deficiencia de los estudios recientes acerca de esa recepción —y del llamado ‘aristotelismo’ del Aquinate— es precisamente el hecho de haberse centrado demasiado en cómo ella se da en el *Comentario a la Ética* sin prestar la debida atención al tema en los demás escritos sobre ética de Santo Tomás. Por esta razón se revela muy acertada la recomendación de Hoffmann, Müller y Perkams, quienes señalan que una comparación entre el *Comentario a la Ética* y sus obras teológicas mayores como el *Comentario a las Sentencias* y la *Suma Teológica* es de una importancia crucial para la comprensión de la apropiación de la ética de Aristóteles por Santo Tomás: mientras que en el *Comentario* el Aquinate se concentra específicamente en el comentario a Aristóteles, en las obras teológicas puede incorporar con más libertad la ética del Estagirita a su propia teoría moral¹⁵⁶.

7.3. Integración y desarrollo de la noción de verdad práctica

A la luz de las consideraciones anteriores, examinaremos ahora los aspectos más relevantes de la recepción de la noción aristotélica de verdad práctica por Santo Tomás. Como vimos, esta noción no aparece más que una vez en los textos del Estagirita, pero aun así ha despertado y sigue despertando el interés de los estudiosos. Hemos visto que la concisión del tratamiento del tema en el libro sexto de la *Ética* ha permitido el surgimiento de diversas interpretaciones del pasaje en que

¹⁵⁴ LÉRTORA, C. “Estudio preliminar...”, p. 32.

¹⁵⁵ LÉRTORA, C. “Estudio preliminar...”, p. 32.

¹⁵⁶ Cf. HOFFMANN, T.; MÜLLER, J.; PERKAMS, M. (eds.) *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, p. 7.

Aristóteles habla de verdad práctica, en las que se ha discutido, entre otras cosas, dónde se encuentra esa clase de verdad —en el entendimiento o en la acción— y en qué consisten las condiciones de su existencia —la verdad del razonamiento y la rectitud del apetito— mencionadas por el Estagirita. Esta abundancia de interpretaciones, aunque a veces puedan llevar a cierta confusión, a la vez revelan que, como observa García-Huidobro, “la filosofía práctica de Aristóteles no pretende ser un sistema cerrado”¹⁵⁷, sino que se presta naturalmente a posteriores desarrollos de las intuiciones del Estagirita que conducen a conclusiones que van más allá de lo que él pudo haber imaginado.

Las preguntas propuestas en el apartado anterior se dirigen ahora al tema de nuestro estudio: ¿Cómo desarrolla Santo Tomás la intuición de Aristóteles acerca de una verdad práctica? ¿Ofrece el Aquinate una mayor aclaración sobre esa noción, presentada de manera tan puntual por el Estagirita? ¿De qué manera ello se conecta con las principales discusiones del texto de Aristóteles? ¿En qué medida el desarrollo de Santo Tomás acerca de la verdad práctica aporta a las discusiones recientes sobre el tema, que, como vimos, siguen floreciendo? Creemos que analizar esta recepción puede contribuir a una mayor comprensión de este aspecto, aparentemente marginal pero en verdad importantísimo, en el pensamiento moral de ambos filósofos.

Tras revisar las fuentes secundarias, tanto aquellas donde se trata ese tema en Aristóteles como en las que lo presentan en el contexto del pensamiento de Santo Tomás, observamos que a pesar del detalle con que se han hecho los análisis de la cuestión en cada uno de los autores, hay muy pocas menciones al tema específico de la recepción de la noción aristotélica de verdad práctica por el Aquinate. Pero aun no siendo muchas, creemos que esas alusiones al tema señalan aspectos importantes a tener en cuenta en nuestra apreciación, por lo que las presentaremos enseguida.

Por ejemplo, T. Melendo considera que el tema de la verdad práctica se encuentra en una zona de tangencia entre la metafísica propiamente dicha con la teoría del conocimiento y con el saber ético-político. El encuentro entre dichas disciplinas filosóficas, señalado por Aristóteles, alcanza un ulterior desarrollo en la filosofía del Aquinate. Dicho esto, Melendo plantea una reflexión fundamentada en la filosofía primera del Estagirita —en particular en su afirmación en la *Metafísica* de la pluralidad

¹⁵⁷ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el ‘Comentario a la Ética a Nicómaco’ de Tomás de Aquino”. *Anuario Filosófico*, vol. 32 (1999), núm. 1, pp. 226.

de sentidos del ser¹⁵⁸— para determinar las condiciones que definen la verdad práctica, y señala que “fue la polivalencia semántica atribuida al ser por Aristóteles la que originariamente abrió las puertas a una consideración ontológica de nuestro problema”¹⁵⁹, pero “solo la ampliación y profundización realizadas por Santo Tomás de Aquino en este campo permitirán resolverlo en todas sus implicaciones”¹⁶⁰. Como principales complementos aportados por el Aquinate a la doctrina aristotélica, Melendo señala el hallazgo del *actus essendi*, y la relación que Santo Tomás establece entre todo ente particular y el *Ipsum Esse Subsistens* como a su principio primero y fin último¹⁶¹. Acerca de los diferentes sentidos del ente, y a la luz de la doctrina de los trascendentales desarrollados por Santo Tomás, Melendo recuerda que el entendimiento práctico se relaciona con los entes no solo a través del *verum*, sino a través del *bonum*, en especial del *bonum* operable por el hombre. Como vimos, Santo Tomás señala que mientras el entendimiento especulativo considera lo verdadero en cuanto tal, el entendimiento práctico —y es por ello que se hace práctico— considera lo verdadero en relación con el fin de la voluntad: el *verum in ordine ad opus* o el *bonum ordinabile ad opus sub ratione veri*¹⁶². Melendo señala que, mientras el *verum* indica la inteligibilidad de todos los entes, el *bonum* destaca en ellos lo que tienen de perfecto y perfectivo, teniendo por esto razón de fin. Es por ello que la verdad práctica, “en cuanto síntesis particular de *verum* y *bonum*, indicará los componentes inteligibles de la praxis, merced a cuya aprehensión puede alcanzar libremente su bien supremo o, desde otra perspectiva, realizar operativamente su verdad final”¹⁶³. El autor señala ahí un acuerdo entre Santo Tomás y Aristóteles en que lo que distingue la verdad práctica es que se trata de una verdad que no solo se conoce, sino que se hace, al introducirse en los dominios de la voluntad de la acción libre: es una verdad factiva, productora. Inspirado por la afirmación de Santo Tomás de que “el entendimiento práctico conoce la verdad, como la conoce también el especulativo, pero ordena a la acción la verdad conocida”¹⁶⁴, Melendo dedica su estudio a constatar de qué manera la verdad práctica realiza formalmente las notas que configuran toda verdad. Para ello, señala dos vertientes de la doctrina de la verdad vislumbradas por Aristóteles y desarrolladas posteriormente por el Aquinate: en primer lugar, su aspecto de

¹⁵⁸ Cf. *Met.* IV 2, 1003a33.

¹⁵⁹ MELENDO, T. “La naturaleza de la verdad práctica”, p. 51.

¹⁶⁰ MELENDO, T. “La naturaleza de la verdad práctica”, p. 51.

¹⁶¹ Cf. MELENDO, T. “La naturaleza de la verdad práctica”, p. 52.

¹⁶² Cf. *In Sent.* III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 2, co; *S.Th.* I, q. 79, a. 11, ad 2.

¹⁶³ MELENDO, T. “La naturaleza de la verdad práctica”, p. 59.

¹⁶⁴ *S.Th.* I, q. 79, a. 11, ad 2.

adecuación y, en segundo lugar, su carácter *reflexivo*¹⁶⁵. Con respecto al elemento de *adecuación*, Melendo señala que tanto Aristóteles como Santo Tomás modifican el sentido del término y lo sustituyen por otros que se adaptan mejor a la descripción de la verdad práctica, tales como ὀρθότης o *rectitudo*, —y, además, *proportio* y *ordinatio*— que expresan mejor “la peculiar adecuación exigida a la verdad práctica por la naturaleza misma de aquello con lo que el entendimiento operativo se relaciona; es decir, por el hecho de que su objeto sea el bonum sub *ratione veri*, el fin hecho plenamente inteligible”¹⁶⁶. También cabe destacar que tanto Aristóteles como Santo Tomás, observa Melendo, utilizan adjetivos de esas mismas familias semánticas cuando se refieren al entendimiento práctico que alcanza su cumplimiento cabal —de ahí las expresiones ὀρθὸς λόγος y *recta ratio*— y además utilizan el mismo calificativo de rectitud para hablar del apetito en los casos en que se da la verdad práctica, que, como vimos, no solo exige la verdad (o rectitud) de la razón y de las facultades cognitivas inferiores, sino también la rectitud de la voluntad y de los demás apetitos. En cuanto al aspecto reflexivo de la verdad, identificable ya en Aristóteles y desarrollado por Santo Tomás¹⁶⁷ y que corresponde a ‘conocer la verdad de lo que se afirma’, Melendo habla de una ‘reflexión veritativo-práctica’, que ocurre en el conocimiento de lo que llama ‘verdad práctica global o completa’, es decir, la constatación de la plasmación de la verdad práctica en las esferas de la voluntad y de la acción misma¹⁶⁸.

F. Inciarte desarrolla las diferencias entre las virtudes intelectuales del arte y de la prudencia, a fin de señalar que la verdad práctica solo se aplica propiamente a esta última. La principal diferencia, presente en el mismo libro sexto de la *Ética*, está en que las artes, a diferencia de la prudencia, necesitan el complemento de la virtud moral, por lo que se puede decir que en ellas existe algo como su excelencia, lo que no se aplica a la prudencia. Esto se explica por el hecho de que el arte, al no ser una virtud moral, no tiene nada que garantice su implementación, a diferencia de la

¹⁶⁵ Cf. MELENDO, T. “La naturaleza de la verdad práctica”, p. 61ss. El autor escribe allí que “el desarrollo experimentado en los últimos decenios por la especulación en torno a la verdad ha puesto de manifiesto [...] la necesidad de conjugar adecuadamente las dos vertientes que, en la doctrina de Tomás de Aquino, poseía la verdad teórica o *simpliciter*: el aspecto de adecuación, sobre el que Santo Tomás insiste de manera más frecuente y explícita; y la faceta reflexiva, presente también en su pensamiento y convenientemente articulada con la anterior. [...] junto a la verdad teórica, existe una verdad práctica (y, por consiguiente, que las afirmaciones relativas a la ética o a la política, lejos de sustraerse enteramente a una valoración racional, pueden calificarse de verdaderas o falsas), y [...] semejante verdad se realiza formalmente, aunque de manera peculiar, [con] los dos caracteres que definen a lo verdadero como tal”.

¹⁶⁶ MELENDO, T. “La naturaleza de la verdad práctica”, p. 65.

¹⁶⁷ Cf. MELENDO, T. “La naturaleza de la verdad práctica”, pp. 69ss.

¹⁶⁸ Cf. MELENDO, T. “La naturaleza de la verdad práctica”, p. 75.

prudencia, que no solo requiere la implementación de su fin sino que además garantiza el buen uso del conocimiento en que consiste. Inciarte observa que “la *phronesis*, en cuanto opuesta al arte, es verdaderamente práctica y de hecho plenamente efectiva”¹⁶⁹, tanto así que el mismo Estagirita concluye que no es un arte sino una virtud¹⁷⁰. Esta misma idea, señala el autor, es acogida por Santo Tomás en su desarrollo de las virtudes intelectuales en la *Prima Secundae*, donde dice que “no hay virtud de la virtud (*virtutis non est virtus*), pero hay una virtud del arte (*artis autem est aliqua virtus*)”¹⁷¹, sustituyendo en la premisa aristotélica ‘*prudentia*’ por ‘*virtus*’.

Por su parte, J. García-Huidobro explica cómo Santo Tomás aclara algunos aspectos del pasaje de la *EN* sobre la verdad práctica al introducir el concepto de voluntad: lo que es la bondad es en el orden de la voluntad, lo es la verdad en el campo del intelecto¹⁷². Respecto del entendimiento práctico, el autor llama la atención al hecho de que, aun siendo práctico, la verdad y la falsedad siguen constituyendo su ámbito propio; si no, ya no sería entendimiento, sino voluntad. Al hablar del bien del intelecto práctico, García-Huidobro observa que Santo Tomás sigue la traducción latina del texto de Aristóteles —“*practici autem et intellectivi veritas confesse habens appetitui recto*”¹⁷³— y señala que esta es una verdad que se tiene ‘sin disputa’, y que es concorde al apetito recto —“*veritas confesse se habens, id est concorditer, ad appetitum rectum*”¹⁷⁴—, y que es “poseída por el hombre virtuoso, que vive en armonía consigo mismo porque quiere aquello que el intelecto señala y rechaza aquello que es irracional”¹⁷⁵. El autor chileno también destaca el esfuerzo de Santo Tomás para aclarar, como vimos, el aparente razonamiento circular presente en la afirmación de que el apetito es recto cuando es conforme a la razón, y que la razón verdadera es aquella que se ajusta al apetito recto. Para solucionar esta paradoja, el Aquinate se sirve de una distinción que, aun teniendo cierta inspiración aristotélica, no es empleada por el Estagirita en el pasaje que es objeto de su comentario. Santo Tomás señala ahí que el apetito puede referirse tanto al fin como a los medios, y que en uno y otro caso puede determinar o ser determinado de manera diversa, distinción similar

¹⁶⁹ INCIARTE, F. “Discovery and Verification...”, p. 28.

¹⁷⁰ Cf. *EN* VI 1140b22ss. Aristóteles dice ahí que “existe una excelencia del arte, pero no de la prudencia”.

¹⁷¹ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 3, arg. 2; cf. INCIARTE, F. “Discovery...”, p. 29.

¹⁷² Cf. GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad práctica...”, p. 250.

¹⁷³ *In Ethic.* VI, lect. 2, 811.

¹⁷⁴ *In Ethic.* VI, lect. 2, 811.

¹⁷⁵ GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad práctica...”, p. 250. Allí, en la nota 34, el autor afirma que “de eso no hay dudas si se atiende a cómo Tomás continúa la frase: ‘*bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens, id est concorditer ad appetitum rectum*’” (cf. *In Ethic.* VI, lect. 2, 811).

a la que hace en la *Suma Teológica* acerca del entendimiento práctico, que a veces conoce los primeros principios y otras razona para obtener conclusiones a partir de estos primeros principios”¹⁷⁶.

M. Skarica considera que la recepción de la doctrina de la verdad práctica por Santo Tomás se comprende mejor a partir de la lectura conjunta de los pasajes acerca de la prudencia de la *Suma Teológica* y del comentario del Aquinate al *De Interpretatione* de Aristóteles. Para ese autor, es necesario reconocer que a pesar de que los dos textos sean contemporáneos y que tengan una común y expresa inspiración aristotélica constituyendo así una unidad doctrinal, presentan una aparente discrepancia en la caracterización de la verdad práctica. En ambas obras, Santo Tomás enfatiza la distinción entre la verdad práctica respecto de la especulativa o teórica, pero en cada una atiende a elementos diferentes. En el texto de la *Suma Teológica*, se presenta como distinción el hecho de que la verdad práctica se entiende como conformidad al apetito recto, mientras en el especulativo la verdad consiste en su adecuación a la realidad. Mientras tanto, en la *Expositio*, el Aquinate señala que tanto la verdad teórica como la práctica se presentan en términos de la relación de conformidad entre el entendimiento y la realidad, pero lo que varía es el sentido en que se da esa relación: en la primera, el entendimiento se conforma a la realidad, y la segunda, la realidad se conforma con el entendimiento. Skarica observa que cuando se habla específicamente de la verdad práctica, se suele pasar por alto el texto de la *Expositio*, y a la vez critica las interpretaciones de García-Huidobro y de Massini, quienes para él se centran demasiado en el modelo de la verdad teórica para explicar la misma verdad práctica, acentuando en ambas el aspecto de adecuación del entendimiento a la realidad. La gran cuestión, según Skarica, es comprender lo que significa decir que el entendimiento es verdadero en su función práctica; la respuesta, comenta ese autor, se encontraría en el texto de la *Expositio*, más precisamente en el hecho de que a veces se dice que el entendimiento es verdadero, pero a veces se dice también que las cosas son verdaderas. Mientras cuando se habla del entendimiento especulativo se dice que es verdadero cuando se conforma a la cosa, pero además se puede decir que la cosa es verdadera en cuanto causante de esa intelección verdadera, al considerar el entendimiento práctico, “la cosa es verdadera, pero cuando se conforma con la intelección con la cual se entiende aquello

¹⁷⁶ Cf. GARCÍA-HUIDOBRO, J. “Sobre la verdad práctica...”, p. 250.

que será puesto en obra; de modo inverso, la intelección es verdadera en cuanto causa de la verdad de la cosa realizada”¹⁷⁷.

Otra aproximación que destaca el aspecto factivo de la verdad práctica es la de A. Vigo, quien a pesar de reconocer que “la importancia de la noción de verdad práctica en el contexto del pensamiento aristotélico ha sido reconocida con frecuencia, y dio origen a toda una tradición de pensamiento ético-político en el ámbito de la posterior filosofía práctica del Medioevo”¹⁷⁸, señala la dificultad que han tenido los intérpretes de Aristóteles a la hora de hacer justicia a la especificidad de esa ‘nueva noción de verdad’, por la cual tendieron a asumirla o reducirla a la noción habitual de verdad teórica, referente a enunciados predicativos. En otro lugar¹⁷⁹, Vigo llama la atención a un hecho que considera paradójico, el de que la tradición aristotélica posterior no haya sido capaz de reconocer adecuadamente la presencia en Aristóteles de la noción de verdad práctica, estrechamente vinculada con la noción de verdad ontológica entendida dentro del marco creacionista del pensamiento cristiano, a la luz de la metafísica correspondiente a este, es decir, la noción ontológica de verdad por la cual la cosa es verdadera al concordar con el arquetipo ideal en la mente del Creador, como señala Santo Tomás al presentar la verdad en la *Suma Teológica*¹⁸⁰. Vigo considera además que la concepción aristotélica de verdad práctica resulta ‘comprensiva’, puesto que el concepto ontológico de verdad de la cosa encuentra un ámbito legítimo de aplicación en la acción intencional, en el que la correspondencia de la cosa con su concepto se conecta con la idea de las cosas como productos de la

¹⁷⁷ SKARICA, M. “La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino”, pp. 298-299.

¹⁷⁸ VIGO, A. *Aristóteles: Una Introducción*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007, p. 209.

¹⁷⁹ VIGO, A. “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, pp. 403-405.

¹⁸⁰ Cf. *S.Th.* I, q. 16, a. 1, co. Santo Tomás escribe allí: “Asimismo, se dice que las cosas son verdaderas por asemejarse a la imagen de las especies que hay en la mente divina. Ejemplo: Se dice que una piedra es verdadera piedra cuando posee la naturaleza propia de la piedra, según la concepción previa existente en el entendimiento divino. Por lo tanto, la verdad principalmente está en el entendimiento; secundariamente está en las cosas en cuanto que se relacionan con el entendimiento como principio”. Como observa M. Pakaluk, este sentido de verdad reconocido por Santo Tomás —por el que un artefacto es verdadero cuando corresponde a las intenciones de su hacedor— se identifica con una interpretación ‘expresivista’ de la verdad práctica, en la que esta se entiende como “la congruencia de las acciones de una persona con cierto estándar de acción que ella asume, o lo que es ser feliz, o que cuenta propiamente como una vida humana floreciente” (PAKALUK, M. *The Great Question of Practical Truth...*, p. 146). J. R. Elliot, a respecto de cómo la noción de verdad práctica de Anscombe está influenciada por el Aquinate: “La concepción de la verdad práctica de Anscombe también puede estar influenciada por la visión del Aquinate (*S.Th. I-II*, q. 3, a. 5) de que el intelecto práctico es ‘*causa rerum intellectarum*’ (causa de las cosas entendidas), en contraste con el intelecto especulativo, ‘*cuius scientia accipitur a rebus*’ (cuyo conocimiento se deriva de las cosas). Según Tomás de Aquino, el intelecto práctico logra su objetivo, no descubriendo la verdad sobre algún sujeto independientemente existente, como lo hace el intelecto especulativo, sino más bien produciendo los mismos objetos de su comprensión”. (ELLIOT, J. R. “Anscombe on Practical Truth”. *Klesis*, núm. 35 (2016), p. 117, nota 36)

acción de un intelecto que los crea de acuerdo a ese concepto. Esta concepción de las cosas como productos de un obrar inteligente, vislumbrada por el Estagirita, se extiende después a toda la realidad, a la luz de la metafísica creacionista. Vigo observa al respecto, haciendo alusión al mismo pasaje de la *Suma Teológica*, que “Tomás de Aquino echa mano de modo expreso de la conexión interna entre el concepto ontológico de verdad y la concepción creacionista de las cosas como creaturas”¹⁸¹.

La atribución de la verdad práctica a las cosas defendida por Vigo es criticada por C. I. Massini, quien apela más bien al lenguaje común por el que se utiliza el término verdad para el pensamiento, cuando este se adecua a la realidad y al lenguaje, cuando expresa fielmente ciertos pensamientos, mientras que los términos ‘bueno’ y ‘malo’ se emplean normalmente para calificar las conductas y reglas morales, por su adecuación o no a una regla racional de carácter ético. Massini señala que el mismo Santo Tomás afirma en el *De Veritate*, refiriéndose al campo de la acción humana, que “como lo bueno [...] dice orden al apetito, mientras que lo verdadero se ordena al entendimiento, por eso [...] lo bueno y lo malo están en las cosas mientras que lo verdadero y lo falso están en la mente”¹⁸² y, en contra de Vigo, observa que “resulta por lo tanto *contraintuitivo* calificar a las conductas de ‘verdaderas’ o ‘falsas’, y no como ‘buenas o malas’”¹⁸³, puesto que “existen las palabras precisas para calificar la conducta desde el punto de vista práctico-ético, evitándose de ese modo ambigüedades e imprecisiones”¹⁸⁴. En contra de las interpretaciones que considera *contraintuitivas*, Massini añade que “como lo aconsejaba también Tomás de Aquino, es conveniente en filosofía seguir el uso habitual o corriente al denominar las cosas, remitiéndose en este punto a la opinión de Aristóteles”¹⁸⁵.

Otra aproximación que señala la continuidad entre Aristóteles y Santo Tomás y destaca a la vez el desarrollo doctrinal realizado por el Aquinate se encuentra en J. Widow, quien en su extenso artículo sobre lo que llama ‘verdad moral’ afirma, respecto de la definición de verdad práctica ofrecida por Aristóteles en la *EN*, que “Santo Tomás sigue al Filósofo en esta definición [...] Pero si la hace propia, es para introducirla dentro de su personal sistema que supera totalmente al del Estagirita”¹⁸⁶, y reitera su

¹⁸¹ VIGO, A. “La concepción aristotélica de verdad práctica”, p. 323, nota 21.

¹⁸² *De Veritate*, q. 1, a. 2, co.

¹⁸³ MASSINI, C. I., “Sobre ética y verdad...”, p. 89.

¹⁸⁴ MASSINI, C. I., “Sobre ética y verdad...”, p. 89.

¹⁸⁵ MASSINI, C. I., “Sobre ética y verdad...”, p. 89.

¹⁸⁶ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 540.

afirmación más adelante: “la conocida definición aristotélica que aparece en la *Ética a Nicómaco* es asumida por Santo Tomás, pero de manera tal que la introduce en su propio sistema dándole alcances metafísicos insospechables para el Estagirita”¹⁸⁷. Esto se da a través del desarrollo de varios aspectos de la doctrina moral presente en el pensamiento del Aquinate, señalados por Widow como los principios necesarios para la obtención de la verdad práctica —la sindéresis, la ley y la prudencia—, así como el acto final de esa verdad del entendimiento práctico, que se encuentra en el acto de la conciencia moral¹⁸⁸.

Mientras tanto, C. de Belloy observa que el hecho de que Santo Tomás se apoye siempre en la autoridad de los antiguos y de los maestros podría darnos la impresión de que, respecto de la verdad práctica, el Aquinate considera que todo ya ha sido dicho por Aristóteles. La conclusión del autor es que en realidad esto no es verdad, sino que Santo Tomás ofrece un vuelco decisivo (*tournant décisif*) sobre el asunto: por lo tanto, no está todo dicho en Aristóteles. El punto principal estaría en la interpretación de la frase de la *EN* donde Aristóteles dice que la obra o función de la reflexión práctica es la verdad conforme al recto deseo¹⁸⁹: De Belloy cree que es necesario entender la diferencia de contexto en que esta afirmación aparece en cada autor, para explicar el desarrollo de la concepción la verdad práctica aportada por Santo Tomás. Como vimos, la frase se encuentra en el pasaje en que Aristóteles se dedica a establecer las condiciones necesarias a la buena elección y señala como requisitos de ésta la verdad en la razón y la rectitud en el deseo: cada una de las potencias deben concordar, es decir, dirigirse al mismo objeto, cada un según su propia manera. De Belloy considera que, en ese pasaje, Aristóteles no busca en momento alguno definir una verdad de orden práctico que se constituya de una manera diferente de la verdad especulativa: la conformidad de la verdad con el apetito correcto es simplemente la condición necesaria para que la elección deliberada sea buena, pero esta conformidad no cambia la naturaleza de la verdad así implementada. Sin embargo, el dominico francés considera que es otro el problema que Santo Tomás quiere resolver al tratar del tema en la *Suma Teológica*¹⁹⁰: si es la prudencia la que debe regir nuestro actuar, y si este actuar es por definición cambiante y contingente, entonces la prudencia está sujeta al error involuntario; por lo tanto, ella no es una virtud intelectual que implica el ejercicio infalible de la verdad; lo que llevaría a pensar que no existe realmente una verdad

¹⁸⁷ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, p. 592.

¹⁸⁸ WIDOW, J. L. “La verdad moral...”, pp. 557-591.

¹⁸⁹ Cf. *EN* VI 2, 1139a30.

¹⁹⁰ Cf. *S.Th.* I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

propriadamente práctica. De Belloy señala que Santo Tomás concede la primera parte de esa objeción, puesto que la prudencia, al ocuparse de las acciones contingentes, es falible del punto de vista de la verdad especulativa; sin embargo, el Aquinate logra refutar la segunda parte “gracias al genial descubrimiento de que, en el dominio práctico, la verdad del intelecto no se debe solamente armonizar de la mejor manera posible al apetito recto, sino que la misma verdad es esta conformidad del intelecto al apetito recto”¹⁹¹. Finalmente, el autor francés observa que “mientras no se haga, siguiendo a Tomás, esta conversión mental de un orden de verdad a otro, la verdad de la acción aparecerá siempre como una verdad especulativa disminuida, una verdad incapaz de cumplir su cometido, incluso función de la verdad en un dominio, lo contingente, que no es el suyo”¹⁹².

Además de las consideraciones anteriores, el examen de la controversia acerca de la naturaleza y los alcances de la *φρόνησις* aristotélica —y además de la *εὐβουλία* y de la *προαίρεσις*, a ella asociadas— arroja más luz sobre la manera por la cual Santo Tomás recoge y hace suya la noción de verdad práctica del Estagirita. Como observan Gauthier y Jolif, la noción de *φρόνησις* es una pieza maestra de la moral de Aristóteles, y su interpretación es tan delicada que ha dado lugar a las conclusiones más opuestas¹⁹³. Los debates más recientes acerca del sentido del libro VI de la *EN* y más precisamente acerca de la doctrina de la *φρόνησις* tienen sus raíces en los embates entre filósofos alemanes en la segunda mitad del siglo XIX, época en que surge una corriente, de influencia kantiana, que tiende a negar a la *φρόνησις* todo carácter moral, reduciéndola al conocimiento de los medios de la acción. En contra de esta postura, F. Trendelenburg opone a la razón práctica kantiana y su imperativo categórico la razón práctica de Aristóteles —más precisamente el intelecto o *νοῦς* presentado en *EN* VI 12— según él capaz de intuir los principios no solo teóricos, sino también prácticos¹⁹⁴. La reacción a esa ‘máquina de guerra antikantiana’, como la llaman Gauthier y Jolif, se dio a través de J. Walter, quien replicó que en ninguna parte se ve en Aristóteles, mucho menos en *EN* VI 12, una afirmación de que el *νοῦς* comprenda los primeros principios de la moral y, además, que la idea de que el intelecto conozca esos principios no se puede atribuir al Estagirita, sino solo a Santo Tomás¹⁹⁵.

¹⁹¹ DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 117.

¹⁹² DE BELLOY, C. “La vérité de l’agir...”, p. 117.

¹⁹³ Cf. GAUTHIER, R.A. y JOLIF, J.-Y., *L’Ethique à Nicomaque*, t. II, p. 563.

¹⁹⁴ Cf. TRENDELENBURG, F. *Historische Beiträge zur Philosophie*, 1855, vol. II.

¹⁹⁵ Cf. WALTER, J. *Die Lehre von der praktische Vernunft in der griechischen Philosophie*. Jena, 1874.

Esta controversia acerca de la razón práctica y los alcances de la φρόνησις se extendió hasta el siglo XX, cuando alcanzó gran notoriedad al tener como representantes de las posturas antagónicas a intérpretes célebres de Aristóteles de lengua francesa: de un lado, a los padres Gauthier y Jolif, y del otro a P. Aubenque. Las preguntas en torno a las cuales gira el debate son: ¿Cuál es el objeto de la φρόνησις, los fines o los medios? ¿Es ella un *conocimiento* del fin o de los medios de la acción? ¿Y si no es un conocimiento, de qué manera se relaciona a unos y otros? No parece haber mucha dificultad en cuanto a la afirmación de que es un conocimiento, puesto que Aristóteles la incluye en la enumeración de las virtudes intelectuales al inicio de *EN VI 3*: la φρόνησις es la disposición habitual por la que el alma alcanza la verdad en los asuntos relacionados a la πρᾶξις. Entonces parece que la cuestión pendiente es la del objeto de dicha virtud intelectual. ¿Qué conoce entonces la φρόνησις?

Para Gauthier y Jolif, la φρόνησις, llamada por ellos ‘sagesse’, es un conocimiento de todo aquello que determina una acción, es decir, los fines y los medios. Puesto que la acción se define por su fin, como Aristóteles da a entender al inicio de la *Ética*, los medios no se entienden sino en relación a su fin y, además, dada la jerarquía entre los fines, el Estagirita explica allí que un fin puede ser a la vez medio para un fin más elevado. Por estas razones, la φρόνησις, en cuanto excelencia de la vida práctica, debe ocuparse de todo en ella, de tal manera que su objeto es el πρακτόν en su integridad, es decir, el fin y los medios¹⁹⁶. Mientras tanto, para Aubenque¹⁹⁷, la φρόνησις —a la que llama *prudence*, para evitar el matiz teórico del término escogido por Gauthier— tiene por objeto solamente los medios para el fin: su acto característico es la deliberación acerca de los medios para el fin, pero ella no determina este fin, que le es indicado por la virtud moral. No es posible presentar aquí todo el desarrollo del debate, pero cabe señalar que en las últimas décadas numerosos autores se han

¹⁹⁶ Cf. GAUTHIER, R.A. y JOLIF, J.-Y. *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, pp. 447-448; CHATEAU, J.-Y. “L' objet de la *phronèsis* et la vérité. Sur l'unité et la cohérence de l'*E.N.*”. En: CHATEAU, J.-Y. (ed.) *La vérité pratique. Aristote, L'Éthique à Nicomaque, Livre VI*. Paris: Vrin, 1997, p. 187.

¹⁹⁷ Cf. AUBENQUE, P. “La prudence aristotélicienne: porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? (À propos d' *Eth. Nic.*, VI 10, 1142 b 31-33)”. *Revue des Études Grecques*, t. 78 (1965), fasc. 369-370, pp. 40-51. Aubenque reconoce que la única dificultad relativa a su interpretación está en el hecho de que Aristóteles no dice expresamente que la prudencia versa sobre los medios (p. 47), pero, puesto que el deseo (βούλησις) versa ante todo (*plûtôt*) sobre el fin, la elección (προαίρεσις), a la cual apunta la deliberación cuyo ejercicio caracteriza el prudente, versaría sobre los medios (cf. *EN III 4*, 1111b26-27).

esforzado por encarar la cuestión en orden a superar la oposición entre esas posturas, entre ellos C. Natali, P. Rodrigo, G. Fiasse y J. Moss¹⁹⁸.

Como vemos, el debate gira en torno a las interpretaciones de pasajes en los cuales Aristóteles habla de la φρόνησις y sus alcances en el libro VI, incluyendo además referencias a otros textos del libro III, donde habla de la deliberación y de la elección. Los pasajes del libro VI en cuestión son el que presenta la verdad del intelecto práctico¹⁹⁹ y, ante todo, aquel donde el Estagirita presenta la actuación de la φρόνησις en la buena deliberación²⁰⁰, que da margen a las interpretaciones confrontadas mencionadas. Examinaremos ahora los problemas relativos a cada pasaje, relacionándolos a la cuestión de cómo Santo Tomás recoge la doctrina de la verdad práctica, íntimamente asociada a la de la prudencia.

Del pasaje de *EN VI 2* donde aparece la definición de la verdad práctica, destacamos las dos partes que más han suscitado discusiones. La primera es la que dice:

Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que la razón diga el deseo debe perseguir²⁰¹.

Este texto, como reconocen Gauthier y Jolif, es uno de aquellos cuya interpretación divide entre aquellos que intentan restringir el campo de la φρόνησις a los medios y aquellos que lo quieren extender al fin. Según los primeros, es necesario, para que la elección sea buena (σπουδαία), que al mismo tiempo el deseo sea recto, es decir, persiga un fin bueno, y la razón sea verdadera. Gauthier y Jolif observan que el término λόγος aquí se refiere a la deliberación —puesto que Aristóteles dice ahí mismo que la elección es un ‘deseo deliberado’—, y esta deliberación es verdadera cuando enuncia un medio que verdaderamente conduce a ese fin bueno²⁰². Los que defienden la postura de que la φρόνησις se extiende a los fines sin duda estarían de acuerdo

¹⁹⁸ Cf. NATALI, C. “Les fins et les moyens: un puzzle aristotélicien”. *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 6 (1988), núm. 1, pp. 107-146; RODRIGO, P. “Prudence, convenance et situation”. En: RODRIGO, P. *Aristote, l’eidétique et la phénoménologie*. Grenoble: Millon, 1998; FIASSE, G. “Aristotle’s φρόνησις: A True Grasp of Ends as Well as Means?”. *The Review of Metaphysics*, vol. 55 (2001), núm. 2, pp. 323-337; MOSS, J. “‘Virtue Makes the Goal Right’: Virtue and Phronesis in Aristotle’s Ethics”. *Phronesis*, núm. 56 (2011), pp. 204-261.

¹⁹⁹ Cf. *EN VI 2*, 1139a21-31.

²⁰⁰ Cf. *EN VI 9*, 1142b32-33.

²⁰¹ *EN VI 2*, 1139a21-26.

²⁰² Cf. GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J.-Y. *L’Ethique à Nicomaque*, t. II, p. 445-446. Los autores lo explican a través de un ejemplo relativo a la medicina: “por ejemplo, el deseo persigue la salud (que es un fin bueno, y la deliberación dice que el medio para alcanzarlo es la fricción (que es verdaderamente ese medio); uno decide entonces friccionar (cf. *EN III 5*, 1112b11-20); esta decisión es virtuosa”.

con esas afirmaciones, pero dirían que ellas reflejan lo que el Estagirita dice en el libro III, pero no dan cuenta de lo que dice en ese pasaje del libro VI, puesto que ahí Aristóteles plantea una estrecha correspondencia entre la afirmación del pensamiento y la persecución del deseo, al decir que los objetos que uno afirma y el otro persigue son los mismos. En esto difieren por lo tanto las dos interpretaciones: en la primera, basada supuestamente en el libro III, esos objetos no son los mismos, puesto que el entendimiento señala el medio y el deseo persigue el fin; mientras tanto, en el libro VI, es necesario concluir que ese objeto uno e idéntico que el entendimiento enuncia y el deseo persigue, tiene que ser el fin. Según esta segunda interpretación, lo que Aristóteles está diciendo es que la decisión es buena o virtuosa cuando el entendimiento dice ser el fin lo que verdaderamente es ese fin, y lo que el deseo persigue es precisamente ese fin enunciado verdaderamente por el entendimiento: solo así tendría sentido la afirmación de que “lo que la razón diga el deseo debe perseguir”²⁰³. Gauthier y Jolif observan, sin embargo, que a pesar de que las razones que fundamentan esta segunda interpretación sean fuertes, ella se revela en cierto aspecto insostenible, pues establece aparentemente una contradicción entre el texto del libro VI y el análisis de la elección hecho en el libro III, “análisis que Aristóteles ciertamente no pretende negar aquí, como lo prueba el lugar que da al *logos* que, hemos insistido ahí, no puede ser sino la *deliberación* acerca de los medios y no la *concepción* del fin”²⁰⁴. Esto genera un desconcierto, que podría llevar al intérprete a renunciar a comprender ese texto: Gauthier y Jolif reconocen este hecho, e intentan ofrecer una respuesta integradora, señalando como el objeto uno e idéntico que el pensamiento enuncia y el deseo persigue el *medio-para-el-fin* o el *fin-por-el-medio*²⁰⁵.

En la continuación del pasaje, Aristóteles presenta la operación propia de cada parte del alma dotada de razón, señalando cuál es el bien de cada una, es decir, el modo como cada una se relaciona con la verdad:

²⁰³ EN VI 2, 1139a25-6.

²⁰⁴ GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J.-Y. *L'Ethique à Nicomaque*, t. II, p. 447. Cf. EN VI 2, 1139a32-33. El Estagirita dice allí que “[el principio] de la elección es el deseo y la razón por causa de algo”. La traducción de Gauthier y Jolif incluye el término fin, no presente en el texto griego, que dice solo “λόγος ὁ ἐνεκά τινος”: “*le principe de la décision, c’est le désir et le calcul, celui que calcule les moyens d’obtenir une fin*” (GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J.-Y. *L'Ethique à Nicomaque*, t. I, p. 161).

²⁰⁵ Cf. GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J.-Y. *L'Ethique à Nicomaque*, t. II, p. 447-8. “¿Hay que renunciar por lo tanto a comprender nuestro texto? ¡No! Lo que ha engendrado las dificultades inextricables sobre las cuales se debaten los exégetas, es un desconocimiento del verdadero alcance de la psicología aristotélica de la decisión, y lo que nos permitirá resolverlas es una apreciación más exacta de este alcance. Sin duda, para Aristóteles, la decisión versa sobre los medios, pero no versa sobre los medios sino para mejor versar sobre el fin”.

La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad —pues esta es la función de todo lo intelectual—; pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo (ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῆ ὀρέξει τῆ ὀρθῆ)²⁰⁶.

Gauthier y Jolif destacan la última frase que define la verdad de la parte intelectual práctica, y señalan que la interpretación de la fórmula aristotélica, la que consideran enigmática, depende de la interpretación que se da a las líneas anteriores. Para los que restringen el alcance del intelecto práctico y la φρόνησις a los medios, la verdad que está ‘de acuerdo con el recto deseo’ —esta sería la traducción en este caso— es la verdad sobre los medios para alcanzar el fin que el recto deseo persigue²⁰⁷. Pero aquí se levanta una cuestión importante: ¿si el Estagirita quisiera realmente limitar la obra del intelecto práctico a decir la verdad sobre los medios, por qué no afirma que ese intelecto dice la verdad en cuanto señala un medio eficaz para un fin que no es bueno (por ejemplo, que la no fricción es un medio para lograr la enfermedad, siendo esta el fin de un deseo pervertido)? Si en este caso el intelecto no es verdadero, señalan Gauthier y Jolif, es porque además del juicio sobre los medios hay ahí un juicio acerca del fin: en el ejemplo anterior, el intelecto no solo dice que la fricción es el medio para alcanzar la salud, sino además que la salud es un fin que se debe alcanzar.

Se presenta además otro problema, que concierne a la traducción de la última frase: mientras el texto griego utiliza el término ὁμολόγως para calificar la verdad del intelecto práctico en relación al deseo recto, la fórmula que mencionamos arriba —que corresponde además a la traducción latina que Santo Tomás leyó— dice que esa verdad ‘que está de acuerdo’ o ‘es conforme’ al deseo recto: precisamente, la traducción latina dice “*Practici autem et intellectivi veritas confesse habens appetitui recto*”²⁰⁸. En su comentario al pasaje, Santo Tomás afirma que el bien del intelecto práctico “no es la verdad sin más, sino la verdad en concordancia con el apetito recto (*bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens, id es concorditer, ad appetitum rectum*)”²⁰⁹. Gauthier y Jolif afirman que aquí el Aquinate siguió textualmente la *Versio Antiqua* de Guillermo de Moerbeke, que para ellos

²⁰⁶ EN VI 2, 1139a26-31.

²⁰⁷ Cf. GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J.-Y. *L’Ethique à Nicomaque*, t. II, p. 448. Volviendo al ejemplo anterior, observamos que el intelecto práctico es verdadero cuando dice que la fricción es el medio de alcanzar la salud, porque la fricción es realmente ese medio (y además, como vimos, el apetito por la salud es recto).

²⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t. LXVII. Sententia Libri Ethicorum*. Romae [Ad Sanctae Sabinae], 1969, vol. II, p. 335.

²⁰⁹ *In Ethic.* VI, lect. 2, 811. Cf. *supra*, cap. 6.

contendría un error de traducción del término ὁμολόγως, y plantean como lectura alternativa la de que la verdad del intelecto práctico es la correspondencia (*le pendant*) de la rectitud del deseo. Según los intérpretes franceses, hay que recordar que ὁμολόγως es un término técnico prestado del lenguaje matemático, de tal manera que decir que la verdad del intelecto práctico es la correspondiente a la rectitud del deseo, es decir que la verdad está para el intelecto práctico como la rectitud está para el deseo. Esto implicaría que lo que Aristóteles quería decir ahí es que “el intelecto práctico puede ser verdadero allí donde el deseo puede ser recto”²¹⁰, indicando la *identidad de objeto* entre los dos: “el intelecto práctico dice con verdad los mismos objetos que el deseo persigue con rectitud, y es esta identidad de objeto la que permite poner en proporción la verdad del intelecto práctico y la rectitud del deseo”²¹¹. Como observa C. I. Massini, el pasaje de Aristóteles se orientaría a mostrar ese paralelismo entre intelecto y deseo y no a definir la verdad práctica, y “de esta errónea traducción se seguirían, entonces, todas las dificultades de interpretación que presenta el texto de Santo Tomás, construido a partir de esa versión inexacta de la frase del Estagirita”²¹². Para G. Kalinowski, la traducción propuesta por Gauthier y Jolif se conforma más al sentido del término ὁμολόγως, pero no se inspira en el contexto del libro VI, especialmente el de las líneas 1139a21ss, por lo que propone una fórmula alternativa: “esto (o sea decir la verdad) es la obra del intelecto teórico y del intelecto práctico; pero en cuanto a este último su obra es la verdad, la cual (en cuanto factor que decide de la bondad de la acción moral) hace *pendant* a la rectitud del deseo”²¹³. Según Kalinowski, no es porque la afirmación y la negación en el pensamiento corresponden a la búsqueda y la huida en el deseo, ni tampoco porque lo verdadero es para el entendimiento lo que el bien es para el deseo, que la verdad del intelecto práctico ‘hace *pendant*’ —es decir, corresponde— a la rectitud del deseo, “sino porque la acción sólo es buena si por un lado los juicios prácticos que la dirigen son verdaderos y, por el otro, el deseo que la inspira es recto”²¹⁴: ambos se corresponden, entonces, como requisitos de la verdad práctica.

Aún queda pendiente la valoración de la interpretación que hace Santo Tomás del texto: ¿estaría realmente basada en un error de traducción del griego al latín?

²¹⁰ GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J.-Y. *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, p. 448.

²¹¹ GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J.-Y. *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, p. 449.

²¹² MASSINI, C. I. “Reflexiones...”, p. 150.

²¹³ KALINOWSKI, G. *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*. Buenos Aires: EUDEBA, 1979, p. 79.

²¹⁴ KALINOWSKI, G. *El problema de la verdad...*, p. 79.

¿además, el Aquinate estaría entonces tergiversando el sentido del texto de Aristóteles, y por lo tanto de la noción de verdad práctica?

Kalinowski reconoce el mérito de los padres Gauthier y Jolif por haber restablecido lo que sería el auténtico sentido de la fórmula con la cual Aristóteles define la verdad práctica, y consideran que el Aquinate ‘modificó verosímilmente’ ese sentido auténtico. Pero no lo ve como algo malo, puesto que para él “S. Tomás sustituyó sin embargo la expresión aristotélica por una definición extremadamente profunda y perfectamente exacta”²¹⁵, al dar a entender que la razón humana solo puede enunciar juicios de conciencia verdaderos —sobre los medios a emplear en la consecución del fin último objetivo del hombre— o, en otras palabras, el hombre solo puede ser prudente si su razón ‘*confesse se habet appetitui recto*’, es decir, esos juicios solo serán verdaderos si indican los medios más apropiados *hic et nunc* en vista del fin moral auténtico del hombre²¹⁶. Kalinowski concluye que “Santo Tomás, al equivocarse sobre el verdadero sentido del ‘ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ’ de Aristóteles, contribuyó a precisar la definición de la verdad moral por su teoría acerca del papel de las tendencias en el conocimiento moral”²¹⁷. Estas afirmaciones reconocen el valor de la doctrina tomista sobre la verdad práctica, pero resultan problemáticas al seguir planteando, como hicieron Gauthier y Jolif, que la postura de Santo Tomás, en realidad, es una tergiversación, aparentemente involuntaria, de la doctrina de Aristóteles, lo que representaría una grave dificultad para nuestra tesis de que el Aquinate no sólo desarrolló fructíferamente una doctrina sobre la verdad práctica, sino que lo hizo desde una recepción coherente con el pensamiento del Estagirita. Por esta razón, es necesario verificar si lo que Gauthier y Jolif señalan sobre el sentido del término ὁμολόγως —y el supuesto error de traducción de Moerbeke— corresponde a la realidad.

La revisión de las diversas traducciones de la *Ética a Nicómaco* consultadas en este trabajo revela que, a pesar de que en algunas aparece el término ‘correspondencia’ —pero que no necesariamente se entiende como lo plantean Gauthier-Jolif— en los textos (Williams, Rackham, Tricot y Calvo Martínez), en la absoluta mayoría de ellas

²¹⁵ KALINOWSKI, G. *El problema de la verdad...*, p. 83. Poco antes, Kalinowski dice, acerca de la traducción tradicional del pasaje adoptada por Santo Tomás, que “si ella no es verdadera como interpretación de Aristóteles, lo es plenamente en cuanto tesis que pone en evidencia la condición de verdad de ciertos juicios morales, especialmente de aquellos que, en vista de los fines por alcanzar, determinan los medios más apropiados” (p. 81).

²¹⁶ Cf. KALINOWSKI, G. *El problema de la verdad...*, p. 83.

²¹⁷ KALINOWSKI, G. *El problema de la verdad...*, p. 84. El autor se refiere allí a las teorías del *iudicium* y de la *electio*.

se ven en el pasaje términos semejantes a ‘acuerdo’ o ‘concordancia’, en especial la expresión inglesa ‘*in agreement with*’ (Peters, Welldon, Browne, Thomson, Ross, Marías, Pallí Bonet, Irwin, Crisp, Natali, Broadie-Rowe, Bartlett-Collins, Reeve, Bodeüs y Rus-Meabe). Se ve, por lo tanto, que la interpretación propuesta por Gauthier y Jolif y alabada por Kalinowski parece tener poco apoyo —o tal vez ninguno, dependiendo del sentido con que cada autor entienda la ‘correspondencia’ entre verdad y deseo— entre los demás traductores de la *EN*, desde el siglo XIX hasta los días actuales.

Otro argumento aun más convincente en favor de la idea de una continuidad semántica entre el término usado por Aristóteles y el vocablo latino empleado en la traducción leída por Santo Tomás resulta de la consulta a los diccionarios de griego antiguo de Lidell-Scott-Jones, Bailly y Montanari. Presentamos aquí un breve resumen de los significados que se encuentran en esos diccionarios:

En primer lugar, el verbo ὁμολογέω significa, para Bailly, ‘hablar de acuerdo con (*parler d'accord avec*)’ o ‘estar de acuerdo los unos con los otros (*être d'accord les unes avec les autres*)’²¹⁸; para Liddell-Scott-Jones, ‘concordar con, decir las mismas cosas que (*agree with, say the same things as*)’ y ‘corresponder, concordar con, sea con personas o cosas (*correspond, agree with, whether of persons and things*)’²¹⁹; finalmente, según Montanari, ὁμολογέω se traduce como ‘concordar (*to agree, concur*)’, alcanzar un acuerdo (*to reach an agreement, concur*) o concordar con, corresponder a (*to agree with, correspond to*)²²⁰.

Mientras tanto, el adjetivo ὁμόλογος puede significar según Bailly, aplicado a personas, ‘que habla de acuerdo a (*qui parle d'accord avec*)’, ‘que está de acuerdo con (*qui convient de*)’; aplicado a cosas, significa ‘concordante (*concordant*)’, en armonía (*en harmonie*)’, correspondiente a (*correspondant à*)²²¹. Para Liddell-Scott-Jones, ὁμόλογος, aplicado a personas, se traduce como ‘concordantes (*agreeing*)’, ‘de un solo pensamiento (*of one mind*)’, ‘concordar con alguien sobre cierto punto (*agree with one on a point*)’; aplicado a cosas, significan también ‘concordantes (*agreeing*)’, ‘correspondientes (*corresponding*)’²²². Mientras tanto, para Montanari, ese adjetivo equivale a ‘de acuerdo (*in agreement*)’, ‘consintiendo (*consenting*)’ y, seguido

²¹⁸ Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1935, p. 1377.

²¹⁹ Cf. LIDDELL, H.G.; SCOTT, R.; JONES, H.S. *A Greek-English Lexicon*, p. 1226.

²²⁰ Cf. MONTANARI, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Brill, 2015, pp. 1456.

²²¹ Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*, pp. 1377-1378.

²²² Cf. LIDDELL, H.G.; SCOTT, R.; JONES, H.S. *A Greek-English Lexicon*, p. 1226.

por τιμι, significa correspondientes (*corresponding*), análogos a algo (*analogous to something*), haciendo alusión al uso de que Aristóteles hace del término en el libro tercero de la *EN*²²³.

Hemos observado que en los tres diccionarios consultados, aparece además el sentido contemplado por Gauthier y Jolif, relativo al uso que hace de él Euclides en sus *Elementos*: Bailly señala las expresiones ‘ὁμόλογος πλευραί’, la que traduce como ‘lados ubicados de manera similar (*côtés semblablement situés*)’, y ‘ὁμόλογος μεγέθη’, aplicada a los ‘miembros correspondientes de una proporción (*membres correspondants, de même nom, d’une proportion*)’²²⁴. Liddell-Scott-Jones traducen ὁμόλογος πλευραί’ como ‘correspondientes (*correspondent*)’ o simplemente ‘homólogos (*homologous*)’²²⁵, mientras que Montanari simplemente recoge el sentido de ὁμόλογος, asociado al campo de la matemática y la geometría, como el de ‘correspondiente (*corresponding*)’ o ‘análogo (*analogous*)’²²⁶. Pero, a nuestro parecer, esto no es suficiente para dar la razón a Gauthier y Jolif acerca del supuesto error de traducción, puesto que, como vemos, estos significados ni siquiera aparecen en primer lugar en los diccionarios, y su uso parece ser estrictamente técnico dentro de la matemática y de la geometría.

Pero el argumento más importante en favor de la tesis de la recepción coherente de la doctrina de la verdad práctica está en que el término que aparece en el pasaje de *EN VI 2* no es ni el verbo ni el adjetivo señalados más arriba, sino el adverbio ὁμολόγως, que se traduce como ‘de un acuerdo unánime (*d’un accord unanime*)’, ‘admitido por todos (*de l’aveu de tous*)’, o más precisamente, como aparece en el pasaje en cuestión, como de una manera conforme a (*d’une manière conforme á*)²²⁷. A esto se suma el testimonio de Liddell-Scott-Jones y Montanari, quienes traducen la expresión según la forma en que aparece en *EN VI 12*, 1139a30 (ὁμολόγως ἔχειν τιμι) respectivamente como ‘convenientemente, en unísono con (*agreeably to, in unison with*)’ y ‘estar en conformidad con algo (*to be in conformity with something*)’, admitiendo el último autor además los significados de ‘analogamente (*analogously*)’, ‘igualmente (*equally*)’ e idénticamente (*identically*)’, usados por el Estagirita en su texto

²²³ Cf. MONTANARI, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, p. 1457; *EN III 6*, 1115a31. Allí, hablando de la virtud de la valentía, Aristóteles dice: “Tales son los de la guerra, pues aquí los riesgos son los mayores y más nobles; y las honras que tributan las ciudades y los monarcas son proporcionadas (ὁμολογοῖ) a estos riesgos”.

²²⁴ Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1378.

²²⁵ Cf. LIDDELL, H.G.; SCOTT, R.; JONES, H.S. *A Greek-English Lexicon*, p. 1226.

²²⁶ Cf. MONTANARI, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, p. 1457.

²²⁷ Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1378.

sobre las *Partes de los Animales*²²⁸. Por estas razones, no nos parece adecuada la afirmación de que existe un error en la traducción latina (*versio antiqua*) de la *EN*, lo que nos lleva a pensar más bien que Santo Tomás, quien realmente aclara y da nuevos alcances a la noción aristotélica de verdad práctica —en esto estamos de acuerdo con Kalinowski—, lo hace desde una recepción coherente del sentido mismo del término presente en el texto original griego, que no se perdió al ser traducido por la expresión ‘*confesse habens*’, explicada por el Aquinate en el *Comentario a la Ética* como ‘*confesse se habens, id est concorditer*’. Por ello, resulta perfectamente válida la explicación de Santo Tomás sobre el acuerdo entre el entendimiento verdadero y el apetito recto: “el bien del intelecto práctico no es la verdad sin más, sino la verdad *en concordancia con el apetito recto*”²²⁹.

Resuelto el problema del aparente error de traducción, aun falta solucionar la dificultad de interpretación presente en el primer pasaje, acerca de la frase “lo que la razón diga, el deseo debe perseguir”²³⁰. En el comentario a ese pasaje, Santo Tomás no menciona la dificultad señalada por Gauthier y Jolif, sino que explica de qué modo, en las virtudes morales, concuerdan entre sí los actos del entendimiento y del apetito: la virtud moral es un hábito electivo, y la elección es un apetito deliberado; es decir, en ella el apetito toma de acuerdo a una deliberación previa, y deliberar es un acto de la razón. Puesto que en toda elección concurren razón y apetito, en la buena elección, propia de la virtud moral, “es preciso que la razón sea verdadera y 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”²³¹. Allí se encuentra, como vimos, la descripción que hace el Aquinate de la verdad práctica.

Pero Santo Tomás no deja de aclarar el sentido del texto de *EN VI 2 1139a22*, sino que lo hace de manera que trasciende los límites de la interpretación de Gauthier y Jolif y los demás intérpretes. Las dos posturas señaladas por los dominicos franceses tenían en común la afirmación de que el deseo persigue el fin: la primera, basada supuestamente en el libro III, afirmaba que mientras el deseo persigue el fin, el entendimiento descubre el medio; y la segunda, fundamentada en la idea de la unidad

²²⁸ Cf. LIDDELL, H.G.; SCOTT, R.; JONES, H.S. *A Greek-English Lexicon*, p. 1226; MONTANARI, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, p. 1457; *Partes de los Animales* III 4, 665b23. Allí, Aristóteles dice que, al igual que en el hombre, “en los otros animales el corazón tiende a situarse de igual modo (ὁμολόγως) en el centro de la zona vital del cuerpo”.

²²⁹ *In Ethic.* VI, lect. 2, 811.

²³⁰ *EN VI 2*, 1139a22.

²³¹ *In Ethic.* VI, lect. 2, 810.

de objeto entre las potencias afirmada en las líneas anteriores, planteaba que ese objeto único era precisamente el fin, perseguido por el deseo y afirmado por el entendimiento. Santo Tomás supera esa limitación del objeto del deseo al afirmar poco después en su comentario que “debe decirse que el apetito es del fin y de lo que es para el fin”²³². Y lo hace, como vimos, a fin de superar el aparente círculo vicioso presente en la exposición de Aristóteles, quien había dicho que la verdad del intelecto práctico es conforme al apetito recto y, a la vez, el apetito es recto si concierne con la razón verdadera. A través de la afirmación de esa duplicidad del apetito, el Aquinate puede diferenciar entre el apetito del fin determinado en el hombre por naturaleza y el apetito de ‘lo que es para el fin’, observando además que ‘lo que es para el fin’ no está determinado en nosotros por naturaleza, sino que debe ser inquirido a través de la razón. De esta manera, supera la aparente circularidad del texto, aclarando entonces las condiciones de la verdad práctica: mientras la verdad de la razón práctica (acerca de lo que es para el fin) se determina según su concordancia con el apetito recto (del fin), esa misma verdad de la razón práctica es regla de la rectitud del apetito (de lo que es para el fin).

Volviendo al tema de la controversia de los fines y medios, el pasaje tal vez más importante en la polémica y que ha provocado las más intensas discusiones se halla en *EN VI 9*, el capítulo en el que Aristóteles expone las cualidades de la εὐβουλία o buena deliberación. Como sabemos, la buena deliberación es la que caracteriza la prudencia: “parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”²³³, dice el Estagirita, quien en otro lugar recuerda que “la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente”²³⁴. La discusión sobre la εὐβουλία es de gran relevancia para la comprensión de la noción de verdad práctica, puesto que, como vimos, esta se da en la buena elección, que ocurre al final de una buena deliberación. Más aun, en la explicación que hace de la εὐβουλία, Aristóteles presenta las condiciones del

²³² *In Ethic.* VI, lect. 2, 811.

²³³ *EN VI 5*, 1140a23.

²³⁴ *EN VI 7*, 1141b8. Santo Tomás, en la *Suma Teológica*, al presentar la ebulía como una de las partes potenciales de la prudencia, señala la diferencia entre las dos: la prudencia es preceptiva, la ebulía no; y al final, el Aquinate afirma: “De ahí que debe ser distinta la virtud de la ebulía, que induce al hombre a aconsejar bien, y la de la prudencia, que le hace imperar rectamente. Y así como el consejo se ordena principalmente al imperio, la ebulía se ordena a la prudencia como a virtud principal, sin la cual ni ella misma sería virtud, como tampoco hay virtudes morales sin prudencia ni las demás virtudes se dan sin la caridad” (*S.Th.* II-II, q. 51, a. 2, co.)

buen silogismo práctico, que incluyen los requisitos de la verdad práctica²³⁵. Al final del capítulo, el Estagirita define la buena deliberación como la rectitud relativa “a lo que conviene con vistas a un fin, cuya verdadera concepción es la prudencia (τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν)”²³⁶. Como vimos, la aparente ambigüedad de este pasaje gira en torno a la referencia del pronombre relativo οὗ, dando lugar a interpretaciones diferentes, de acuerdo con la concepción de cada autor acerca de los alcances de la φρόνησις²³⁷.

Según Gauthier y Jolif, el primero en señalar el problema de interpretación de este pasaje fue J. Walter, para quien, como vimos antes, la φρόνησις tiene por objeto solamente los medios y no el fin. En la lectura que ese autor hace del pasaje en cuestión, el relativo οὗ no se refiere a τέλος, sino a toda la expresión que lo antecede, τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, ‘lo que conviene con vistas al fin’. La interpretación de Walter fue corroborada por varios autores, tales como Burnet²³⁸ y Rackham, aunque este último la acepta con cierta cautela²³⁹. Gauthier y Jolif observan que, según esa interpretación, el sentido del pasaje es que, versando los dos sobre el mismo objeto, el medio que conviene al fin, la εὐβουλία y la φρόνησις se distinguen en cuanto la primera busca ese medio, mientras la segunda lo afirma²⁴⁰. Otro autor más reciente que interpreta así el pasaje es E. Berti, quien afirma que, a su modo de ver, “la *phronesis* es esencialmente conocimiento de los medios”²⁴¹, puesto que el mismo Aristóteles señala que “parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial [...] sino para vivir bien en general”²⁴². Como observa Berti, el bien en sentido

²³⁵ Cf. *EN* VI 9, 1142b16ss. (afirmación del fin bueno en la premisa mayor, y consecuente deseo: en eso el prudente difiere del incontinente y del malo; además la afirmación del medio conveniente, el camino debido, el ‘término medio verdadero’).

²³⁶ *EN* VI 9, 1142b32-33 (traducción de T. Calvo Martínez).

²³⁷ Cf. *supra*, cap. 3.

²³⁸ Cf. BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*, p. 277. Burnet comenta allí que “esto evita la contradicción de hacer de la φρόνησις una verdadera concepción del fin del hombre. [...] No es la φρόνησις sino la ὄρεξις la que nos hace apuntar al bien, y no es la φρόνησις sino el ἔθος lo que hace de nuestro bien el verdadero bien”.

²³⁹ Para Rackham, el antecedente de οὗ “probablemente no sea ‘el fin’ sino ‘lo que es conveniente como medio para el fin’, ya que se indica más adelante que la prudencia se ocupa de los medios, no de los fines. La diferencia entre la excelencia deliberativa y la prudencia parece ser que la primera es la cualidad intelectual que se muestra en el proceso de investigar correctamente un problema de conducta, y la segunda la cualidad más permanente y fija de la mente que posee y contempla los resultados de tales investigaciones. O quizás más estrictamente estas dos cualidades están incluidas en la prudencia, de la cual la excelencia deliberativa es, por lo tanto, un aspecto o una especie” (RACKHAM, H. *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, pp. 356-357).

²⁴⁰ GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J.-Y. *L’Éthique à Nicomaque*, II, pp. 518-519.

²⁴¹ BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*, p. 153.

²⁴² *EN* VI 5, 1140a26-28.

general “no puede ser objeto de deliberación porque no es una realidad particular y contingente, sino que es válido siempre o, al menos, la mayoría de las veces; sólo los medios pueden ser objeto de deliberación porque son particulares y contingentes”²⁴³, por lo que concluye que la φρόνησις versa propiamente sobre los medios y no sobre el fin, recordando otro pasaje en que el Estagirita afirma explícitamente que “no deliberamos sobre los fines, sino sobre las cosas que están en relación con los fines”²⁴⁴.

En contra de la postura que limita la φρόνησις al conocimiento de los medios, Gauthier y Jolif observan primero que J. A. Stewart ya había señalado, en sus notas sobre la *EN*²⁴⁵, que esa interpretación es difícilmente admisible, puesto que Aristóteles no escribió en su texto que el buen consejo es la rectitud que consiste en buscar el medio útil al fin puro y simple (πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς), es decir, la εὐδαιμονία²⁴⁶. Por esta razón, es necesario que el Estagirita precise de que cuál fin se trata, y lo hace añadiendo el relativo ‘οὗ... ἔστιν’: de esta manera, da a entender que la buena deliberación pura y simple, por oposición a la buena deliberación particular, busca lo que conviene a aquel fin, del cual la φρόνησις es la apercepción verdadera. Lo que se quiere identificar en ese pasaje es el fin de la buena deliberación pura y simple, y Aristóteles muestra el carácter general de este al decir que es el mismo fin de la φρόνησις, es decir, el bien vivir total²⁴⁷. El mismo Berti admite que “es también cierto que la *phronesis* incluye [...] el conocimiento de lo universal, y entonces del fin, para

²⁴³ BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*, p. 153. Afirma allí Berti: “Por lo demás, el mismo Aristóteles, inmediatamente después agrega: ‘de ello es signo el hecho de que incluso llamamos prudentes a los que se ocupan de algo particular, cuando calculan bien en vistas de un fin válido’ (1140 a 28-30). En otro lugar, Aristóteles afirma explícitamente: ‘no deliberamos sobre los fines, sino sobre las cosas que están en relación con los fines’ (III 3, 1112 b11-12)”. Poco antes, el autor escribe: “Parece, entonces, que la *phronesis*, dando por presupuesta la indicación del fin, provista por la virtud, tiene como su prestación peculiar la indicación del medio, es decir, la premisa menor. Esto es confirmado también por otros pasajes, donde Aristóteles dice: ‘la virtud hace recto el fin, la *phronesis* lo que es en relación con éste [o sea, los medios]’ (1144 a 7-9); o bien: ‘no se tendrá una elección correcta sin la *phronesis* ni sin la virtud, puesto que ésta indica el fin y aquélla hace cumplir las acciones que están en relación con el fin’” (13, 1145 a 3-6)” (p. 152).

²⁴⁴ *EN* III 3, 1112 b11-12.

²⁴⁵ Cf. STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics*, II, p. 83. Stewart afirma allí: “Se ha sugerido que τὸ συμφέρον, no τέλος, es el antecedente con el que se relaciona οὗ, sobre la base de que la φρόνησις se refiere a los medios para el fin dado por la ἠθικὴ ἀρετή [...]. Pero entonces, deberíamos tener πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς, no πρὸς τὸ τέλος οὐ πρὸς τι τέλος. La oración que comienza con οὗ es necesaria para definir la referencia de τὸ τέλος. Tampoco hay ninguna dificultad en hacer de la φρόνησις la ὑπόληψις τοῦ τέλους. La φρόνησις es ἀρχιτεκτονική, así como περὶ τὰ καθ’ ἕκαστα (cf. *EN* VI 7. 7). Podemos decir que la φρόνησις ciertamente aprehende el fin, pero no podría hacerlo de la manera requerida por la moralidad, es decir, con un ‘ojo único’ (with a ‘single eye’), a menos que la ἠθικὴ ἀρετὴ otorgue a ese fin un interés moral”.

²⁴⁶ Cf. STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics*, p. 83, sobre *EN* VI 9, 1142b28: “Por lo tanto, τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς es el τέλος τέλειον, la εὐδαιμονία”.

²⁴⁷ Cf. GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J.-Y. *L’Ethique à Nicomaque*, t. II, p. 519. Curiosamente, el pasaje que señalan Gauthier y Jolif es el mismo con que Berti fundamentó la opinión contraria (*EN* VI 5, 1140 a27-28).

reconducir a él el caso particular”²⁴⁸, en el contexto del silogismo práctico, y concluye, recordando a Aristóteles, que “la capacidad de deliberar rectamente acerca de los medios esté orientada hacia un fin bueno, de lo contrario no es *phrónesis*, sino simple habilidad”²⁴⁹. Gauthier y Jolif observan, finalmente, que la supuesta contradicción entre esta atribución a la *φρόνησις* de la percepción del fin y su limitación al descubrimiento de los medios reposa sobre una falsa concepción de la naturaleza de la *φρόνησις* aristotélica, y que es necesario, siguiendo la exégesis tradicional —en la que incluye a San Alberto y a Santo Tomás— atenerse a lo que cree ser el sentido obvio del texto: “... el fin, del que la *φρόνησις* es a percepción verdadera”²⁵⁰. Otro autor que se opone a la restricción de la *φρόνησις* a los medios es C. Taylor, quien se apoya en otro pasaje del libro sexto, en el que Aristóteles señala que la concepción del bien, que sirve de punto de partida para el razonamiento del hombre prudente, no estará disponible a quienes estén corrompidos por el exceso de placeres²⁵¹.

En efecto, en el comentario al texto de *EN VI 9*, Santo Tomás sigue las principales afirmaciones de Aristóteles: la *εὐβουλία* incluye rectitud, y esta solo ocurre propiamente a propósito del bien²⁵²; no toda rectitud de consejo es *εὐβουλία*, sino aquella por la que se alcanza un fin bueno²⁵³; la verdadera *εὐβουλία* es aquella por la cual alguien no solo consigue el fin debido, sino además a través de la vía que corresponde un término medio verdadero en el silogismo práctico²⁵⁴; y, finalmente, la posibilidad de que alguien delibere bien tanto con respecto a un fin particular y con respecto al fin de toda la vida: solo en este último caso es que se da la *εὐβουλία* en sentido absoluto. Al comentar el pasaje de *EN VI 9*, 1142b32-33, Santo Tomás concluye afirmando que, puesto que ser prudente es deliberar bien, “es preciso que la eubulia en sí sea la rectitud de consejo, en orden a aquel fin respecto del cual la verdadera apreciación es tarea de la prudencia propiamente dicha: este es el fin común de toda la vida humana”²⁵⁵, lo que parece confirmar la interpretación de

²⁴⁸ BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*, p. 153.

²⁴⁹ BERTI, E. *Las razones de Aristóteles*, p. 154.

²⁵⁰ Cf. GAUTHIER, R. A. y JOLIF, J.-Y. *L’Ethique à Nicomaque*, t. II, p. 519. Acerca de la afirmación de que esa interpretación estaría basada en una falsa concepción de la *φρόνησις*, cf. pp. 563-578.

²⁵¹ Cf. *EN VI 6*, 1140b11-21; Cf. TAYLOR, C. “Aristotle on Practical Reason”, p. 5. *Oxford Handbooks Online*, 2016. Disponible en: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-52> [Consulta: 10 de febrero de 2021].

²⁵² Cf. *In Ethic.* VI, lect. 8, 877.

²⁵³ Cf. *In Ethic.* VI, lect. 8, 877.

²⁵⁴ Cf. *In Ethic.* VI, lect. 8, 878.

²⁵⁵ *In Ethic.* VI, lect. 8, 880. “*Quia, cum prudentium sit bene consiliari, oportet quod eubulia simpliciter sit rectitudo consilii in ordine ad illum finem circa quem veram aestimationem habet prudentia, et hic finis communis totius humanae vitae, ut supra dictum est.*”. La traducción latina del texto de la *EN VI*

Gauthier y Jolif. Santo Tomás hace referencia ahí al comentario que hace al pasaje de *EN VI 5* donde Aristóteles describe la prudencia. Allí, siguiendo al Estagirita, el Aquinate distingue, de la misma manera que hace después acerca de la buena deliberación, entre el prudente en un sentido determinado —con tanto que sea un fin bueno— y el prudente en sentido absoluto: “será entera y absolutamente prudente aquél que delibera bien sobre lo que incumbe a toda la vida humana”²⁵⁶. Con esta afirmación, no contradice las afirmaciones hechas en otro lugar de que “el consejo no trata del fin, sino de lo que es para el fin”²⁵⁷, sino que demuestra que es por el fin que se distingue la prudencia en sentido absoluto. Cabe resaltar que el hecho de que la prudencia conozca principalmente lo que es para el fin, afirmado por Aristóteles y confirmado por Santo Tomás, no quita que en ella haya cierto conocimiento del fin, como lo explica C. Natali²⁵⁸.

Estas observaciones acerca de cómo Santo Tomás interpreta la *φρόνησις* aristotélica nos reconducen a la cuestión principal de este trabajo: ¿De qué manera el Aquinate recoge y desarrolla la concepción aristotélica de verdad práctica? A manera de conclusión, presentaremos ahora un ensayo de respuesta a esta pregunta, considerando las condiciones de existencia de la misma verdad práctica, es decir, la razón verdadera y el apetito recto.

Ya hemos visto cómo, en el comentario a la *Ética*, Santo Tomás se esfuerza por aclarar el aparente razonamiento circular del texto en que Aristóteles presenta la verdad práctica —“pues si la verdad del intelecto práctico es determinada en comparación al apetito recto, la rectitud del apetito es determinada porque concierta con la razón verdadera, como se dijo”²⁵⁹— y que la respuesta ofrecida por el Aquinate

9, 1142b32-33 dice: “*Eubulia erit utique rectitudo quae secundum conferens ad finem cuius prudentia vera suspicatio est*”

²⁵⁶ *In Ethic.* VI, lect. 4, 831.

²⁵⁷ *S. Th.* I-II, q. 14, s.c.

²⁵⁸ Cf. NATALI, C. “Les fins et les moyens: un puzzle aristotélien”, p. 142. Allí, el autor afirma: “No hay lugar en la teoría de Aristóteles para una deliberación sobre los fines en cuanto tales, sino solamente en cuanto medios para un fin más elevado, y sobre ese punto su ética se distingue profundamente de las éticas contemporáneas. La *phronesis* ocupa en la teoría aristotélica la función de determinar y de particularizar el universal y lo indeterminado, sea que su tarea sea de encontrar los medios para ese fin —lo que consiste, para ella, en redefinir el fin en relación a la situación, y a vincularlo con algo que podemos hacer aquí y ahora—, sea que esta tarea sea de poner o determinar el fin, que es el justo medio entre las dos pulsiones fundamentales que hacen el deseo: perseguir y huir”. Vinculada a esa segunda tarea de la *φρόνησις* está el planteamiento aristotélico de que no hay virtud moral sin prudencia (cf. *EN VI 13*): es a través de la recta razón que se pasa de la mera virtud natural a una virtud moral lograda, virtud por excelencia.

²⁵⁹ *In Ethic.* VI, lect. 2, 811. Como observa Hoffmann, este razonamiento parece tener el mismo problema presente en los textos donde el Estagirita presenta la conexión entre la prudencia y las virtudes morales: estas presuponen la prudencia (*EN II 6*, 1106b36-1107a2; *EN VI 13*, 1144b1-17) pero a la vez la prudencia presupone las virtudes morales. Es posible identificar, en el tratamiento

revela cómo él asume y desarrolla la noción aristotélica, especialmente en la explicación de las condiciones que caracterizan la verdad práctica: la presencia a la vez de la razón verdadera y del apetito recto.

En la solución a ese aparente círculo vicioso, Santo Tomás no solo introduce la afirmación de que el apetito es doble²⁶⁰, es decir, es del fin y de lo que es para el fin —con lo que aclara el problema de interpretación señalado por Gauthier y Jolif— sino que además presenta el punto arquimédico que sirve de partida a toda la explicación posterior: la idea de que el primer criterio de la rectitud del fin está determinada por la naturaleza: “*el fin es determinado por el hombre por naturaleza, como se vio en el libro tercero*”²⁶¹. El hecho de que ese fin sea naturalmente dado significa que es a la vez naturalmente querido, pero esto no quiere decir que sea siempre rectamente identificado y por lo tanto rectamente querido, por lo tanto ese apetito del fin podría no ser recto: solo si el apetito está bien orientado a ese fin naturalmente dado y deseado, puede convertirse en regla de la razón verdadera acerca de los medios, como señala el Aquinate. Este fin naturalmente dado es mencionado en el comentario a las *Sentencias*, donde Santo Tomás lo identifica con la felicidad: “el apetito es naturalmente recto en relación a algo: al fin último, por lo que todos quieren naturalmente ser felices”²⁶², y vuelve a aparecer en la *Prima Secundae* precisamente en un pasaje en que el Aquinate, al hablar de la verdad práctica, explica de qué manera la razón verdadera concuerda en ella con el apetito recto, y habla del fin naturalmente dado como el ‘fin debido’ (*finis debitus*): “en lo que es para el fin, la rectitud de la razón consiste en su conformidad con el apetito del fin debido [...] No obstante, el mismo apetito del fin debido presupone una recta aprehensión del fin, que realiza la razón”²⁶³. Como señala Hoffmann, las afirmaciones anteriores pueden resumirse de la siguiente manera: la felicidad es por naturaleza el fin último; el recto juicio sobre en qué consiste la felicidad es obra de la razón; el apetito es recto cuando

de ambas cuestiones por Santo Tomás, un trazo común: la “preocupación por anclar todo lo que tiene en Aristóteles una apariencia de autorreferencialidad o relativismo a un fundamento naturalmente dado” (cf. HOFFMANN, T. “Prudence and practical principles”, p. 170).

²⁶⁰ Las afirmaciones del Aquinate no solo señalan que el apetito puede ser tanto del fin como de los medios, sino que en uno y otro caso puede determinar o ser determinado de manera diferente. Como observa J. García-Huidobro, esta distinción, aunque tiene una inspiración aristotélica, no aparece en el pasaje que es objeto del comentario de Santo Tomás (p. 251).

²⁶¹ *In Ethic.* VI, lect. 2, 811. Santo Tomás hace referencia ahí al comentario que hace al pasaje de *EN III 5, 1114b12ss*, donde Aristóteles dice que “al bueno y al malo, por igual se muestra y propone el fin por naturaleza”. En el comentario, el Aquinate habla de un fin insito en el hombre por naturaleza, pero reconoce que en relación a 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 Ethic.* III, lect. 13, 345).

²⁶² *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, qc. 2, co.

²⁶³ *S.Th.*, I-II, q. 19, a. 3, ad 2.

se conforma a este juicio, es decir, cuando se dirige a la felicidad rectamente entendida; y el intelecto práctico es verdadero en la medida que descubre lo que concuerda con ese recto deseo, lo que conduce a esa felicidad rectamente identificada: esta relación entre la recta razón, el apetito recto y los fines naturalmente dados parece plasmarse en la relación existente entre la prudencia, la virtud moral y los fines naturalmente dados de la virtud moral²⁶⁴.

Otro pasaje que arroja más luz sobre esa identificación del fin último se halla en la *Secunda Secundae*, en el pasaje donde se pregunta si la prudencia impone el fin a las virtudes morales. Allí, Santo Tomás recuerda lo dicho por Aristóteles en el libro sexto de la *EN*, que mientras la virtud moral rectifica la intención del fin, la prudencia rectifica la de los medios, y señala que “en consecuencia, no incumbe a la prudencia señalar el fin a las virtudes morales, sino únicamente disponer de los medios”²⁶⁵, *pero no aclara cómo la virtud moral obra esa rectificación del fin*. En el *corpus* del artículo, el Aquinate observa primero que “el fin de las virtudes morales es el bien humano, y el del alma humana consiste en estar regulada por la razón [...] es, por lo tanto, necesario que se dé previamente en la razón el fin de las virtudes morales”²⁶⁶.

Santo Tomás plantea enseguida un paralelo entre el entendimiento práctico y el entendimiento teórico, al afirmar que así como en la razón especulativa “hay cosas conocidas naturalmente de las que se ocupa el entendimiento, y cosas conocidas a través de ellas, o sea, las conclusiones que pertenecen a la ciencia, así en la razón práctica preexisten ciertas cosas como principios naturales”²⁶⁷, que son los fines de las virtudes morales. Estos fines no son impuestos a las virtudes morales ni por la prudencia, ni por las mismas virtudes, sino por la razón natural o *sindéresis*: “a las virtudes morales corresponde el fin, no porque lo impongan ellas, sino por tender al fin señalado por la razón natural”²⁶⁸.

En efecto, la inclusión de la *sindéresis* representa un importantísimo cambio en la comprensión sobre el funcionamiento de la razón práctica. Precisamente, es sobre la

²⁶⁴ Cf. HOFFMANN, T., “Prudence...”, pp. 171-172.

²⁶⁵ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6, s.c. Cf. *EN* VI 12, 1144a8-9.

²⁶⁶ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6, co.

²⁶⁷ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6, co.

²⁶⁸ *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6, ad 3. En la respuesta a la primera objeción, Santo Tomás dice que “a las virtudes morales les impone el fin la razón natural, que llamamos *sindéresis*” (ad 1). La exposición sobre la *sindéresis* se encuentra, como vimos, en *S.Th.* I, q. 79, a. 12 y *De Veritate*, q. 16. Cf. *supra*, cap. IV de este trabajo. La introducción de la *sindéresis* ofrece además una nueva aclaración sobre la actuación de la prudencia, con la cual se relaciona: “la *sindéresis*, por su parte, mueve a la prudencia como los principios especulativos mueven a la ciencia”. (*S.Th.* II-II, q. 47, a. 6, ad 3).

capacidad de la razón de captar los primeros principios prácticos que comenzó el debate sobre fines y medios mencionado anteriormente: mientras Trendelenburg y otros atribuían a la razón práctica aristotélica la capacidad de intuir esos primeros principios de la moral, la enérgica respuesta de Walter señalaba que en ninguna parte Aristóteles menciona un intelecto que capte esos primeros principios, y que este intelecto de los primeros principios es más bien un concepto introducido no por Aristóteles sino por Santo Tomás. Décadas más tarde, el P. Lottin demostró que en verdad el responsable por la introducción en el intelecto práctico aristotélico de ese hábito de captación de los primeros principios prácticos no ha sido el Aquinate, sino antes de él, su maestro San Alberto, aclaración corroborada por el P. Deman, quien señaló que San Alberto introdujo ese elemento nuevo del cual no hay mención alguna en Aristóteles. Esto, en la opinión de Gauthier y Jolif, habría introducido un cambio radical de comprensión de la razón práctica por Santo Tomás y sus sucesores: al estructurar su moral según los análisis aristotélicos de la razón práctica influenciado por la visión de San Alberto, el Aquinate “fue llevado a hacer a la sindéresis un lugar en esa organización; más precisamente, a definir la función de la sindéresis junto a la prudencia y las virtudes morales”²⁶⁹, lo que hace, como vimos, en la cuestión sobre la prudencia de la *Secunda Secundae*²⁷⁰, además de lugares paralelos. De esta manera, “la razón práctica de Aristóteles se encontraba dotada en su principio de una luz y una garantía naturales, en que se deja ver una de las exigencias unánimes del pensamiento cristiano relativas al orden moral”²⁷¹, lo que representa una de las modificaciones más destacadas impuestas por la teología tomista al sentido de la prudencia griega.

Otro autor que ve en la introducción de la sindéresis una tergiversación de la doctrina de Aristóteles es, como vimos, H. Jaffa²⁷². Este autor señala, respecto del texto en que Santo Tomás habla de la sindéresis como un hábito innato por lo que conocemos los preceptos de la ley natural, la autoridad citada no es Aristóteles sino San Basilio²⁷³. Jaffa señala además que, en la exposición de la sindéresis en la *Prima Pars*, el Aquinate se apoya en Aristóteles para decir que “las potencias racionales están referidas a objetos opuestos. La sindéresis no está referida a objetos opuestos, sino

²⁶⁹ GAUTHIER, R.A. y JOLIF, J.-Y., *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, p. 564.

²⁷⁰ Cf. *S.Th.* II-II, q. 47, a. 6 y a. 7. Gauthier y Jolif observan que “en esos textos, la sindéresis, tan curiosamente aprovisionada a la especulación escolástica por la glosa de San Jerónimo, tan penosamente elaborada por muchas generaciones de teólogos, encuentra su lugar definitivo en el sistema moral”. GAUTHIER, R.A. y JOLIF, J.-Y., *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, p. 564.

²⁷¹ GAUTHIER, R.A. y JOLIF, J.-Y., *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, p. 564.

²⁷² Cf. JAFFA, H. *Thomism and Aristotelism*, pp. 172-174.

²⁷³ Cf. *S.Th.* I-II, q. 94, a. 1, arg. 2.

que tiende simplemente al bien. Por lo tanto, la sindéresis no es una potencia²⁷⁴, pero nunca hace la pregunta si existe realmente ese hábito o si lo conocemos. Además, observa Jaffa, “una cosa, sin embargo, es perfectamente clara, es decir, que no existe mención de la sindéresis (o de algún posible equivalente) por Aristóteles²⁷⁵. En el *corpus* del artículo, Santo Tomás afirma que “que tal como la razón especulativa analiza lo especulativo, la razón práctica así lo hace sobre lo operativo. Por lo tanto, es necesario que estemos dotados naturalmente de principios tanto especulativos como prácticos²⁷⁶, y menciona enseguida al Estagirita, al decir que los primeros principios especulativos, infundidos naturalmente en el hombre, “no pertenecen a ninguna potencia especial, sino a cierto hábito especial llamado entendimiento de los principios, como aparece claramente en VI *Ethic.*”²⁷⁷, por lo que “tampoco los principios prácticos infundidos en nosotros por naturaleza pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito especial natural llamado sindéresis²⁷⁸. Jaffa observa que, de este modo, Santo Tomás “toma prestada la idea de un hábito natural de principios relativo al fin, lo que Aristóteles afirma respecto del conocimiento especulativo, y dice que lo mismo debe ser verdadero en la esfera de la acción moral²⁷⁹, pero señala finalmente que “por qué ello debe ser verdadero, Tomás no lo dice en ningún lugar, ni tampoco ofrece cualquier evidencia de que esto sea verdadero”²⁸⁰.

¿Qué tan plausible es, entonces, la idea de que, en la exposición sobre la sindéresis, Santo Tomás desarrolla o lleva más adelante las intuiciones de Aristóteles acerca de nuestra capacidad de captar los primeros principios del razonamiento en general? Para responder a esta pregunta, es necesario volver un momento sobre los textos de *EN VI* sobre el *voũç* (intelecto, intuición). Allí, el Estagirita lo presenta como la disposición de los principios de lo demostrable y de toda ciencia²⁸¹, ubicada por lo tanto en el extremo opuesto al de la prudencia, puesto que esta versa sobre lo más particular, mientras el intelecto es de definiciones²⁸². Más adelante, Aristóteles afirma que así como el entendimiento (*σύνεσις*) y el juicio (*γνώμη*) versan sobre las cosas prácticas, que son extremas, el *voũç* “tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y

²⁷⁴ *S.Th.* I, q. 79, q. 12, s.c.

²⁷⁵ JAFFA, H. *Thomism and Aristotelism*, p. 173.

²⁷⁶ *S.Th.* I, q. 79, q. 12, co.

²⁷⁷ *S.Th.* I, q. 79, q. 12, co.

²⁷⁸ *S.Th.* I, q. 79, q. 12, co.

²⁷⁹ JAFFA, H. *Thomism and Aristotelism*, pp. 173-174.

²⁸⁰ JAFFA, H. *Thomism and Aristotelism*, p. 174.

²⁸¹ Cf. *EN VI* 6, 1141a7-8.

²⁸² Cf. *EN VI* 8, 1142a24-25.

no razonamiento”²⁸³. Aristóteles concede entonces un rol al νοῦς dentro del conocimiento práctico, como captación no de los principios generales, sino del extremo opuesto, es decir, de los hechos contingentes relevantes en cada situación: “la intuición con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros; y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor”²⁸⁴, y al formar esa premisa menor, pone el individuo en movimiento.

En efecto, C. Taylor establece una conexión entre la cuestión sobre el conocimiento de los primeros principios prácticos y la discusión acerca de los alcances de la φρόνησις en el pasaje sobre la deliberación, mencionado anteriormente. Partiendo de la constatación de que en varios pasajes Aristóteles da a entender que el prudente posee cierta concepción del fin, que se pierde con el vicio, Taylor indica la existencia de un paralelismo estructural entre las respectivas excelencias del entendimiento teórico y del entendimiento práctico: ambas consisten en dos partes, una recta captación de los primeros principios y la habilidad de razonar correctamente a partir de esos principios. Lo que se ve claramente en la exposición aristotélica sobre el entendimiento teórico, donde la σοφία se presenta como la suma entre νοῦς y ἐπιστήμη, debe valer para el entendimiento práctico, lo que implica que la φρόνησις no es sino la suma entre νοῦς y εὐβουλία²⁸⁵. El término νοῦς indicaría entonces la captación no solo de los primeros principios especulativos, sino también de los prácticos: esta constatación indicaría entonces que las afirmaciones de Santo Tomás acerca de la sindéresis presentarían una continuidad en relación a la doctrina aristotélica sobre los alcances del νοῦς.

Sin embargo, la afirmación de que, así como el que posee el conocimiento especulativo deduce lo que conoce a partir de primeros principios conocidos por sí mismos, el φρόνιμος deriva sus razonamientos sobre las acciones desde primeros principios prácticos que capta como verdaderos plantea otro problema, el de cómo el φρόνιμος llega a captar esos primeros principios. Taylor señala tres respuestas posibles, todas ellas basadas en textos de la *EN*: la primera es la de que uno llega a captar esos principios no a través del intelecto, sino de la habituación de los apetitos, resultando en la virtud moral como excelencia de carácter; la segunda es la de que los principios de la conducta son las opiniones (ἔνδοξα) respetables o bien

²⁸³ *EN* VI 11, 1143a35-b1.

²⁸⁴ *EN* VI 11, 1143b2-b3. Cf. HOFFMANN, T. “Prudence...”, pp. 167-168.

²⁸⁵ Taylor reconoce que Aristóteles no llega a afirmar tan claramente la fórmula φρόνησις = νοῦς + εὐβουλία en *EN* VI 9, 1142b31-33 y que además se desvía en cierto modo de ella, al enfatizar al final la captación del fin, la que no sólo se distingue de la εὐβουλία, sino que parece identificarse con la misma φρόνησις (cf. TAYLOR, C. “Aristotle...”, p. 5).

fundamentadas, aceptadas por todos o por la mayoría; y la tercera es la de que esa captación de los primeros principios prácticos ocurre de manera análoga a la de los primeros principios prácticos, es decir, ambas son captadas por el *voũs*, entendido como captación de los primeros principios a los cuales se llega a través de la inducción de los particulares sensibles. Esta tercera postura es defendida, entre otros, por C. Reeve, quien señala que, para Aristóteles, “el *voũs* desempeña dos roles en la ética [...] pero solo uno en la ciencia”²⁸⁶, refiriéndose al hecho de que, según el Estagirita, el conocimiento científico solo versa sobre los universales —y por tanto el *voũs* se restringe a ese ámbito en ese caso— mientras que en el conocimiento práctico ocurre siempre la aplicación de un universal a un particular, por lo que el *voũs* está envuelto en ambos aspectos del conocimiento²⁸⁷. Reeve observa además que, en lo que concierne a los universales, el *voũs* desempeña el mismo rol en la ética que el que desempeña en la ciencia. La única diferencia se encuentra en los procesos por los cuales se alcanza el *voũs* de los primeros principios en la ciencia y en la ética: en la ciencia, ese *voũs* es alcanzado por medio de la inducción (*ἐπαγωγή*), mientras que en la ética se obtiene por habituación o *ἔθισμός*²⁸⁸. Volveremos enseguida a hablar de ese proceso de habituación.

Por su parte, Taylor reconoce el rol fundamental que desempeñan los primeros principios, especialmente aquellos provenientes de la metafísica y de la psicología, en la ética de Aristóteles. Esto se ve, por ejemplo, en el uso de principios acerca del *ἔργον* de las cosas al identificar el bien del hombre en la discusión de la *εὐδαιμονία* de *EN I*, así como en la afirmación, hecha desde argumentos metafísicos, de la *θεωρία* como el máximo bien del hombre, en *EN X*. Estos principios, según lo que muestran los textos del Estagirita, no serían meramente opiniones respetables, sino que parecen ser considerados por él como verdades indiscutibles. Sin embargo, Aristóteles no da pistas explícitas en esos pasajes de cómo esos principios son conocidos, dejando abierta la posibilidad de que sean conocidos inductivamente a través del *voũs*²⁸⁹. La

²⁸⁶ REEVE, C. D. C. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 60.

²⁸⁷ Cf. REEVE, C. D. C. *Practices of Reason...*, pp. 59-60. Reeve explica allí la actuación del *voũs* en cada caso: “En el razonamiento práctico, la *phronesis* o sabiduría práctica utiliza la percepción para aplicar un universal [...] proporcionado por el *nous* para guiar una acción en particular. Las demostraciones comienzan con un universal abstraído de los particulares; el razonamiento práctico termina con un ser universal aplicado a un particular. De ahí las dos direcciones (*An. Post.* 82a21-24). En la ciencia, que consiste enteramente en demostraciones, el *nous* está involucrado solo en la primera de estas formas. En la ética, que es en parte demostración y en parte razonamiento práctico, el *nous* está involucrado también en la segunda forma. El *nous* capta la *eudaimonia* de las experiencias de acciones particulares. Pero cuando alguien reconoce que debe actuar de tal o cual manera, el *nous* se involucra nuevamente. Esta vez, al aplicar un universal a un particular”.

²⁸⁸ Cf. REEVE, C. D. C. *Practices of Reason...*, p. 60.

²⁸⁹ Cf. TAYLOR, C. “Aristotle...”, p. 12.

respuesta a esa cuestión, señala Taylor, se encuentra precisamente en los pasajes del libro sexto acerca del $\nu\omicron\upsilon\zeta$ mencionados anteriormente, en especial a *EN VI 11, 1143a35-b14*, que reproducimos aquí:

La intuición tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros; y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor. Estos son, en efecto, los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual que se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible de estos particulares, y esta es la intuición. Esta es también la razón de que estas facultades parezcan naturales, y de que, mientras nadie es sabio por naturaleza, uno tiene por naturaleza juicio, entendimiento e intuición. Señal de ello es que creemos que estas facultades acompañan a ciertas edades, y que tal edad tiene intuición y juicio, como si la naturaleza fuera la causa de ellas. En consecuencia, uno debe hacer caso de las aseveraciones de y opiniones de los experimentados y prudentes no menos que de las demostraciones, pues ellos ven rectamente porque poseen la visión de la experiencia²⁹⁰.

En esas líneas, como vemos, el Estagirita distingue entre dos objetos del $\nu\omicron\upsilon\zeta$ —los principios indemostrables de las demostraciones y las instancias particulares que recaen sobre ellos— que vienen a ser los dos ‘extremos’ del razonamiento práctico. Sin embargo, esta distinción se complica cuando Aristóteles presenta enseguida una distinción entre el entendimiento teórico y el entendimiento práctico, al afirmar que en el teórico hay un $\nu\omicron\upsilon\zeta$ de los primeros principios mientras que en el práctico el $\nu\omicron\upsilon\zeta$ capta el extremo de lo particular y contingente. Como observa Taylor, esta segunda afirmación podría dar a entender que el $\nu\omicron\upsilon\zeta$, en el caso del entendimiento práctico, consistiría solo en esa captación de las instancias particulares de la conducta sin referencia a algún principio²⁹¹. El Estagirita parece resolver esta dificultad al señalar luego después que estas instancias particulares de conducta son los ‘principios de la causa final’ puesto que uno llega al universal partiendo de lo individual. De este modo, Aristóteles estaría describiendo la actuación del $\nu\omicron\upsilon\zeta$ práctico desde el procedimiento inductivo señalado en los *Analíticos Posteriores*, lo que señalaría una doctrina clara y unificada acerca del $\nu\omicron\upsilon\zeta$ tanto acerca de los principios especulativos como de los principios prácticos. Sin embargo, como indica Taylor, la presentación de Aristóteles no es tan clara, sino que, como vemos en el pasaje, enfatiza más bien el

²⁹⁰ *EN VI 11, 1143a35-b14*.

²⁹¹ Cf. TAYLOR, C. “Aristotle...”, p. 13. El autor señala que esta conclusión estaría en contradicción con el pasaje de *EN VI 8, 1142a23-30*, donde esa facultad (la captación del particular) es presentada como un tipo especial de percepción y contrastada con el $\nu\omicron\upsilon\zeta$, descrito ahí como captación de los primeros principios, los que, en ese contexto, deberían ser los principios prácticos.

rol perceptivo del *voũç*, adquirido por la experiencia de vida, que genera en esos hombres experimentados una suerte de 'visión'.

Si la comprendemos a la luz de lo dicho líneas antes acerca del proceso de inducción, esa 'visión de la experiencia' parece ser la percepción de las instancias como cayendo dentro de una característica común. Sin embargo, el texto de Aristóteles sugiere que esa 'visión' es una percepción entrenada por la experiencia pero no ejercida en la posesión de una proposición general, como en el proceso usual de inducción, sino en las mismas instancias particulares de la acción. Pero, más adelante, el Estagirita parece describirla de manera diferente, al atribuir a esa 'visión del alma' la captación de los principios morales, que depende de la virtud moral para funcionar rectamente: "...esta disposición se produce por medio de este ojo del alma, pero no sin virtud"²⁹², dando a entender que la posesión de esa visión entrenada permite al hombre bueno formular los principios universales de orden práctico²⁹³. En cambio, en otros pasajes el Estagirita enfatiza que la conducta moral no puede ser formulada en generalizaciones, sino que debe ser determinada en las circunstancias particulares y discernida por la percepción; así, los principios generales especificarían el fin de manera solo indeterminada, debiendo por lo tanto ser reconocidos por la percepción del hombre virtuoso. Taylor reconoce el aparente conflicto entre los pasajes en que el *voũç* se presenta con una concepción de principios universales alcanzados por la inducción desde instancias particulares y otros en que el *voũç* parece más bien asemejarse a una captación cuasi-perceptual de los conceptos morales, señalando entonces un intento de solución. Esta consiste en asumir a la vez que la tarea de la inducción es llevar de los particulares sensibles a la posesión de un concepto general, y que esa posesión implique la capacidad de reconocer infinitas instancias como cayendo bajo ese concepto, sin necesidad de subsumirlas bajo una única fórmula general²⁹⁴.

Taylor reconoce, a la luz de pasajes en que Aristóteles señala que la felicidad y la buena elección requieren tanto la virtud moral como la *φρόνησις*, que el rol de esta no se puede resumirse a la captación de los medios para el fin. Partiendo de la afirmación, presente en el libro séptimo, de que "en las acciones el fin es el principio, como las hipótesis en las matemáticas; ni allí es la razón la que enseña los principios, ni aquí, sino que es la virtud [...] la que hace pensar bien sobre el principio"²⁹⁵, este autor

²⁹² EN VI 12, 1144a29-30.

²⁹³ Cf. EN VI 12, 1144a30-35.

²⁹⁴ Cf. TAYLOR, C. "Aristotle...", p. 13.

²⁹⁵ EN VII 8, 1151a15-19.

observa que, a pesar de que el texto podría dar a entender que la captación de ese principio emanaría del elemento irracional del alma —lo que sería contradictorio con la doctrina de Aristóteles sobre el tema— lo que señala ahí el Estagirita es que en ninguna forma de razonamiento la razón *demuestra* estos principios, que tienen que ser conocidos no demostrativamente²⁹⁶. Esto indica que, como había señalado antes, la excelencia en la deliberación es solo un elemento de la φρόνησις, siendo que el otro es la captación de los primeros principios. Desde esa mirada más compleja, la actuación de la φρόνησις se podría esquematizar de dos modos diferentes: el primero de ellos es el modelo del silogismo práctico en que el νοῦς formula la premisa mayor, especificando completamente el fin a ser perseguido, y la(s) premisa(s) que determina(n) los medios por lo(s) que se va a lograr ese fin son formuladas por la εὐβουλία; en el segundo modelo, pensado a la luz de la doctrina de la virtud moral²⁹⁷, inicialmente el fin está especificado solo indeterminadamente y es en la misma deliberación que ese fin es determinado por el juicio del φρόνιμος precisamente con la ayuda del νοῦς en cuanto sentido o ‘visión’ de lo que es apropiado según tal o cual virtud moral, en las circunstancias concretas de la acción²⁹⁸. Todas estas consideraciones sobre los pasajes del Estagirita parecen confirmarnos que su doctrina incluye la extensión del νοῦς a los primeros principios prácticos —lo que refuerza la tesis de una continuidad entre su interpretación y la de Santo Tomás— pero a la vez señala que el νοῦς práctico no puede ser comprendido solo como captación de principios universales, sino que hay que tener siempre en mente la articulación entre lo universal y lo particular.

En efecto, el desarrollo hecho por el Aquinate desde las intuiciones de Aristóteles acerca de los principios de la acción se hace más patente en el hecho de que, mientras el Estagirita habla solamente de ‘principios prácticos’ sin hacer precisiones²⁹⁹, el

²⁹⁶ Cf. TAYLOR, C. “Aristotle...”, p. 14.

²⁹⁷ Cf. *EN* II 6. Como sabemos, Aristóteles entiende la virtud moral el hábito electivo según la recta razón, tal como señala el φρόνιμος, quien en cada circunstancia concreta ‘ve’ los requerimientos de cierta virtud para plasmarla.

²⁹⁸ Cf. TAYLOR, C. “Aristotle...”, p. 15. El autor concluye su exposición dando a entender que, más que la especificación de los medios para el fin, el rol principal de la φρόνησις consiste en esa determinación del fin, en la que se identifica con ese νοῦς práctico: “Me parece, entonces, que lejos de tender a identificar la *phronesis* con la excelencia en la deliberación, la teoría de Aristóteles tiene de hecho la tendencia opuesta; la *phronesis* tiende a la identificación con el *nous* moral, entendido como la capacidad de percepción moral [...]. Quizás esa sea la posición final de Aristóteles; concebimos los fines de la acción solo de manera indeterminada, por ejemplo, como vivir con moderación, valentía, etc., y la tarea del pensamiento práctico es hacer que esas concepciones sean determinadas” (p. 16).

²⁹⁹ Cf. *EN* VI 12, 1144a31-36. Allí, después de afirmar que los silogismos prácticos tienen un principio, que señala cierto fin, Aristóteles dice que “este fin no es aparente al hombre que no es bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción (περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς, a35-36)”.

Aquinas presenta más claramente la distinción entre *principios prácticos universales* y *principios prácticos particulares*, como se ve en el artículo de la *Suma Teológica* donde se pregunta si la virtud intelectual puede darse sin la virtud moral³⁰⁰. En la respuesta del artículo, Santo Tomás dice que al contrario de las demás virtudes intelectuales, la prudencia no puede existir sin virtud moral, puesto que es la *recta ratio agibilium* no solo en lo general, sino también en los casos particulares, vinculados a las acciones, y por ello “es necesario que la razón sobre los casos particulares proceda no sólo de los principios universales, sino también de los principios particulares”³⁰¹. Esa insuficiencia de los principios universales para promover la acción virtuosa se explica por dos razones: en primer lugar, por su propia generalidad, en lo que se distancian naturalmente de las acciones, siempre particulares; y, en segundo lugar, por el influjo de los vicios, por los que uno, aun conociendo el principio general, puede actuar en contra de él.

Sobre este último aspecto, Santo Tomás reconoce que el principio universal, dado por la *sindéresis* y desarrollado por la ciencia moral, a veces “se corrompe en su aplicación al caso particular por influjo de la pasión, como sucede al concupiscente, a quien, al vencerle la concupiscencia, le parece bueno lo que desea, aunque sea contrario al juicio universal de la razón”³⁰². De ahí la necesidad, para que uno sea prudente, de poseer la virtud moral, que garantiza el conocimiento de los principios prácticos particulares. Concluye allí el Aquinate:

Por consiguiente, así como el hombre está bien dispuesto respecto de los principios universales por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia, para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que según es cada uno, así le parece a él el fin, conforme se dice en el libro III *Ethic*³⁰³.

Estas afirmaciones aclaran el sentido del pasaje de la *Ética*, mencionado anteriormente, en el cual Aristóteles afirma que “la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto el fin propuesto, y la

³⁰⁰ Cf. *S.Th.* I-II, q. 58, a. 5.

³⁰¹ *S.Th.* I-II, q. 58, a. 5, co.

³⁰² *S.Th.* I-II, q. 58, a. 5, co.

³⁰³ *S.Th.* I-II, q. 58, a. 5, co. Cf. *EN* III 5, 1114a32. Allí, Aristóteles reconoce que “todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no pueden controlar la imaginación, sino que, según la índole de cada uno, así le parece el fin”.

prudencia los medios para este fin³⁰⁴. Pero algunos aspectos aun requieren una mayor aclaración. En primer lugar, ¿en qué consiste esa connaturalidad que permite al hombre juzgar rectamente el fin? Y, además, ¿de qué manera la virtud moral, perteneciendo ella a la potencia apetitiva del alma, puede garantizar ese adecuado conocimiento de su fin? Hoffmann señala que Santo Tomás encuentra ese texto en la traducción de Grosseteste, más precisamente en un pasaje de *EN VII*, donde Aristóteles compara a los incontinentes a los principiantes de una ciencia, “que ensartan frases pero no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo (δεῖ γὰρ συμφορῆναι, oportet enim connasci)”³⁰⁵. Al comentar este pasaje, Santo Tomás observa que el ejemplo de Aristóteles habla de los niños, quienes al comenzar a aprender, “enlazan las palabras con la boca, pero que aún no saben, en el sentido de entenderlas [...] pues, para esto, se requiere que lo que el hombre escuche se le haga casi connatural, debido a su perfecta impresión en el entendimiento”³⁰⁶. Cuando esto ocurre, el conocimiento, plenamente internalizado, se vuelve congenial al carácter de la persona, que aprehende cierto bien ya no solo como un bien en general, sino como un bien *para ella*³⁰⁷, lo que le permite actuar coherentemente con esa aprehensión.

Volviendo a la pregunta sobre cómo la virtud moral ‘hace recto el fin propuesto’, recordamos que en pasaje de *EN VII* mencionado anteriormente, Aristóteles dice que en las acciones, no es la razón sino la virtud “la que hace pensar bien sobre el principio”³⁰⁸, realizando un rol análogo al intelecto cuando capta los primeros principios de las matemáticas. El verbo usado allí por el Estagirita es ὀρθοδοξείν, que significa ‘tener una recta opinión’. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que el hombre excelente (σπουδαῖος) adquiere un recto juicio sobre la virtud desde su propia disposición virtuosa, a través de una conveniencia entre el bien presentado y la disposición presente en el agente virtuoso: “el virtuoso juzga rectamente de cada caso que concierne a las operaciones humanas y en cada caso particular le parece bien lo que es verdaderamente un bien”³⁰⁹. Sin embargo, esa experiencia de conveniencia

³⁰⁴ *EN VI* 12, 1144a6-9.

³⁰⁵ *EN VII* 3, 1147a22.

³⁰⁶ *In Ethic.* VII, lect. 3, 949.

³⁰⁷ Cf. HOFFMANN, T. “Prudence ...”, p. 176. Este autor ofrece ejemplos del tratamiento de ese conocimiento por connaturalidad por Santo Tomás: *S.Th.* I, q.1, a. 6, ad 3; *S.Th.* II-II, q. 45, a. 2, co. y *In De divinis nominibus* II, 4, 190-192 (cf. HOFFMANN, T. “Prudence ...”, pp. 178-179).

³⁰⁸ *EN VII* 8, 1151a19. Aristóteles escribe allí que “la virtud preserva el principio, pero el vicio lo destruye, y en las acciones, el fin es el principio, como las hipótesis en matemáticas; ni allí es la razón que enseña los principios, ni aquí, sino que es la virtud, ya sea natural, ya adquirida por el hábito, la que hace pensar bien sobre el principio” (*EN VII* 8, 1151a15-19).

³⁰⁹ *In Ethic.* III, lect. 10, 326. Cf. *EN III* 4, 1113b25ss. Allí, Aristóteles escribe que “para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien”; “el hombre bueno, en efecto, juzga bien todas

solo revela que el bien presente es bueno, no por qué es bueno. Por esta razón, aunque el virtuoso posea, en razón de su disposición de carácter, el conocimiento de los fines de la virtud, aun necesita del conocimiento aportado por la ciencia moral y la *sindéresis*. Como observa Hoffmann, los principios prácticos particulares, por la fuerza afectiva que proveen, son cruciales para evitar la corrupción de los principios prácticos universales, pero no son capaces de descubrir en qué consiste el bien de la virtud, ni por qué es un bien; por esta razón, los principios prácticos universales, aportados tanto por la *sindéresis* como por la ciencia moral, serán siempre necesarios, aunque, como vimos, no sean suficientes para motivar la acción concreta.

A la luz de estas consideraciones, se comprende la afirmación de que es necesario que la prudencia, en cuanto recta razón sobre las acciones particulares, “proceda no sólo de los principios universales, sino también de los principios particulares”³¹⁰. Por los principios universales, la prudencia es capaz de saber cuál es el fin y además por qué ese fin debe ser buscado en las situaciones particulares, aunque ese conocimiento por sí mismo no sea capaz de motivar la acción; es ahí que los principios particulares, asegurados por las virtudes morales, proveen el juicio prudencial de una fuerza motivacional, resultante de su *connaturalidad*, por lo que el fin de la virtud aparece como bueno no en general, sino para uno mismo, aquí y ahora.

Esta consideración sobre la articulación entre universales y particulares nos remite al artículo de la *Secunda Secundae* donde Santo Tomás desarrolla la relación entre la prudencia y la inteligencia, entendida esta última no como la facultad intelectual, sino como la estimación recta de un principio por sí mismo. Allí, después de señalar que la prudencia, en cuanto recta razón del obrar, “debe derivarse necesariamente de un conocimiento claro de los principios”³¹¹, Santo Tomás afirma, como lo hace en otros lugares, que “la prudencia termina, como conclusión, en una acción particular a la que aplica un conocimiento universal”³¹². Esto no quiere decir que esa conclusión de la

las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad; y que “en lo que más se distingue el hombre bueno es en cf. la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas”.

³¹⁰ *S.Th.* I-II, q. 58, a. 5, co.

³¹¹ *S.Th.* II-II, q. 49, a. 2, co.

³¹² *S.Th.* II-II, q. 49, a. 2, ad 1. Cf. *S.Th.* II-II, q. 47, a. 3, co. y a. 6, co. En esa respuesta a la primera objeción Santo Tomás afirma que la prudencia procede de una “doble inteligencia”. En primer lugar, procede de la inteligencia que conoce los universales, es decir, del hábito que le proporciona naturalmente el conocimiento de los principios universales prácticos. En segundo lugar, procede de la inteligencia, ya señalada por Aristóteles en *EN VI 11*, que conoce el extremo, es decir, el primer singular contingente operable, constituyendo la premisa menor del silogismo prudencial. El Aquinate, como en los pasajes mencionados anteriormente, habla ahí del fin particular de la acción: “Pero este primer singular es un fin particular, como allí mismo se expone. En conclusión, la inteligencia que ponemos como parte de la prudencia es cierta estimación recta de un fin particular”.

prudencia se alcanza por una deducción de los principios universales. Como vimos antes, la prudencia debe estar conectada con estos principios universales, pero además con los singulares operables: es ahí que interviene la cogitativa o razón particular, sujeto secundario de la prudencia, que conoce esos singulares y emite como un juicio práctico acerca de su conveniencia o inconveniencia³¹³. Para esa cognición de los hechos singulares, la prudencia cuenta además con la ayuda de cualidades como la memoria, la docilidad, etc., llamadas por Santo Tomás 'partes integrales' de la prudencia³¹⁴. De esta manera, en lugar de deducir un decreto particular de principios universales, "la prudencia aplica un principio universal a una situación concreta; esto significa que en una situación dada, la persona prudente tiene conocimiento de qué principio universal es relevante"³¹⁵. Las deliberaciones prudenciales, entonces, se hacen a la luz de principios universales, pero no consisten en deducciones hechas directamente a partir de ellos.

Estas consideraciones acerca de la doble dependencia de la prudencia de los principios prácticos universales y particulares, y además del modo con que establece en las deliberaciones el vínculo entre ellos, nos hace rechazar dos interpretaciones equivocadas y a la vez diametralmente opuestas de la concepción tomista de prudencia, y además de la verdad práctica, como lo señala M. Vaccarezza³¹⁶. De un lado está la postura que atribuye a Santo Tomás una ética deductivista, dominada por la idea de la ley natural y que resta importancia a la virtud moral y a la percepción práctica de los particulares, sustrayendo así a la prudencia el conocimiento del fin y acentuando demasiado el principio universal; y, del otro lado, la postura 'particularista', que remonta de algún modo a las interpretaciones heideggerianas asumidas por autores como Gadamer y Aubenque, que tal vez para salvar al Aquinate de una supuesta obsolescencia, hace de él un situacionista ético y presenta la prudencia como una virtud que dirige la vida concreta indicando la verdad práctica en cada situación, pero esta verdad práctica no tiene como criterio una verdad objetiva, sino solamente la correspondencia a la buena intención del sujeto. El justo medio entre esos dos extremos, es decir, la interpretación que establece en la ética aristotélica la centralidad de la prudencia —dada la centralidad de la deliberación sobre la acción particular— pero no elimina su enraizamiento en los primeros principios de la razón práctica, no solo es la única que expresa con fidelidad la postura de Santo Tomás,

³¹³ Cf. WIDOW, J. L. "La verdad moral...", p. 578-579.

³¹⁴ Cf. S. Th. II-II, q. 49; HOFFMANN, T. "Prudence..." , p. 181.

³¹⁵ HOFFMANN, T. "Prudence..." , p. 182.

³¹⁶ Cf. VACCAREZZA, M. S. *Le ragioni del contingente. La sagesza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*. Nocera Inferiore: Orthotes, 2012, pp. 212-213.

sino que además representa una recepción coherente del pensamiento aristotélico. Como observa Vaccarezza, a pesar de las diferencias históricas y culturales entre ambos, en el campo de la ética filosófica “las innovaciones tomasianas aportadas a la ética del Estagirita no la distorsionan, sino que ‘apuntalan’ sus puntos críticos, situándose sin embargo sobre la misma línea conceptual”³¹⁷.

³¹⁷ VACCAREZZA, M. S. *Le ragioni del contingente*, p. 212.

Conclusión

El objetivo de esta tesis doctoral ha sido analizar la recepción de la noción aristotélica de verdad práctica en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, destacando en esa recepción dos aspectos principales: el primero es el de la continuidad entre los dos autores con respecto a la comprensión que tienen de la verdad práctica, en el sentido de que se preservan los elementos esenciales que caracterizan esta clase peculiar de verdad; y el segundo, el de un desarrollo importante de esa noción en el pensamiento del Aquinate, quien no solo aclara los elementos oscuros o incipientes de la exposición del Estagirita, sino que introduce en su reflexión los aportes de la filosofía medieval y asimismo de la teología moral.

Los capítulos de este trabajo se han estructurado en orden a permitir la consideración de esos dos aspectos, ofreciendo, en la primera parte, una presentación de los principales rasgos de la concepción de verdad práctica en el pensamiento de Aristóteles, así como de los otros conceptos de su filosofía que nos permiten comprender ese tipo peculiar de verdad, y en la segunda parte —que se entiende enteramente en el marco de la recepción de la filosofía del Estagirita por Santo Tomás— una exposición sobre cómo el Aquinate recibe y desarrolla la afirmación aristotélica sobre la existencia de una verdad propia del intelecto práctico y de su objeto, la πράξις humana. De este modo, se han podido observar tanto los aspectos comunes entre las exposiciones de los dos autores, como también las novedades aportadas por las reflexiones del Aquinate.

Hechas estas observaciones, exponemos ahora brevemente las principales conclusiones alcanzadas al final de esta investigación:

1. En primer lugar, la exposición sobre la verdad práctica presente en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco* se muestra como el punto donde convergen una serie de elementos esenciales no solo de su doctrina sobre la acción humana, sino de su metafísica, su antropología y su teoría del conocimiento, tal como hemos señalado en el primer capítulo de la tesis.

El primero de esos elementos es su concepción de πράξις como acción racional. Nos ha parecido especialmente interesante su explicación de la πράξις como uno de los sentidos de acto o ἐνέργεια, vinculado además a la noción de ἔργον, de importancia capital en su exposición sobre la felicidad en el libro primero de la *EN*. Asimismo, la diferencia que el Estagirita establece entre πράξις y κίνησις le permite hacer la

distinción, de gran relevancia, entre la *πρᾶξις* entendida como acción moral que se hace con vistas a la *εὐδαιμονία*, y la llamada *πρᾶξις* perfecta, asociada al acto de conocer, que es la actividad elegida por sí misma, en la cual consiste la misma *εὐδαιμονία*.

El segundo elemento que hemos destacado es su concepción de ciencia práctica, saber cuyo fin es la acción y que se distingue por lo tanto de la ciencia teórica y de la ciencia productiva, como Aristóteles señala en el libro XI de la *Metafísica*. Vale destacar que, a pesar de que en otro pasaje de esa misma obra el Estagirita diga que el fin de la ciencia práctica es la obra, mientras que el fin de la ciencia teórica es la verdad, en otros textos hemos podido comprobar que para él la verdad no se limita a esa clase de ciencias. Esto se ve, por ejemplo, en las afirmaciones que hace al inicio de la *EN* sobre la importancia de la ciencia política —que incluye la ética—, cuyo fin es el bien del hombre. Esta ciencia sobre la *πρᾶξις*, aun no poseyendo la misma exactitud de las ciencias teóricas, también se revela como un modo de conocimiento verdadero. Hemos comprobado cómo en sus textos el Estagirita la presenta como una forma de racionalidad distinta de la *θεωρία* y que tiene por objeto lo que ocurre generalmente, ámbito significado por la expresión griega *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. A pesar de que en la *Metafísica* el Estagirita asocie la filosofía —en cuanto ciencia de la verdad— al saber teórico, al final de la *EN* extiende el sentido del término para hablar de una filosofía de las cosas humanas (*ἀνθρώπεια φιλοσοφία*), propia del ámbito de la *πρᾶξις*. Nos ha parecido sumamente iluminador el aporte de E. Berti, quien ha dedicado numerosas obras precisamente a la ‘filosofía práctica de Aristóteles’, que se muestra como una filosofía peculiar, en virtud de su objeto y del correspondiente grado de certeza y de universalidad. Con respecto a este último aspecto, es importante señalar que el conocimiento práctico, aun no teniendo el mismo grado de universalidad de los saberes teóricos, posee cierto carácter universal, como se ve en la premisa mayor del llamado silogismo práctico.

El tercer elemento que hemos señalado es la concepción de entendimiento práctico. Aristóteles establece una distinción entre las ‘partes’ del elemento racional del alma diversa de la de Platón, hecha en base a los diversos modos de conocer, *ἐπιστήμη* y *δόξα*, correspondientes a sus respectivos objetos, lo necesario y lo contingente. A diferencia de esa división de matiz platónico hecha de acuerdo a los objetos conocidos por cada parte intelectual —*τὸ ἐπιστημονικόν*, referente a lo necesario, y *τὸ δοξαστικόν* o *τὸ λογιστικόν*, referente a lo contingente— y que Aristóteles aún mantiene en el primer capítulo del libro sexto de la *EN*, la nueva distinción que establece en el capítulo siguiente es hecha de acuerdo al fin del conocimiento: esto le permite distinguir entre

un entendimiento 'teorético y no práctico ni creador' y una 'parte intelectual y práctica', cuyo objeto propio es la verdad de acuerdo con el recto deseo. Esto corresponde, como hemos señalado, a la afirmación, hecha en el *De Anima*, de que el entendimiento práctico difiere del teorético 'por su fin'. La introducción del concepto de entendimiento práctico, por lo tanto, es de suma importancia en la ética aristotélica, no solo por que nos permite identificar una verdad propia de esa 'parte' del elemento racional, sino porque de acuerdo a ella se estructura la exposición de las virtudes intelectuales que ocupa todos los capítulos restantes del libro sexto.

Otro concepto clave en la comprensión de la verdad práctica es el de προαίρεσις, elección donde intervienen el intelecto práctico y el deseo, y que sirve de principio de la praxis. Como hemos señalado, el Estagirita observa que el principio del movimiento local no puede ser el intelecto solo —como lo comprueba la descripción de la incontinencia— ni tampoco el solo deseo —como se ve en el caso del continente: por lo tanto, intelecto y deseo unidos son principio de la acción. Como hemos señalado, el Estagirita hace un análisis completo del acto voluntario en sus distintos momentos, en el que se presenta primero el deseo racional (βούλησις) —que se distingue de los apetitos sensibles y es capaz de oponerse a ellos— y después la deliberación (βούλευσις), que culmina en la elección (προαίρεσις). También es de gran importancia la distinción que Aristóteles hace acerca de los objetos de cada momento del acto voluntario: mientras la βούλησις tiene por objeto los fines, la βούλευσις y la προαίρεσις tienen por objeto lo que es para el fin, limitándose por lo tanto a los medios de la acción. Con respecto a la discusión sobre la verdad práctica, son especialmente relevantes las afirmaciones de que la προαίρεσις se identifica, en cuanto principio de la acción, con la conclusión del silogismo práctico, y la de que el intelecto por sí mismo no mueve nada, por lo que la verdad propia del entendimiento práctico necesariamente incluye el concurso del deseo. Además, puesto que puede haber elecciones malas, el Estagirita señala en el pasaje sobre la verdad práctica las características de la προαίρεσις excelente (σπουδαία).

Hemos señalado además cómo el desarrollo de Aristóteles sobre las virtudes intelectuales es de suma importancia para la comprensión de la verdad práctica. En ese desarrollo, destacamos su concepción del νοῦς como hábito de captación de los primeros principios en el ámbito teórico y del extremo opuesto, lo particular, en lo que se refiere a la acción (no queda claro si el νοῦς alcanza además principios de orden práctico), y, ante todo, su concepción de φρόνησις como hábito verdadero y práctico sobre lo que es bueno para el hombre. En efecto, en cuanto virtud intelectual, la φρόνησις posee la verdad, que por pertenecer al ámbito de la πράξις es una verdad

sobre lo contingente (τὰ ἐνδεχόμενα). A diferencia de la ciencia práctica, que versa sobre lo universal y se asocia a la premisa mayor del silogismo práctico, la φρόνησις es además una verdad sobre lo particular, estrechamente vinculada a las acciones mismas. Las consideraciones hechas por Aristóteles acerca de la dependencia mutua entre la φρόνησις y la virtud moral también ayudan a comprender en qué manera la verdad del entendimiento práctico requiere a la vez el apetito recto: en efecto, esa rectitud del fin es una exigencia de la misma φρόνησις, que a diferencia de la mera habilidad, no se limita a encontrar medios idóneos para cualquier fin. Finalmente, observamos la necesidad de entender el pasaje sobre la εὐβουλία —sobre el cual se dio un célebre e intenso debate— para comprender los alcances tanto de la φρόνησις como de la misma verdad práctica.

2. La doctrina sobre la verdad en Aristóteles se encuentra al final de una evolución del sentido del término ἀλήθεια, que tiene sus orígenes en los textos homéricos, es introducido en la filosofía por Parménides y acogido más tarde por Platón. En ese camino, como hemos visto, el sustantivo ἀλήθεια y el adjetivo ἀληθής —y los términos a ellos vinculados— siempre se han entendido en el contexto de la relación entre los sujetos humanos y la realidad, aunque el énfasis se haya hecho, en los distintos momentos históricos, en diferentes polos de dicha relación. Esos términos, como hemos demostrado, se atribuyó primero —se podría decir que hay cierto sentido moral relativo a las relaciones interhumanas— al hombre que ‘dice verdad’ sobre ciertos hechos, y más tarde a esos mismos hechos o a la realidad que se muestra como el fundamento de la verdad. Un cambio más tardío del sentido de ἀλήθεια es aquél que va de esa realidad hacia el pensamiento: respecto a ese cambio de sentido, nos parecieron muy acertadas las observaciones de A. Vigo de que aunque para algunos filósofos esto haya significado cierta desontologización de la verdad, esto nunca ocurrió, puesto que aunque se haya acentuado la verdad presente en el juicio y en los enunciados que lo expresan, estos siempre se han entendido con respecto a ciertas realidades, y nunca independientes de ellas. Como también hemos visto, ya en los textos de Platón es posible identificar diferentes sentidos de verdad que son acogidos después por Aristóteles, entre los cuales se destacan la idea de verdad representacional (aplicado a lo que refleja fielmente la realidad de las cosas), la verdad en el sentido gnoseológico (asociado a la ἐπιστήμη, único conocimiento que corresponde a realidad y distinto de la δόξα que refleja imperfectamente dicha realidad) y el de verdad en el sentido ontológico —en este caso la ἀλήθεια es la misma realidad— presente sobre todo en su teoría de las Formas como verdades o

realidades eternas. A todos estos significados, se suma el de verdad como cualidad moral referente a la veracidad de un sujeto en su discurso.

Con respecto al tratamiento de ἀλήθεια y ἀληθής en Aristóteles, hemos señalado en nuestro trabajo que esos términos son bastante frecuentes en todo el *Corpus*, aunque muchas veces sean usados como conceptos de carácter ‘operativo’, es decir, que sirven de medio para elucidar otras cuestiones fundamentales. De esos pasajes donde ἀλήθεια es usado más o menos instrumentalmente, hemos observado que algunos contribuyen directamente a una mayor comprensión de la verdad en sentido teóricos, y otros iluminan la discusión sobre la naturaleza de la verdad práctica. Entre los primeros, destacan los textos del *Órganon*: por ejemplo, Aristóteles habla en las *Categorías* de la verdad y la falsedad de los enunciados, que depende de los hechos reales; en las *Refutaciones Sofísticas*, dice que la verdad de los juicios depende de los cambios en la realidad; en los *Tópicos*, vuelve a señalar que la verdad se da en relación a los hechos, y en los primeros nueve capítulos del *De Interpretatione*, desarrolla su teoría sobre los enunciados, dando especial relieve a los asertivos o apofánticos, los cuales señala como sede de la verdad y de la falsedad y además, como vimos, de los enunciados sobre los futuros contingentes (que escapan de la regla de bivalencia propia de los apofánticos). Entre los textos estudiados donde la verdad se presenta en medio de las discusiones morales, nos han parecido especialmente relevantes aquellos que se encuentran como en las obras éticas, tales como la exposición sobre la veracidad como virtud moral —aunque hay que precisar que el adjetivo usado para calificar el hombre veraz no es ἀληθής, sino ἀληθευτικός— que aparece tanto en la *Ética a Nicómaco* como en la *Ética a Eudemo*, y las afirmaciones, hechas en la *EN*, de que al hombre bueno —llamado por el Estagirita σπουδαῖος, el mismo adjetivo usado para calificar la elección propia de la verdad práctica— se le muestra la verdad en todas las cosas y de que en lo que se refiere a los placeres lo verdadero es aquello que se lo parece a ese hombre bueno. Otros pasajes significativos en ese sentido son aquél de la *Retórica* donde Aristóteles describe el carácter moral propio de cada edad y señala que es propio de los hombres maduros juzgar según la verdad; el de la *EE*, donde afirma que la prudencia es una ciencia y una forma de verdad, y otro del *De Anima*, en que observa que lo verdadero y lo falso son del mismo género de lo bueno y de lo malo, que apunta a la afirmación de la verdad práctica como la bondad del entendimiento práctico. También en el *DA*, el Estagirita dice que, mientras la percepción sensible es siempre verdadera, el razonar puede ser falso, de ahí la necesidad de aclarar en qué consiste el recto razonar, cuyas instancias son la ciencia, la prudencia y la opinión verdadera.

Los aspectos esenciales de la doctrina de Aristóteles sobre la verdad —en el sentido teórico— son expuestos, como hemos señalado, en pasajes de la *Metafísica*: en el libro IV, al hablar del principio de no contradicción, presenta una definición de lo verdadero y falso, señalando que decir que el ente es, es verdadero; en el libro V, hace primero una exposición sobre lo verdadero y lo falso en las afirmaciones, y enseguida presenta los diversos sentidos de la falsedad, que puede darse en las cosas, en los enunciados e incluso en los hombres que hacen uso de esos enunciados falsos e infunden en los demás conceptos igualmente desprovistos de verdad; más adelante, en el libro VI, presenta el ente como verdadero y el no-ente como falso, asociándolos a las ideas de composición y división en los juicios; y finalmente, en el libro IX, haciendo alusión una vez más a la composición y la división en el pensamiento y en el enunciado, presenta primero la verdad como adecuación a la realidad y expone enseguida cómo se dan lo verdadero y lo falso en las cosas no compuestas, esto es, en el contexto de la operación intelectual de simple aprehensión.

Con respecto a la noción aristotélica de verdad teórica, el examen tanto de los textos del *Corpus* como de las fuentes primarias nos ha indicado dos cuestiones principales por aclarar: en primer lugar, dónde se encuentra principalmente la verdad —es decir, en el pensamiento, en los enunciados o en las cosas— y, a la luz de esto, cuál es la naturaleza misma de la verdad. Con respecto al lugar de la verdad, los pasajes estudiados —tanto los de la *Metafísica* como los de las demás obras— han demostrado que para Aristóteles ἀλήθεια y ἀληθής tienen una aplicación muy extensa, aunque es posible identificar cierta prioridad en ciertas atribuciones. Para esto, nos ha parecido muy aclaradora la propuesta de algunos autores de lengua inglesa de distinguir entre los ‘portadores de la verdad (*truth-bearers*) y los ‘hacedores de verdad (*truth-makers*)’, que nos permiten señalar además en qué se funda esa verdad. En primer lugar, hemos visto que los *truth-bearers* pueden ser objetos mentales (relativos a los actos del conocimiento, incluyendo la percepción), lingüísticos (como los enunciados) u otros cuya naturaleza no es ni mental ni lingüística (estados de cosas y las cosas mismas). El examen de los textos nos ha demostrado que aunque muchas veces Aristóteles hable de los enunciados verdaderos, en el libro VI de la *Metafísica* afirma explícitamente que la verdad no se encuentra en las cosas, sino en el pensamiento, pues se entiende siempre como relativa a la composición y división, que existen en la operación de juicio. Sin embargo, dado que esa composición y división se piensan y se dicen siempre sobre los hechos, la verdad siempre se entiende en relación a los hechos reales, aunque no se encuentre primeramente en ellos. Las realidades extramentales, en cuanto causas de los pensamientos y enunciados

verdaderos, pueden ser comprendidas como *truth-bearers* en un sentido relativo, pero son ante todo *truth-makers*, como se ha señalado. Nos ha parecido acertada la apreciación de A. Vigo, quien ha demostrado que a pesar de que a algunos intérpretes de Aristóteles la afirmación de que lo verdadero se encuentra en el pensamiento que compone y divide parece señalar un intento de desontologización de la verdad, en ningún momento el Estagirita intenta desligarla de lo real, puesto que nunca la presenta como un fenómeno meramente subjetivo, sino como una afección del pensamiento que siempre se da en su relación con los hechos reales. Con esto, creemos que se aclara la pregunta sobre la naturaleza de la verdad: aunque la expresión *adaequatio rei et intellectus* solo aparezca muchos siglos después, la verdad consiste precisamente en esa relación de adecuación entre el ser pensado y el ser existente en la realidad o, si pensamos en términos de composición y división, en la isomorfía estructural entre la articulación sujeto-predicado del enunciado y la articulación ontológica entre el objeto real y sus propiedades.

3. Como hemos señalado, Aristóteles fue el primero en afirmar explícitamente la existencia de la verdad práctica. En el mismo pasaje donde presenta esa clase de verdad al caracterizar la buena elección propia de los hombres virtuosos, observamos que la *πρᾶξις* y la *ἀλήθεια* aparecen unidas desde el principio —cuando el Estagirita señala las cosas que las rigen en el alma— hasta la afirmación, algunas líneas más abajo, de que existe un entendimiento y una verdad de carácter práctico. Como hemos destacado, se trata de una verdad bastante peculiar, que en cierto aspecto escapa a la definición ‘estándar’, entendida desde Homero —a pesar de los matices en lo que se refiere a los polos de la relación veritativa— como cierta adecuación a la realidad: en efecto, la verdad práctica —entendida ahí como la bondad o el buen funcionamiento de esa clase de entendimiento— es una verdad de acuerdo no con cosas o estados de cosas en la realidad, sino con el recto deseo.

El reconocimiento del creciente interés de los intérpretes de las últimas décadas sobre la verdad práctica ha confirmado nuestra estimación de que esta noción, a pesar de aparecer una sola vez en todo el *Corpus Aristotelicum*, es en realidad de gran importancia, hasta el punto de ser llamada por algunos autores la ‘piedra angular’ o ‘*keystone*’ de la ética del filósofo de Estagira. El examen tanto del texto donde Aristóteles la presenta en el libro sexto de la *EN* como de los numerosos escritos sobre el tema —desde los ensayos de Anscombe de mediados de la década de los 60 hasta las publicaciones más recientes sobre el tema, tales como el libro de Olfert de 2017— nos han señalado las tres cuestiones indispensables para la comprensión de la verdad práctica. La primera versa sobre los requisitos de esa clase de verdad, que aparecen

en el texto de la *EN* como condiciones de la προαίρεσις σπουδαία: ¿en qué consisten y en qué se fundan la verdad del λόγος, la rectitud de la ὄρεξις y la coincidencia de sus objetos? La segunda cuestión es sobre la ya mencionada ‘peculiaridad’ de la verdad práctica, es decir, sobre cómo se relaciona con la noción de verdad en sentido teórico y sobre lo que hace de ella una ‘especie’ distinta de verdad. La tercera cuestión, finalmente, es sobre el lugar donde ocurre esa verdad: en las personas, en las acciones o en el pensamiento (como la verdad teórica). Respondemos ahora brevemente a cada una de ellas:

Con respecto al lugar de la verdad práctica, hemos observado bastante divergencia sobre los autores. Varios de ellos (Inciarte, Vigo, etc.), inspirados tal vez por el análisis hecho por Anscombe en su escrito de 1965 y por la explicación del silogismo práctico en el *Movimiento de los Animales* —en el que Aristóteles afirma explícitamente que la conclusión de ese silogismo es la acción— han afirmado que la verdad práctica, como su mismo nombre lo dice, es la verdad de la acción, por lo que no se trataría de una mera extensión del sentido de la ἀλήθεια, sino una verdad en sentido pleno); otros (como R. Lear), han dicho que la verdad práctica es una cualidad del sujeto, en la línea de la exposición sobre la veracidad como virtud en los tratados de ética; hubo además quienes han señalado la verdad práctica como algo propio de la mente (como S. Broadie) o incluso de la προαίρεσις. Sin embargo, aun reconociendo el carácter sugerente de los pasajes de Aristóteles y los notables intentos de explicación del problema hechos por los intérpretes, creemos que no hay razón para dejar de afirmar que, al tratarse de una verdad, estudiada como toda verdad en el contexto de la operaciones del pensamiento —que en ese contexto es el práctico— el lugar de la verdad práctica sigue siendo los juicios: en ese caso, los juicios sobre las acciones, que forman parte del proceso que culmina en la προαίρεσις. Precisamente, para entender cómo esos juicios terminan en las acciones, es necesario comprender qué es lo que los hace prácticos. De ahí la necesidad de entender la peculiaridad de esa clase de entendimiento y de la verdad que les propia. Nos parecieron asimismo muy valiosas las observaciones hechas por C. I. Massini acerca de lo impropio que resulta fundamentar esa discusión en el uso de ‘silogismo’ en el texto del *Movimiento de los Animales* —puesto que ahí no existe una πράξις en sentido estricto— y del carácter contraintuitivo de la afirmación de la verdad práctica como verdad de las acciones. Al respecto, vale recordar que, como afirma acertadamente Massini, en el lenguaje corriente se suelen llamar verdaderos los pensamientos, si expresan fielmente algo de la realidad, o incluso el lenguaje, si expresa fielmente el pensamiento, mientras que las acciones suelen llamarse buenas si corresponden a ciertas reglas de conducta.

Con relación a la postura de Anscombe, hay que considerar que una lectura atenta de sus palabras nos revela que para la autora británica la verdad práctica —que como hemos visto es señalada por Aristóteles como el buen obrar del entendimiento práctico— no es la verdad de la acción (ni la acción misma), sino la verdad de los juicios sobre la acción —Anscombe se refiere allí a lo que llama descripciones de las acciones, de acuerdo a la concepción que uno tiene del buen obrar o εὐπραξία—, hechos verdaderos por estas mismas acciones.

Respecto a la naturaleza peculiar de la verdad práctica, el aspecto más relevante es, evidentemente, el de su carácter práctico: aun si la entendemos como verdad de los juicios, es una verdad operativa, que lleva a la acción, y por lo tanto requiere el concurso del deseo, tal como sugiere la afirmación hecha por Aristóteles de que es una verdad de acuerdo con el recto deseo. De esta manera, se distingue de lo que sería un mero juicio teórico sobre la *πρᾶξις*, es decir, que no viene acompañado de la debida inclinación en el agente, y que por lo tanto no produce ninguna acción. Sin embargo, también hay que destacar la presencia en la verdad práctica de cierta adecuación a realidad, pero entendida siempre dentro del razonamiento práctico, es decir, del juicio sobre si cierto medio es realmente conveniente para la consecución del fin deseado. Asimismo, hemos observado, respecto a esa naturaleza de la verdad práctica, se han dado varios intentos de interpretación por parte de los autores recientes, tales como el de carácter kantiano —que afirma que lo propio de esa clase de verdad es no consistir en una adecuación de la razón con algo externo a ella, como la realidad, sino con cánones presentes en la misma razón— y el de matiz ‘expresivista’, que, como señalamos antes, afirma que la verdad práctica se encuentra en las acciones mismas en cuanto expresan fielmente los estándares de acción del agente, tales como su concepción de felicidad. A esas posturas, se suma la de Anscombe, mencionada más arriba. Al respecto, concordamos con la afirmación, hecha por M. Pakaluk, de que es necesario descartar interpretaciones rebuscadas que introducen ideas ajenas al espíritu del pensamiento del Estagirita, y por lo tanto buscar la respuesta en sus textos mismos. En ese sentido, resulta particularmente relevante el análisis que Aristóteles hace de los silogismos prácticos, razonamientos que revelan la estructura formal de la verdad práctica, en la cual se integran no solo las nociones de ἀλήθεια y πρᾶξις, sino también las de αἴσθησις, νοῦς y ὄρεξις, tal como lo señala el comienzo de *EN VI 2*. Pero hay que reconocer, como lo hace acertadamente A. Vigo, que el análisis del silogismo práctico no solo muestra esa estructura formal, puesto que también sirve para expresar las situaciones donde no se dan todos los requisitos de la verdad práctica —la razón verdadera, el deseo recto y el acuerdo entre

ellos—, como ocurre en el caso del incontinente (ἀκρατής), tal como Aristóteles lo explica en el libro séptimo de la *EN*, que es precisamente el lugar donde se expone más detalladamente esa clase de razonamientos. En efecto, como hemos señalado al final del tercer capítulo, las diferentes situaciones donde se presentan la incontinencia (ἀκρασία) y la intemperancia (ἀκολασία) pueden entenderse como concreciones de una ‘falsedad práctica’, puesto que en ellas no se cumplen uno o más de los requisitos de esa clase de verdad. Por estas razones, es necesario aclarar en qué consisten esos requisitos, señalando ante todo los criterios de verdad de la razón y de rectitud del deseo y la naturaleza de la correspondencia o acuerdo entre ambos.

En efecto, para entender estos criterios, es necesario leer el pasaje de la verdad práctica en conjunto con otros textos de la *Ética*, que nos permiten una consideración más amplia del problema. Respecto al requisito de verdad del λόγος, creemos se refiere ante todo a la acción de la prudencia, por lo que esa razón verdadera es aquella que concierne a la de los medios para el fin bueno, asociada más de cerca a la premisa menor del silogismo práctico pero además a la premisa mayor, dada la necesidad de la prudencia en la aplicación de la afirmación universal a la situación particular, y su esencial dependencia de la rectitud del fin. Con relación al requisito de la rectitud de la ὀρεξις, creemos que su referencia se encuentra en el ἔργον propio del hombre señalado al inicio de la *EN*: la verdadera felicidad, que se debe desear como el fin último y configura la consideración sobre la εὐπραξία, consiste en la realización de ese ἔργον. Asimismo, hay que recordar que el Estagirita señala que, así como es cada uno, así le parece el fin, por lo que, si se trata del hombre bueno, el objeto de su βούλησις es siempre el verdadero bien: en efecto, ese hombre bueno aparece en la *EN* como la medida de la verdad —y además como modelo del que posee el deseo recto— en todas las cosas prácticas. Es posible incluso identificar en esos pasajes una incipiente doctrina de la ley natural, puesto que Aristóteles afirma en el libro noveno de la *Ética a Nicómaco* que lo que es bueno por naturaleza (τῇ φύσει ἀγαθὸν) lo es también bueno para el hombre bueno.

Sin embargo, a pesar de estas consideraciones, consideramos que los requisitos de la verdad práctica no son explicados de manera cabal en los textos del Estagirita, y exigen una mayor aclaración. En cuanto a la verdad del λόγος, queda pendiente la aclaración acerca de los alcances de la φρόνησις —lo que nos conduce al ya mencionado debate de los fines y medios— y además acerca de los alcances del νοῦς. De la misma manera, quedan por aclararse, respecto de la rectitud del fin, cuál es realmente su medida, lo que Aristóteles no menciona explícitamente en el pasaje, así como la facultad que ‘afirma’ ese fin, es decir, hay que aclarar si ese fin del cual hay

deseo recto es puesto por la sola virtud moral, o si hay ahí cierta intervención de la φρόνησις —o quizás del νοῦς— en cuanto conocimiento, pues afirmar que el apetito pone el fin podría llevar a una interpretación emotivista de la ética, ajena a Aristóteles. Finalmente, hemos observado que también es necesaria una mayor aclaración sobre el requerimiento de correspondencia entre la verdad y el recto deseo, expresado en el adverbio ὁμολόγως, que da margen a interpretaciones encontradas.

Todos esos requerimientos, según nuestro parecer, son aclarados suficientemente en el contexto de la recepción de la verdad práctica por Santo Tomás, como lo hemos expuesto en la segunda parte de esta tesis, y lo resumimos enseguida.

4. El análisis de los diversos pasajes seleccionados de la *Suma Teológica* —obra que expresa la madurez del pensamiento del Aquinate— nos ha servido como una primera comprobación de la idea de que Santo Tomás fundamenta mucho de su doctrina moral sobre conceptos recibidos coherentemente del pensamiento aristotélico, los que transforma desde una visión cristiana del hombre, integrándolos con otros elementos aportados por los autores medievales.

Como hemos señalado en el cuarto capítulo, es posible identificar esa recepción ‘activa’ de las nociones aristotélicas cuando se estudian sus nociones de la felicidad como suma beatitud y de su doctrina sobre la acción voluntaria. De esta última, hemos destacado su explicación de la elección libre, en la cual intervienen, tal como el Estagirita ha señalado en su exposición de la προαίρεσις, el entendimiento práctico y el apetito racional, que en Santo Tomás ya es identificado como la facultad espiritual a la que llama *voluntas*. En análisis de esos pasajes, hemos destacado una gran cantidad de referencias a textos de diversas obras de Aristóteles, quien aparece no solo como autoridad en las objeciones sino también como el que aporta el fundamento para el desarrollo de los distintos aspectos de la doctrina del Aquinate.

En su tratado *de beatitudine*, que ocupa las primeras cuestiones de la *Prima Secundae*, Santo Tomás recoge mucho de la terminología y del mismo modo por el que Aristóteles presenta su doctrina de la εὐδαιμονία en sus *Éticas*. Por ejemplo, para mostrar en qué consiste la felicidad, máximo bien y fin último del hombre, Santo Tomás descarta, como el Estagirita, una serie de bienes comúnmente identificados con la felicidad, tales como el honor, el poder y los bienes exteriores, para señalar que la suma beatitud consiste en cierto bien del alma, o más precisamente, en la contemplación, la más elevada de las acciones intransitivas del hombre. El Aquinate se sirve además de la terminología de Aristóteles al hablar de la distinción entre

felicidad imperfecta y felicidad perfecta, pero en ello vemos un ejemplo evidente de cómo las nociones aristotélicas son releídas desde la óptica cristiana: aunque Aristóteles de alguna manera identificaba la felicidad con cierta participación de la vida divina, su noción de felicidad perfecta seguía consistiendo en una actividad realizada en la vida terrenal, mientras que para Santo Tomás, la felicidad perfecta se logra después de esta vida, mientras que toda la beatitud obtenida en la vida terrenal, incluso la de la contemplación, se presenta como imperfecta. Entre los elementos cristianos que enmarcan esa recepción y transformación de la doctrina aristotélica de la felicidad, hemos destacado la afirmación de la imagen de Dios en el hombre —que hace que toda la ética tomista se entienda como relación del hombre con su Creador y más precisamente como su marcha hacia Él—, la creencia en Jesucristo no solo como modelo de hombre perfecto sino además como el camino mismo de vuelta a ese encuentro con Dios, y la doctrina escatológica sobre el cielo, que aclara el significado de felicidad perfecta, al presentarla como la visión de la misma esencia divina.

De la misma manera, los pasajes donde Santo Tomás habla del entendimiento práctico presentan gran cantidad de referencias a Aristóteles, principalmente a la *Ética a Nicómaco* y al *De Anima*, en las que se recogen muchos elementos de la doctrina del Estagirita, tales como su exposición sobre las partes intelectivas del alma, las diferencias entre el entendimiento especulativo y el práctico, y la relación entre este y el apetito racional. En especial, hemos señalado las exposiciones sobre la virtud de la prudencia en la *Secunda Pars* de la *Suma Teológica*, en las cuales el Aquinate recoge una serie de elementos de la doctrina aristotélica de la $\varphi\rho\nu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ y los expone con gran riqueza de detalles, aportando nuevas consideraciones a la luz de la teología moral a través de la introducción de temas como el pecado, la gracia y, especialmente, el don espiritual del consejo. Son también muy valiosas sus exposiciones sobre los vicios opuestos a la prudencia, que iluminan nuestra reflexión sobre la falsedad práctica. En lo concerniente al conocimiento práctico, hemos destacado además la introducción de la noción de *sindéresis* como hábito de los primeros principios prácticos, que representa en cierto modo un desarrollo de los alcances del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ aristotélico en ese ámbito de la acción, como lo hemos expuesto en el último capítulo.

Las exposiciones de Santo Tomás acerca de la voluntad y del libre albedrío también se apoyan largamente en afirmaciones de Aristóteles, especialmente en el libro tercero del *De Anima*, en el cual describe la relación de la $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ con los apetitos irracionales —que ilustra, entre otros aspectos, la condición del incontinente— y con la inteligencia, a cuyo dominio político se somete. El Aquinate también se sirve de

pasajes de Aristóteles para explicar el funcionamiento mismo de la voluntad, en especial lo que se refiere a su objeto, el bien presentado por la razón, e incluso la afirmación de Dios como el principio de su movimiento. Hemos constatado que, de manera general, lo que hace Santo Tomás hace es aclarar la afirmación hecha antes por Aristóteles sobre la existencia de un apetito racional y conferir a ese apetito el estatuto de facultad de carácter intelectual o espiritual al mismo nivel de la inteligencia, lo que no se entendía tan claramente en los textos del Estagirita. Asimismo, los textos en los cuales el Aquinate presenta la elección en el contexto de la acción voluntaria pueden verse como un desarrollo de la doctrina aristotélica, especialmente de aquella contenida en el libro tercero de la *EN*, en el cual se exponen las nociones de lo voluntario (ἐκούσιον), el apetito racional (βούλησις) y la elección deliberada (προαίρεσις). Al mismo tiempo, introduce y desarrolla ciertos conceptos no mencionados por Aristóteles, en especial de la intención y de la fruición como actos de la voluntad. En especial, hemos constatado cómo Santo Tomás reafirma la preferencia del Estagirita por definir la elección como un acto del apetito intelectual — como vimos, en uno de los pasajes de la *Ética* la προαίρεσις se define tanto como inteligencia deseosa como deseo inteligente, pero después Aristóteles se inclina por la segunda fórmula— cuyo objeto son los medios para el fin. Finalmente, hemos señalado cómo en la afirmación del carácter de no necesidad de la elección el Aquinate se sirve de la afirmación hecha en la *Metafísica* de que las potencias racionales se relacionan con cosas opuestas, para introducir la noción de libertad, que no formaba parte del vocabulario de aristotélico.

5. La preocupación por definir la verdad está presente en todos los momentos de la evolución histórica del pensamiento de Santo Tomás, es decir, desde sus obras de juventud hasta las de su madurez. Como hitos principales que ilustran el desarrollo de su definición de verdad, hemos escogido primero los pasajes de la d. 19 del primer libro del *Comentario a las Sentencias*, después la exposición del tema en la primera cuestión del *De Veritate*, y finalmente la q. 16 de la *Prima Pars* de la *Suma Teológica*, a partir de los cuales hemos señalado una serie de aspectos principales: primero, cómo define en ellos la verdad; segundo, el carácter analógico de esta; tercero, la relación entre verdad, ente y bien —aquí hemos incluido la exposición presente en la q. 21 del *De Veritate*—, de especial relevancia para nuestro estudio de la verdad práctica; cuarto, la eternidad e inmutabilidad de la verdad; y quinto, cómo Santo Tomás entiende la falsedad. Como se ve en este mismo esquema, se mezclan en la exposición de la verdad aspectos comunes a la filosofía de Aristóteles y otros no

pertenecientes al pensamiento del Estagirita, principalmente por formar parte de una cosmovisión cristiana.

En efecto, los diferentes modos de definir la verdad señalados por el Aquinate —en cuanto al ser de la cosa como fundamento de lo verdadero, a la razón formal de lo verdadero como adecuación del intelecto a la cosa y a la verdad como estado de conocimiento que sigue a esa adecuación— presentan una notoria similitud con la exposición del tema en el pensamiento de Aristóteles y al mismo tiempo incorporan aportes de autores cristianos como San Agustín e incluso de filósofos árabes medievales como Avicena. Como ejemplos de esa similitud, hemos señalado, entre otras, la afirmación de que la primera causa del ser es la primera causa de la verdad, tomada de la *Metafísica*, y aquellas donde Santo Tomás explica la conveniencia del ente respecto a las potencias del alma. Es asimismo de clara inspiración aristotélica la afirmación de la prioridad de la verdad del entendimiento sobre la verdad de las cosas, presente también en la *Metafísica*: en este sentido nos parece muy sintético el pasaje del *Comentario a las Sentencias* donde el Aquinate afirma que la verdad tiene su fundamento en las cosas que hay fuera del alma, pero en cuanto a su razón de ser, se obtiene mediante una operación del alma. Hemos identificado otra marcada similitud con la exposición aristotélica en la afirmación de la prioridad de la verdad de juicio —en cuanto facultad que compone y divide— sobre la de la simple aprehensión, que nuevamente nos remite a los pasajes de la *Metafísica*. En cuanto a la definición misma de la verdad, destaca el hecho de que Santo Tomás, a partir de la fórmula atribuida a autores medievales como Isaac Israeli, expresa magistralmente la idea ya presente en Aristóteles de la verdad como relación veritativa a través de la fórmula *adaequatio rei et intellectus*. Otra gran novedad, aportada por la concepción cristiana del mundo, es aquella de la verdad de las cosas como adecuadas al entendimiento divino creador, que a la vez introduce la idea de la verdad como presente en el mismo entendimiento de Dios.

Los textos donde Santo Tomás presenta el carácter analógico de la verdad contienen un número menor de referencias al Estagirita, entre las cuales hemos destacado el recurso al texto de la *Metafísica* como autoridad para la afirmación de que lo verdadero se convierte con el ente. Sin embargo, más allá de las referencias explícitas, es posible identificar allí otros elementos de la exposición aristotélica sobre la verdad, como por ejemplo los de su lugar en el entendimiento y de su carácter de adecuación a las cosas, que son desarrollados por Santo Tomás a la luz de los aportes del pensamiento cristiano, tales como la afirmación de Dios como causa eficiente y a la vez causa formal ejemplar de los entes y de su verdad, y del entendimiento divino como la única

medida primera de lo verdadero. De manera similar, la presentación sobre la eternidad y la inmutabilidad de la verdad, aun poseyendo un claro matiz teológico —como se ve ya en la afirmación hecha en el *Comentario a las Sentencias* de que la verdadera eternidad y la única inmutabilidad está en Dios— también se fundamenta en afirmaciones hechas anteriormente por Aristóteles, tales como la de que la verdad está en el entendimiento y consiste en cierta conformidad con los hechos reales y la de la existencia de cierto carácter reflexivo en el pensamiento. Son igualmente relevantes las referencias de Santo Tomás a la explicación sobre el cambio que el Estagirita hace en la *Física*. Hemos destacado además la presencia de numerosas referencias a Aristóteles en los textos de Santo Tomás acerca de la falsedad, en los que recoge y desarrolla elementos importantes de la gnoseología del Estagirita.

En medio de la exposición sobre la verdad teórica, se encuentra una pista acerca de la existencia de la verdad práctica, basada en afirmaciones de Aristóteles. Al hablar de la prioridad de la atribución de la verdad al entendimiento, Santo Tomás introduce en su exposición sobre el proceso cognitivo una consideración sobre el lugar del apetito y sobre la relación entre el bien y la verdad. A la luz de un texto de la *Física*, señala la existencia de cierto círculo en los actos del alma, en el que la cosa existente fuera del alma mueve al entendimiento, y esa cosa entendida mueve al apetito que a su vez se dirige a la cosa en la que comenzó el movimiento. Precisamente, la necesidad de cerrar el círculo y el hecho de que la cosa ‘entendida’ sea capaz de mover el apetito indica la presencia de un tipo distinto de conocimiento verdadero — es decir, que no se define por la *adaequatio rei et intellectus*— que se ubica en la trayectoria que une el intelecto al apetito y la verdad al bien. Esto corresponde, en cierto modo, a la afirmación de que la verdad práctica consiste en la adecuación con el deseo recto, presente en el texto de la *Ética*.

6. La recepción y el desarrollo de la noción de verdad práctica por Santo Tomás se entiende mejor dentro del contexto de la recepción del pensamiento de Aristóteles como un todo y en especial de su ética, en el cual se destaca la figura de su maestro San Alberto Magno, quien preparó el camino de Santo Tomás a través de su esfuerzo por discernir lo verdadero de lo falso en la filosofía del Estagirita a fin de introducirla al pensamiento cristiano. El encuentro de Santo Tomás con Aristóteles, como hemos señalado, ocurre ya en su juventud —probablemente incluso en su primera estancia en Monte Cassino— y desarrolla a lo largo de toda la vida del Aquinate, quien además de integrar, como san Alberto, la obra del Filósofo a la filosofía cristiana, aporta a ella desde su juventud su propia mirada personal. Como hemos demostrado en los primeros capítulos de la segunda parte de este trabajo, son muchísimas las

referencias a Aristóteles en las obras de Santo Tomás, quien no solo las toma como una autoridad del pasado sino como las palabras de un interlocutor de gran erudición con el cual coopera para el avance de su síntesis filosófica. La influencia de San Alberto se ve especialmente en el proceso de recepción de la ética aristotélica por parte del Aquinate, que no solo ordenó las notas de sus cursos, sino que además recopiló sus principales definiciones en la *Tabula libri Ethicorum* y lo asistió en la redacción de sus dos comentarios a la *Ética a Nicómaco*. Es posible decir incluso que Santo Tomás heredó de su maestro la concepción misma de verdad práctica, recogida de la obra de Aristóteles.

En realidad, la recepción de la ética aristotélica no se limita al *Comentario* escrito por Santo Tomás, sino que se hace patente en otras de sus obras, especialmente en la *Secunda Pars* de la *Suma Teológica*. En todas ellas, se descubre un esfuerzo sincero por meditar personalmente sobre los textos del Filósofo —aun reconociendo las limitaciones de su doctrina— y penetrar mejor su significado y sus alcances. Como hemos señalado, en la exploración realizada por el Aquinate encontramos un desarrollo sumamente fructífero del pensamiento aristotélico, que saca a la luz la verdad en él contenida y representa por lo tanto un notable avance en la búsqueda de la sabiduría, iluminada por la fe cristiana.

7. Con respecto a la noción de verdad práctica, hemos comprobado que Santo Tomás, al tiempo que la recoge fielmente de Aristóteles, la desarrolla en el conjunto de su obra. Una muestra de esto está en el hecho de que el Aquinate la exponga no solo en el *Comentario* a la *Ética a Nicómaco* sino además en otros pasajes, tales como los que hemos señalado en la *Suma Teológica*, al hablar de lo que llama verdad del intelecto práctico, e incluso otros textos más antiguos, como el del *Comentario a las Sentencias*. Entre estos textos, los más relevantes son los que se encuentran en la q. 57 y en la q. 64 de la *Prima Secundae*, que leídos en conjunto —lo que deshace la apariencia de cierta oposición entre ellos— ofrecen una visión bastante completa sobre cómo Santo Tomás concibe esa clase peculiar de verdad. Como rasgos principales de la verdad práctica, hemos destacado: que es una verdad que informa la conducta, apta para ser puesta en práctica; además, es un conocimiento verdadero sobre lo contingente, lo operable al alcance de uno; es una verdad que, por su carácter práctico, necesita del concurso del apetito, porque por sí sola no es capaz de mover; es alcanzada por la deliberación y por lo tanto asegurada por la prudencia, que a la vez le garantiza la rectitud de ese apetito. Asimismo, como señala el Aquinate, la verdad práctica no escapa a la *ratio veri*, pues incluye cierta adecuación a la realidad de las cosas, aunque siempre en el sentido práctico, es decir, de la conveniencia de

los medios al fin, y en sentido más amplio, el de la adecuación al verdadero fin señalado por la naturaleza humana. Esto no quita, como también hemos señalado, que la verdad práctica exija a la vez cierta adecuación o conformidad del apetito, como ha señalado antes Aristóteles: es precisamente esa adecuación lo que la hace práctica.

8. Fiel a la caracterización de la verdad práctica en el texto de la *EN*, Santo Tomás explica los requisitos que la conforman, tanto en sus aspectos formales como en sus exigencias materiales, señalando de este modo en qué sentido deben entenderse en ella la verdad de la razón, la rectitud del deseo y la correspondencia entre ambos. Para ello, como hemos señalado, es necesario siempre distinguir entre los planos del fin y de lo que es para el fin.

Con respecto al requisito de verdad de la razón, hay que entenderlo ante todo como el del conocimiento prudencial, es decir, el que señala en cada situación particular el medio más adecuado para un fin moralmente bueno y a la vez determina el apetito hacia ese medio, dada su función prescriptiva. Sin embargo, cabe precisar que para que se dé auténticamente la verdad práctica, no basta que haya esa indicación de los medios adecuados a ese fin bueno, sino que es necesaria la constatación de que en realidad esos medios convienen al fin, lo que presupone cierta *adaequatio rei et intellectus* también en el entendimiento práctico. Como ha señalado acertadamente S. Brock, aunque la ignorancia invencible acerca de ese aspecto de la realidad es moralmente perdonable, el horizonte moral de la verdad práctica es más exigente y apunta a la perfección de la acción. La caracterización de la verdad del entendimiento práctico incluye además —como algo que la distingue de la verdad teórica— la conformidad del intelecto al apetito, que puede entenderse de dos maneras, que en realidad no se excluyen: existe la adecuación del apetito al justo medio indicado por la prudencia, a la vez que una adecuación de ese medio al fin indicado por el apetito. Para entender mejor esto, hay que subrayar el requisito de la rectitud del apetito, que también caracteriza la verdad práctica.

A fin de explicar en qué consiste esa rectitud del apetito, Santo Tomás aclara en el *Comentario a la Ética* el aparente razonamiento circular del texto de Aristóteles — quien había señalado que la verdad del intelecto práctico se determina en comparación al apetito recto y a la vez que la rectitud del apetito se determina según la razón verdadera—, señalando que en realidad el apetito es doble, es decir, es del fin y también de lo que es para el fin. De este modo, al nivel de lo que es para el fin, la regla de la razón práctica es la medida del apetito, mientras que, al nivel del fin, la

rectitud del apetito es regla de la verdad de la razón práctica. Como hemos destacado, esta aclaración de Santo Tomás es de gran valor, no solo porque reafirma la idea de que el fin es determinado en el hombre por naturaleza, sino además porque —puesto que también a nivel del fin el apetito sigue el conocimiento— indica la presencia de cierta captación natural de los fines prácticos. Esto se entiende mejor a la luz de la noción de *sindéresis* en cuanto hábito innato de conocimiento de los primeros principios prácticos, introducida por la filosofía medieval. El Aquinate aclara de esa manera la idea del fin debido, ofreciendo una referencia que va más allá de la aparente autorreferencialidad presente en el hombre excelente (*σπουδαῖος*) como canon o estándar de bondad y reforzando los fundamentos metafísicos de ese fin, que a pesar de estar presentes ya en los textos de Aristóteles —como se ve en el recurso constante al *ἔργον* propio del hombre— aún requerían una mayor precisión.

Asimismo, la consideración atenta de los pasajes acerca de la actuación de la prudencia en la buena deliberación ha señalado la posibilidad de entender el *voũç* aristotélico como hábito intelectual capaz también de captar esos primeros principios prácticos. En efecto, al profundizar la noción de *sindéresis* aportada por San Alberto y otros autores, Santo Tomás desarrolla en clave de continuidad la noción aristotélica del *voũç* en cuanto captación de los principios del razonamiento práctico en ambos extremos, es decir, el principio primero universal y la instancia práctica particular en que ese principio se concreta. Al mismo tiempo, desarrolla la idea misma de ‘principio práctico’, presente de manera aún incipiente en Aristóteles, por medio de la introducción de la distinción entre principios prácticos universales, conocidos por la *sindéresis* y principios prácticos particulares, garantizados por las virtudes morales. A través de ese desarrollo sobre el aporte de la virtud moral en la captación de los principios prácticos particulares, el Aquinate aclara la afirmación aristotélica de que la virtud hace recto el fin y la prudencia los medios para el fin, sin reducir la prudencia a un saber amoral o meramente técnico, y a la vez la relación entre la prudencia y los principios morales, al decir que depende tanto de los principios universales como de los principios particulares —que en ella se iluminan recíprocamente— evitando además las interpretaciones parciales que acentúan solo uno de los polos de esa relación.

Finalmente, con respecto a la exigencia de cierta conformidad entre el entendimiento y el deseo propia de la verdad práctica, hemos demostrado cómo la interpretación de Santo Tomás —quien no la entiende como la mera correspondencia o paralelo entre la potencia intelectual y la potencia apetitiva sino como una verdadera concordancia

entre ellas— es conforme a una recta comprensión del sentido del adverbio griego ὁμολόγως, presente en el texto del Estagirita.

9. Santo Tomás desarrolla, además, tanto en el comentario al libro séptimo de la *EN* como en la *Suma Teológica*, la idea aristotélica de que en el incontinente y en el intemperante no se dan las condiciones que configuran la verdad práctica, por lo que pueden ser considerados como exponentes de lo que hemos llamado falsedad práctica. En efecto, esta clase de falsedad se presenta de manera distinta en cada uno de los casos mencionados. En el incontinente, al nivel de los fines, la razón se encuentra preservada en su conocimiento, pero ocurre cierta ignorancia porque este conocimiento verdadero se ve ofuscado por la presencia de una suerte de proposición universal falsa, puesta por la concupiscencia, lo que en la práctica ocasiona la desviación del apetito del fin, que deja de ser recto. Al nivel de los medios ocurre, como vimos, que la razón puede hallarse ligada o trabada, de tal manera que la premisa menor particular es asumida ya no bajo la universal propuesta por la razón, sino bajo la proposición puesta por la concupiscencia. Al hablar de los requisitos de la verdad práctica, dijimos que la rectitud del apetito del fin es medida de la verdad de la razón sobre los medios. Lo que sucede en el caso del incontinente, entonces, es que esta razón acerca de lo que es para el fin es falsa. Podría darse incluso ahí un razonamiento eficaz en lo que se refiere a la obtención de este fin malo, pero no sería un razonamiento prudente, que exige la bondad del fin. Como señala Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, que el incontinente es alguien no disciplinado de acuerdo a la virtud moral por no haberse apartado de las pasiones, y por lo tanto uno no puede ser a la vez prudente e incontinente. Mientras tanto, en el intemperante, solo existe la razón pervertida, y por lo tanto falsa, acerca del fin, a la cual corresponde un apetito no recto. Este apetito no recto, de la misma manera que sucede en el intemperante, ocasiona la falsedad de la razón acerca de lo que es para el fin.

Estas observaciones, aunque no agoten todas las causas de la falsedad práctica, ofrecen luces sobre los fenómenos de la incontinencia y de la intemperancia, al señalar en cada caso cómo se encuentra cada una de las facultades racionales, posibilitando además la identificación de las vías de curación de la situación de desorden representada por ambas condiciones. La disposición excelente de las potencias racionales sintetizada en la concepción de verdad práctica como verdad que unifica no solo esas potencias sino también toda la realidad personal, se presenta como un horizonte de esperanza en la vida moral, que apunta a la realización plena del hombre. A fin de alcanzar la suma beatitud, la persona humana debe disponerse adecuadamente, ordenando a ella todas sus fuerzas vitales. Este esfuerzo, inspirado

y sostenido siempre por la gracia divina, se ve sintetizado, de alguna manera, en la noción de verdad práctica.

Bibliografía

1. Fuentes primarias: Aristóteles

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Edited by I. Bywater (edición digital). New York: Cambridge University Press, 2010. ISBN 978-1108011891.

———. *Ética a Nicómaco*. Introducción y notas de J. Marías. Edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1994. ISBN 978-8425909559.

———. *Ética a Nicómaco*. Introducción, traducción y notas de J. L. Calvo Martínez. Madrid: Alianza Editorial, 2005. ISBN 84-206-3928-1.

———. *Ética a Nicómaco*. Traducción y notas de S. Rus Rufino, S. y J. Meabe. Madrid: Tecnos, 2017. ISBN 978-8430973460.

———. *Ética a Nicómaco*. Prólogo de T. Martínez Manzano. Traducción de J. Pallí Bonet. 3a ed. Madrid: Gredos, 2018. ISBN 978-8424926366.

———. *The Nicomachean Ethics of Aristotle: newly translated into English*. Traducción de R. Williams. 3a ed. London: Longmans, Greens and Co., 1879.

———. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. Traducción de F. H. Peters. 4a ed. London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., Ltd., 1891.

———. *The Nicomachean Ethics of Aristotle. Translated with an analysis and critical notes*. Traducción y notas de J. E. C. Welldon. London: Macmillan and Co., 1892.

———. *The Nicomachean Ethics of Aristotle. Translated with notes, original and selected; an analytical introduction; and questions for the use of students*. Traducción y notas de R. W. Browne. London: George Bell & Sons, 1895.

———. *The Ethics of Aristotle*. Introducción y notas de J. Burnet. London: Methuen & Co., 1900.

———. *The Ethics of Aristotle. The Nicomachean Ethics Translated*. Traducción de J. A. K. Thomson. Baltimore: Penguin Books, 1953.

———. *The Nicomachean Ethics*. Edición de H. Rackham. 2a ed. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

———. *Nicomachean Ethics*. Introducción, traducción, notas y glosario de T. Irwin. 2a ed. Indianapolis: Hackett, 1999. ISBN 978-0-87220-465-0.

———. *Nicomachean Ethics*. Traducción de R. Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. ISBN 978-0521635462.

———. *Nicomachean Ethics*. Introducción, traducción y notas de S. Broadie y C. Rowe. Oxford: Oxford University Press, 2002. ISBN 978-0198752714.

———. *The Nicomachean Ethics*. Traducción de W. D. Ross. Introducción de L. Brown. New York: Oxford University Press, 2009. ISBN 978-0199213610.

———. *Nicomachean Ethics*. Traducción de R. Bartlett y S. Collins. Chicago: The University of Chicago Press, 2012. ISBN 978-0226026756.

———. *Nicomachean Ethics*. Introducción, traducción y notas de C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett, 2014. ISBN 978-1624661174.

- . *L'Éthique à Nicomaque*. Traducción de J. Tricot. Paris: Vrin, 1994. Ed. revisada. ISBN 978-2711600229.
- . *Éthique à Nicomaque*. Traducción y presentación de R. Bodéüs. Paris: Flammarion, 2004. ISBN 978-2080709479.
- . *Ética Nicomachea*. Introducción, traducción y notas de C. Natali. 14 ed. Roma: Laterza, 2018. ISBN 978-8842057505.
- . *Ética Eudemia*. Introducción de T. Martínez Manzano. Traducción de J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2011. ISBN 9788424921361.
- . *The Eudemean Ethics*. Introducción, traducción y notas de A. Kenny. Oxford: Oxford University Press, 2011. ISBN 978-0199586431.
- . *Eudemean Ethics. Books I, II y VIII*. Traducción y comentario de M. Woods. 2a ed. Oxford: Clarendon Press, 2005. ISBN 978-0199586431.
- . *The Athenian Constitution. The Eudemean Ethics. On Virtues and Vices*. Traducción de H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- . *Ética Eudemia. Testo greco a fronte*. Traducción de P. Donini. 2a ed. Roma: Laterza, 2005. ISBN 978-8842058762.
- . *Acerca del alma*. Prólogo y traducción de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2014. ISBN: 978-8424928384.
- . *De Anima. Books II and III (with passages from Book I)*. Introducción, traducción y notas de D. W. Hamelyn. Oxford: Clarendon Press, 2002. ISBN 0-19-8240848.
- . *De Anima*. Introducción, traducción y notas de R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- . *Metafísica*. Edición trilingüe. Traducción y notas de V. García Yebra. Madrid: Gredos, 2018. ISBN 978-8424938390.
- . *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994. 583pp. ISBN 978-8424916662.
- . *Metaphysics Book Θ. Translated with an Introduction and Commentary*. Edición de S. Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006. ISBN 978-0198751076.
- . *Metaphysics. A revised text with introduction and notes by W. D. Ross*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- . *Tratados de Lógica (Organon) I. Categorías; Tópicos; Sobre las refutaciones sofísticas*. Candel, M.(trad.). Madrid: Gredos, 2000. 390pp. ISBN 978-8424902327.
- . *Tratados de Lógica (Organon) II. Sobre la interpretación; Analíticos primeros; Analíticos segundos*. Introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995. ISBN 978-8424912888.
- . *Acerca del Cielo. Meteorológicos*. Introducción, traducción y notas de M. Candel. Madrid: Gredos, 1996. ISBN 978-8424918316.
- . *Física*. Introducción, traducción y notas de G. Rodríguez de Echandía. Madrid: Gredos, 2002. ISBN 978-8424916763.
- . *Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de A. Vallejo. Madrid: Gredos, 1996. ISBN 9788424927714.

———. *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Introducciones, traducciones y notas de E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 2000. ISBN 978-8424922832.

———. *Política*. Introducción, traducción y notas de M. García Valdés. Madrid: Gredos, 1988. ISBN 978-8424912837.

———. *Poética. Magna Moralia*. Martínez, T. y Rodríguez Duplá, L. (trad.) Madrid: Gredos, 2011. ISBN 978-8424917647.

———. *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Q. Racionero. Madrid: Gredos, 1999. ISBN 978-8424914236.

BARNES, J.; KENNY, A. (ed.). *Aristotle's ethics: writings from the complete works*. Princeton: Princeton University Press, 2014. ISBN 978-0691158464.

BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1995. ISBN 978-0691099507.

2. Fuentes primarias: Tomás de Aquino

Corpus Thomisticum. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita. Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. Disponible en: <https://www.corpusthomisticum.org/> [Consulta: 01 de enero de 2021].

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Cinco volúmenes. ISBN 84-220-1317-7 (obra completa).

———. *Somme théologique. La prudence. 2^a-2^{ae}, Questions 47-56*. Traducción, notas y apéndices de T. Deman. 3a ed. Revisada por J.-P. Torrell. Paris: Cerf, 2006. ISBN 978-2204082815.

———. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Tomus Sextus. Prima Secundae Summa Theologiae. A Quaestione I ad Quaestione LXX. Cum comentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum*. Romae, Ex Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, 1891.

———. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLVII. Sententia Libri Ethicorum. Cura et studio Fratrum Praedicatorum*. 2 vols. Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1969.

———. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Traducción de A. Mallea. Estudio preliminar y notas de C. Lértora Mendoza. 3a ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2010. ISBN 978-8431327316.

———. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Traducción de C. I. Litzinger. Prólogo de R. McInerny. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993, pp. ix-x. ISBN 978-1883357511.

———. *Commentaire de L'Éthique à Nicomaque D'Aristote*. Traducción de G. Dandenault (1950) y de Y. Pelletier (1999). Disponible en: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/philosophie/commentaireethiquenicomaque.htm> [Consulta: 20 de enero de 2021].

———. *Cuestiones disputadas sobre la verdad (De Veritate)*. Tomos I y II. Edición de A. L. González, J. F. Sellés y M. Idoia Zorroza. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2016. ISBN 978-8431331108 (obra completa).

———. "De veritate, Cuestión 21. Sobre el bien". Introducción, traducción y notas de J. F. Sellés. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 78 (1999). ISSN 1137-2176.

———. "La verdad y la falsedad". Selección de textos, introducción, traducción y notas de J. García López. 3a ed. ampliada. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 19 (1999). ISSN 1137-2176.

———. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Volumen I/1. El misterio de la Trinidad*. Edición dirigida por J. Cruz Cruz. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002. ISBN 9788431320317.

———. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Volumen I/2. Nombres y atributos de Dios*. Edición dirigida por J. Cruz Cruz. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2004. ISBN 9788431321758.

———. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Volumen II/1. La Creación: Ángeles, Seres Corpóreos, Hombre*. Edición dirigida por J. Cruz Cruz. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2005. ISBN 9788431322649.

———. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Volumen II/2. El arbitrio y el pecado*. Edición dirigida por J. Cruz Cruz. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2008. ISBN 9788431325145.

———. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Volumen III/1. La Encarnación del Verbo y la obra de la Redención*. Edición dirigida por J. Cruz Cruz. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2013. ISBN 9788431329020.

———. *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard. Livre III. l'Incarnation du Verbe et ses fruits*. Traducción y notas de J. Ménard (2010). Disponible en: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES3.htm> [Consulta: 20 de marzo de 2020].

———. *Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV. Volume I*. Traducción de P. Faitanin y B. Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016. ISBN 978-8567394817.

———. *Comentário à Metafísica de Aristóteles V-VIII. Volume II*. Traducción de P. Faitanin y B. Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2017. ISBN 978-8595070180.

———. *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*. Traducción de M. Skarica. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1999. ISBN 978-8431316990.

———. *Comentário ao Sobre a Interpretação de Aristóteles*. Traducción de P. Faitanin y B. Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2018. ISBN 978-8595070400.

———. *Comentario al 'Libro del alma' de Aristóteles*. Traducciones y anotaciones: María C. Donadío Maggi de Gandolfi. Buenos Aires: Fundación Arche, 1979.

———. *De virtutibus, Les cinq questions disputées sur les vertus*. Traducción unificada por D. Pillet (2003-2007). Disponible en: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/questionsdisputees/questionsdisputeesvertus.htm> [Consulta: 20 de marzo de 2020].

3. Fuentes Secundarias

ALBISU, D. M. "La verdad en la vida moral. La verdad práctica". *Moenia. Las murallas interiores de la República*, núm. VI (1981), pp. 42-71.

ALLEN, J. "Practical and theoretical knowledge in Aristotle". En: *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 49-70. ISBN 978-0511846397.

ALVIRA, T. "El concepto tomista de 'voluntas ut natura' y la libertad humana". *Persona y Derecho*, vol. 11 (1984), pp. 393-426.

ANSCOMBE, G. E. M. "Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth?". En: ANSCOMBE, G. E. M. *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*. Oxford: Blackwell, 1981. ISBN: 978-0816610846.

- . “Vérité et raisonnement pratique” (1990). En: CASSIN, B. (ed.). *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*. Paris: Éditions du Seuil, 1992, pp. 393-401. ISBN 978-2020144230.
- . “Verdad y razonamiento práctico”. En: CASSIN, B. (ed.). *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Buenos Aires: Manantial, 1994, pp. 283-289. ISBN 950-9515892.
- . *Intention*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. ISBN 978-0674003996.
- . “Practical truth”. En: GEACH, M.; GORMALLY, L. (ed.) *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*. Exeter: Imprint Academic, 2006 (versión digital), pp. 141-150. ISBN 9781845400613.
- . “Practical Inference”. En: GEACH, M.; GORMALLY, L. (ed.) *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*. Exeter: Imprint Academic, 2006 (versión digital), pp. 102-140. ISBN 9781845400613.
- ARAIZA, J. “Una aproximación a las nociones de sujeto y de verdad práctica en Aristoteles”. *Nova Tellus*, vol. 27 (2009), núm. 1, pp. 141-189.
- AUBENQUE, P. “La prudence aristotélicienne: porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens? (À propos d' Eth. Nic., VI 10, 1142 b 31-33)”. *Revue des Études Grecques*, t. 78 (1965), fasc. 369-370, pp. 40-51.
- . *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1992. ISBN 978-8474239141.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français. Le Grand Bailly*. Ed. revisada. Paris: Hachette, 2000. ISBN 978-2011679390.
- BARNES, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. ISBN 0-521-41133-5.
- BERTI, E. *Aristóteles no Século XX*. São Paulo: Loyola, 1997. ISBN 9788515015573.
- . *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Oinos, 2008. ISBN 978-9872464905.
- BLACKBURN, S. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. 2a ed. Revisada. Oxford: Oxford University Press, 2016 (versión digital), eISBN 9780191727726.
- BOERI, M. D. “¿Es el objeto de la Episteme aristotélica solo lo necesario? Reflexiones sobre el valor de *hos epi to polu* en el modelo aristotélico de ciencia”. *Méthexis (International Journal for Ancient Philosophy)*, vol. 20 (2007), pp. 29-49.
- BONITZ, H. (ed.) *Index Aristotelicus*. 2a ed. Graz: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1955.
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991. ISBN 0-19-506601-4.
- . “Practical Truth in Aristotle”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 90 (2016), núm. 2, pp. 281-298.
- BROCK, S. “Realistic Practical Truth”. En: *The 'Preambula Fidei' & the New Apologetics. Doctor Communis* (2008, fasc. 1-2). Ciudad del Vaticano: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 2008, pp. 62-75.
- CASANOVA, C. A. “La verdad práctica como piedra angular de la ética”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm 34 (2007), pp. 403-434.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Les Éditions Klincksieck, 1977.
- CHATEAU, J.-Y. “L'objet de la *phronesis* y la vérité pratique. Sur l'unité et la cohérence de l'Étique a Nicomaque”. En: CHATEAU, J.-Y. (org). *La vérité pratique: Aristote, «Éthique à Nicomaque», livre VI*, Paris: Vrin, 1997, pp. 185-261. ISBN 2-7716-1298-8.

COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía*, vol. 1. Grecia y Roma. 6a ed. Barcelona: Ariel, 2001. ISBN 84-344-8721-7.

———. *Historia de la Filosofía*, vol. 2. De San Agustín a Escoto. 4a ed. Barcelona: Ariel, 1980. ISBN 84-344-3919-0.

CRIVELLI, P. *Aristotle on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. ISBN 978-0521823289.

DAVIDSON, D. *Truth, Language and History*. Oxford: Oxford University Press, 2005, ISBN 978-0198237570.

DE BELLOY, C. "La vérité de l'agir selon Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, vol. 104 (2014), núm. 1, pp. 103-126.

DE FINANCE, J. "Le cercle de la connaissance et du vouloir. À propos d'un texte de Saint Thomas". *Sapientia*, vol. X (1974), pp. 43-56.

DETIENNE, M. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid: Taurus, 1983. ISBN 8430611975.

DOIG, J. *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*. Dordrecht: Kluwer, 2001. ISBN 978-9401597715.

———. "Aquinas and Aristotle". En: DAVIES, B. y STUMP, E. (eds.) *The Oxford Handbook of Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2001, pp. 33-44. ISBN 978-0199351985.

EBBESEN, S. "Boethius as an Aristotelian commentator". En: SORABJI, R. (ed.) *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. New York: Cornell University Press, 1990, pp. 373-391. ISBN 978-0801424328.

EIKELAND, O. *The Ways of Aristotle: Aristotelian Phronêsis, Aristotelian philosophy of dialogue, and action research*. Berna: Peter Lang, 2008. ISBN 978-3039114719.

ELDERS, L. "The Aristotelian Commentaries of St. Thomas Aquinas". *The Review of Metaphysics*, vol. 63 (2009), núm. 1, p. 51.

EVERSON, S. "Aristotle on nature and value". En: EVERSON, S. (ed.) *Companions to ancient thoughts* n. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 77-106. ISBN 9780521388320.

FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. 5a ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1965.

FIASSE, G. "Aristotle's φρόνησις: A True Grasp of Ends as Well as Means?". *The Review of Metaphysics*, vol. 55 (2001), núm. 2, pp. 323-337.

FRIEDLÄNDER, P. *Plato: An Introduction*. Meyerhoff, H. (trad.). Princeton: Princeton University Press, 1973. 2ed. ISBN 0-691-09812-3.

GALÁN, J. L. *Razón práctica y virtudes en el Comentario del Cardenal Cayetano al Tratado de Virtudes de la Summa Theologiae (I-II, qq. 55-67)*. Toledo: IT San Ildefonso - Servicio de Publicaciones, 2016. ISBN 978-8415669234.

GARCÍA ESTEBÁNEZ, E. "Introducción a 'Los principios de la naturaleza'". Disponible en: <http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/introduccion-los-principios-de-la-naturaleza>. [Consulta: 09 diciembre de 2020].

GARCÍA-HUIDOBRO, J. "Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino". *Sapientia*, vol. L (1995), núm. 197-198, pp. 243-262.

———. "La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el 'Comentario de la Ética a Nicómaco' de Tomás de Aquino". *Anuario Filosófico*, vol. 32 (1999), núm. 1, pp. 225-250.

- GAUTHIER, R. A. "Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque" (apéndice). En: SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita. Tomus XLVIII. Sententia Libri Politicorum* Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1971.
- GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J.-Y. *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire. Tome I, Introduction et Traduction; Tome II, Commentaire*. Louvain: Nauwelaerts, 1958-1959.
- GRABMANN, M. "Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin". En: *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Munich: Max Hueber Verlag, 1926, pp. 266–313.
- GUARIGLIA, O. *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997. ISBN 9502306600.
- HADOT, P. "Sur divers sens du mot πρᾶγμα dans la tradition philosophique grecque", en: HADOT, P. *Études de Philosophie Ancienne*. 12a ed. Paris: Les Belles Lettres, 2010. ISBN 978-2251420431.
- HÖFFE, O. *Aristóteles*. Traducción de R. Hoffmeister. Porto Alegre: Artmed, 2008. ISBN 978-8536314594.
- HOFFMANN, T.; MÜLLER, J. "Christian Aristotelism? Albert the Great and Thomas Aquinas". En: GOLOB, S.; TIMMERMANN, J. (eds.) *The Cambridge History of Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 168-180. ISBN 978-1139519267.
- HOFFMAN, T.; MÜLLER, J.; PERKAMS, M. (eds.). *Aquinas and the Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. ISBN 978-1107002678.
- HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción de F. Duque. Madrid: Ed. Orbis, 1984. ISBN 84-7530-469-9 (obra completa).
- INCIARTE, F. "Theoretische und praktische Wahrheit". En: RIEDEL, M. (ed.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. 2. Rezeption, Argumentation*. Freiburg: Rombach Verlag, 1974, pp. 155-177. ISBN: 978-3793006336.
- . "Practical Truth". En: AA.VV., *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale de Teologia Morale*. Roma: Città Nuova, 1986, pp. 201-215. ISBN 978-8831113410.
- . "Discovery and Verification of Practical Truth". En: GORMALLY, L. (ed.). *Moral Truth And Moral Tradition: Essays In Honour Of Peter Geach And Elizabeth Anscombe*. Dublin: Four Courts Press, 1994, pp. 25-52. ISBN 978-1851821587.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2002. ISBN 9788571106864.
- JAFFA, H. V. *Thomism and Aristotelism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.
- JENKINS, J. "Expositions of the Text: Aquinas's Aristotelian Commentaries". *Medieval Philosophy and Theology*, núm. 5 (1996), pp. 39-62.
- JORDAN, M. "Thomas Aquinas's Disclaimers in the Aristotelian Commentaries" En: LONG, J. (ed.) *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl, OP*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991, pp. 99-112. ISBN 978-0888448125.
- . "Thomas as a Commentator in Some Programs of Neo-Thomism: A Reply to Kaczor". *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 78 (2004), núm. 3, pp. 379-386.
- KACZOR, C. "Thomas Aquinas's 'Commentary on the Ethics': Merely an Interpretation of Aristotle?" *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 78 (2004), núm. 3, pp. 353-378.
- KALINOWSKI, G. *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*. Buenos Aires: EUDEBA, 1979.
- KENNEDY, D. J., *Saint Thomas and Medieval Philosophy*. New York: The Encyclopedia Press, 1919.

———. “St. Thomas Aquinas”, III. Disponible en: <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/stthomas.htm> [Consulta: 8 de enero de 2021].

KENNY, A. *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth, 1979. ISBN 978-071561337.

———. *Essays on the Aristotelian Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 2001. ISBN 978-0198250685.

———. “Practical Truth in Aristotle”. En: MORISON, B.; IERODIAKONOU, K. (ed). *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*. Oxford University Press, 2011, pp. 277-311. ISBN 978-0191738036.

———. *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. 2a ed. Oxford: Oxford University Press, 2016. ISBN 978-0198790938.

KENT, B. D. “Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence”. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 27 (1989), núm. 2, pp. 199-223.

KRAUT, R. *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006. ISBN 978-1405120203.

KRETZMER, N.; STUMPF, E. (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LEANDRI, A. “L'action et la vérité (Ethique a Nicomaque, VI, 2)”. En: CHATEAU, J.-Y. (org). *La vérité pratique: Aristote, «Ethique à Nicomaque», livre VI*, Paris: Vrin, 1997, pp. 45-55. ISBN 2-7716-1298-8.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996. ISBN 978-0198642268.

LONG, C. *Aristotle on the Nature of Truth*. New York: Cambridge University Press, 2008. ISBN 978-0521191210.

MARITAIN, J. “Saint Thomas Aquinas”. Disponible en: <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/thomas.htm> [Consulta: 8 de enero de 2021].

MASSINI, C. I. “Reflexiones sobre un texto de Santo Tomás acerca de la verdad práctica”, *Philosophica*, núm. 7 (1984), pp. 148-154.

———. “Sobre ética y verdad. Análisis de una tesis de A.G. Vigo sobre la verdad práctica”. *Intus-Lege Filosofia*, vol. 3 (2009), núm. 2, pp. 79-95.

MAURI, M. “La aprehensión del singular en el proceso del conocimiento práctico”. *Espiritu*, vol. LXIV (2015), núm. 149, pp. 121-132.

MCINERNEY, R. (ed.) *Thomas Aquinas. Selected Writings*. 3a ed. London: Penguin Books, 1998. ISBN 978-0140436327.

MELENDO, T. “La naturaleza de la verdad práctica”, *Studium. Revista de Filosofía y Teología*, vol. 26 (1986), núm. 1, pp. 51-76.

MONTANARI, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Brill, 2015. ISBN 9789004193185.

MOSS, J. “‘Virtue Makes the Goal Right’: Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics”. *Phronesis*, núm. 56 (2011), pp. 204-261.

MÜLLER, J. “Ethics as a Practical Science in Albert the Great's Commentaries on the Nicomachean Ethics”. En: SENNER, W. (ed.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven Series: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens — Neue Folge*, 10. Berlin/Boston: De Gruyter, 2001, pp. 275-286. ISBN 9783050035635.

NATALI, C. “Les fins et les moyens: un puzzle aristotélicien”. *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 6 (1988), núm. 1, pp. 107-146.

- NELSON, D. M. *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*. University Park: Penn State University Press, 1992. ISBN 9780271007786.
- OLFERT, C. M. "Aristotle's Conception of Practical Truth". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 52 (2014), núm. 2, pp. 205-231.
- . *Aristotle on Practical Truth*. New York: Oxford University Press, 2017. ISBN 9780190281007.
- . "Aristotle on the Truth About Practical Ends". *Apeiron*, vol. 51 (2018), núm. 2, pp. 221-244.
- PAKALUK, M. "The Great Question of Practical Truth. A Diminutive Answer". *Acta Philosophica*, vol. 19 (2010), núm. 1, pp. 145-159.
- PANTELIA, M. C. (ed.) *Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library*. University of California, Irvine. <http://www.tlg.uci.edu> [Consulta: 10 de agosto de 2020].
- PIEPER, J. "La realidad y el bien". En: PIEPER, J. *El descubrimiento de la realidad*. Madrid: Rialp, 1974.
- POBLETE, J. "Itinerario de las traducciones latinas de *Ethica Nicomachea* durante el siglo XIII". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 31 (2014), núm. 1, pp. 43-68.
- PRICE, A. W. *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2011. ISBN 9780198709350.
- RAMÍREZ, S. *La prudencia*. Madrid: Palabra, 1981. ISBN 9788471181411.
- REEVE, C. D. C. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1992. 240pp. ISBN 9780198239840.
- . *Action, Contemplation and Happiness. An Essay on Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 2012. 299pp. ISBN 9780674063730.
- RICHARDSON LEAR, G. "Theoretical and Practical Reason". En: RICHARDSON LEAR, G. *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2004. ISBN 9780691114668.
- RODRIGO, P. "Prudence, convenance et situation". En: RODRIGO, P. *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*. Grenoble: Millon, 1998, pp. 123-136. ISBN 978-2841370283.
- . *Aristote et les "choses humaines"*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1998. ISBN 2-87060-066-6.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. "Felicidad y verdad práctica en Aristóteles". *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 20 (1993), pp. 35-55.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A. *Ética general*. 6a ed. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra, 2010. ISBN 978-8431321895.
- SANTA-MARÍA, A. "Verdad práctica, silogismo práctico y disposiciones habituales en Aristóteles". *Revista Philosophica*, vol. 32 (2007), núm. 2, pp. 75-103.
- SELLÉS, J. F. "La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino". *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 90 (1999). ISSN 1137-2176.
- . "Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino". *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 101 (2000). ISSN 1137-2176.
- . *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2008. ISBN 978-8431325510.
- SERRANO DEL POZO, I. *El problema de la incontinencia y la continencia en la filosofía de Tomás de Aquino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2013. ISBN 978-8431329075.

- SHIEL, J. "Boethius' commentaries on Aristotle". En: SORABJI, R. (ed.) *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. New York: Cornell University Press, 1990, pp. 349-372.
- SIMON, Y. *Nature and Functions of Authority*. Milwaukee: Marquette University Press, 1940. ISBN 978-0874621044.
- . *A Critique of Moral Knowledge*. New York: Fordham University Press, 1999. 98pp. ISBN 978-0823221042.
- SKARICA, M. "La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino". *Anuario Filosófico*, vol. 32 (1999), núm. 1, pp. 291-314.
- STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1892.
- SZAIF, J. "Plato and Aristotle on Truth and Falsehood". En: GLANZBERG, M. (ed.). *The Oxford Handbook on Truth*. Oxford. Oxford University Press, 2008. ISBN 978-0199557929.
- TAYLOR, C. "Aristotle on Practical Reason", p. 5. *Oxford Handbooks Online*, 2016. Disponible en: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-52>. [Consulta: 10 de febrero de 2021].
- TORRALBA, J. M. "On Morally Neutral Actions and the Relevance of Practical Truth for Action Theory". En: GORMALLY, L.; JONES, D.; TEICHMANN, R. (ed.). *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Exeter: Imprint Academic, 2016, pp. 51-74. ISBN 978-1845408978.
- TORRELL, J. *Saint Thomas Aquinas. Vol. 1. The Person and His Work*. Washington, DC: The Catholic University of America, 1996. ISBN 978-0813214238.
- . "Life and works". En: DAVIES, B. y STUMP, E. (eds.) *The Oxford Handbook of Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2001, pp. 15-32. ISBN 978-0199351985.
- TRENDELENBURG, F. *Historische Beiträge zur Philosophie*, vol. II, 1855.
- TUGWELL, S. (ed). *Albert and Thomas. Selected Writings*. Mahwah: Paulist Press, 1988. ISBN 978-0809130221.
- URMSON, J. *Aristotle's Ethics*. Cambridge: Blackwell, 1995. ISBN: 978-0631159469.
- VACCAREZZA, M. S. *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*. Nocera Inferiore: Orthotes, 2012. ISBN 978-8897806110.
- VARELA, L. E. *Filosofía Práctica y Prudencia. Lo Universal y lo particular en la Ética de Aristóteles*. Berti, E. (prólogo). Buenos Aires: Biblos, 2014. ISBN: 9789876912228.
- VÁSQUEZ, S. M. "Último juicio práctico y libertad en Santo Tomás de Aquino". *Angelicum*, núm. 79 (2002), pp. 127-146.
- VIGO, A. G. *Aristóteles. Una introducción*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007. ISBN 978-956-8639-00-6.
- . "Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional". En: LEYVA MARTÍNEZ, G. (coord.). *Filosofía de la acción: un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. México, D.F.: Síntesis, 2008, pp. 53-86. ISBN 978-84-9756-531-8.
- . "El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática". En: VIGO, A. *Estudios Aristotélicos*. 2a ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2011, pp. 107-154. ISBN 9788431327538.
- . "La concepción aristotélica de la verdad práctica". En: VIGO, A. *Estudios Aristotélicos*. 2a ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2011, pp. 301-323. ISBN 9788431327538.

———. “Verdad práctica y virtudes intelectuales”. En: VIGO, A. *Estudios Aristotélicos*. 2a ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2011, pp. 363-403. ISBN 9788431327538.

VOLPI, F. “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”. *Anuario Filosófico*, vol. 50 (2017), núm. 1, pp. 189-214.

WALTER, J. *Die Lehre von der praktische Vernunft in der griechischen Philosophie*. Jena, 1874.

WEISHEIPL, J. A. “The Life and Works of St. Albert the Great”. En: WEISHEIPL, J. A. (ed.) *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.

———. *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thoughts and Works*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1983. ISBN 0-8132-0590-5.

WIDOW, J. L. “La verdad moral, según el pensamiento de Santo Tomás”. *Angelicum*, vol. 80 (2003), fasc. 3, pp. 539-593.

WINTER, M. “Aristotle, *hos epi to polu* relations, and a demonstrative science of ethics”. *Phronesis*, vol. 42 (1997), núm. 2, pp. 163-189.

WOLTER, A. B. (traducción e introducción). *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1986. ISBN 978-0813206226.

YARZA, I. “Sobre la praxis aristotélica”. *Anuario Filosófico*, vol. 19 (1986), núm. 1, pp. 135-153.

YEPES, R. “El origen de la ‘energeia’ en Aristóteles”. *Anuario Filosófico*, vol. 22 (1989), núm. 3, pp. 93-109.

———. “Los sentidos del acto en Aristóteles”. *Anuario Filosófico*, vol. 25 (1992), núm. 3, pp. 493-512.

ZAGAL, H. “Apetito recto, prudencia y verdad práctica. Las pautas de la *eupraxía* en la *Nicomáquea*”. *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, año 5 (2013), núm. 9, pp. 91-111.