RECTITUD Y VERDAD EN LA VIDA MORAL

*Georges Cottier**

RESUMEN: Se presenta la doctrina de Santo Tomás de Aquino, fundada en aquella de Aristóteles, relativa al auténtico sentido de la verdad *práctica*, concebida como diferente de la *especulativa*, caracterizada por su *fin* específico, consistente en poner en la existencia una obra exterior al hombre (*poiesis*) o bien una acción propiamente humana (*praxis*). Para actuar rectamente se requiere dirigir la acción en conformidad con un apetito recto. De este modo la vida moral no es obra de puro conocimiento sino que requiere necesariamente la participación de los apetitos, lo cuales, si están moldeados por la prudencia, permitirán actuar rectamente.

RIGHTEOUSNESS AND TRUTH IN THE MORAL LIFE

ABSTRACT: The doctrine of St. Thomas Aquinas, founded on that of Aristotle, is presented here. It concerns the authentic meaning of *practical* truth, conceived as different from that of a *speculative* nature, characterized by its specific *purpose*, consisting in the existence of a work external to Man (*poiesis*) or an actual human action (*praxis*). In both practical domains, reason is directed toward movement that is acted by will. To act righteously, it is necessary to direct action in accordance with an upright appetite, which ultimately means to act in a prudent manner. In this way, the moral life is not the work of pure knowledge but necessarily requires the participation of appetites, which, if molded by prudence, will allow one to act righteously.

PALABRAS CLAVE: Conocimiento especulativo, conocimiento práctico, hacer y obrar, inteligencia, apetitos, prudencia, rectitud, verdad moral.

KEY WORDS: Speculative knowledge, practical knowledge, doing and acting, intelligence, appetites, prudence, righteousness, moral truth.

* Cardenal suizo y teólogo emérito de la Casa Pontificia.

RECEPCIÓN: 29 de enero de 2016.
APROBACIÓN: 15 de febrero de 2017.

RECTITUD Y VERDAD EN LA VIDA MORAL**

Presentación

Constituye objeto de gran satisfacción presentar en *Estudios* una colaboración que el cardenal Georges Cottier hiciera llegar a la revista meses antes de su fallecimiento.

El cardenal Cottier fue ampliamente conocido y estimado por parte de numerosos lectores. Nacido el 25 de abril de 1922 en Carouge, Suiza, Georges Marie Martin Cottier se formó en Estudios Clásicos y en Filosofía en Ginebra, ingresó en la orden de Santo Domingo y fue ordenado sacerdote en 1951. En pocos años alcanzó el doctorado en Teología y comenzó a enseñar en la Facultad de Letras de Ginebra, de donde pasó a enseñar Filosofía en la Universidad de Friburgo.¹

Admirador y continuador del pensamiento de Jacques Maritain (a quien consideraba “su maestro”) y Charles Journet, Cottier fue profesor visitante en la Universidad de Montreal, en el Instituto Católico de París, en la Universidad de Milán y en la de Padua.

Participó como experto en el Concilio Vaticano II. Fue consultor de diversos dicasterios vaticanos, y miembro y secretario de la Comisión Teológica Internacional.

** Traducción del francés de Jaime Ruiz de Santiago.

¹ Fue ahí donde lo conoció el Jefe del Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM, Carlos McCadden, a quien dirigió su tesis doctoral en filosofía.

En 1990 ocupó el cargo de teólogo de la Casa Pontificia, en el cual permaneció como teólogo emérito desde diciembre de 2005 hasta su muerte. Por su destacada labor fue nombrado y proclamado cardenal en octubre de 2003.

Director de revistas tan prestigiadas como *Nova et Vetera*, publicada en Ginebra, siempre profundizó importantes cuestiones filosóficas y teológicas. Tuvo especial interés en problemas metafísicos y morales que abordó en obras como *L'athéisme du jeune Marx: Ses origines hégéliennes* (1959, París, Vrin), *Du romantisme au marxisme* (1961, París, Alsatia), *Chrétiens et marxistes: Dialogue avec Roger Garaudy* (1967, Tours, Mame), *Horizons de l'athéisme* (1969, París, Cerf), *Défis éthiques* (1996, San Mauricio, Saint Augustin), *Humaine raison: Contributions à une éthique du savoir* (2011, París, Lethielleux) y *La Mémoire des sources: Pour une philosophie de la religion* (2015, París, Cerf).

El estudio que publicamos profundiza la importante distinción entre la inteligencia especulativa y la práctica, tema fundamental para la comprensión del conocimiento moral en sus diferentes aspectos de conocimiento científico y conocimiento dominado por la posición en la existencia de actos históricos, contingentes y singulares.

I

Razón práctica

1. Quisiera proponer algunas reflexiones referentes a la ruptura que existe hoy entre libertad y verdad. Este hecho ha sido objeto de atención en algunos documentos recientes, por ejemplo la encíclica *Veritatis splendor*, publicada no hace muchos años por Juan Pablo II.

Cuando se plantean cuestiones de ética y moral encontramos una serie de problemas que están relacionados con la razón práctica. El más decisivo, sin lugar a dudas, es el siguiente: ¿corresponde a la razón práctica algo así como una verdad práctica? Si la respuesta es afirmativa, ¿qué le distingue de la verdad especulativa?

Nuestro primer objetivo consistirá en discernir aquello que es necesario entender por razón práctica, y esto es tanto más necesario cuanto en estas materias el pensamiento moderno da la impresión de un espectáculo de pérdida de sentido.

Se puede dudar sobre el significado de la primacía kantiana de la razón práctica, que podría comprenderse en el cuadro estricto de las *críticas*, sin que ello implique un juicio relativo a la esencia de la razón. Sin embargo, el modo como el pensamiento de Kant ha sido recibido culturalmente ha llevado a otorgar a este primado el valor de un principio y, como consecuencia, una relativización y una subordinación de la *teoría*. Fichte ha suprimido toda ambigüedad: para él, se trata simplemente de la razón, la razón como tal, que es práctica. La *teoría* se convierte tan solo en un momento de la práctica.

Pero ahí no se detiene la inversión realizada. Es el propio sentido de la practicidad la que cambia al mismo tiempo que la razón práctica adquiere el primer plano. Una manifestación de ello se encuentra en el cambio léxico. Aristóteles, de quien se toma la terminología, distinguía dos clases de dominios: de la *praxis* y de la *poiesis*. El primero designaba la acción que desemboca en el actuar moral; el segundo, el orden del hacer, de la transformación de las cosas. La razón práctica presidía ambos tipos de acciones sin confundirlas. Ahora bien, en el lenguaje de la filosofía moderna, la *filosofía de la praxis* incluye el campo de la *poiesis*, ya se trate de la transformación del mundo por la técnica o de la creación del hombre social por él mismo, a modo de una obra de arte. La *filosofía de la praxis* es, como se sabe, el nombre que Gentile daba al pensamiento de Karl Marx. Pero el neoliberalismo del pensador siciliano puede ser definido igualmente como filosofía de la praxis. La concepción idealista del conocimiento como actividad, *Tathandlung*, no es extraña a esta inversión de sentidos que, comenzando por las palabras, ha designado contenidos de pensamientos, con la consecuencia de que se produce una imagen de un ser humano extravertido (la misma ética es absorbida por la tarea de transformación del mundo) y a la vez reivindicativo de su creatividad (el hombre es aquel que se hace, él es su propia criatura, individual o colectiva).

Ante tal transformación de concepciones, no es inútil esforzarnos por determinar el sentido de la razón práctica.

La distinción entre especulativo y práctico

2. Tomás de Aquino (en cuyo pensamiento me inspiro) plantea la cuestión que ante todo nos debe retener: ¿el intelecto especulativo y el intelecto práctico son potencias diferentes?

La distinción entre el alma y sus potencias tiene un fundamento metafísico. Se origina en la estructura del ser creado, compuesto de acto y potencia y que, por ello, no posee de golpe la plenitud de actualidad de la cual es capaz, sino que adquiere progresivamente sus múltiples actuaciones, entre las cuales existe un orden inteligible. Este principio metafísico encuentra su traducción antropológica. En efecto, se encuentra especialmente puesto en evidencia en ese ser compuesto que es el ser humano, cuya alma, a la vez que es espiritual y subsistente, es la forma del cuerpo y, por ese hecho, se encuentra sometida al devenir temporal. En el ser humano, en efecto, el ejercicio de las potencias espirituales, inteligencia y voluntad, presupone, como condición, el ejercicio de las facultades sensibles de orden cognoscitivo y afectivo.

Las potencias se encuentran ordenadas a su acto y, a través de él, reciben su especificación del objeto. A un objeto formalmente distinto e irreducible corresponde una potencia o facultad singular. A la inversa, una distinción “material” en el objeto no funda una potencia o facultad distinta.

Estas coordenadas permiten captar el sentido de la cuestión: ¿el intelecto especulativo y el intelecto práctico son facultades diferentes?²

Santo Tomás parte de una doble afirmación de Aristóteles: *Intellectus speculativus per extensionem fit practicus; speculativus differt a practico fine* (III *De An.*, 433, a. 14). Es, pues, la referencia al fin, de la cual nos

² Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 79, a. 11. Los artículos 12 y 13, que tratan de la sindéresis y de la conciencia, constituyen una precisión complementaria. Véase también III *Sent.*, dist. XXIII, q. II, a. 3, q^oz; *De Verit.*, q. III, a. 3; *De An.*, lib. III, lect. XV; *Eth.*, lib IV, lect. 2. Se puede hacer referencia a nuestro estudio: Georges Cottier, “Intellectus et ratio”, *Revue Thomiste*, 1988/2, t. LXXXVIII, pp. 215-228.

será necesario precisar la naturaleza y las modalidades, lo que explica la *extensio*.

El intelecto es ante todo, por su naturaleza, especulativo. Al convertirse en práctico, no cambia de naturaleza; una potencia no puede, sin destruirse, ser cambiada en otra. La extensión más allá de los límites de su objeto primero no podría por ello significar que el intelecto especulativo se extendería a un objeto heterogéneo del suyo propio.

Para captar la diferencia entre especulativo por una parte, y práctico (*practicus, id est operativus*), por otra, es necesario considerar el fin que ordena en este y en aquel el ejercicio del intelecto. Es en virtud de su fin que uno y otro son llamados “especulativo” y “práctico”. Ahora bien, tal distinción no entra en el constitutivo inteligible del objeto, en su *ratio*. Se manifiesta (*accidit*) en un objeto captado por estar o no ordenado a una obra (*opus*). Es precisamente en este punto que se presenta la diferencia.

El intelecto especulativo tiene su fin en la sola consideración de la verdad. Entonces, el conocimiento se busca por sí mismo. El intelecto se llama “práctico” cuando ordena al *opus* aquello que aprehende. Tal es el sentido de la afirmación de Aristóteles: uno y otro difieren en razón de su fin.

En otras palabras: el intelecto práctico versa sobre aquello que por sí mismo (*ex se*) es apto para ser ordenado a una obra por otra potencia diferente al intelecto, es decir, una potencia afectiva, en tanto que el intelecto especulativo versa sobre aquello que de suyo no se ordena a tal obra, sino que, según la expresión de Cayetano, por naturaleza es instituido (*a natura institutum*) en vista del solo conocimiento de la verdad.

Por obra, *opus*, en esta instancia en la cual distinguimos la razón práctica de la razón especulativa, se entiende en el sentido genérico de cualquier obra por realizar, ya se trate de la acción técnica o de la acción moral. Por otra parte, ahí donde la *Suma* habla de *opus*, el comentario del *De Anima* (III, lect., XV) emplea el término *operatio*.³ En el orden del actuar moral, que supone la libertad por la cual la persona se determina a sí misma, el acto introduce en la existencia una realidad nueva, como lo sugiere la elección del término *opus*. Esta dimensión de “creación” es evidente en el orden del *hacer* (arte y técnica).

³ No es necesario insistir en la diferencia, puesto que el *opus* es el término de la *operatio*.

3. ¿Es necesario atribuir un papel como motor al intelecto práctico? En efecto, puesto que hay una acción, hay una moción hacia la acción. La respuesta es la siguiente: esto no debe entenderse en el sentido que el intelecto práctico ejecutaría el movimiento, pues tal es el papel de la voluntad, sino en el sentido de que se dirige hacia el movimiento (*dirigens ad motum*), como le conviene según el modo de su prehensión.⁴

Santo Tomás da aquí una precisión importante, referente a lo que podemos llamar el involucramiento recíproco de lo *verdadero* y de lo *bueno*, objetos respectivos del intelecto y de la voluntad. Lo verdadero y lo bueno se incluyen mutuamente, pues lo verdadero es cierto bien, sin lo cual no sería deseable (*appetibile*); y lo bueno es algo verdadero, sin lo cual no sería inteligible.

Del mismo modo como el objeto del apetito (*appetitus*) puede ser lo verdadero, en tanto que posee la razón de bien, como cuando alguien desea conocer la verdad, de igual modo el objeto del intelecto práctico es el bien ordenado a la obra, a la operación, *bajo la razón de verdadero* (*bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri*). El intelecto práctico conoce la verdad, como el intelecto especulativo, pero para ordenar al *opus* la verdad conocida. Conoce la verdad directriz de la acción por realizar.⁵ La importancia de esta aclaración se verá con mayor claridad adelante.

Appetitus

4. Los trascendentales *verdad* y *bien* son irreductibles el uno al otro. Son coextensivos, porque cada uno expresa un aspecto del ser considerado en toda su amplitud, aspecto que nuestro concepto de ser, por sí solo, no expresa. Son irreductibles el uno al otro, pero cada uno de ellos expresa una “pasión del ser”, y esto según cierto orden; ambos son coextensivos y se implican entre sí.

En esta perspectiva, se comprende la distinción entre la inteligencia y la voluntad, esta última enraizada en la primera: la voluntad es definida como un *appetitus rationalis*.

⁴ Cfr: Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 79, a. 11, ad 1.

⁵ Cfr: *Ibid.*, ad 2.

La confusión que hicimos notar al principio en relación con la razón práctica se verifica al nivel de las relaciones entre inteligencia y voluntad. Es sintomático que Descartes haya hecho del juicio un acto de la voluntad. Malebranche tiende a identificar lo verdadero con lo bueno. En Kant, la razón práctica se identifica con la libertad.

Por ello, es conveniente detenernos en la definición de la voluntad como *appetitus rationalis*.

La noción tomista de *appetitus* posee un alcance metafísico. El *appetitus* pertenece al ser creado en tanto que este, en razón de la potencialidad que entra en su composición, debe acceder a su plena actualización, que no posee desde el inicio. Todo ser desea (*appetit*) su plenitud, su perfección. Esta actualización se comprende de manera análoga y en correspondencia con los grados según los cuales los seres se encuentran jerarquizados.

De este modo, existe un dinamismo en todo ser creado, que tiende naturalmente a su perfección. Esta tendencia a la propia perfección tiene su fundamento ontológico en el hecho que todo ser creado participa según su medida en las perfecciones de Dios, Causa primera, y realiza así tal semejanza. Esta semejanza no debe entenderse en un sentido estático; al tender a su perfección, el ser que lleva semejanza con la Causa primera tiende a asimilársele en la medida de lo posible.

El *appetitus* es, pues, conjuntamente *appetitus* de su propia perfección y *appetitus* de asimilación a la Causa primera. Este segundo aspecto funda el primero. La *Suma contra gentiles* desarrolla de manera magnífica esta doctrina de la *similitudo*.

5. El modo de la asimilación es consecutivo de la naturaleza específica de un ser. Aquí el conocimiento, y los tipos de conocimiento, marcan en cada ocasión un salto cualitativo.

Ya los seres inorgánicos, luego los vegetales, tienden a su manera a esta asimilación. Si el conocimiento posee tal importancia, es porque conocer es una forma superior de asimilación. El cognoscente se convierte intencionalmente en lo conocido por la presencia en él de la forma de lo conocido. Gracias a tal semejanza que es la forma de lo conocido, se realiza dicha asimilación —esta unidad— que es el conocer.

Esto se realiza ya desde el nivel del conocimiento sensible, pero es sobre todo con el conocimiento intelectual que tal proceso encuentra su perfección más eminente.

Los seres privados de conocimiento, como los vegetales, obedecen a su *appetitus* natural. Este toma una forma más compleja, y como más amplia, con el conocimiento sensible. En los animales, las inclinaciones hacia el pleno desarrollo de su ser y sus actividades específicas son deseos elícitos, es decir, *appetitus* consecutivos a un conocimiento. Tal es el mundo de los instintos.

Finalmente, en la cumbre tenemos la forma perfecta del deseo elícito, aquel que es consecutivo al conocimiento intelectual del ser en toda su universal amplitud. Es este conocimiento que funda el deseo de la voluntad, caracterizado también por su amplitud universal. Se comprende por qué la voluntad es definida como *appetitus rationalis*.

Ley natural

6. En cada ocasión, con el conocimiento sensible y después con el conocimiento intelectual, el *appetitus* adquiere un estatuto superior que se encuentra determinado por la forma en la cual se origina. En los seres inferiores esta forma es únicamente la forma natural. Con el conocimiento, se añade el conjunto de formas conocidas como condición de una mayor autonomía del ser viviente. Sin embargo, la presencia del deseo elícito no significa la eliminación del *appetitus* natural, como si lo elícito se opusiera a lo natural. Y esto porque la naturaleza posee un sentido metafísico: la naturaleza designa la esencia en tanto fundamento de inclinaciones que dirigen a un ser hacia sus actividades propias.

A cada naturaleza le pertenece un fin connatural. De este modo, la voluntad está orientada naturalmente hacia el *bonum in communi*, el bien según toda su plenitud de bien, y hacia la felicidad que significa su perfecta posesión.

En esta orientación fundamental se funda esa propiedad de la voluntad que es el libre arbitrio. Ningún bien particular puede requerir necesariamente un *appetitus* que tiende naturalmente a la plenitud del bien.

Volveremos más adelante sobre el libre arbitrio. Antes es conveniente señalar otro aspecto. La voluntad es el *appetitus* del sujeto, lo

que significa que, si a título primero de potencia espiritual tiende hacia la plenitud de bien, abarca igualmente al conjunto de bienes que constituyen los fines propios de este ser complejo que es el ser humano, según su doble dimensión corporal y espiritual. En efecto, en el ser humano las facultades biológicas están integradas en la unidad del sujeto; son facultades biológicas *humanas*.

Todo este conjunto comprende el dominio de la *ley natural*.

Nisi volitum nisi praecognitum

Las orientaciones primeras del sujeto humano hacia los fines que le son connaturales, constituyen el objeto de la ley natural. De este modo los fines a los cuales tiende naturalmente la voluntad, desde que le son presentados por la razón, constituyen los principios de la razón práctica. Estos principios son percibidos de manera inmediata, sin que sea necesario recurrir a un discurso. Gracias a un *habitus* natural, llamado *sindéresis*, nuestra razón práctica los conoce directamente, de manera intuitiva (*intellectus*).⁶

De este modo la ley, *ordinatio rationis*, presenta a la voluntad la constelación de bienes connaturales a los cuales se orienta espontáneamente desde que los conoce. Tal concepción de la ley natural se encuentra en las antípodas de las concepciones del derecho natural del Siglo de las Luces, que sería válido, según la célebre formulación de Grocio, *etiam si daretur Deum non esse*. Por el contrario, al ser Dios el creador de las naturalezas, la ley natural posee su fundamento último en la ley divina.⁷

El fin, objeto del *appetitus*, es principio de la operación y en consecuencia de la razón práctica cuya función es la de guiar y orientar la potencia del deseo hacia la realización de la operación. Para este movimiento hacia el acto realizado, se requiere igualmente la inteligencia y la voluntad.

⁶ Estos principios son diferentes de aquellos de la razón especulativa.

⁷ Nos limitamos aquí a una simple mención de este punto. La concepción tomista de la ley natural merecería un examen más profundo que no realizaremos aquí.

Comparación

7. En efecto, la verdad designa al ser en tanto objeto de la relación que tiene con la inteligencia, tanto como el bien designa al ser en tanto objeto de la relación específica que tiene con la voluntad. La verdad y el bien no pueden confundirse, pero la voluntad, *appetitus* del bien, no puede tender a su objeto más que si le es presentado por el intelecto práctico. Este último es esencialmente intelecto, de lo que se desprende la importancia de la precisión hecha por Santo Tomás: su objeto no es el bien, sino la verdad referida a la obra (*verum relate ad opus*)⁸ o a la operación. El intelecto y la voluntad no deberían ser confundidos, si bien ambos son necesarios para conducir al acto moral a su realización.

Convenía, pues, precisar el significado del concepto de *appetitus* y subrayar su importancia.

Aquí podríamos desarrollar una comparación entre la posición de Santo Tomás y la de Kant. Nos limitamos a hacer notar la oposición de sus doctrinas. Hemos encontrado de nuevo tres nociones, las de naturaleza, de inclinación (tomada como equivalente de *appetitus*) y de soberano bien. Los mismos términos se encuentran en Kant, pero con un significado fenomenista que conduce lógicamente a su eliminación del campo propiamente ético, en tanto que en Santo Tomás poseen un peso metafísico y un valor antropológico, que tienen una incidencia directa en la constitución de la ética.

II

El acto singular

8. Es la única razón por la que llega a ser práctica *per extensionem* y es en función del fin, que tiene papel de principio, que la razón práctica se distingue de la razón especulativa.

Pero el fin tal como nos lo hemos propuesto aquí es el fin o, mejor dicho, la constelación de fines connaturales al sujeto humano. Hacia tal

⁸ Cfr: Santo Tomás de Aquino, *De Verit.*, q. 22, a. 10, ad 4. La fórmula vale para el orden del actuar moral y el orden del hacer artístico y técnico. Aquí solo nos referimos al orden del actuar.

fin la voluntad se dirige espontáneamente desde el momento que se le presenta. Hemos hecho abstracción del conjunto de bienes que son objeto de una decisión libre. Si, en efecto, según la cuasi definición aristotélica del bien a partir del *appetitus*: *bonum est quod omnia appetunt*, la mayor parte de los bienes que se presentan a la voluntad son objeto de una deliberación, no poseen en ellos mismos tal densidad de bondad que puedan corresponder a la amplitud, por así decir, infinita del deseo. En ese caso, la voluntad decide tenerlos como objeto.

¿Acaso nuestra reflexión no corre el riesgo de minimizar el campo de la libre elección? De ninguna manera.

En efecto, nuestro análisis debe ahora dirigirse a bienes que no son el objeto último captado como *bonum in communi*, y que Santo Tomás llama *ea quae sunt ad finem*, lo que generalmente se traduce de manera poco acertada como medios.

Para ello debemos detenernos en la estructura inteligible del acto singular, pues una elección es siempre un acto singular. Es el acto de un sujeto individual y es puesto en un contexto singular, único, que no se repetirá nunca de manera idéntica.

Ahora bien, la inteligencia, en su movimiento primero, en tanto que está hecha para conocer, tiende hacia aquello que es necesario y universal. ¿Es preciso, por ello, rechazar en lo irracional lo singular y contingente? El punto es decisivo. Ahí se encuentra comprometida la esencia del conocimiento moral.

9. Al ser nuestras acciones singulares y contingentes, que pasan rápidamente, el conocimiento que de ellas se tiene, o la opinión que en torno a ellas se forma, no es buscado ante todo por la verdad que contienen, sino solamente a causa del *opus* por poner.⁹ Conocer la verdad variable de las acciones contingentes sobre las cuales versa la virtud proporciona poco a poco la perfección de la inteligencia.¹⁰

Pero, por otra parte, la razón práctica, en cuanto razón, implica en sí misma la exigencia de la necesidad y de la universalidad.

Kant fue particularmente sensible a esta exigencia. Y no por casualidad se sintió llevado a establecer que el imperativo categórico se

⁹ Cfr: Santo Tomás de Aquino, *In Libros Ethicorum*, lib. III, lect. 6, núm. 492, Ed. Marietti.

¹⁰ Cfr: *Ibid.*, lib. II, lect. 2, n. 256.

dirige en nosotros al dominio razonable, dejando fuera de consideración el dominio completo de la sensibilidad, de tal modo que una antropología dualista constituye un presupuesto implícito de la moral kantiana. En el lado opuesto, la tesis de Kierkegaard sobre la suspensión de la ética está dictada por la percepción aguda de la singularidad del sujeto y de su libre elección. Kierkegaard se habrá enfrentado sin duda a la famosa formulación del imperativo categórico: “Actúa únicamente según la máxima que hace que puedas desear que se convierta al mismo tiempo en una ley universal”. En mi opinión, tal fórmula conduce la reflexión ética a callejones sin salida. El debate entre Kant y Kierkegaard ha permanecido sin solución. En otras palabras, este debate se encuentra en el centro de más de una de las problemáticas contemporáneas.

Al hablar de la virtud de la prudencia que otorga a la razón el dar el *praeceptum* que viene a iluminar y a dirigir la elección, Santo Tomás muestra que el recurso a las facultades sensitivas, y más generalmente a la cogitativa (*vis cogitativa*), llamada también *ratio particularis*, es necesario para alcanzar aquello que es particular y variable.¹¹

Se requiere el ejercicio de la “razón particular” por el proceso mismo de la razón práctica, que es el silogismo práctico u operativo, puesto ya en evidencia por Aristóteles. Nos colocamos aquí frente a un proceso demostrativo que, partiendo de proposiciones universales recibidas como principios, conduce, a través de un término mediato, al conocimiento de proposiciones particulares y a la posición de la acción concreta. En este proceso, como lo vamos a ver, interviene igualmente la voluntad.

Razón práctica y voluntad

10. La verdad se ordena a la operación: *Verum relate ad operationem*. La razón práctica implica en ella misma dos elementos: saber y actuar (*operari*), de tal manera que el actuar es el fin natural del saber.¹² La

¹¹ Cfr. *Ibid.*, lib. VI, lect. 1, núm. 1123 y *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 3 y el comentario de Cayetano.

¹² “Practica claudit in se duo, scilicet *scire* et *operari*, ita quod operari est naturalis finis ipsius *scire*”, Cayetano, citado en Reginald Doherty, *The judgements of conscience and prudence*, 1961, River Forest, The Aquinas Library (en particular el cap. I, “The nature of practical knowledge”, pp. 1-17).

verdad está ordenada a ese fin que es la operación. Ordenada, no en el sentido en que la *praxis* sería fuente de la verdad, sino en el sentido en que la verdad captada por la razón práctica tiene por fin guiar la acción.

La materia debe ser proporcionada al fin. Este principio general se verifica con los conocimientos prácticos. Aquí la materia es aquello que puede ser puesto en el ser por nuestra operación, de modo que su conocimiento pueda estar ordenado a la operación como a su fin.¹³ En otras palabras, la materia del intelecto práctico debe ser *operabilis* y ser alcanzada *modo operabili*.¹⁴ Es por ello que la comprensión de la razón práctica supone un análisis de la acción,¹⁵ de la operación, que busca poner en el ser una realidad que procede de nosotros, ya sea un objeto separado de nosotros (es el dominio de lo *factibile*, del arte y de la técnica) o bien un “acto humano”, es decir, un acto libremente determinado por nosotros (tal es el dominio del *agibile*, del actuar moral, que aquí nos interesa directamente).

Entre la concepción de la operación que va a producir la razón práctica y su ejecución, su actuación efectiva, existe una serie de etapas por recorrer. El proceso no termina sino cuando la acción es realizada, puesta en la existencia. En esta serie de etapas están implicadas la inteligencia y la voluntad, y se ven atribuir a una u otra tal o cual acto. La I-II de la *Suma Teológica* (q. 6-17) presenta un análisis profundo de los doce actos parciales que conducen a la realización del acto humano. La estructura psicológica presentada así permite la comprensión del ejercicio de la razón práctica y de la voluntad en su calificación ética.

Se sabe que Kant elimina la finalidad del análisis de la esencia de la moralidad. Lo hace así porque tiene del fin una concepción fenomenica. Pero no considerar el influjo del fin en tanto se ejerce sobre la razón equivale a dejar escapar aquello que es lo más característico de la razón práctica.

Conviene igualmente prestar atención a la siguiente distinción. La razón puede considerar el campo de la moralidad desde un doble punto de vista. Puede considerar el fin desde un punto de vista especulativo, definiendo su esencia. He ahí una de las tareas de la ciencia moral que

¹³ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Expositio in Boetium de Trinitate*, lect. II, q. 1, a. 1.

¹⁴ Cfr. Juan de Santo Tomás, cit. en Doherty, *op. cit.*, núm. 6.

¹⁵ No podemos desarrollar aquí este análisis.

desarrolla, cierto que en vista de la acción, una reflexión sobre el proceso de la acción analizado en sus diversos momentos.

Pero la razón interviene también desde un segundo punto de vista. En el dinamismo de la acción y hasta en lo más profundo de los actos de la razón que se inscriben en el proceso de su génesis, el fin está presente en tanto fin, es decir, en tanto ejerce su causalidad final.

El desconocimiento de esta distinción conduce a graves consecuencias. De este modo, una posición que podríamos llamar “platonizante” tiende a reducir todo el dominio de la razón moral al primer punto de vista. Esta concepción, ¿no constituye la base de las éticas del valor? El concepto de valor, en efecto, pertenece a la causalidad formal.

Modo especulativo y modo práctico

11. El conocimiento práctico es como un movimiento continuo del pensamiento que desciende hacia la acción concreta que se va a poner en la existencia. Ciertamente, su carácter práctico está presente desde el origen, a nivel de la *sindéresis*, *habitus* natural de los primeros principios, pero se va intensificando a medida que se convierte, con la virtud de la prudencia, en totalmente dominante. El juicio de prudencia implica un conocer (la prudencia es una virtud intelectual), pero su verdad propia no es aquella del conocimiento de lo que es; es la verdad que dirige aquello que debe ser hecho.

Aquí es necesaria una nueva precisión.¹⁶ Ello nos permite discernir mejor el sentido de la *extensio*. Entre un saber puramente especulativo, nota Santo Tomás, y un saber puramente práctico aparecen saberes que participan del uno y del otro y esto en grados diversos y según puntos de vista diferentes. La razón práctica en verdad ha realizado su oficio cuando aporta luz inteligible —luz directriz— hasta el corazón mismo del acto singular.

Existen así saberes puramente especulativos en virtud de su objeto; pero se puede también considerar a los objetos de operación según un

¹⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 16, a propósito del conocimiento divino.

modo especulativo. Es el caso cuando la cosa por hacer, el *opus*, es definida y juzgada según sus predicados universales, en tanto que la operación como tal sigue el recorrido inverso, de la aplicación de la forma a la materia. Finalmente, se considerará el fin que se fija quien considera al objeto (la *res operabilis*) no en vista de la operación, sino en vista del conocimiento que de él se puede tener. Aquí se trata de una consideración especulativa de una *res operabilis*.

De este modo, un saber que es especulativo, no en virtud de la cosa por conocer, sino en virtud del modo o del fin, participa igualmente del saber práctico. Añadamos que en el interior de esta doble participación queda espacio para diferentes acentos. La tradición tomista habla en esta perspectiva de conocimientos especulativamente-prácticos y prácticamente-prácticos.

Después de realizar esta precisión, notemos que la relación de las cosas al intelecto práctico no es idéntica a aquella que tienen con el intelecto especulativo: “El intelecto práctico causa las cosas y por ello es la medida de las cosas producidas por él. Pero el intelecto especulativo, porque recibe las cosas, es de alguna manera movido por ellas, y de este modo son las cosas las que lo miden”.¹⁷

Ahora bien, el paso, en el marco del conocimiento práctico mismo, de un conocimiento especulativo en cuanto a su modo a un conocimiento de modo práctico, tiene repercusión directa sobre el papel de medida o de mensurante de la razón en relación con la realidad que se va a poner en la existencia. Ello tiene repercusiones en el estatuto de la verdad.

III

Elección y certeza

12. El conocimiento natural de los principios versa sobre un objeto universal y necesario; es como un *seminarium* de todos los conocimientos que de ahí se derivan.¹⁸ Esto significa que estos fundan una ciencia en sentido propio, desarrollando un orden de razones necesarias, fuente

¹⁷ Santo Tomás de Aquino, *De Verit.*, q. 1, a. 2.

¹⁸ *Loc. cit.*

de certezas intelectuales. Es así como la ciencia moral puede establecer un cuerpo de doctrina cuyas conclusiones se encuentran sólidamente fundamentadas. La reflexión humana sobre la ética ha constituido a lo largo de los siglos un tesoro de sabiduría y de saber firmemente argumentado, al cual se puede recurrir con seguridad.

Pero un juicio en materia contingente no puede poseer esta necesidad que es lo propio de un objeto universal.

Y, sin embargo, nosotros decidimos nuestro destino, que es un destino en la trascendencia, mediante elecciones libres que son actos puestos por ese sujeto singular que somos nosotros mismos y que versan sobre objetos contingentes. Estos actos decisivos, ¿carecen de certeza, están sujetos a la suerte de la contingencia? Tal es el problema que nos queda por examinar.

Para hallar la solución a este problema, es necesario recurrir a la doctrina de las virtudes. Las inclinaciones naturales hacia los fines requieren ser consolidadas y determinadas, teniendo en cuenta la complejidad en la cual se desenvuelve la actividad humana, pues debido al actuar moral nuestra misma persona se realiza o perfecciona en la duración. Nuestro ser moral no es una sucesión de actos puntuales. Cada acto se integra en el sujeto al cual califica, contribuyendo a la edificación de su personalidad. Las virtudes dan así a la persona firmeza y facilidad en la prosecución de los fines que le son connaturales, y le confieren igualmente la capacidad de realizar elecciones que están en consonancia con esos fines. En el organismo de las virtudes, un lugar central se encuentra ocupado por la virtud que gobierna directamente el actuar moral, la prudencia. Esta es una virtud del intelecto práctico, totalmente ordenada a dirigir la acción en su singularidad. Por eso, aun siendo una virtud intelectual, requiere una participación del conocimiento sensible, especialmente de los sentidos internos: sentido común, imaginación, memoria (la que hace referencia a la experiencia) y, sobre todo, tal como lo hemos visto, el sentido cogitativo (*ratio particularis*). Esta virtud preside una serie de actos, requeridos por su complejidad y por su perfección: consejo, juicio, elección, *imperium*.¹⁹

¹⁹No podemos realizar aquí un análisis que requeriría un largo desarrollo.

Notemos que la conciencia se sitúa en el nivel del consejo y del juicio y que en Santo Tomás designa o bien, en sentido amplio, la *sindéresis*, o bien en sentido propio, un acto.²⁰ Pero no tratamos aquí esto de manera explícita.

La verdad práctica

13. Para captar plenamente su naturaleza y funcionamiento conviene considerar el tipo específico de verdad que le es propia, así como la circularidad que implica.

Citemos aquí un texto de Santo Tomás:

La verdad del intelecto práctico se entiende de manera diferente a la verdad del intelecto especulativo, como se dice en el libro VI de la *Ética*, 1139 a 26. En efecto, la verdad del intelecto especulativo se entiende por la conformidad del intelecto con lo real (*res*). Y como el intelecto no puede ser infaliblemente conformado con las realidades en el orden de las cosas contingentes, sino tan solo en el orden de las cosas necesarias, en consecuencia no existe virtud intelectual que sería un hábito especulativo de las cosas contingentes, sino [tal virtud no existe sino en el orden] de las cosas necesarias.

Pero la verdad del intelecto práctico se toma de la conformidad al *appetitus recto* (*per conformitatem ad rectum*). Tal conformidad no puede existir en las cosas necesarias, que no son hechas por la voluntad humana, sino solamente en las cosas contingentes que pueden ser hechas por nosotros, ya se trate de actos interiores (*agibilia*), ya sea cosas que nosotros hacemos (*factibilia*). Es por ello que es únicamente en relación con las cosas contingentes que puede existir una virtud del intelecto práctico: el arte, para las cosas que nosotros hacemos, y la prudencia para nuestras acciones.²¹

De este modo, en relación con las cosas contingentes, la verdad es definida como *conformitas ad appetitum rectum*. ¿Debe concluirse que existen dos verdades, de las cuales sería difícil saber aquello que las une?

²⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 13; *De Verit.*, q. 17, a. 1; *S. Th.*, II-II, q. 51.

²¹ *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

Santo Tomás ha precisado esta relación al responder a la siguiente objeción: si la verdad en el orden práctico se toma de la conformidad con el *appetitus* recto, y si la rectitud del *appetitus* se encuentra determinada por su consonancia con la recta razón, ¿no nos encontramos ante un círculo vicioso?

El *appetitus* tiende al fin y a aquello que conduce al fin. El fin se encuentra determinado por la naturaleza. En relación con aquello que conduce al fin (*ea quae sunt ad finem*), eso no está determinado por la naturaleza, sino que debe ser buscado por la razón. Se comprende así que la rectitud del *appetitus* en relación con el fin es la medida de la verdad en la razón práctica. La verdad de la razón práctica es la regla de la rectitud del *appetitus* en lo que se refiere a aquello que conduce al fin (*ea quae sunt ad finem*). Y el *appetitus* se dice recto cuando tiende (*prosequitur*) a aquello que la razón dice ser verdadero (*quae vera ratio dixit*).²²

Así, la verdad del acto se mide por su conformidad con el *appetitus*, cuya rectitud es a su vez medida por el verdadero bien, tal como el intelecto lo conoce y lo presenta a la voluntad. La *conformitas* que se verifica en el orden práctico depende de la *conformitas* de la razón con la realidad. Así, la verdad captada por el intelecto se prolonga hasta la elección por mediación de la rectitud del *appetitus* por la cual es medida inmediatamente.

Si esto sucede así, se debe a que, en el orden del actuar, los fines desempeñan un papel semejante al de los principios en el orden especulativo y es el *appetitus* recto el que asegura la justa relación con los fines. Por lo mismo, la prudencia, “recta ratio agibilium”, supone las virtudes morales.²³

Una antinomia

14. Si esto acontece de esta manera se debe a que el conocimiento de lo singular y de lo contingente no puede constituir un saber riguroso. Sin embargo, nuestras elecciones, que versan sobre actos singulares,

²² Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética Nicomaquea*, libro VI, lect. II, núm. 1131.

²³ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 4 c.; q. 58, a. 5 c.

requieren un juicio verdadero. Se produce aquí una antinomia. Cayetano nota que es caer en un grave error querer comprender la razón práctica exclusivamente en términos de conocimiento. Ceder a esta tentación significa reabsorber la prudencia en la ciencia moral y, en consecuencia, ignorar aquello que posee de efectivamente único cada elección moral. Aplicar la ley moral se reduciría entonces a una pura deducción.

Tenemos que repetir que lo propio del intelecto práctico en tanto práctico es dirigir la acción; tal dirección “es verdadera de manera infalible en relación con las cosas contingentes, si es consonante con el *appetitus* recto que la precede”. El conocimiento verdadero con respecto a realidades contingentes no versa sobre ellas en tanto que conocidas, sino en tanto que pueden ser buscadas por la acción humana, precisamente en virtud de la conformidad con el *appetitus* recto.²⁴

Limitar la actividad de la razón práctica al solo conocimiento conduce inevitablemente, desde el momento que se toma conciencia de la unidad de los actos, a excluirlos a estos últimos del campo de la razón y de la ley universal. En forma consciente o no, es producir una oposición entre la ley y los actos singulares y situarse en el camino de la irracionalidad de las elecciones éticas.

La doctrina de la *conformitas ad appetitum rectum* permite hacer justicia a las intuiciones de algunas corrientes personalistas y profundizarlas. En efecto, tras la contingencia podemos ver no solamente la singularidad de los actos que nuestra libre elección permite hacer aparecer en la existencia, sino también la persona en su unicidad, que es la fuente de tales actos.²⁵

Conclusión

15. Se necesitan las virtudes morales para reforzar la orientación natural del sujeto hacia los fines particulares. Gracias a ellas viene a ser de algún modo connatural al hombre juzgar rectamente respecto del fin.

²⁴ Cfr. Cayetano, *Comm.* al texto citado; *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

²⁵ Para este punto, véase Jacques Maritain, *Court traité de l'Existence et de l'Existant*, 1947, París, cap. II y III.

El hombre virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud pues, como dice Aristóteles, “tal como es alguien, tal le aparece el fin” (*cf.*: I-II, q. 58, a. 5). Se capta la razón por la cual el conocimiento por connaturalidad tendrá una función decisiva en el conocimiento moral.

Es verdad que respecto de la elección singular, en tanto que singular, la razón práctica no puede contar directamente con la certeza que proviene de un saber “científico”, pero no por ello carece de certeza. La razón práctica posee certeza en virtud de la firmeza de la voluntad en su orientación al fin. Y de este modo se resuelve la antinomia.

Desde el punto de vista de la verdad práctica, es legítimo hablar de “creatividad” de la libertad, pero ello no significa de ninguna manera una excepción en relación con los principios. Significa el pleno dominio sobre sus actos de parte de una voluntad que está, por así decir, soberanamente anclada en el amor al bien. ¿No es esto lo que sugiere la célebre fórmula de San Agustín, “ama y haz lo que quieras”, *ama et quod vis fac?*