

EL INFLUJO DE LA AFECTIVIDAD VIRTUOSA EN EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD PRÁCTICA

*Liliana Beatriz Irizar*¹

1. Introducción

La singular índole de la verdad práctica, que dejaremos definida como la verdad *de las acciones mismas*² revela, como es bien conocido, claros nexos tanto con la praxis virtuosa del agente como con un pensamiento orientado por la reflexividad prudente.

Tal como destaca Alejandro Vigo, para Aristóteles “sólo hay verdad práctica cuando se dan tres condiciones básicas, a saber: 1) el deseo (órexis) que motiva la acción debe ser moralmente recto (*orthé*), 2) la determinación racional (*lógos*) de los medios que conducen al fin intencionado por el deseo debe ser verdadera, y 3) debe haber una cierta identidad (*tà autá*) entre lo que afirma tal determinación racional y lo que persigue el deseo (Cf. *EN VI2*, 1139 a22-26).”³ Esto último es lo que Aristóteles define como verdad práctica: la verdad que está de acuerdo con el recto deseo.⁴ Es el entendimiento el que “ve” la acción (“medios”) que conduce al fin virtuoso deseado. Sin embargo, esta “visión”, para ser recta y eficaz, depende de que el deseo (emociones y voluntad) esté orientado hacia dicho fin.

Así, para alcanzar la verdad de la acción es necesario poseer una razón recta o verdadera (léase prudente), pero, al mismo tiempo, no es posible ser prudente sin poseer hábitos virtuosos. Existe, por tanto, un influjo recíproco

-
- 1) Abogada por la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires; doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Actualmente se desempeña como docente investigadora de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda, donde dirige el grupo de investigación *Lumen* (Filosofía Política, Filosofía del Derecho y Metafísica). Allí dirige dos proyectos de investigación: *El humanismo cívico* (2004-): <http://www.usergioarboleda.edu.co/lumen/index.html> y el *Proyecto Dewan en español* (2008-): <http://usa.edu.co/filosofia/dewan/index.htm>.
 - 2) Cf. INCIARTE, Fernando, Practical Truth, en *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale* (Roma 7-12 aprile 1986), Roma 1987, pp. 201-215 (Citado por A. Vigo en *Aristóteles. Una introducción*, p. 209, nota 234.
 - 3) VIGO, A., *Aristóteles. Una introducción*; IES, Santiago de Chile, 2007, p. 209.
 - 4) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; trad. J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1993, VI, 2, 1138a25-30. (En adelante: E. N.).

El influjo de la afectividad virtuosa en el conocimiento de la verdad práctica

entre inteligencia y deseo a la hora de discernir toda actuación *verdadera*.⁵ Esta interacción entre inteligencia y deseo se corresponde de manera coherente con la definición que da Aristóteles de la elección como “inteligencia deseosa o deseo inteligente”.⁶ En efecto, es en la elección buena (verdadera) donde queda plasmada la verdad de acción o verdad práctica. Y la elección *es de lo particular*, es decir, del bien concreto, circunstanciado. Nadie elige teóricamente o en abstracto, pues, lo que se elige es una acción determinada, a ejecutar por quien realiza la elección. Pero es el bien presente (“contante y sonante”, por así decirlo), el que despierta y estimula el deseo. De modo que, el agente puede fijarse en abstracto un propósito ético específico (como el de no comer chocolate en exceso), el cual es moralmente verdadero (verdad teórica). Sin embargo, cuando alguien le ofrece un chocolate, la inteligencia que debe dirigir la elección, ya no está sola, puesto que el deseo se ha despertado súbitamente ante el objeto deleitable.

El propósito del presente trabajo consiste precisamente en poner de relieve uno de los aspectos de esa interacción entre la inteligencia y el apetito, a saber, el influjo ejercido por el apetito recto (virtuoso) en la elección correcta o verdadera.

2. El caso del *akrático*

Un principio elemental de la racionalidad práctica, tal como es asumida por Aristóteles y Tomás de Aquino, consiste en afirmar que el carácter del agente incide profundamente a la hora de representarse los fines o bienes de sus acciones. De acuerdo con la conocida sentencia aristotélica “[...] según la índole de cada uno, así le parece el fin”.⁷

Hacer alusión a la conducta del *akrático* (incontinente), tal vez, resulte útil para evidenciar en qué medida la praxis virtuosa esclarece el horizonte de verdad de nuestras acciones.

La figura del *akratés*, según doctrina aristotélica, se corresponde con la de quien posee un conocimiento de los fines secundado sólo por un *deseo vago* de los mismos; su afectividad no se encuentra adherida ni tiende, por lo mismo, con firmeza a los verdaderos bienes. Él “sabe” que determinados actos

5) “Está claro, pues, por lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral.” E. N., VI, 13, 1144b30-35.

6) E. N., VI, II, 1139b5-10.

7) E. N., III, 5, 1114a30-1114b1.

son buenos, que merecen ser perseguidos, y le atraen en alguna medida. Por eso, *in universali* se fija unos propósitos claros que luego no es capaz de llevar a la práctica, es decir, que no operan *in particulari*.⁸

Con miras a comprender la psicología moral del acrático, conviene recordar que existen, en efecto, dos dimensiones del conocimiento moral:⁹

a) *Universal* (o en hábito): que es el plano de la *conciencia* o acto del entendimiento práctico por el que el agente subsume, antecedente o consiguientemente, bajo principios morales universales un acto particular a fin de determinar su bondad o maldad. El entendimiento construye, así, un silogismo (práctico) cuya conclusión es el juicio de la conciencia que ordena o prohíbe realizar la acción valorada. Pero, este juicio es *puramente cognoscitivo*¹⁰ ya que la evaluación de la acción la realiza el entendimiento sin intervención de las disposiciones afectivas del agente.

b) *Particular* (o en acto): es el conocimiento de la acción que realiza el entendimiento práctico bajo el influjo del apetito. El juicio que emite la razón aquí es, por tanto, *afectivo*¹¹ esto es, inseparable de las disposiciones afectivas actuales del sujeto. Se trata del juicio de elección que precede inmediatamente a la decisión de la voluntad y que pone en marcha la acción. Como apuntábamos un poco más arriba, este “despertar” del deseo obedece a que el agente se encuentra en presencia del bien concreto capaz de estimular su afectividad en uno u otro sentido (atracción si se trata de un bien, o rechazo si es un mal).

Para diferenciar el silogismo de elección del propio acto de conciencia, tomaremos como modelo el silogismo del virtuoso. En él la premisa mayor del silogismo de elección no son unos principios meramente conocidos, sino también queridos establemente por su voluntad y deseados por su apetito sensible.¹² Por tanto, cuando se enfrenta a la situación que exige de él una respuesta virtuosa, no sólo *sabe* que allí debe actuar, por ejemplo, con valentía, sino que *quiere* (*se siente inclinado a*) *ser valiente*. Por consiguiente, en

8) Cf. E. N., VII, 3.

9) TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*; texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo, O.P., Madrid, BAC, 1950-64, I-II, q.77, a.2. (En adelante: S.Th.).

10) TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis, expositio textus*, II, d.XXIV, a.4, ad.2. (En Corpus Thomisticum, <http://www.corpusthomicum.org/>). En adelante: In Sent.

11) In Sent., d.XXIV, a.4, ad.2.

12) Cf. ABBÀ, G., *Felicidad, vida buena y virtud*; trad. J. J. García Norro, Barcelona, EIUNSA, 1992, p. 258.

El influjo de la afectividad virtuosa en el conocimiento de la verdad práctica

el virtuoso el juicio de la conciencia es también *un fin asumido y querido con determinación* y que, por esa misma razón, se constituye en la premisa efectivamente operante del silogismo de elección.¹³

Por el contrario, en el caso del *akratés*, frente al acto particular, y debido a la influencia del apetito desordenado — que no “sintoniza” con lo que su razón concibe como verdaderamente atractivo y deseable —, aquellas metas se desvanecen, pasan a un segundo plano para dejar lugar a otros principios — los que le proporciona el apetito — y, entonces, es a partir de ellos que el *akratés* delibera — si hay deliberación — y elige:

[...] en el incontinente [*akratés*] la razón no está totalmente vencida por la concupiscencia como para no tener en universal verdadera ciencia. Sea pues 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 por la concupiscencia y porque la concupiscencia en lo particular liga la razón, no es asumido bajo la razón universal que dirá que esto todavía está fuera de hora, sino que es asumido bajo la universal de la concupiscencia, que dirá que esto es dulce. Y así se sigue la conclusión de la operación. Y en este silogismo que hace el incontinente hay cuatro proposiciones...¹⁴

El acrático forma, en efecto, dos silogismos: el teórico y el que le proporciona el deseo agujoneado por el bien particular; silogismos que, obviamente

13) Es, pues, esa distinción fundamental que existe entre estos dos niveles de conocimiento de la acción particular lo que permite afirmar con R. MCINERNY que: “My choices reveal my character, the condition of my appetite; whereas the judgment of conscience reveals my cognitive ability to see that a given act is forbidden, commanded or permitted.” (Prudence and conscience; *The Thomist*, 38(1974), p.300). Tal vez, sea conveniente recordar aquí la estructura del silogismo práctico descrita por Aristóteles: la premisa mayor (universal) es un principio ético universal que el sujeto conoce, por ejemplo: “Es hermoso ser valiente”. La premisa menor es una opinión particular: “Esta es una ocasión para ser valiente”. Conclusión: es el juicio de elección que conduce a obrar efectivamente la acción valerosa (en el caso de la elección virtuosa). Cf. E. N., VII, 3; In Eth., VII, 3.

14) TOMÁS DE AQUINO, *Comentario de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*; trad. A. Mallea, Pamplona, EUNSA, 2001², VII, III, n° 1347. (En adelante: In Eth.).

El incontinente (acrático) sabe, en efecto, que no ha de comer dulces fuera de hora, pero ante el atractivo, por ejemplo, de un dulce, esta premisa de la razón pierde fuerza frente a “la otra premisa”, la que procede del apetito desordenado que puede ser por ejemplo esta: “Comer dulces es muy placentero y lo placentero hay que probarlo”. Y es bajo esta última premisa que realizará su silogismo que acabaría así: “Esto es un dulce, por tanto, hay que probarlo.”

Esta es, por otra parte, la diferencia del *akratés* respecto del vicioso. El primero bajo el influjo de la pasión juzga que lo apetecido desordenadamente es un bien *para este momento*, el vicioso, en cambio, lo juzga como un bien *en sí y absoluto*, precisamente porque apetecer desordenadamente es en este último un *estado habitual*. En el vicioso el apetito está “anclado” en el mal. In Eth., III, XIII, n° 520.

te, no coinciden en su contenido. Como es natural, triunfa el segundo silogismo y el acrático elige de manera errada, traicionando sus principios éticos (silogismo teórico).

Cabría preguntarse, entonces, qué tipo de conocimiento posee el incontinente que sólo conoce “en hábito” o “en universal”, pero “en acto”, esto es, cuando tiene que aplicar tal conocimiento a la acción concreta parece que no posee este conocimiento. Es decir, conoce y puede decirse a sí mismo que tal es el verdadero bien, pero esto de manera puramente teórica — esto es, no efectiva ni operante — a la hora de elegir. Es un conocimiento no asimilado, tal como el que tiene el principiante de una ciencia.¹⁵

Sin duda, las comparaciones que utiliza Aristóteles — la mencionada y otras, como la del embriagado que recita los versos de Empédocles —¹⁶ tienen en común con el *akratés* que ninguno de los tres, aún cuando se expresen en términos inteligibles, *saben* en realidad lo que dicen. “Por eso, observa Tomás de Aquino, debe pensarse que los incontinentes dicen tales palabras casi simulando, pues lo que sienten en el corazón es distinto de lo que expresan verbalmente.”¹⁷

Queda, así, nítidamente expresado que para el Estagirita la verdad práctica no se posee sólo en el entendimiento. Es decir, la comprensión *efectiva y operante* del bien no es un asunto simplemente teórico, sino que resulta de una vivencia practicada con cierta continuidad y constancia: “Decidir teóricamente sobre el bien presupone tener que decidirse prácticamente por el bien, tener que profesarlo, tener que pronunciarse por él, que empeñarse por él, entregarse a él, ponerse a sí mismo o deponerse como única prenda que garantiza su posesión. El bien sólo se puede conocer por propia experiencia.”¹⁸

Se comprende, entonces, por qué Aristóteles no duda en afirmar que el *akratés* tiene el conocimiento del fin y que, en cierto modo, *no lo tiene*.¹⁹

15) E. N., VII, 3, 1147a20-25.

16) E. N., VII, 3, 1147a15-25.

17) In Eth., VII, III, n° 949.

18) INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*; Pamplona, EUNSA, 2001, p. 108.

19) E. N., VII, 4, 1147a10-15: “En efecto, observamos una diferencia en el modo de ser del que tiene este conocimiento, de suerte que es posible tenerlo en cierto modo, y no tenerlo, como es el caso del hombre que duerme, está loco o embriagado. Tal es, precisamente la condición de aquellos que están dominados por las pasiones...”

3. Verdad práctica, praxis virtuosa y prudencia

Sólo el agente virtuoso posee un *conocimiento afectivo* pleno y efectivamente operante de los verdaderos fines, como resultado de la connaturalización del apetito racional y sensible con el *bonum rationis*: “El hombre bueno, en efecto, 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 como el canon y la medida de ellas”.²⁰ Él ve como un fin que merece ser perseguido aquello que se adapta — es connatural — a su apetito recto, por eso, percibe como un bien lo que verdaderamente lo es: el bien según la razón, porque el apetito recto es el que está conforme con la razón. Es en este mismo orden de ideas que Aristóteles sostiene reiteradas veces 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 la que enseña los principios ni aquí, sino que es la virtud, ya adquirida por el hábito, la que hace pensar bien sobre el principio.”²¹

Ahora bien, es precisamente la naturaleza de este *conocimiento vivencial* del fin lo que permite dar a la *phrónesis* o prudencia el nombre de *sabiduría práctica*:²² “La prudencia es, por lo tanto, sabiduría acerca de las cosas humanas: no sabiduría absoluta, por no versar sobre la causa altísima absoluta, pues que trata del bien humano, y el hombre no es lo mejor de todo lo que existe.”²³

Con esto se hace directa alusión a la índole particular del conocimiento práctico. Ser experto o *sabio* en las *cosas humanas* implica *saber* (en su doble significación etimológica de “gustar” y “entender”) en qué consiste dicho fin. El componente afectivo, es decir, el hecho de que el fin bueno sea simultáneamente deseado por el apetito, es *conditio sine qua non* para que el conocimiento del fin sea eficaz en lugar de reducirse a una noción cuya mera posesión teórica resulta vana e inútil,²⁴ esto es, sin ninguna consecuencia práctica.

Corresponde, pues, a la virtud moral un lugar decisivo en la captación de la verdad que nos hace buenos *simpliciter*, o verdad práctica. La virtud moral, en tanto que hábito electivo que hace bueno al agente y buena su obra,²⁵ lo

20) E. N., III, 4, 1113a25-1113b1.

21) E. N., VII, 8, 1151a10-20.

22) S. Th., II-II, q.47, a.2, ad.1.

23) S. Th., II-II, q.47, a.2, ad.1.

24) Cf. INCIARTE, F., Op. cit., p. 108.

25) Cf. E. N., II, 6, 1106a 20-25.

habilita para que los buenos propósitos sean mucho más que meras intenciones, es decir, consigue que los propósitos buenos se plasmen en buenas obras. En esa medida, la virtud despeja el “ojo del alma”²⁶ confirniéndole una percepción, renovadamente esclarecida y enriquecida, de aquellos bienes cuya posesión conduce a madurar la propia existencia en términos de una vida lograda.²⁷ Como ha señalado M. F. Burnyeat, respecto del conocimiento de los verdaderos fines, la praxis virtuosa posee “poderes cognoscitivos”.²⁸

El virtuoso, ciertamente, debido a su connatural experiencia del bien (por ejemplo, de un bien como la generosidad), resulta capaz de percibir en las situaciones respectivas, aspectos, circunstancias, matices que escapan a quien carece de este tipo entrenamiento ético. Así, quien es habitualmente generoso se dará cuenta, en una situación dada, de necesidades que otros son incapaces de advertir. Podríamos decir que el virtuoso tiene una fina intuición de las circunstancias relevantes que definen una actuación virtuosa determinada. Afirma en este sentido Santo Tomás que “[...] el intelecto es un buen discriminador de lo particular en lo práctico...”,²⁹ y tanto más lo será cuanto más virtuoso sea el agente, pues, en ese caso “su experiencia de ver”,³⁰ y de ver desde una perspectiva virtuosa, le permitirá captar aspectos de lo operable siempre nuevos y que lo inducen a mayor perfección.

Este es el significado profundo, por un lado, de la definición de verdad práctica como conformidad con el apetito recto:³¹ respecto del obrar humano hay verdad en la razón cuando ella ha sido buscada y hallada bajo el impulso de un amor resuelto y estable hacia los verdaderos fines del obrar. Por otro

26) E. N., VI, 12, 1144a25-30.

27) A modo de ilustración de la tesis de Aristóteles respecto de la estrecha relación entre prudencia y virtud moral, citaremos el siguiente comentario recogido y profundizado por Tomás de Aquino: “Pero que para los malos no aparezca lo que en verdad sea mejor se hace patente porque la malicia opuesta a la virtud pervierte el juicio de la razón, y hace mentir en torno a los fines, que se dan en torno a los principios prácticos. Así al intemperante le parece óptimo seguir las concupiscencias, pues no puede razonar rectamente cuando yerra en torno a los principios. Luego, como al prudente pertenece razonar rectamente sobre lo operable, es manifiesto que es imposible que sea prudente el que no es virtuoso, como no puede ser sabio el que errase en torno a los principios de la demostración.” In Eth., VI, 10, n° 904. En el mismo sentido, vid. S.Th., I-II, q.58, a.5.

28) El autor citado afirma, en efecto, que para Aristóteles “[...] practice has cognitive powers, in that it is the way we learn what is noble or just.” BURNYEAT, M. F. Aristotle on Learning to Be Good; in *Essays on Aristotle's Ethics*, A. Rorty (Ed), 1980, p.73.

29) In Eth., VI, IX, n° 1253.

30) In Eth., VI, IX, n° 1254.

31) E. N., VI, 2, 1139a25-35: “[...] el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo.”

El influjo de la afectividad virtuosa en el conocimiento de la verdad práctica

lado, es lo que Aristóteles ha enseñado de modo explícito al afirmar que: “No es posible ser [...] prudente sin virtud moral.”³²

En este mismo orden de ideas, G. Abbà ha observado que:

Gracias a la influencia de las virtudes, que vuelven atenta, vigilante a la razón práctica *in particulari*, el sujeto virtuoso interpreta y define su propia situación de un modo distinto del sujeto no virtuoso. Percibe como relevantes circunstancias que de otro modo se le escaparían, elige oportunidades de acción que otros no advierten, considera relevantes normas que otros pasan por alto, se propone fines en los que otros no caen.³³

Se ve, así, el tipo de influjo ejercido por la afectividad sobre la razón práctica. Afectividad que opera de modo diverso en el virtuoso y en el acrático, pero siempre imperiosa y con poder para orientar la potencia intelectual en la dirección de la verdad o del error, respectivamente. Mientras que en el virtuoso la estable inclinación al bien por parte de las potencias apetitivas es motor que “empuja” a la razón a dar con él en la realidad circunstanciada del obrar moral, en el akratés el apetito desordenado es igualmente motor, pero que arrastra todo su ser, y, por tanto, su voluntad y su razón, no hacia el bien que ésta ha concebido pacíficamente mediante un juicio universal, sino hacia el bien que *hic et nunc* conviene o es conforme a las disposiciones apetitivas actuales del agente. Bajo esta presión afectiva la razón juzgará falsamente que el medio mejor es el que la pasión le “señala” y, consiguientemente, lo presentará a la voluntad para su aceptación.³⁴

4. Prudencia y conocimiento por connaturalidad

Quisiéramos ahondar, finalmente, en la naturaleza del nexo, ciertamente ostensible, que existe entre el discernimiento de la verdad práctica y lo que denominaremos una afectividad virtuosa. Conviene recordar que la pruden-

32) E. N., VI, 13, 1144b30-35. La sentencia aristotélica completa es: “No es posible ser virtuoso sin ser prudente ni prudente sin virtud moral.” Con todo, hemos resaltado sólo la segunda parte de la misma porque es la que se vincula directamente con el objeto de nuestro estudio.

33) ABBÀ, G., Op. cit., p. 260.

34) El de la *akrasía* es un problema realmente complejo. Para una explicación más detallada del tema vid. MAURI ÁLVAREZ, M., L'akrasia nell'etica nicomachea. Note critiche-Discussioni; *Sapienza*, 46(1993)1, pp. 71-78.

cia es una virtud intelectual que perfecciona el intelecto práctico³⁵ disponiéndolo para que diga “siempre la verdad, jamás la falsedad”. En este caso, como se trata de la verdad práctica, la razón prudente emite juicios verdaderos con relación a lo que es bueno y malo³⁶ para el agente en cada acto particular. Por tanto, de la razón rectificadora por la prudencia depende la verdad del *obrar* humano, así como el *hacer correcto o verdadero* depende del arte. De ahí que se pueda definir la prudencia como “[...] la recta razón en el obrar.”³⁷

La prudencia es una virtud intelectual con características peculiares porque se diferencia de las demás virtudes intelectuales en que no sólo da la *capacidad* de juzgar bien, sino que impera o impulsa efectivamente a la realización de la acción buena: “El mérito de la prudencia no consiste solamente en la consideración, sino en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico”.³⁸ Esta similitud, si bien no sustancial,³⁹ pero sí operacional, con la virtud moral se debe, precisamente, a que la prudencia presupone la rectitud del apetito: “La prudencia está realmente en la razón como en su sujeto, pero presupone, como principio, la rectitud de la voluntad...”.⁴⁰ Por eso, también difiere de las demás virtudes intelectuales en que la prudencia no se pierde directamente por olvido, sino por la desviación del apetito.⁴¹

35) TOMÁS DE AQUINO, *De las Virtudes*; trad. P. Serrano Guevara, Santiago-Chile, Universidad de los Andes, 1997, q.un., a.6.

36) E. N., VI, 5, 1140b1-5.

37) S. Th., II-II, q.55, a.3: “La prudencia es la recta razón en el obrar, como la ciencia es la recta razón en el conocer.”

38) S. Th., II-II, q.47, a.2, ad.3.

39) S. Th., I-II, q.58, a.3, ad.1: “La prudencia, por razón de su esencia, es virtud intelectual; pero por razón de su materia conviene con las virtudes morales, pues es la recta norma de las acciones humanas [...] en este sentido se enuncia entre las virtudes morales.”

40) S. Th., I-II, q.56, a.2, ad.3.

41) “[...] la prudencia no es sólo cognoscitiva, sino apetitiva, ya que [...] su acto principal es el imperio, consistente en la aplicación del conocimiento adquirido a la tendencia y a la operación. De ahí que no se pierda directamente por olvido, sino que la corrompen más bien las pasiones, ya que, según Aristóteles, ‘lo deleitable y lo triste pervierten el juicio de la prudencia’. Leemos también en Daniel: ‘La belleza te sedujo y la pasión pervirtió tu corazón’ (Dan. 13,56); y en el Éxodo: ‘No recibas regalos que ciegan a los prudentes’ (Ex. 23,8).”

Ahora bien, aunque lo esencial de esta virtud es que hace apta a la razón para imperar la ejecución⁴² de la acción virtuosa,⁴³ no se puede perder de vista que existen unas virtudes anexas a ella que perfeccionan los otros dos actos del entendimiento práctico⁴⁴ ambos orientados, en último término, a la consecución de la acción: la *eubulia*, para la deliberación o consejo y la *synesis*, para el juicio.⁴⁵

Todo esto significa que el prudente es aquél que delibera, juzga e impera con verdad respecto del fin humano último que es “el buen vivir total”.⁴⁶ Por tanto, para encontrar la verdad de la acción, el prudente debe obrar rectamente con relación a cada uno de esos actos. Como punto de partida, debe deliberar o reflexionar correctamente en torno a la acción que va a ejecutar y en cuanto a todas las circunstancias que debe reunir dicha actuación para ser una acción verdadera, es decir, virtuosa. En este sentido, Aristóteles señala que “[...] la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente...”,⁴⁷ ya que de la rectitud de este acto depende la de los demás que le suceden. Pero es importante remarcar que la bondad de la deliberación depende, ante todo, de la *rectitud del fin*, “[...] pues la buena deliberación

42) La clásica concepción del acto de imperio como posterior a la elección — tal como parece surgir de S.Th., I-II, q.17, a.1 — es puesta en cuestión por Rodríguez Luño, quien sostiene — de acuerdo con R. GAUTHIER — que, para Santo Tomás, hay también un acto imperativo de elección — además del de ejecución —, y que es el mismo *iudicium electionis*. En éste, afirma el autor, es donde se sitúa, principalmente, el precepto prudencial. Cita diferentes textos de Santo Tomás en apoyo de su tesis. Vid. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *La scelta etica*; Milano, Edizioni Ares, 1986., pp. 88-96.

43) S.Th., II-II, q.47, a.16: “[...] su acto principal (el de la prudencia) es el imperio.”

44) S.Th., II-II, q.47, a.16: “[...] en lo especulativo, donde no hay acción, hay solamente una *doble* operación de la razón, a saber, encontrar buscando y juzgar sobre lo encontrado. Y estas dos operaciones son propias de la razón práctica...”

En cuanto al texto de la *Suma Teológica* (II-II, q.47, a.8) en el que Santo Tomás atribuye esos dos actos a la razón especulativa, H. D. NOBLE sostiene que esta afirmación de Santo Tomás encontraría su explicación en el hecho de que, si bien el consejo y el juicio son actos propiamente de la razón práctica, el modo de operar de ella en esos actos es casi especulativo — esto es, considera y estima las alternativas y posibilidades sin atender inmediatamente a la ejecución de la acción —. Tanto es así que, a veces, recurrimos a un consejero para quien nuestro caso no pasa de tener un interés meramente especulativo, mientras que “La raison pratique justifie pleinement son nom quand elle s’emploie à dicter la pratique même. Et tel est le rôle de la raison dans le précepte qui intime les réalisations effectives.” Op. cit., p. 254.

45) Santo Tomás coloca a esas dos virtudes, junto con la *gnome* — que habilita al entendimiento para un recto juicio sobre casos extraordinarios — entre las partes potenciales de la prudencia, considerándolas como virtudes que con sus actos propios preparan y se ordenan al acto principal de la prudencia que es el imperio. S.Th., II-II, q.51.

46) S.Th., II-II, q.51, a.2, ad.2.

47) E. N., VI, 7, 1141b5-10.

es rectitud de la deliberación que alcanza un bien”.⁴⁸ Lo cual significa, que si se delibera en torno a una acción que no es virtuosa (como, por ejemplo, si se reflexionara acerca de cuál sería la mejor manera de vengarse de alguien) aquí ya no es posible hablar de *buena deliberación* porque la acción de la que trata la deliberación *no es buena*, siendo esta acción (o fin) la que comunica bondad (o no) a todos los actos que estén relacionados con ella.

Tal vez, se podrían señalar algo así como dos aspectos de esta reflexividad atenta y eficaz que caracteriza a quienes se empeñan habitualmente en permanecer en el bien. Porque, aunque es cierto que, de hecho, toda elección, para ser tal, ha de encontrarse “acompañada de razón y reflexión”,⁴⁹ sin embargo, la reflexividad que no cuenta con el respaldo de una afectividad rectificadora por los hábitos virtuosos, difícilmente consigue distinguir con suficiente ecuanimidad entre lo que son realmente buenas razones para obrar y los intereses sobredimensionados por el deseo.

Por un lado, encontramos una primera y básica función ejercida por la praxis buena con relación a la reflexividad y que se puede denominar *negativa*. Negativa en el sentido de que la virtud excluye aquel tipo de trabas emocionales que obstaculizan la ponderación equilibrada de las diversas circunstancias de la acción respecto de la cual corresponde decidir. Nos referimos al componente afectivo del que hemos venido hablando y que tan poderoso influjo ejercen sobre el juicio práctico.

Este papel *negativo* de la virtud se identifica con una de las condiciones exigidas para llegar a ser “un razonador práctico independiente”, en expresión de A. MacIntyre; condición que consiste en “adquirir la capacidad de distanciarse de sus deseos, para poder indagar racionalmente lo que es necesario para buscar su propio bien aquí y ahora y orientar sus deseos y, en caso de ser necesario, reeducarlos para alcanzar el bien”.⁵⁰ Se observa cómo las cualidades virtuosas aseguran una reflexividad lúcida, es decir, libre de toda ofuscación procedente de una afectividad, más o menos, descentrada la cual conduce por fuerza a una decisión *no reflexiva* sino *impulsiva*.⁵¹

Pasemos, ahora, a la otra función ejercida por las virtudes sobre la reflexión y el juicio prudencial en la cual queremos centrar especialmente nuestra aten-

48) E. N., VI, 9, 1142b20-25.

49) E. N., III, 1112 a 15-20.

50) MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes. ¿Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes?*; Barcelona, Paidós, 2001, p. 101.

51) Cf. INCIARTE, F., Op. cit, p. 110.

El influjo de la afectividad virtuosa en el conocimiento de la verdad práctica

ción. Denominaremos a esta función *positiva o connaturalizante*. Debido a su tensión constante hacia el bien al que su voluntad se encuentra establemente unida, el hombre prudente está siempre vigilante, alerta; diríamos que cuenta con una razón atenta y despierta para ver los modos concretos de realizar ese bien, y esto de un modo *habitual*. A semejanza del sabio teórico, el prudente *sabe leer hondamente* en la realidad, por eso, las diferentes situaciones son para él mucho más que simples acaecimientos. Son, por el contrario, invitaciones a realizar — a hacer realidad — sus fines. Asimismo, en esta especial capacidad de reflexión del prudente se encierra, además, una aptitud flexible y creativa en los diversos contextos que reclaman un compromiso efectivo con el bien.

¿Por qué llamamos *connaturalizante* a esta función de la virtud sobre el conocimiento práctico? Como punto de partida, es necesario asumir que “[...] el conocimiento por connaturalidad viene condicionado por la adaptación de dos naturalezas, la del sujeto a la del objeto.”⁵² Los dos ejemplos más representativos del conocimiento por connaturalidad que suelen presentarse son: el que posee la madre con relación a su hijo, en el ámbito de la ética y el del artista respecto a todo lo referido a su arte, en el campo poiético. En ambos casos es posible constatar que ese conocimiento profundo, minucioso y creativo procede de la compenetración, de la delicada asimilación de lo conocido — y, a la vez, muy amado — por parte del que conoce (la madre o el artista):

Esto es lo característico del conocimiento por connaturalidad: que sea íntimo, quasi-experimental, como por hábito, afectivo[...]. En cuanto experimental nos indica su inmediatez: va directamente a la cosa que, por la unión apetitiva, se encuentra dentro del cognoscente, más bien, el cognoscente ‘es’ la misma cosa, en su afecto.⁵³

Ahora bien, corresponde aclarar por qué la connaturalidad incide directamente en la captación de la realidad que resulta connatural. No olvidemos, en primer lugar, que quien conoce, sin excepción, es siempre el entendimiento. Con esto queremos dejar claro que no se está aquí aludiendo a una especie de “conocimiento” irracional o puramente inclinativo.⁵⁴ Ciertamente al cono-

52) PERO-SANZ ELORZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad*; Pamplona, Universidad de Navarra, 1964, p. 91.

53) PERO-SANZ ELORZ, J. M., Op. cit., p. 63.

54) Estamos pensando en interpretaciones como la de W. W. FORTENBAUGH quien atribuye a la virtud moral poderes pretendidamente cognoscitivos, aptitud que, por otra parte, la distingue claramente de la función propia de la prudencia que consiste exclusivamente, para el autor, en deliberar sobre los me-

cimiento por connaturalidad se lo denomina también “conocimiento afectivo” o “por inclinación”, pero no en el sentido de que la función cognoscitiva se traslade, en este caso, al apetito (cosa, por lo demás, imposible). Lo que se quiere poner de relieve es hasta qué punto el afecto hacia el objeto — fruto de la connaturalidad — influye positivamente en la captación del mismo por parte del sujeto.

En efecto, la connaturalidad es causa de unión o adhesión del afecto respecto de aquello que le es connatural. Y es esta unión íntima,⁵⁵ esta transformación del afecto del amante en la cosa amada⁵⁶ la que favorece un conocimiento profundo, propiamente experimental o vital de ella.

Santo Tomás habla expresamente de este conocimiento para referirse tanto a quien posee el don de sabiduría, así como al sujeto virtuoso, respecto de las cosas relativas a la virtud, y que es el denominado *conocimiento por connaturalidad*,⁵⁷ *per modum inclinationis*⁵⁸ o *conocimiento afectivo*.⁵⁹

Transcribiremos, entre los textos posibles, uno de los que puede dar una orientación más precisa respecto del pensamiento de Tomás de Aquino sobre un tema en el que, por cierto, sus explicaciones han sido especialmente sucintas:⁶⁰

dios: “Moral virtue is a perfection in regard to emotional response including *the cognitions* and goal-directed behavior that are parts of emotional response. Practical wisdom is a perfection in regard to calculation and general practical deliberation.” (El subrayado es nuestro). Aristotle: Emotion and Moral Virtue; *Arethusa*, 2(1969)2, p. 173.

55) Haciendo extensible al conocimiento prudencial lo que Santo Tomás afirma de la connaturalidad con lo divino, podemos decir que el virtuoso, gracias a una *compasión o amor* para con el bien racional o virtuoso se une a él. Cfr. *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. Pera, Rome/Turin, 1950: Marietti, cap. II, lect. IV, n° 191-190 (vid. Cap. II, p.99, nota 125). En adelante: In De div. Nom.

56) In Sent., III, d.XXVII, q.1, a.1.

57) S.Th., I-II, q.65, a.1.

58) S.Th., I, q.1, a.6, ad.3.

59) S.Th., II-II, q.162, a.3, ad.1.

Para el tema del conocimiento por connaturalidad vid. PERO-SANZ ELORZ, J.M., Op. cit.; NOBLE, H. D., La connaissance affective; *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 7(1913), pp. 637-662; BORTOLASO, G., La connaturalità affettiva nei processi conoscitivi; *Civiltà Cattolica*, 103-I(1952), pp. 374-383; CAMPOREALE, I., La conoscenza affettiva nel pensiero di Santo Tommaso; *Sapienzia*, 12(1959), pp. 238-271; BIFFI, I., Il giudizio “per quandam connaturalitatem” o “per modum inclinationis” secondo San Tommaso: Analisi e prospettive; *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 66(1974), pp. 356-393; RIVERA CRUCHAGA, J. E., El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino; *Philosophica*, 2-3(1979-80), pp. 87-99.

60) LEBACQZ, J., Op. cit., p. 114.

En el *Comentario de Acerca de los nombres divinos* de Dionisio, escribe: “(Hieroteo) es docto *por una cierta inspiración más divina* de lo que suele ser para muchos, y ello *no sólo aprendiendo*, sino también *padeciendo lo divino*, es decir no sólo recibiendo en el intelecto la ciencia de lo divino, sino también amando unido a lo divino por el afecto. Porque la pasión parece pertenecer más al apetito que al conocimiento, ya que lo conocido está en el cognoscente según el modo del cognoscente y no según el modo de las cosas conocidas; en cambio, el apetito mueve hacia las cosas según el modo como ellas son en sí mismas, y así queda, en cierto modo afecto a las cosas mismas. Así como alguien virtuoso se perfecciona en razón del hábito de la virtud que tiene en el afecto, para juzgar rectamente de aquello que pertenece a esa virtud, así el que se aficiona a lo divino recibe divinamente un juicio recto de las cosas divinas. Y por eso agrega que, *en virtud de una compasión para con lo divino*, es decir, por el hecho de que amando lo divino se ha unido a ello (si es que la unión del amor debe llamarse compasión, esto es, padecer simultáneamente), ha llegado Hieroteo a *ser perfecto*, e.d., instruido, *para la unión y la fe de las cosas divinas...*”⁶¹

Tomás de Aquino habla allí de dos modos posibles de conocimiento con respecto a las realidades divinas y morales:

1- Uno que consiste en el conocimiento científico de las mismas y al que corresponde el dinamismo propio del conocimiento intelectual.

2- Otro que resulta de la posesión afectiva de lo conocido y que es efecto del amor por el cual el sujeto queda *aficionado o unido* al objeto en cuestión.

En el primero se impone el modo del cognoscente lo cual significa que el sujeto, al conocer dichas realidades las trae a sí y les da una existencia nueva (intencional) en su propio entendimiento, esto es, el entendimiento “espiritualiza” (al traerlo hacia sí) todo lo que capta, por así decirlo. Mientras que en el segundo, por entrar en juego el elemento afectivo, “manda” la realidad amada que atrae hacia sí el apetito el cual aspira, en último término, a poseerla actualmente (efecto natural del amor). Dicho de otro modo, a la unión cog-

61) In De div. nom., cap. II, lect. IV, n° 191-192: “(Hierotheus) est ista quae dixit *ex quadam inspiratione diviniore*, quam communiter fit multis, *non solum discens, sed et patiens* divina, idest non solum divinorum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, eis unitus est per affectum. Passio enim magis ad appetitum quam ad cognitionem pertinere videtur, quia cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res secundum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res, quodanmodo afficitur. Sicut autem aliquis virtuosus, ex habitus virtutes quam habet in affectu, perficitur ad recte iudicandum de his quae ad virtutem illam pertinent, ita qui afficitur ad divina, accipit divinitus rectum iudicium de rebus divinis. Et ideo subdit quod *ex compassione* ad divina, idest ex hoc quod diligendo divina coniunctus est eis (si tamen dilectionis unio, compassio dicit debet, idest simul passio) *perfectus est* Hierotheus, idest institutus, ad *unionem et fidem ipsorum...*”

noscitiva se añadirá, en este caso, la unión que corresponde esencialmente al amor que es más íntima e intensa. Y tan intensa como que amante y amado quedan *compenetrados*, pues, no sólo el amante penetra en la cosa amada, sino que, también, afirma Santo Tomás, el amado penetra en el interior del amante. Por eso, se dice que el amor es “agudo” e, incluso, “hiere” y “traspasa el corazón”, términos todos ellos muy sugerentes respecto a la influencia que puede tener el amor en el conocimiento de aquello que amamos. Y esa incisiva penetración obedece, precisamente, a que el amor *transforma* el afecto del amante en la cosa amada y “toda forma deviene íntima a lo formado, y a la inversa.”⁶² El apetito, en efecto, queda totalmente imbuido de la forma del bien amado y, por lo mismo, queda como fijo en él y en él se complace.⁶³

Pues bien, la unión más estrecha, la presencia más íntima del objeto en el sujeto —resultado del amor— da lugar a un conocimiento más inmediato y experimental de él. Bajo este aspecto, es posible comprender por qué *los bienes (y la verdad sobre ellos o verdad práctica) sólo pueden ser conocidos de manera profunda y operante, en su bondad y amabilidad, amándolos*. La unión íntima con el bien —fruto del amor— da lugar un conocimiento inmediato y experimental de él. En tal sentido afirma R. Gosselin:

Il reste donc cependant que la ressemblance affective, bien qu'elle n'ajoute rien formellement à la connaissance de l'objet, permet, et dans la mesure même où elle demeure une ressemblance, de saisir l'objet sous un mode spécial, sous une lumière nouvelle, qui est celle de la conscience affective [...] Le bénéfice de cette lumière nouvelle n'étant pas de nous révéler quelque chose d'inconnu, mais de nous faire voir le déjà connu sous une coloration affective originale, est proprement de l'ordre subjectif en ce sens que le gain emporté, le plus ajouté à la connaissance intellectuelle est sim-

62) In Sent., III, d.XXVII, q.1, a.1, ad.4: “Porque el amor transforma al amante en el amado, (el amor) hace entrar al amante en el interior del amado, y a la inversa, para que nada del amado permanezca no unido al amante, así como la forma deviene íntima a lo formado, y a la inversa. Y, por esto, el amante penetra en cierto modo en el amado y según esto el amor se llama *agudo*. Lo agudo en efecto tiene que dividirse para llegar al interior de la cosa. Y, del mismo modo, el amado penetra al amante para llegar a su interior. Por eso, se dice que el *amor hiere*, y que traspasa el corazón”. “Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum facit amantem intrare ad interiora amati et e converso, ut nihil amati amanti remaneant non unitum; sicut forma pervenit intima formati et e converso. Et ideo amans quodammodo penetrat in amatum, et secundum hoc amor dicitur *acutus*. Acutis enim est dividendo ad intima rei devenire. Et similiter amatum penetrat amantem ad interiora ejus perveniens. Et propter hoc dicitur quod *amor vulnerat*, et quod transfigit yecur.”

63) In Sent., III, d.XXVII, q.1, a.1: “[...] quando *affectus vel appetitus* omnino imbuatur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo et adhaeret ei quasi fixum in ipso; et tunc dicitur amare ipsum.” “[...] cuando el *afecto o apetito* se imbuje totalmente de la forma del bien que es objeto suyo, se complace en él y se adhiere a él quedando como fijo en el mismo; y, entonces, se dice que lo ama.”

El influjo de la afectividad virtuosa en el conocimiento de la verdad práctica

plement une manière plus intime, plus personnelle de s'unir à l'object connu, de l'avoir présent à la conscience.⁶⁴

Se puede decir, por eso, que el conocimiento por connaturalidad es — en expresión de I. Biffi — “un conocimiento concreto”: “[...] inteso questo termine nel senso di comportante e derivante da un atteggiamento pratico o ‘reale’ de fronte alla realtà da giudicare.” Por oposición al conocimiento sólo especulativo que es “abstracto”, el cual “[...] fornendo dei concetti o apprendendo eideticamente (‘apprehensiva’) la realtà, non si accompagna, o prescinde, dalla partecipazione reale, morale, affettiva — in una parola: connaturale — con quanto è oggetto di giudizio.”⁶⁵

Considero que el conocimiento por connaturalidad permite visualizar con mayor nitidez la naturaleza del nexo entre *praxis virtuosa* y *conocimiento de la verdad práctica*. En este caso la connaturalidad se establece entre su afectividad (voluntad y emociones) y el bien racional. La comunidad de naturalezas radica en la racionalidad que informa a ambos términos de esta relación. Por un lado, el *bonum rationis* que es racional por definición, y, por otro, el apetito que ha quedado *racionalizado* gracias a la virtud. Por tanto, al virtuoso, el bien racional se le descubre como algo digno de ser apetecido, “como un bien y como un fin”:⁶⁶

[Aristóteles] Dice que el virtuoso juzga rectamente de cada una de las cosas que conciernen a las operaciones humanas. Pues en cada caso particular le parece bien lo que verdaderamente es un bien. Y esto porque para cada hábito parecen naturalmente deleitables las cosas que les son propias, o sea, las que le son convenientes. Pero al hábito de la virtud conviene lo que es un bien según la verdad. Porque el hábito de la virtud moral se define por-

64) ROLAND-GOSSELIN, M. D., De la connaissance affective; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXVII(1938), p. 21.

Tal es, también la opinión de J. M. PERO SANZ-ELORZ: “El amor no conoce pero hace que conozcamos el objeto como algo nuestro, algo que íntimamente se halla en nuestro interior, merced a la total adaptación de nuestro espíritu, intelecto y voluntad que, como una sola cosa, se relacionan con el objeto [...] Nuestro conocimiento no se enriquece con datos objetivos cuando el amor está presente, pero esto no impide que el modo de conocer haya variado: se ha transformado en un conocimiento dotado de inmediatez —experimentalidad— no común al resto de las aprehensiones. En una palabra, “el conocimiento por amor” tiene de especial que no se relaciona con el objeto únicamente el intelecto, sino toda la *mens*, y de un modo inmediato, gracias a la voluntad que se adecua al amado según su ser natural.” Op. cit., pp. 150-151.

65) BIFFI, I., Il giudizio ‘per quamdam connaturalitatem’ ..., p. 365.

66) In Eth., III, XIII, n° 516.

que es en conformidad a la recta razón. Por eso las cosas que son según la recta razón, que son absolutamente buenas, le parecen buenas.⁶⁷

El conocimiento prudencial es, pues, un nivel de conocimiento del bien que solamente posee quien se encuentra connaturalizado y, por tanto, inclinado *establemente* hacia él. Conocimiento, sin duda, intelectual, pero esclarecido en su visión y discernimiento por un firme amor:

(La prudencia) es amor no esencialmente, sino en cuanto que el amor mueve al acto de la prudencia. Por eso añade después San Agustín que ‘la prudencia es amor que distingue claramente aquello que le ayuda en su tendencia a Dios de lo que puede impedirle’. Pues del amor se dice que discierne en cuanto que ayuda a distinguir.⁶⁸

Conclusión

Se ha podido constatar, así, que la verdad práctica, como verdad de la acción, sólo puede resultar de la armoniosa confluencia de razón recta (prudente) y una afectividad convenientemente ordenada y corregida por la praxis virtuosa. A la luz de la filosofía práctica de Aristóteles y Tomás de Aquino se comprende, pues, que la virtud nos protege de una existencia *falsa, errónea* en la medida en que *esclareciendo e impulsándonos*, de modo siempre renovado, hacia la captación reflexiva y atenta de los bienes auténticos conduce a dar con la verdad de nuestras actuaciones y, en último término, con la de la propia existencia concebida como una totalidad plena de sentido, porque, en efecto, enseñará el Estagirita, “... 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 el vivir bien en general.”⁶⁹

67) In Eth., III, X, n° 494.

68) S. Th., II-II, q.47, a.1, ad.1.

69) E. N., VI, 5, 1140 a25-30.