

INCONTINENCIA, INTEMPERANCIA Y FALSEDAD PRÁCTICA EN TOMÁS DE AQUINO

INCONTINENCE, INTEMPERANCE AND PRACTICAL FALSEHOOD IN THOMAS AQUINAS*

ROGER MICHAEL MILLER SILVA**
UNIVERSITAT ABAT OLIBA CEU, ESPANHA

Resumo: La noción de verdad práctica, elaborada por Aristóteles y después desarrollada por Santo Tomás de Aquino, ha venido despertando el interés de un número cada vez mayor de estudiosos en las últimas décadas. Este sentido peculiar de verdad, en la que consiste la bondad del entendimiento práctico, se define por el acuerdo entre la razón verdadera y el apetito recto, condiciones de la buena elección. Mientras tanto, se dice que hay falsedad práctica en la ausencia de cualquiera de estos requisitos. En este artículo, expondremos, a la luz de un pasaje del comentario a la *Ética a Nicómaco*, de qué manera la incontinencia y la intemperancia son expresiones de la falta de verdad práctica. En primer lugar, presentaremos una aclaración hecha por Santo Tomás acerca de las condiciones de la verdad práctica, a la luz de la distinción entre los ámbitos de los fines y de los medios. Enseguida, presentaremos las razones por las cuales puede ocurrir la falsedad práctica. Finalmente, examinaremos como esta ocurre en los casos del incontinente y del intemperante, señalando además en cada uno la posibilidad de curación y vuelta a la verdad práctica.

Palabras clave: Tomás de Aquino. Verdad práctica. Incontinencia. Intemperancia.

Abstract: The notion of practical truth, elaborated by Aristotle and developed later by Saint Thomas Aquinas, has aroused the interest of an increasing number of scholars in recent decades. This peculiar sense of truth, in which the goodness of practical understanding consists, is defined by the agreement between true reason and right appetite, as conditions of good choice. Meanwhile, it is said that there is practical falsehood in the absence of any of these requirements. In this article, we will expose, in the light of a passage from the commentary to the *Nicomachean Ethics*, in what way incontinence and intemperance are expressions of the lack of practical truth. In the first place, we will present a clarification made by Saint Thomas about the conditions of practical truth, in light of the distinction between the realms of ends and means. Next, we will present the reasons why practical falsehood may occur. Finally, we will examine how this occurs in the cases of the incontinent and the intemperate, pointing out in each case the possibility of healing, and reestablishing practical truth.

Keywords: Thomas Aquinas. Practical truth. Incontinence. Intemperance.

* Artigo recebido em 16/06/2020 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 15/07/2020.

** Doctorando en Humanidades para el Mundo Contemporáneo, Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona, España. Profesor Asociado del Departamento de Humanidades - Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5657-436X> . E-mail: rmms.scv@gmail.com .

1 - INTRODUCCIÓN

La noción de verdad práctica, elaborada inicialmente por Aristóteles y después acogida y desarrollada por Santo Tomás, ha despertado el interés de un importante número de estudiosos en las últimas décadas, interesados por desvendar su sentido y sus alcances. El crecimiento del interés por la verdad práctica, que en cierto modo coincide con el llamado movimiento de rehabilitación de la razón práctica¹, se explica en cierto modo por la necesidad de enfrentar el desafío de las propuestas empiristas como la de Hume, que cuestionan la racionalidad de las proposiciones éticas². Esta clase especial de verdad, dotada de sentido moral, trasciende el ámbito del mero conocimiento, al conectarse además con la dimensión apetitiva³. 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 realidad⁴.

A pesar de la riqueza contenida en dicha noción, cabe recordar que su presencia es muy discreta, casi imperceptible, en el *Corpus* aristotélico. En efecto, el Estagirita solo menciona una vez la frase ‘verdad práctica’ 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 (*probairesis spoudaia*). Allí, él dice que, para que la elección sea buena, el razonamiento debe ser verdadero y el deseo recto, y además debe haber una suerte de adecuación entre ambos: lo que la razón afirma, el deseo debe perseguir. Aristóteles señala ahí precisamente que “esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos”⁵, y luego después aclara que “el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo”⁶.

¹ Cf. VOLPI, F. Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario Filosófico*, v. 32, n. 1, p. 315-342, 1999.

² Cf. MASSINI, C. Reflexiones sobre un texto de Santo Tomás sobre la verdad práctica. *Philosophica*, n. 7, p. 148-154, 1984.

³ Considerando esa conexión con la voluntad, los autores llaman la atención al hecho de que, para interpretar rectamente la verdad práctica, es necesario evitar dos interpretaciones extremas y erróneas: la intelectualista y la voluntarista. Cf. WIDOW, J. L. La verdad moral en el pensamiento de Santo Tomás. *Angelicum*, v. 80, n. 3, p. 539.

⁴ Cf. WIDOW, J. L. op. cit., p. 539.

⁵ EN VI 2, 1139a27.

⁶ EN VI 2, 1139a29-30.

Aunque es posible afirmar con seguridad la adopción de la noción de verdad práctica por Santo Tomás de Aquino, observamos que él no utiliza esa expresión sino en un lugar, precisamente en el comentario al respectivo pasaje de la *Ética*. En los demás pasajes en que desarrolla los alcances de esa noción, el Aquinate utiliza otras fórmulas, tales como “verdad del intelecto práctico”⁷, “verdad de la razón práctica”⁸ y “verdad de la virtud intelectual 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, según se dice en el libro VI *Ethic.*”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.

A su vez, la expresión ‘falsedad práctica’, empleada tanto por los estudiosos de Aristóteles¹² como los que investigan el pensamiento del Aquinate¹³, 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 prácticas, 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 más adelante, en las situaciones de incontinencia y de intemperancia, tal como indica Santo Tomás en el comentario al libro séptimo de la *Ética*.

⁷ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

⁸ *S.Th.* I-II, q. 64, a. 3, co.

⁹ *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, qc. 2, co.

¹⁰ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

¹¹ *S.Th.* I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

¹² Cf. ANSCOMBE, G. E. M. *Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth?* In: **The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe**. Oxford: Blackwell, 1981, p. 77; PAKALUK, M. *The Great Question of Practical Truth, and a Diminutive Answer*. **Acta Philosophica: Rivista internazionale di filosofia**, v. 19, n. 1, 2010, p. 149; VIGO, A. G. *Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles*. **Philosophica: Revista del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 24-25, 2002, p. 376ss.

¹³ Entre estos autores se encuentra J. García-Huidobro, quien presenta en su artículo las condiciones de la verdad práctica — el apetito recto y la razón verdadera — y después presenta la falsedad práctica, que corresponde a la falta de dichas condiciones. Cf. GARCÍA-HUIDOBRO, J. *Sobre la verdad práctica en Santo Tomás de Aquino*. **Sapientia**, v. 50, n. 197-198, p. 245-257.

2 - LAS CONDICIONES DE LA VERDAD PRÁCTICA: RESOLVIENDO UNA APARENTE DIFICULTAD

Al comentar el pasaje de Aristóteles sobre la verdad práctica, Santo Tomás señala que el requisito de conformidad entre la razón y el apetito solo se da cuando existe la virtud moral, la cual garantiza la bondad de la elección. Solo en esas condiciones 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 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*"¹⁴. Poco después, señala que la verdad del intelecto práctico no es la verdad 'sin más', sino "la verdad en concordancia con el apetito recto"¹⁵.

El Aquinate observa que este planteamiento podría significar cierto círculo vicioso, puesto que lo dicho anteriormente da a entender que la verdad del intelecto práctico depende de su concordancia con el apetito recto — entiéndase aquí la voluntad, apetito racional — pero la rectitud de este supone a su vez su conformidad a cierta razón verdadera. Esta aparente dificultad se resuelve a través de la distinción entre dos planos, el del fin y el de lo que es para el fin. Mientras que en el primero existe cierta orientación natural, en el segundo se requiere el esfuerzo racional por determinar los verdaderos medios para el fin (bueno), lo que ocurre de modo óptimo en el hombre prudente. 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'. He aquí la argumentación del Aquinate:

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 concierta 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

¹⁴ *In VI Ethic.*, lect. 2, 1129.

¹⁵ *In VI Ethic.*, lect. 2, 1130. Al hablar de esa concordancia de la verdad con el apetito recto, Santo Tomás señala que esa concordancia se muestra en las virtudes morales. En otros pasajes anteriores del *Comentario a la Ética*, afirma, que "la virtud moral existe en el apetito que participa de la razón" y "la virtud corresponde obrar según la recta razón" (*In II Ethic.*, lect. 7, 322), "toda la bondad de la virtud moral depende de la rectitud de la razón" (*In II Ethic.*, lect. 7, 326) y "toda virtud moral es según la recta razón" (*In III Ethic.*, lect. 15, 548).

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 razón¹⁶.

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 capítulo del libro tercero de la *Ética* señalado por el Aquinate, el Estagirita dice que “la aspiración al fin no es de propia elección”¹⁷ y, más adelante, que “al bueno y al malo, por igual se les muestra y propone el fin por naturaleza”¹⁸. En el comentario a este 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”¹⁹.

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 *sindéresis*²⁰. Como observa J. L. Widow, la *sindéresis* “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”²¹. Y, al final del proceso, cuando hablamos del momento de la ejecución de los medios, también se presentaría como algo ‘normal’ la concordancia del apetito con la determinación del medio por la razón práctica.

¹⁶ In *VI Ethic.*, lect. 2, 1131.

¹⁷ *EN III 5*, 1114b5.

¹⁸ *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.

¹⁹ In *III Ethic.*, lect. 13, 524. 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”. (In *III Ethic.*, lect. 13, 525).

²⁰ Sobre la *sindéresis*, cf. *De veritate*, q. 16 y *S. Th. I*, q. 79, a. 12.

²¹ WIDOW, J. L. op. cit., 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., op. cit., p. 564.

¿Dónde se ubicaría entonces más propiamente la verdad práctica? Como vimos en el pasaje del comentario a la *Ética* mencionado anteriormente, lo que se llama “verdad de la razón práctica” establece una conexión entre los dos niveles de conocimiento y apetición mencionados: es la adecuación entre el conocimiento verdadero de lo que es para el fin y su respectiva medida, el apetito recto del fin²². Solo después de que, a través de un 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 apetito. S. 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”²³.

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, en la segunda objeción, recoge el pasaje de la *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: “Además, 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”²⁴. Sin embargo, en la respuesta a esta 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 razón*²⁵.

²² Cf. In *VI Ethic.*, lect. 2, 1131.

²³ VÁSQUEZ, S. M. Último juicio práctico y libertad en Santo Tomás de Aquino. *Angelicum*, n. 79, p. 133.

²⁴ *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3, arg. 2.

²⁵ *S.Th.* I-II, q. 19, a. 3, ad 2.

2 - LA POSIBILIDAD DE UNA FALSEDAD PRÁCTICA

Los pasajes mencionados anteriormente señalan de manera implícita la posibilidad de que no ocurran las condiciones propias de la verdad práctica. A respecto de la razón, el texto del comentario a la *Ética* 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”²⁶. Por otro lado, notamos 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 no ser recto. Esto nos indica entonces la posibilidad de la falsedad práctica. García-Huidobro presenta de la siguiente manera la falsedad en el ámbito práctico: “si la verdad práctica consistía en una concordancia entre la razón verdadera y el apetito recto (rectamente orientado al fin), la falsedad podrá provenir ya de la falta de rectitud del apetito, ya de que la razón no sea verdadera”²⁷.

¿Cómo se entiende 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 *Ética*? Al nivel del fin, parecería no haber posibilidad de falsedad en la razón, o por lo menos el texto no la 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 razón²⁸. 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

²⁶ *In II Ethic., lect. 7, 322.*

²⁷ GARCÍA-HUIDOBRO, J., op. cit., p. 253.

²⁸ GARCÍA-HUIDOBRO, J., op. cit., p. 253: “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”.

recta razón. Resumiendo esta consideración, decimos que puede haber falsedad en la razón, por lo menos en lo que se refiere a los medios, como también falta de rectitud en el apetito en los dos niveles mencionados: tanto en el ámbito de los medios como en el terreno de los fines.

Para comprender mejor los alcances de la falsedad práctica, hace falta entonces examinar más detenidamente las dos 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* como concerniente a lo que conduce al fin, puesto que el *intellectus*, conocimiento que proporciona los fines a la voluntad, es infalible²⁹. Como señala García-Huidobro, esa falsedad de la razón práctica tiene varias causas: en primer lugar, puede darse 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, el filósofo chileno 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”³⁰. Acerca de la posibilidad de errores en el razonamiento, ese autor señala 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”³¹. Y, sobre el tercer caso, considerando la variabilidad de las cosas propias del ámbito de la *praxis*, García-Huidobro señala que para Santo Tomás

²⁹ Sobre la distinción entre *intellectus* y *ratio*, cf. *S.Th.* I, q. 79, a. 8. Acerca de la relación entre los dos, y señalando la función de principio ejercida por la *sindéresis*, observa Widow: “El proceso discursivo por el que la razón intenta dar con la vía más adecuada para alcanzar el fin necesita de una base sólida y estable, que no esté sujeta a todas las condiciones propias de lo contingente. Sin esa base la razón queda abandonada al vaivén sin destino de ‘razones’ que, si en un momento aparecieron como adecuadas, en el siguiente han perdido toda la fuerza ante otras que ahora asoman como más convincentes y apropiadas, pero que, muy pronto, sufrirán la misma suerte que las primeras. La razón, entendida aquí como diversa del intelecto, está abierta al error, a la falsedad. El intelecto es siempre verdadero” (WIDOW, J. L., op. cit., p. 558).

³⁰ GARCÍA-HUIDOBRO, J., op. cit., p. 254.

³¹ GARCÍA-HUIDOBRO, J., op. cit., 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”.

“la moral no consiste en la aplicación de reglas o métodos ante casos preestablecidos, sino en la adquisición y práctica de virtudes”³². 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* de Pedro Lombardo, existe una doble posibilidad del error en el juicio práctico³³, a ser corregida por la virtud. En primer lugar, el Aquinate afirma que puede existir error en el juicio acerca del fin, como ocurre en el hombre que posee el hábito del vicio, que inclina a sus actos. Después, añade que el error puede darse además en el juicio sobre lo que conduce al fin, que ocurre cuando uno está desviado de la recta concepción del fin, y señala, como ejemplo, que el placer es capaz de corromper la estimación de la prudencia. El primer error, observa Santo Tomás, se asemeja al error acerca de los primeros principios especulativos, mientras que el segundo se parece más bien a los errores en los razonamientos especulativos que van de los principios a la conclusión.

En cuanto a la posibilidad del error sobre el fin, cabe recordar además la afirmación, ya presente en Aristóteles, de que no existe prudencia sin virtud moral. A respecto de esa dependencia, el Aquinate señala, en un texto de las *Cuestiones disputadas sobre las virtudes*, que uno posee la justa evaluación sobre el fin precisamente por el hábito de la virtud moral, puesto que tal como es cada uno, así le parece el fin, como ya había dicho también el Estagirita³⁴. Allí, Santo Tomás compara el error del juicio del vicioso a la mala disposición del sentido del gusto en el hombre enfermo: mientras que al virtuoso el bien conforme a la virtud le parece deseable como fin, al vicioso le parece deseable lo que es conforme al vicio.

Mientras tanto, 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,

³² GARCÍA-HUIDOBRO, J., op. cit., p. 254.

³³ *In III Sent.*, d. 36, q.1, a.1, co.

³⁴ *De virt.*, q. 5, a. 2, co.

ya que introduce en el hombre el desorden respecto al fin último, que no consiste en los bienes del cuerpo³⁵.

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 carne³⁶.

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”³⁷ y en el segundo, “para conseguir algún fin, bueno o malo, se utilizan medios que no son realmente buenos”³⁸. Respecto a este último caso, propio del pecado de la astucia, Santo Tomás señala que “no debe conseguirse un fin bueno usando de medios simulados o falsos, sino verdaderos”³⁹: por lo tanto, 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”⁴⁰.

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, o sea, de las representaciones o visiones, sino que según como es cada cual, tal le parece el fin, es decir, le parece que tal cosa debe ser apetecida como un bien y como fin”⁴¹. Poco después, el Aquinate señala una vez más el influjo de la pasión y de los vicios en los errores del juicio práctico:

Ahora bien, como el apetito puede inclinarse a algo de doble modo: de un modo según una pasión del alma; de otro modo según un hábito, acontece

³⁵ *S.Th.* II-II, q. 55, a. 1, co. Más adelante, 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.

³⁶ *S.Th.* II-II, q. 55, a. 3, co.

³⁷ *S.Th.* II-II, q. 55, a. 3, co.

³⁸ *S.Th.* II-II, q. 55, a. 3, co.

³⁹ *S.Th.* II-II, q. 55, a. 3, ad 2.

⁴⁰ *S.Th.* II-II, q. 55, a. 3, ad 2.

⁴¹ *In III Ethic.*, lect. XIII, n. 516.

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 absolutamente proviene de la inclinación del hábito, y de esto se trata ahora. Por eso dice que como el hombre es de alguna manera causa de su mal hábito, en razón de su costumbre de pecar -según se ha visto- en consecuencia, también él mismo es la causa de las imágenes consecuentes a tal hábito, o sea, de estas imágenes que se le aparecen y por las que a él le parece que esto es un bien según sí mismo⁴².

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. En el pasaje donde discute si 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”⁴³. 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 pecar⁴⁴. 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 a respecto de 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

⁴² *In III Ethic.*, lect. XIII, n. 520.

⁴³ *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 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 III Ethic.*, l. 5, 446).

⁴⁴ Cf. *S. Th.* I, q. 82, a.2, s.c.

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.*⁴⁵

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 determinada necesariamente a uno en concreto”⁴⁶. La tendencia al bien en general puede ser determinada hacia ciertos bienes concretos, que ocupan el lugar de fines en la acción moral. Sobre 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” 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”⁴⁷.

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”⁴⁸. Vásquez señala además que la elección de ese

⁴⁵ *S. Th.* I, q. 82, a.2, co.

⁴⁶ *S. Th.* I, q. 82, a.2, ad 1. Una exposición muy detallada sobre el asunto 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.

⁴⁷ García-Huidobro comenta: “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”. GARCÍA-HUIDOBRO, J., op. cit., p. 254.

⁴⁸ VÁSQUEZ, S. M., op. cit., p. 135.

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”⁴⁹ 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”⁵⁰. Esto se entiende mejor a la luz de la doctrina sobre la incontinencia, desarrollada por el Aquinate en la cuestión 156 de la *Secunda Secundae* y en el comentario al libro séptimo de la *Ética*, lugar de la exposición aristotélica de la *akrasía* o falta de dominio racional.

3 - INCONTINENCIA, INTEMPERANCIA Y FALSEDAD PRÁCTICA

Es precisamente al inicio del comentario de Santo Tomás al libro séptimo de la *Ética* donde encontramos el pasaje que nos permite vincular la incontinencia y la intemperancia a la falsedad práctica. Allí, el Aquinate 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: la intemperancia (malicia), la incontinencia y la bestialidad. En las líneas siguientes, observamos como el Aquinate, al referirse al pasaje ya mencionado del libro sexto, presenta cada una de esas desviaciones precisamente como opuestas a las condiciones de la verdad práctica, propia de la buena elección:

Pues como en el Libro sexto dijo, *la acción buena no existe sin la razón práctica y el apetito recto*; por eso es que, *si alguno de los dos se pervierte*, sucede que debe rechazarse algo en las costumbres. *Si la perversion existiere de parte del apetito, de tal manera que la razón permaneciere recta, habrá incontinencia*, la cual ocurre cuando se tiene una recta estimación de lo que debe hacerse o evitarse, pero en razón de la pasión el apetito arrastra a lo contrario. *Pero si la perversion del apetito prevaleciere tanto que dominase a la razón, la razón seguirá eso a lo que incline el apetito corrupto*, como cierto principio que a eso estima como fin óptimo. De allí que se actuará partiendo de una elección perversa, a causa de la cual alguien es llamado malo, como se dijo en el Libro quinto. Por eso tal disposición se llama *malicia*⁵¹.

⁴⁹ GARCÍA-HUIDOBRO, J., op. cit., p. 254.

⁵⁰ GARCÍA-HUIDOBRO, J., op. cit., p. 254.

⁵¹ *In VII Ethic., lect. 1*, 1294. Cabe recordar el sentido de los dos términos griegos en discusión: 1) incontinente = *akrates*, de *akrasía* (ausencia de gobierno); 2) malo = *akolastos*, de *akolasía* (=corrección). La *a-kolasía* es el vicio del exceso, cuando los deseos no son corregidos por la razón.: Cf. BLACKBURN, S. **The Oxford Dictionary of Philosophy** (2 rev. ed.) Oxford University Press, 2008, p. 10.

Estas afirmaciones revelan entonces dos diferentes ‘grados’ de 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 *akolasía* 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 verdadero. Serrano del Pozo señala que “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”⁵².

Esto confirma lo dicho anteriormente sobre la posibilidad de una desviación en el fin, que desorienta todo el proceso de la acción posterior⁵³. 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 práctica, ella aparece como algo a ser rechazado, en cuanto representa una perversión de las condiciones de la buena acción.

Como vemos en este párrafo del comentario al libro séptimo de la *Ética*, el desorden de las pasiones se revela como la causa de la perversión de las potencias, característica de la falsedad práctica. La posibilidad de la falsedad práctica entendida como desarmonía entre razón y pasión es algo propio de la condición del hombre, en la cual existen dos naturalezas, la intelectual y la sensitiva. A respecto de esto, vale recordar que hay la posibilidad de dos situaciones extremas, la del virtuoso, donde la parte sensitiva está sometida completamente a la razón, y la de los que Santo Tomás llama dementes, en los que sucede lo contrario: la razón queda completamente absorbida por las pasiones. Entre estos extremos, ocurre que en otros hombres, “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”⁵⁴. En otro texto, tomado también de la *Suma Teológica*, el Doctor

⁵² SERRANO DEL POZO, I. **Debilidad de la voluntad y dominio racional**, p. 142.

⁵³ Santo Tomás muestra en otro pasaje las consecuencias de esa perversión de la razón en el intemperante: “Así, la corrupción del juicio de la razón hace que no aparezca el verdadero fin que es principio de la prudencia acerca de las acciones, ni lo apetece, ni le parece que conviene elegirlo o actuar conforme a este verdadero fin, sino que conviene actuar por lo deleitable. Así la malicia, que es un hábito vicioso, que corrompe el principio, en cuanto corrompe la recta estimación del fin” (*In VI Ethic., lect. 4*, n. 836).

⁵⁴ *S.Th.* I-II, q. 10, a. 3, ad 2. Santo Tomás añade que “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 pasión”. Esto se aclara mejor cuando se analiza el razonamiento práctico de los incontinentes.

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’”⁵⁵. Esto último sucede en los 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 de esos pecados es semejante a la de la intemperancia y la incontinencia, presentadas como condiciones indeseables en el comentario a la *Ética*: ocurren por el influjo de las pasiones desordenadas, que ocasionan la perversión de las potencias racionales. El Aquinate compara esa debilidad del alma a la enfermedad corporal, puesto que 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. Dice el Aquinate 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; y esto sucede principalmente según las afecciones del apetito sensitivo llamadas pasiones, como la ira, la concupiscencia y las de este tipo”⁵⁶, y añade después que “cuando el hombre actúa por debilidad, se dice que actúa por alguna pasión, como por ira, temor, concupiscencia o alguna de este tipo”⁵⁷.

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. Como primera posibilidad, señala que “puede suceder que por una pasión, lo que se conoce habitualmente, no se conozca actualmente”⁵⁸: esto ocurre cuando el alma es orientada hacia una fuerte pasión, es impedida de atender al acto del conocimiento. En segundo lugar, puede suceder que, aun existiendo la consideración de lo universal, se vea afectada la consideración de lo particular. La explicación hace recordar la exposición

⁵⁵ *S.Th.* I-II, q. 34, a. 1, ad 1.

⁵⁶ *De malo*, q. 3, a. 9, co.

⁵⁷ *De malo*, q. 3, a. 9, co.

⁵⁸ *De malo*, q. 3, a. 9, co.

aristotélica de los razonamientos del incontinente⁵⁹, en la que se notaba la intromisión de cierta premisa del placer que distorsionaba el silogismo hacia los apelos de la concupiscencia. Santo Tomás destaca allí que las pasiones, 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 particular⁶⁰.

Los fenómenos de la incontinencia y de la intemperancia se comprenden mejor si tomamos en cuenta 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”⁶¹. En el artículo siguiente, el Aquinate 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

⁵⁹ Cf. *EN VII*, 3.

⁶⁰ *De malo*, q. 3, a. 9, co.

⁶¹ *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.

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”⁶². 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 Aquinate 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”⁶³.

Volviendo a la explicación del pecado en el *De malo*, observamos también allí 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 como Santo Tomás, siguiendo lo que hace Aristóteles, encuentra en la figura del llamado ‘silogismo práctico’ una manera conveniente de describir la realidad del incontinente. En efecto, es precisamente en un artículo de la cuestión sobre el pecado en la *Prima Secundae* que 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 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 singular*⁶⁴.

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 intemperante. Allí, su primera afirmación es la de que “en cualquier acto de virtud o de

⁶² *S.Th.* I-II, q.77, a. 2, co.

⁶³ *S.Th.* I-II, q.77, a. 2, co.

⁶⁴ *S.Th.* I-II, q. 76, a. 1, co.

pecado exista cierta deducción cuasi silogística”⁶⁵, y que cada uno de los cuatro — incontinente, continente, templado e intemperante — elabora silogismos de manera distinta: mientras los silogismos del templado y del intemperante son más sencillos, poseyendo tres proposiciones, los del continente y del incontinente, por la complejidad de su situación, presentan cuatro proposiciones, aunque lleguen a conclusiones contrarias⁶⁶.

El comentario al libro séptimo de la *Ética* ofrece aun 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 — y 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 acciones⁶⁷. A respecto de 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 incontinentes, “dispuestos de manera similar que los durmientes, maníacos o ebrios, quienes tienen el hábito de ciencia práctica *ligado* en lo particular”⁶⁸. A respecto de 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 particular 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, porque una cosa es lo que sienten en el corazón y otra la que expresan oralmente⁶⁹.

Santo Tomás analiza enseguida el razonamiento de los incontinentes, de manera similar a lo que hace en el *De malo*, a fin de identificar las causas de su comportamiento. 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

⁶⁵ *De malo*, q. 3, a. 9, ad 7.

⁶⁶ *De malo*, q. 3, a. 9, ad 7. Santo Tomás ofrece allí una exposición detallada de los silogismos en cada uno de los cuatro casos.

⁶⁷ Cf. *In VII Ethic., lect. 3*, 1339-1340.

⁶⁸ *In VII Ethic.*, l. 3, 1342.

⁶⁹ *In VII Ethic.*, l. 3, n. 1344. Algo muy distante de la verdad entendida como virtud moral propia del que “en dichos y hechos, se manifiesta como es” (*S. Th.* I, q. 16, a. 4, ad 3).

menor particular, precedente de la cogitativa, como la de que ‘esto es deshonesto’. De esas dos opiniones, conforme al funcionamiento normal del silogismo, resulta una conclusión particular⁷⁰. Santo Tomás señala tanto un aspecto especulativo como otro aspecto práctico de dicha conclusión: “en lo especulativo, el alma solo asienta la conclusión; en cambio, en lo práctico, el alma opera inmediatamente”⁷¹. 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 impedimento, tanto el razonamiento del templado — en el 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 concupiscencia.

Mientras tanto, en el incontinente la situación es mucho más compleja. Santo Tomás señala que en ese caso, además de la premisa universal propuesta por la razón, existe ahí otra premisa universal, puesta por la concupiscencia. A cada una de ellas corresponde una premisa particular, de tal manera que tenemos un silogismo de cuatro proposiciones:

... en el incontinente, la razón no está totalmente vencida por la concupiscencia, como para no tener, en universal, verdadera opinión. Sea el caso de que 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. 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 dijo⁷².

La conducta 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

⁷⁰ Cf. *In VII Ethic*, l. 3, n. 1345. Cf. *EN VII 3*, 1147a24ss.

⁷¹ *In VII Ethic*, l. 3, n. 1346.

⁷² *In VII Ethic*, l. 3, n. 1347. Cf. *De malo*, q. 3, a. 9, ad 7. *EN VII 3*, 1147a31ss. En el *De malo*, 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).

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, según una sentencia universal, que debe rechazarse esto que es concupiscible, como se vio. Pero la concupiscencia conduce a esto con independencia, proponiendo y asumiendo sin la prohibición de *la razón, que está ligada*, porque la concupiscencia cuando es vehemente puede mover cualquier parte del alma, también a la razón, si *ésta no es solícita para resistir*. Y así acontece la conclusión de la operación, de tal manera que alguien *obre incontinentemente contra la razón y la opinión universal*⁷³.

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 presentado por la concupiscencia. Esa constatación representaría cierta dificultad a la otra de distinguir al incontinente del intemperante, puesto que, como vemos, ambos parecen actuar según ese principio universal de la concupiscencia⁷⁴. Pero la diferencia, según ese autor 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, que ocasiona cierto ofuscamiento de la razón: “esta temporalidad se explica por efecto e influencia de la pasión, y ella marca la diferencia entre el verdadero vicioso y el simple incontinente”⁷⁵. B. Kent señala que la intemperancia, la cual denomina “vicio transitorio” (*transitory vice*), es solo temporal, mientras la intemperancia es habitual: es en virtud de la pasión, y no del hábito, que el incontinente juzga que los placeres corporales

⁷³ *In VII Ethic*, l. 3, 1348. I. Serrano del Pozo cree ver 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” (p. 187). Esta diferencia entre dos clases de incontinencia es desarrollada más adelante por Santo Tomás en el *Comentario*: “... los incontinentes, los mejores, o sea los menos malos, son los que se rebasan, esto es, los *precipitados*, que los *débiles* cuya razón delibera pero no permanecen en ella. Y estos son peores por doble razón. Primero porque son vencidos por una pasión menor, mientras que los precipitados son vencidos por una pasión rebasante, o según la velocidad o según la vehemencia” (*In VII Ethic*, l. 8, 999). Cf. *S. Th.* II-II, q. 156, a. ... Una exposición más detallada sobre los dos tipos de incontinencia se encuentra en BARNWELL, M. Aquinas’s Two Different Accounts of Akrasia. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 84, n. 1, p. 49-67, 2010.

⁷⁴ Cf. SERRANO DEL POZO, I., op. cit., p. 189.

⁷⁵ SERRANO DEL POZO, I. op. cit., p. 189.

son buenos en sí mismos⁷⁶. 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 razón⁷⁷. Esto permite entonces diferenciar en ambos casos la extensión del daño hecho por la pasión y, consecuentemente, la posibilidad de revertirlo.

4 - LA CURACIÓN DEL INCONTINENTE Y DEL INTEMPERANTE: VUELTA A LA VERDAD PRÁCTICA

Al reconocer la intemperancia y la incontinencia como modos de conducta dignos de rechazo, naturalmente se nos ocurre la cuestión de si ambas situaciones de desorden o perversión son de alguna manera curables, de tal manera que el sujeto afectado por 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 Ética* 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 párrafo inmediatamente posterior al del pasaje del *Comentario a la Ética* en que establece el vínculo entre la incontinencia, la intemperancia y la falsedad práctica, Santo Tomás presenta la perversión de las potencias como la corrupción del debido equilibrio, pero señala que, a pesar de esa corrupción, algo permanece íntegro en el sujeto:

Debe considerarse además que la perversión en cada cosa 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

⁷⁶ KENT, B. Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence. *Journal of the History of Philosophy*, v. 27, n. 2, p. 214.

⁷⁷ Cf. *In VII Ethic., lect. 1*, n. 1294.

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 afecciones⁷⁸.

Más adelante en la misma obra, Santo Tomás comenta la afirmación hecha por Aristóteles de que ‘el intemperante es peor que el incontinente’. El Aquinate aclara que la condición del intemperante es peor, puesto que “ese hombre busca el exceso por el exceso mismo y *exprofeso* y adhiere a él de manera inamovible, es ineluctable que el intemperante no se arrepienta de los deleites buscados, y por eso no puede curarse de su vicio, del cual nadie se cura sino porque éste le desagrade, porque la virtud y el vicio están en la voluntad. Mientras el intemperante no se arrepiente, pues elige los placeres como fin, “todo incontinente se arrepiente fácilmente, al cesar la pasión por la cual era vencido”⁷⁹. Más adelante, Santo Tomás parece matizar un poco esa afirmación sobre la imposibilidad de curación del intemperante, al decir que su situación es solo ‘más incurable’, por su aspecto de continuidad, que la del incontinente.⁸⁰ El hecho de que incontinente 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: el incontinente, “que tiene una falsa estimación de los deleites en particular, al cesar la pasión, fácilmente deja de prestar su asentimiento”⁸¹.

En otro pasaje bastante aclarador sobre la situación de falsedad práctica en la que se encuentran el intemperante y el incontinente, Santo Tomás señala que la condición de este último es mejor, pues en él se preserva el recto principio operativo, es decir, la estimación recta acerca del fin:

... existe un hombre que debido a una pasión traspasa la recta razón en cuanto a que dicha pasión lo supera de tal manera que no actúa según la recta razón. Pero la pasión no lo supera en cuanto a 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. Y éste es el incontinente que, por esto, es mejor que el intemperante, y no es malo en

⁷⁸ *In VII Ethic., lect. 1*, n. 1295.

⁷⁹ *In VII Ethic., lect. 7*, n. 1409.

⁸⁰ Cf. *In VII Ethic., lect. 8*, n. 1423. En ese pasaje se destaca el carácter transitorio de la incontinencia. En el párrafo siguiente, Santo Tomás afirma que la incontinencia es cuasi cierta ‘malicia no continua’: “... 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 pecar sólo en razón de una pasión que pronto pasa” (l. 8, n. 1424).

⁸¹ *In VII Ethic., lect. 8*, n. 1430.

sentido absoluto, porque *en él se salvaguarda el óptimo principio, es decir, la recta estimación del fin*⁸².

Mientras tanto, en la exposición sobre la incontinencia de la *Suma Teológica*, Santo Tomás señala 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 *Ética a Nicómaco*, y sigue aferrándose a su elección del placer como fin, a diferencia del incontinente, que se arrepiente de su conducta⁸³. Esto ocurre porque 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 vehemente, pero no de un hábito malo. Esto hace que la incontinencia sea una condición más curable: “esta pasa pronto, mientras que el hábito es una cualidad difícilmente removible, síguese que el incontinente se arrepiente en seguida, una vez pasada la pasión”⁸⁴. El Aquinate distingue además el grado de ignorancia presente en cada caso a fin de mostrar por qué el pecado del incontinente es menos grave: 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”⁸⁵, señala dos aspectos por los cuales la ignorancia del intemperado es mayor que la del incontinente. El primer aspecto es la duración de cada una: en el incontinente, hay ignorancia solo mientras dure la pasión vehemente, mientras que en el intemperante la ignorancia es más duradera en virtud del hábito⁸⁶. 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

⁸² *In VII Ethic., lect. 8, n. 1433*. En el párrafo anterior a este, el Aquinate describe la situación desanimadora del intemperante. “Pero es manifiesto que el que yerra en torno a los principios no puede retraerse fácilmente de error, porque no es dada la razón que muestra los principios. Y por eso no es capaz de salir de esa situación o de arrepentirse, sino tal vez según que por una larga costumbre contraria desaparezca el hábito causativo de error”. *In VII Ethic., lect. 8, n. 1432*.

⁸³ Cf. *S.Th. II-II, q. 156, a. 3, s.c.*

⁸⁴ *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”.

⁸⁵ *S.Th. II-II, q. 156, a. 3, ad 1.*

⁸⁶ 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., lect. 8, 1423ss.*

que es bueno seguir las pasiones sin moderación alguna”⁸⁷. 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”⁸⁸, tal como señaló en el *Comentario a la Ética*.

En esa misma cuestión de la *Suma Teológica* encontramos más aclaraciones sobre la posibilidad de curación del incontinente y del intemperante. Santo Tomás muestra acerca de este último una consideración más optimista que la del *Comentario a la Ética*, al decir que la curación de la intemperancia es también posible, aunque más difícil que la del incontinente, y 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 fácilmente⁸⁹.

Como ‘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 los deseos desordenados. Hace falta además el fortalecimiento de la voluntad, para que esta deje de tender hacia los bienes sensibles que le presenta la pasión y pueda orientarse más libremente al objeto que le propone el entendimiento.

5 - CONCLUSIÓN

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,

⁸⁷ *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3, ad 1.

⁸⁸ *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3, ad 1.

⁸⁹ *S.Th.* II-II, q. 156, a. 3, ad 2.

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, dijimos que la rectitud el 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. 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 alguien sea simultáneamente prudente e incontinente”⁹⁰. 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 práctica⁹¹, 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 noción de verdad práctica como verdad que unifica no solo esas potencias, como toda la realidad de la persona humana⁹², se presenta como un horizonte de esperanza en la vida moral hacia la realización plena. Como señala J. L. Widow, toda la persona se debe disponer adecuadamente para alcanzar finalmente el supremo Bien, lo que requiere “del esfuerzo permanente que

⁹⁰ *In VII Ethic., lect. 10*, 1456. 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.

⁹¹ Como vimos anteriormente, puede darse un error especulativo acerca del acto y sus circunstancias, que puede hacer fallar el juicio práctico. Cf. GARCÍA-HUIDOBRO, J., op. cit., p. 254. Sobre la necesidad de que la razón se adecue no solo al apetito, sino a la realidad exterior, cf. BROCK, S. Realistic practical truth. In: **The ‘Praeambula Fidei’ & the New Apologetics**. Doctor Communis (2008, fasc. 1-2), Ciudad del Vaticano: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, p. 67ss.

⁹² Cf. WIDOW, J. L., op. cit., p. 540.

significa ordenar todas las fuerzas vitales a ese fin⁹³. Este esfuerzo se ve sintetizado, de alguna manera, en la noción de verdad práctica.

⁹³ WIDOW, J. L., op. cit., p. 541.

Referencias

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco. Ética Eudemia**. Madrid: Gredos, 2010.
- ALVIRA, T. El concepto tomista de ‘voluntas ut natura’ y la libertad humana. **Persona y Derecho**, v. 11, p. 393-426, 1984.
- ANSCOMBE, G. E. M. Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth? *In: The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*. Oxford: Blackwell, 1981. p. 66-77.
- BLACKBURN, S. **The Oxford Dictionary of Philosophy** (2 rev. ed.) Oxford University Press, 2008.
- BARNWELL, M. Aquinas’s Two Different Accounts of Akrasia. **American Catholic Philosophical Quarterly**, v. 84, n. 1, p. 49-67, 2010.
- BROCK, S. Realistic Practical Truth. *In: The ‘Praeambula Fidei’ & the New Apologetics*. Doctor Communis (2008, fasc. 1-2), Ciudad del Vaticano: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, p. 62-75, 2008.
- GARCÍA-HUIDOBRO, J. Sobre la verdad práctica en Santo Tomás. **Sapientia**, v. 50, n. 197-198, p. 243-262, 1995.
- KENT, B. Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence. **Journal of the History of Philosophy**, v. 27, n. 2, p. 199-223, 1989.
- MASSINI, C. Reflexiones sobre un texto de Santo Tomás sobre la verdad práctica. **Philosophica**, n. 7, p. 148-154, 1984.
- PAKALUK, M. The Great Question of Practical Truth, and a Diminutive Answer. **Acta Philosophica: Rivista internazionale di filosofia**, v. 19, n. 1, p. 149-159, 2010.
- 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.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- _____. **Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles**. 3. ed. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 2010.
- _____. **Cuestiones disputadas sobre la verdad**. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 2016, t. II.
- _____. **Cuestiones disputadas sobre el mal**. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 2015, 2ed.
- _____. **As virtudes morais**. Campinas: Ecclesiae, 2013.

_____. **Commentaire des Sentences de Pierre Lombard.** Livre III - L'Incarnation du Verbe et ses fruits. Disponible en:
<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES3.htm>. Acceso en: 23 nov. 2020.

VÁSQUEZ, S. Último juicio práctico y libertad en Santo Tomás de Aquino. **Angelicum**, n. 79, p. 127-146, 2002.

VIGO, A. G. Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles. **Philosophica: Revista del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, n. 24-25, p. 365-407, 2001-2002.

VOLPI, Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. **Anuario Filosófico**, v. 32, n. 1, p. 315-342, 1999.

WIDOW, J. L. La verdad moral, según el pensamiento de Santo Tomás. **Angelicum**, v. 80, n. 3, p. 539-596, 2003.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



SILVA, Roger Michael Miller. Incontinencia, intemperancia y falsedad práctica en Tomás de Aquino. **Synesis**, v. 12, n. 2, 2020. ISSN 1984-6754. Disponível em:
<http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/2022>
