
Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

David VÁZQUEZ RAMOS

La virtud de la *studiositas*
y el conocimiento

Un estudio desde Santo Tomás de Aquino

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2011

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 18 mensis octobris anni 2010

Dr. Henricus MOROS

Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Coram tribunali, die 15 mensis octobris anni 2009, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXI, n. 2

Presentación

Resumen: El deseo de conocimiento es algo propio del ser humano. La virtud de la *studiositas* regula este apetito de saber: en parte frenando el deseo descontrolado de todo conocimiento, en parte empujando al hombre a conocer aquello que le conviene saber, y a realizar el esfuerzo que eso siempre lleva consigo. La *studiositas*, como virtud moral, tiende a hacer virtuoso ese deseo de conocer. Como toda virtud, ordena las acciones del hombre según la recta razón; pero además, parte de su cometido es proporcionar a la prudencia el conocimiento que necesita para poder rectificar las acciones humanas. Proporciona el conocimiento para actuar bien. Su vicio opuesto es la curiosidad, que en el fondo significa una huida de la verdad.

Palabras clave: *studiositas*, deseo de conocer, conocimiento, estudio, verdad, curiosidad.

Abstract: The desire of knowledge is proper to the human being. The virtue of *studiositas* regulates this appetite of knowing. On the one hand it slows the uncontrolled desire of all knowledge, and on the other it encourages man to know that which behoves him to know and to make the effort that this always entails. *Studiositas* as a moral virtue tends to make the desire of knowing virtuous. Like all virtues, it orders man's actions according to right reason. Moreover, part of its duty is to provide prudence with the knowledge that it needs so as to rectify human actions. It adequates knowledge to act well. The opposed vice is curiosity, which deep down signifies fleeing from truth.

Key words: *Studiositas*, desire of knowing, knowledge, study, truth, curiosity.

El deseo de conocimiento aparece como un buen resumen de la dinámica humana: conocer y amar lo más alto, lo más grande, lo mejor. La virtud de la *studiositas* regula ese deseo de conocer, de manera que conduzca al ser humano a alcanzar el conocimiento de las verdades en las que, de alguna manera, se juega la vida, porque son las más importantes.

La génesis del presente estudio tiene su razón de ser en la problemática planteada por la epistemología de la virtud angloamericana. Dicho pensamiento ha tratado de salir al paso del actual escepticismo imperante también en la propia filosofía. Sin embargo, la definición de conocimiento, frecuentemente utilizada, como «creencia verdadera justificada» parte, asimismo, de una situación inicial escéptica. Tratan de recuperar la verdad desde un punto de partida en el que ya se ha puesto en duda toda verdad. Pero es poco menos

que imposible recuperar la verdad desde ese postulado, a pesar de los intentos serios que se han llevado a cabo para explicar por qué conocer la verdad importa. La intermediación del conocimiento es necesaria para que pueda existir el mismo conocimiento. Sin una verdad inicial desde la que poder pensar, no es posible conocer.

La profesora González-Ayesta estudia este problema en su libro sobre la verdad como bien. Esa obra ha sido el punto inicial de la tesis doctoral. El conocimiento de la verdad tiene un componente moral que es preciso dilucidar, una relevancia que nos ha parecido motivo suficiente para llevar a cabo el presente estudio. Alcanzar la verdad no es simplemente alcanzar el fin de una potencia (la inteligencia), porque las verdades que el ser humano conoce son las coordenadas de su mundo; vive con ellas, en ellas. En la medida en que el hombre es responsable de su propio conocimiento, en esa medida el conocimiento contiene una dimensión constitutivamente moral. Y de esta manera, será al mismo tiempo lo más humano en el conocimiento, y también más libre.

La comprensión humana más profunda pasa por la comprensión de las pasiones y los hábitos: cómo las estructuras volitivas e intelectuales pueden crecer siempre más y elevarse a través de los hábitos.

Podemos decir, por tanto, que el principal interés de este estudio es situar en la dinámica humana la moralidad del conocimiento de la verdad.

Santo Tomás de Aquino trata de la virtud de la *studiositas* en la II-IIae de la *Suma Teológica*. No dedica otras obras para tratar de esta virtud; sólo se menciona en otros lugares aislados. El pensamiento del Aquinate, por la amplitud del horizonte y su comprensión del hombre y de la realidad, es la escuela elegida como guía para la comprensión del hombre y de la moral en lo relativo al conocimiento.

El modo de vida humano es precisamente una vida de conocimiento y amor. Es su modo concreto de vivir. Pero con ello aparece inmediatamente la libertad humana. La acogida y el reconocimiento de la verdad, de lo que las cosas son independientemente del sujeto que las conozca, es de capital importancia para poder vivir una vida plenamente humana. Y con la libertad, aparece también la responsabilidad moral en el conocimiento.

La virtud de la *studiositas* viene iluminada, por contraste, con el estudio del vicio moral de la curiosidad tal como lo entiende Santo Tomás.

En la primera parte de este trabajo se analiza detenidamente la moralidad del deseo de conocer y las disposiciones hacia la verdad que se encuentran en

el hombre. Se estudia asimismo su lugar en el cuadro antropológico de los apetitos y deleites. En el ser humano todas las potencias tienen su correspondiente deleite o gozo. El más elevado o espiritual debe ser el más indicativo del logro de la vida. Sin embargo, los deleites más sensibles son más intensos, debido a su necesidad para la pervivencia personal o generativa. Esta parte finaliza analizando la relación de la *studiositas* con el conocimiento prudencial. Como virtud que tiene por objeto el conocimiento necesario para actuar bien, la *studiositas* proporciona a la prudencia todo aquello que precisa saber. Aquí está el punto central de esta virtud. Su objeto es el conocimiento desde el punto de vista moral: qué cosas es preciso conocer, cómo ordenar el apetito de saber, de conocer toda la realidad. Dado que la prudencia es una virtud intelectual que versa sobre las acciones humanas, sólo en la medida en que el hombre se ejercite en el conocimiento necesario para poder llevar una vida humana podrá la prudencia corregir dichas acciones. Necesita del conocimiento que le otorga la virtud moral de la *studiositas*.

El vicio de la curiosidad centra la segunda parte. Partiendo del estudio que hace Santo Tomás en la *Suma Teológica*, hemos pretendido entender la curiosidad en relación con los apetitos y deleites del hombre. Como una deformación del deseo recto de conocimiento, ha tenido diversas manifestaciones y justificaciones a lo largo de la historia. La huida de la verdad es quizá como mejor se podría definir a este vicio. La actitud curiosa no acoge la verdad de las cosas; simplemente las consume, sin dejar que le afecten en su vivir. Es mero espectador que cada vez necesita nuevos y más variados espectáculos que nunca terminan de satisfacerle y de ese modo se incapacita para una deliberación sensata acerca de su actuación, bien porque se adelanta al placer del futuro bien porque se queda sólo en el gozo del presente. Y de ese modo su vida no adquiere la suficiente profundidad.

La *studiositas* resulta una virtud a través de la cual el hombre desarrolla su vida en torno a la verdad. Significa darse la posibilidad de vivir conforme a uno mismo y a los demás, conforme a lo que son las cosas.

Solamente la consideración metafísica de la realidad nos lleva a poder afirmar que es precisamente el ser de las cosas lo que marca las posibilidades de éstas en su desplegarse en el mundo. Las cosas no se han dado a sí mismas el ser. Del mismo modo, el ser humano debe descubrir en qué consiste su ser, quién es, para así poder actuar como persona. Fruto de este proceso de conocimiento, de descubrimiento, el ser humano se encuentra con que posee distintos niveles tanto cognoscitivos como volitivos.

De este modo hemos descubierto un modo más profundo según la cual el hombre debe conocerse a sí mismo, y el único conocimiento que vale la pena es aquél que nos conduce a ser mejores.

Al finalizar estas páginas, quisiera agradecer muy especialmente al profesor doctor don Enrique Moros Claramunt por toda su labor de dirección, asesoramiento y animador de todo el trabajo realizado. Asimismo quisiera agradecer a todo el claustro de profesores de la Facultad Eclesiástica de Filosofía y del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras; al personal de la biblioteca de humanidades; a todo el miembro de secretaría de las facultades, que han estado siempre pendientes de los trámites y de los plazos. A todos los residentes del Colegio Mayor Aralar, que me han acogido durante los cuatro años de estancia en esta Universidad, por la ayuda inestimable en el día a día; y al Colegio Mayor La Estila, que me acoge en un periodo nuevo de mi vida; y a todos los que quizá olvido y sin los cuales no hubiera sido posible la realización de este trabajo.

Índice de la Tesis doctoral

INTRODUCCIÓN	7
Capítulo I: EL DESEO DE CONOCIMIENTO	13
1. El hombre, un ser abierto al cosmos	13
1.1. Ser corpóreo	15
1.2. Ser espiritual	21
1.3. Persona	25
1.4. Vida	27
2. El encuentro con la verdad	34
2.1. La verdad sale al encuentro del hombre	35
2.2. Acogida y reconocimiento: libertad	38
3. «Conócete a ti mismo» frente a conocimiento del mundo	44
3.1. Antropocentrismo-antropomorfismo	46
3.2. Sujeto-objeto	52
4. Conocimiento teórico-conocimiento práctico	57
Capítulo II: LA <i>STUDIOSITAS</i> EN TOMÁS DE AQUINO	77
1. El deseo de conocer: vicio o virtud	77
2. El deseo de verdad	94
2.1. Manifestaciones del deseo de verdad	95
2.2. Moralidad del deseo de verdad	101
2.3. Disposiciones hacia la verdad	115
a) En el entendimiento	115
b) En la voluntad	120
c) Virtudes y vicios morales	126
3. La virtud de la <i>studiositas</i> en Tomás de Aquino	136
3.1. Encuadramiento antropológico de la <i>studiositas</i>	137

3.2. La <i>studiositas</i> en Santo Tomás	148
a) Conocimiento necesario para actuar bien	148
b) Parte potencial de la templanza, comprendida bajo la modestia	159
c) Necesidad de una virtud regulativa del conocimiento	162
d) Conocimiento prudencial	166
Capítulo III: LA CURIOSIDAD EN TOMÁS DE AQUINO	177
1. El vicio de curiosidad en Tomás de Aquino	180
2. El despertar de la curiosidad en el mundo moderno	185
3. Los deleites y la curiosidad	194
4. La huida de la verdad	203
5. El inacabable crecimiento de las necesidades	216
6. Deliberación: la mirada en el futuro o caída en el presente	230
Capítulo IV: VIRTUDES MORALES Y CONOCIMIENTO	239
1. Epistemología de la virtud	239
2. La dinámica de la acción: consideración acerca de la temporalidad del hombre	253
3. Crecimiento personal: hábitos	265
4. La consideración de la <i>studiositas</i> como virtud alrededor de la cual se desarrolla la vida en torno a la verdad del hombre	281
CONCLUSIONES	291
BIBLIOGRAFÍA	303

Bibliografía de la Tesis

FUENTES: OBRAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

- Obras consultadas en *Corpus Thomisticum*,
en [<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>]:
- *Summa Theologiae*.
 - *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum expositio*.
 - *In II ad Thessalonicenses*.
 - *In Sententiarum*.
 - *Quaestiones Disputatae de veritate*.
 - *Quaestiones Disputatae de virtutibus*.
 - *Quaestiones Disputatae de anima*.
 - *Summa Contra Gentiles*.

Traducciones usadas de las obras de Santo Tomás:

- *El ente y la esencia*, EUNSA, Pamplona 2002.
- *Cuestiones disputadas sobre el mal*, EUNSA, Pamplona 1997.

FUENTES SECUNDARIAS

- AERSTEN, J. A., *Filosofía medieval y los trascendentales*, EUNSA, Pamplona 2004.
- ALVIRA, R., *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*, Rialp, Madrid 1998.
- ARENDT, H., *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona 2007.
- ARISTÓTELES, *Política*, edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo, introducción y notas de Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1951.
- *Retórica*, Gredos, Madrid 1990.
 - *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid 1993.

- *Metafísica*, Gredos, Madrid 1994.
- *Acerca del Alma*, Gredos, Madrid 1994.
- BALTHASAR, H. U., *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1971.
- BÁÑEZ, D., *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*; introducción general y edición por el P. Luis Urbano, FEDA, Madrid 1934.
- BASTONS, M., «Movimiento, operación, acción y producción. Explicitación poliana de la teoría aristotélica de la acción», *Studia Poliana*, 6 (2003), 121-139.
- BLUMEMBERG, H., *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Massachusetts 1983.
- BRAGUE, R., *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*, Encuentro, Madrid 2008.
- CHRÉTIEN, J. L., *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Barcelona 1997.
- CLIFFORD, W., «The ethics of belief», en *Philosophy: the big questions*, SAMPLE, R. J., MILLS, C. W. and STERBA, J. P. (editors), Blackwell Publishing, Oxford 2004, 83-87.
- DE PAUL, M. & ZAGZEBSKI, L. (Eds.): *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- DERISI, O. N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, CSIC, Madrid 1969³.
- FORMENT, E., «Estudio preliminar» en TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, EUNSA, Pamplona 2002, 9-264.
- FRANKFURT, H. G., *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*, Paidós, Barcelona 2004.
- *La importancia de lo que nos preocupa*, Katz, Buenos Aires 2006.
- *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*, Paidós, Barcelona 2006.
- *Sobre la verdad*, Paidós, Barcelona 2007.
- *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires 2007.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad. Según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2003.
- *Escritos de antropología filosófica*, EUNSA, Pamplona 2006.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Filosofía socrática*, Sígueme, Salamanca 2005.
- *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca 2006.
- GÓMEZ PIN, V., «Ciencia prohibida... ciencia buscada (A propósito de *La Ciencia del bien y del mal* de Javier Echeverría)», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 36 (2007), 309-315.
- GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2006².
- GONZÁLEZ-AYESTA, C., *El don de sabiduría según Santo Tomás: Divinización, filiación y connaturalidad*, EUNSA, Pamplona 1998.
- *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2006.
- HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo* (trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga), Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2005.

- HOUSMAN, A. E., *M. Manilii Astronomicon liber primus*, Grant Richards, Londres 1903.
- INCIARTE, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, EUNSA, Pamplona 2004.
- INCIARTE, F. y LLANO, A., *Metafísica tras el final de la Metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007.
- IZAGUIRRE, J. M^a., MOROS, E., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico n° 197, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2007.
- JAMES, W., *The Principles of Psychology*, Vol. 2, Cosimo, New York 2007.
- JONAS, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Traducción de José Mardomingo, Trotta, Madrid 2000.
- JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, AAS (1998).
- KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid 2004.
- KORSGAARD, C. M., *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- La Misna* (trad. Carlos del Valle), Editora Nacional, Madrid 1981.
- LEWIS, C. S., *La abolición del hombre. Reflexiones sobre la educación*, Andrés Bello, Barcelona 2000.
- LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999.
- LLANO, C., *Etiología del error*, EUNSA, Pamplona 2004.
- LYNCH, M., *La importancia de la verdad, para una cultura pública decente*, Paidós, Barcelona 2005.
- MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Rialp, Madrid 1992.
- MARRAMAO, G., *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Gedisa, Barcelona 1992.
- MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid 1997.
- MOROS, E., «La importancia de la verdad. Análisis de siete obras recientes sobre la verdad», *Scripta Theologica*, 39 (2007), 889-910.
- *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la Fides et Ratio*, EUNSA, Pamplona 2008.
- MOROS, E., UMBERS, R. J., «Distinguishing Virtues from Faculties in Virtue Epistemology», *The Southern Journal of Philosophy*, 42 (2004), 61-85.
- NEWMAN, J. H., *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, Herder, Barcelona 1960.
- NUSSBAUM, M. C., *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Machado Libros, Madrid 2005.
- PALACIOS, L. E., *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid 1974.
- PANNENBERG, W., *Metafísica e idea de Dios*, Caparrós, Barcelona 1999.

- PÉREZ-IZARBE, P., «Saber y evidencia en la edad media», en *Verdad y Certeza. Los motivos del escepticismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 168, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 39-55.
- PIEPER, J., *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico «Fedro»*, Rialp, Madrid 1965.
- *Prudencia y Templanza*, Rialp, Madrid 1969.
- PLATÓN, *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid 1982.
- *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid 1992.
- POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid 1991.
- *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993.
- *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid 1995.
- *La persona humana y su crecimiento*, EUNSA, Pamplona 1996.
- «La sofística como filosofía de las épocas de crisis», *Acta Philosophica*, 18 (2009), 113-122.
- RAMÍREZ, S. M., *La prudencia*, Palabra, Madrid 1979.
- RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005.
- ROBERTS, R. C., WOOD, W. J., «Humility and Epistemic Goods», en DE PAUL, Michael & ZAGZEBSKI, Linda (Eds.): *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2003, 257-279.
- ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997.
- SABUY, P., «La unidad de nuestro ser como cuestión fundamental de la antropología filosófica. Robert Spaemann y la crítica del Cogito cartesiano», en *Anuario Filosófico*, 41 (2008), 459-482.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, BAC, Madrid 1974.
- *La Ciudad de Dios*, C.S.I.C, Madrid 2002.
- SELLÉS, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1995.
- *Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de anuario filosófico, nº 118, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000.
- *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2008.
- SOSA, E., «Knowledge and Intellectual Virtue», en *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, E. Sosa (ed.), Cambridge University Press, Nueva York 1991.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1989.
- *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, EUNSA, Pamplona 2000.
- *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, EUNSA, Madrid 2003.
- *Ética, política y cristianismo*, Palabra, Madrid 2007.

- TANZELLA-NITTI, G., «Unidad del saber y unidad del sujeto», en Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 171: *Origen, naturaleza y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar*, Héctor Velázquez (ed.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005.
- VAN INWAGEN, P., «Is it wrong everywhere, always and for anyone to believe anything on insufficient evidence?», en *Philosophy: the big questions*, SAMPLE, R. J., MILLS, C. W., and STERBA, J. P. (editors), Blackwell Publishing, Oxford 2004, 87-98.
- VIGO, A. G., *Estudios Aristotélicos*, EUNSA, Pamplona 2006.
- WILLIAMS, B., *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.
- WITTGENSTEIN, L., *Movimientos del pensar: diarios 1930-1932 / 1936-1937*, Pretextos, Valencia 2004.
- ZAGZEBSKI, L. T., *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, Cambridge University Press, New York 1996.
- ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Moneda y crédito, Madrid 1970.

LA *STUDIOSITAS* EN TOMÁS DE AQUINO

1. EL DESEO DE CONOCER: VICIO O VIRTUD

El deseo de conocer resume en gran medida el dinamismo humano, su existir. Amar y conocer. Sólo se conoce plenamente aquello que se ama, y sólo se ama aquello que de alguna manera se conoce. El bien del hombre es la contemplación de la verdad, la sabiduría. La contemplación de lo más alto, Dios. Su posesión por el conocimiento y el amor. En la Encíclica *Fides et Ratio*, Juan Pablo II apunta esta misma idea en el santo de Canterbury: «San Anselmo acentúa el hecho de que el intelecto debe ir en búsqueda de lo que ama: cuanto más ama, más desea conocer. Quien vive para la verdad tiende hacia una forma de conocimiento que se inflama cada vez más de amor por lo que conoce, aun debiendo admitir que no ha hecho todavía todo lo que desearía: *Ad te videndum factus sum; et nondum feci propter quod factus sum*. El deseo de la verdad mueve, pues, a la razón a ir siempre más allá; queda incluso como abrumada al constatar que su capacidad es siempre mayor que lo que alcanza»¹.

El ser humano está hecho para conocer y amar. El conocimiento es, por tanto, algo bueno en sí mismo. Si alguien se pregunta si es bueno conocer, cultivarse, no ser un ignorante, saber lo que pasa en el mundo, ciertamente debería responder que sí, que por supuesto es bueno. El ser humano necesita situarse en el mundo; y esto sólo es posible conociendo la realidad que le rodea, saliendo a su encuentro y relacionándose con ella. Si el espíritu humano puede

¹ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, n. 42.

abarcar todas las cosas, no es de extrañar que el hombre se vea empujado a conocer cada vez más. Qué habría sido de la ciencia sin ese movimiento hacia el conocimiento sito en lo más profundo del hombre. El bienestar logrado en los últimos siglos no ha sido fruto de un espíritu apocado o despreocupado por el mundo.

Con Tales de Mileto se inició la filosofía en la antigua Grecia. La admiración ante la realidad, la preocupación por hacer compatible las multiplicidades que el hombre encuentra en la naturaleza con su conocimiento propiamente de universales, de conceptos, llevó a los griegos a investigar sobre todo el cosmos. Con el nacimiento de la filosofía, aparece también el deseo de conocer y de dominar todo lo existente. La admiración se ve desarrollada con los nuevos conocimientos.

Platón y Aristóteles unían estrechamente la felicidad con este estado de conocimiento. A mayor conocimiento, mayor felicidad. Así, Platón defendió la pureza de la actitud teórica frente a los sofistas, que instrumentalizaban el conocimiento. Polo describe la sofística como la primera fase de la conciencia crítica ante una crisis: «la conciencia de gente intelectualmente formada que trata de sacar provecho de la crisis sin superarla»², pues no ven posible una salida. Y «el estimar imposible la solución positiva y la falta de interés por ella se refuerzan mutuamente»³.

Asimismo, para Aristóteles el mayor grado de perfección en el hombre se da en la actitud teórica: el sabio. Valora el conocimiento en sí mismo, incluso prescindiendo de su utilidad para la vida. Hay que notar, sin embargo, que para el Filósofo, la *theoria* es una forma de vida. De hecho, la vida teórica o *theorein* se halla determinada por la virtud de lo mejor; es la actividad más alta, más continuada y que se basta por sí misma; es incesante y es «la única actividad que es plenamente amada por sí misma, y no por lo que pueda suministrar»⁴. El sabio es aquél que también sabe vivir bien, llevar una vida buena. Los antiguos centraban toda su investigación en el hombre; eran esencialmente humanistas. Y se recreaban en la contemplación de la naturaleza. En

² POLO, L., «La sofística como filosofía de las épocas de crisis», *Acta Philosophica*, 18 (2009) 114.

³ *Ibidem*. Más adelante, añade: «Aquéllos personajes ambulantes y falsamente ecuménicos que hacían de la enseñanza un negocio y comerciaban con las ideas, reaparecen en las sucesivas fases de decadencia concienciadas en occidente. Sin embargo, el valor positivo de los socráticos, con ser grande, no alcanza a encerrar lo que hemos llamado crisis universal». *Ibidem*.

⁴ ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Moneda y crédito, Madrid 1970, 53.

ella encontraban las leyes por las que regirse, el funcionamiento del cosmos en el que viven y del cual forman parte. Y era también el camino para poder usar la naturaleza para mejorar las condiciones de vida del hombre. El conocimiento y contemplación de las verdades eternas era considerada la felicidad más alta, más propia del hombre.

El convencimiento de que la fe y la filosofía no pueden ser contradictorias llevó a los Padres de la Iglesia a utilizar el pensamiento griego para una mejor comprensión de las verdades de fe. Se ejercía la complementariedad, la ayuda mutua para conocer no sólo la fe sino también el cosmos. Así, «en la teología escolástica, el papel de la razón educada filosóficamente llega a ser aún más visible bajo el empuje de la interpretación anselmiana del *intellectus fidei*»⁵. La razón puede y debe esclarecer el dato de la fe. Y en su camino propio, descubridora de las realidades del mundo, la razón puede ayudar no sólo a conocer ese mundo, sino a iluminar cada vez más la fe y la comprensión de la vida. Es el formidable papel de la filosofía en la Edad Media. Usar la razón para lograr un mejor conocimiento de Dios.

A partir de la baja Edad Media tiene lugar una reivindicación de la autonomía de la razón por algunos pensadores. Una autonomía que ahora es entendida como radical separación. La fe comienza a verse como algo ajeno al pensamiento. Los descubrimientos de la ciencia dan esperanzas de poder explicar toda la realidad. Se intenta prescindir de la Revelación. Esto traerá también una consecuencia quizás inesperada: algunos pensadores creyentes buscarán dar razón de la existencia de Dios sin acudir a la fe. Es bien sabido que muchos de los pensadores modernos son creyentes. E intentan salvar su fe; y dar razón de ella, sin acudir a ella. El problema, sin embargo, será el punto de partida de la filosofía moderna. Si no tienen la realidad, difícilmente podrán alcanzar a Dios.

Hablar del deseo de conocer como vicio es señalar que existe la posibilidad de un desorden en ese deseo. Que sea susceptible de un desarrollo no regido por la razón. Si toda virtud mira hacia el recto fin del hombre, el deseo de conocer, para ser considerado como una virtud, debe hacerlo del mismo modo. Pero, ¿cuál es ese fin recto, que le marca la razón? ¿Acaso hay cosas que no debemos conocer? ¿Está hecho nuestro espíritu para cortarle las alas? ¿No decía Aristóteles que el alma es en cierta medida todas las

⁵ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, n. 42.

cosas? ¿Debemos dejar algo fuera de ella? ¿Hacia dónde es posible que ese deseo se desoriente?

Se ha mencionado más arriba que la actitud teórica, de búsqueda de la sabiduría, era considerada por Aristóteles como la forma más elevada de vida. Esa sabiduría está también orientada a la vida, a la acción, al saber vivir, al tiempo que supera dicha orientación. Pues es claro que todo conocimiento, al ser conocimiento de la realidad, sirve de alguna manera para relacionarse de una forma más verdadera y real con el mundo. Por tanto, es inmediato pensar que, a más conocimiento, es posible un mayor grado de perfección en la vida moral humana; más acorde con la realidad es nuestra actuación. Era la misma idea de Sócrates. Por eso, cuesta entender que haya que poner trabas al conocimiento. ¿Cómo es posible que haya cosas que sea mejor no conocer? ¿Existen abismos a los que el hombre no debe aproximarse?

El espíritu del hombre está abierto a toda la realidad, su alma es en cierta medida todas las cosas. Sin embargo también es cierto que el hombre, por su ser corpóreo, es un ser temporal. Vive en el tiempo. Está limitado por las coordenadas del espacio y del tiempo. Su conocer requiere de esfuerzo, de tiempo. Y el que se encuentre en un lugar o en otro no es absolutamente indiferente para su conocimiento. Conoce lo que tiene alrededor porque es lo más accesible. Y además, su tiempo para vivir y para conocer es limitado. Es limitado incluso a la hora de tener que tomar una decisión; el ser humano no puede esperar a conocer todo para poder decidir. Deberá actuar a partir de lo que pueda conocer, dadas las circunstancias y la disponibilidad de espacio y de tiempo. Puesto que siempre comenzamos a relacionarnos con nuestro entorno próximo, el conocimiento que puedo obtener del universo en su conjunto es bastante escaso para tomar muchas decisiones o decisiones verdaderamente importantes y de gran alcance.

De todo lo anterior parece desprenderse la idea de que el deseo de conocimiento es un deseo que siempre quedará frustrado. Tanto que conocer, y tan poco tiempo. Sin embargo, es preciso hacer dos distinciones: en primer lugar, el conocimiento puede ser mayor, bien por la cantidad de cosas conocidas, bien por la importancia de las mismas. Y si las verdades menos importantes dependen de las más importantes, serán éstas últimas las que darán al hombre un mayor grado de conocimiento, de contemplación de la verdad; en segundo lugar, el conocimiento nunca se agota; siempre se puede conocer mejor las cosas ya conocidas. Es crecimiento.

Así las cosas, parece claro que lo definitivo será la orientación que el hombre dé a su deseo de conocimiento. Si su ser se expresa en gran medida con su capacidad de conocer y de amar, ese amor a la verdad debe materializarse de alguna manera en la vida del hombre. Es más: todo lo que el hombre puede llegar a ser dependerá de cómo desarrolle su capacidad de amar y conocer. Así, su deseo de conocimiento será virtuoso o vicioso, según se oriente a su felicidad plena o no.

En definitiva, podríamos decir, con Frankfurt: «Me parece que descubrir qué somos es, fundamentalmente –aunque sólo quizá entre otras cuestiones–, descubrir qué debemos ser. Y, por ello, en la medida en que una persona se identifica por su voluntad, es cuestión de descubrir lo que no podemos evitar desear o lo que no podemos lograr desear»⁶. Al menos es éste un primer indicio de cómo está orientado nuestro deseo de conocimiento y qué lo mueve.

En este sentido puede ser relevante asomarnos, en una primera aproximación, a lo que puede hacer que ese deseo sea conforme a la recta razón o no. Harry Frankfurt analiza una serie de razones por las que considera que el hombre está interesado por la verdad en sí misma. Las cosas que le importan son aquellas que de alguna manera ama. Y esto nos lleva a descubrir cuáles son las cosas en que cifra su felicidad. Porque «nos interesa decidir qué hacer con *nosotros mismos* y porque, en consecuencia, debemos entender qué es *importante* o, más bien, qué es *importante para nosotros*»⁷.

Si las acciones de un hombre hablan de sí mismo, entonces descubrir qué es aquello que verdaderamente ama, que le importa y le motiva, y aquello que le interesa y le ocupa su atención, dirá muchas cosas acerca de él. Así, «el hecho de preocuparse, en la medida en que consista en guiarse por un curso distintivo o de una manera particular, presupone tanto acción como autoconciencia. Supone estar activo de algún modo, y con una actividad, en esencia, reflexiva. Esto no es exactamente porque el agente, al guiar su propio comportamiento, necesariamente se haga algo *a* sí mismo. Es más porque hace algo *consigo* mismo con un fin determinado. Puede decirse que una persona a la que algo le preocupa está investida en ello. Se identifica con aquello que le preocupa en el sentido de que se vuelve vulnerable a pérdidas y susceptible de

⁶ FRANKFURT, H. G., *La importancia de lo que nos preocupa*, Katz, Buenos Aires 2006, p. 10.

⁷ *Ibid.*, p. 120.

beneficios»⁸. Ciertamente al actuar, me hago algo a mí mismo; pero, indudablemente, es conmigo que lo hago: soy yo el que me convierto en aquello que hago, al buscar y actuar por un fin determinado. Esto mismo se puede decir con otras palabras: lo peor de haber matado a un hombre no es que haya un hombre menos en el mundo; lo peor es que se ha convertido en asesino⁹. Con su acción, se ha asimilado a sí mismo con el fin, desde el punto de vista del agente.

Es claro que aquello que mueve a una persona es el amor, lo que verdaderamente ama. Así, lo que le preocupa debe corresponderse con aquello que ama. Y ésta es una buena manera para conocerse. En ocasiones, por ejemplo, «una persona se da cuenta de que lo que le preocupa le importa (...) de tal manera, que le es imposible abstenerse de un determinado curso de acción»¹⁰. Hay cosas que decide que tiene que hacer. Del mismo modo, a veces uno puede darse cuenta de que «hay algo que no puede hacer, pero sólo porque en realidad no quiere hacerlo»¹¹. Aunque la necesidad sea externa al agente, es claro que lo que se está diciendo es que la asume libremente. Lo quiere así. Lo acepta y ama. No se trata de una necesidad, por tanto, externa, sino autoimpuesta. Es lo que quiero hacer. Es la manifestación de su libertad. Alcanza, con ello, la libertad. La razón y el amor permiten al hombre ser libre. Lo que a una persona le importa, aquello por lo que no puede dejar de preocuparse, lo que le interesa, es aquello que no puede dejar de amar. Así, aunque la razón sea de alguna manera impersonal, pues la verdad es la misma para todos, en el caso del amor no ocurre lo mismo: «una declaración de amor es una cuestión personal, porque la persona que la hace no se compromete con ella a suponer que cualquiera que no ame lo mismo que ella está equivocado»¹². Así, «el descubrimiento de una persona de que le resulta volitivamente imposible descuidar uno de sus ideales no debe equipararse, entonces, con su reconocimiento de un requisito ético»¹³. Pero surge, quizá, una pregunta ante estas reflexiones:

⁸ *Ibid.*, p. 123.

⁹ «Sufrir una injusticia es algo que a uno le adviene, pero sin mancharlo en cuanto hombre. Cometer la injusticia es hacerse injusto, lo cual es mucho peor que soportarla, porque es transformarse en injusto»: POLO, L., *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid 1995, p. 83.

¹⁰ FRANKFURT, H. G., *La importancia de lo que nos preocupa*, p. 127.

¹¹ *Ibid.*, p. 129.

¹² *Ibid.*, p. 132.

¹³ *Ibid.*, p. 133.

¿Y si uno no descubre lo que realmente le interesa? ¿Y si lo que efectivamente le preocupa no es aquello que preocupa a las mejores personas? ¿No tiene obligación ética de amar aquello? No parece que tenga esa obligación, por cuanto no lo conoce. Pero otro asunto es la responsabilidad que pueda tener por no conocer aquello que de verdad le debería preocupar. Y perderse lo mejor de la vida es cuanto menos fastidioso.

También es preciso señalar que la primera norma en la naturaleza para el hombre es él mismo. Que haya algo que no puedo dejar de hacer significa, de hecho, que me he impuesto una norma. Norma que tendrá su razón de ser en la naturaleza del hecho concreto y en la mía propia. O, al menos, así debería ser. Porque no siempre el hombre se preocupa por lo que debería. En este aspecto, es relevante preguntarse qué cosas son dignas de preocupación. En este sentido, señala Frankfurt que «la persona no se preocupa por el objeto porque el valor de dicho objeto la obligue a hacerlo sino que el valor de la actividad de preocuparse la obliga a elegir un objeto por el que será capaz de preocuparse»¹⁴. Ciertamente, el hombre es un ser que necesita amar. Es su actividad más alta. Y como tal, se hace preciso dirigirla hacia lo más alto, lo más digno de ser amado. Es su objeto adecuado, idóneo. Pero si no lo dirijo a éste, tendré que dirigirlo a cualquier otro objeto. No puedo dejar de amar. En la mayoría de los casos, ese objeto es la misma persona amante, que ahora dirige su amor a sí mismo. Pero esa capacidad de amar no puede ser dejada sin rumbo. Es necesario darle su objeto adecuado.

Se hace preciso, pues, encontrar qué es aquello que merece la pena ser amado. Qué es lo que exige ser amado por el hombre; por cada hombre. Exigencia que debe pertenecer a ese objeto, en cuanto amable. Tarea del hombre es descubrirlo y acogerlo. Sin embargo, «¿qué es lo que distingue a un cálculo con el que la persona puede dar por terminada la secuencia de manera razonable? ¿Cómo evita la persona ser irresponsable o arbitraria cuando en algún punto en particular pone fin a una secuencia que podría extender más?»¹⁵. Sólo pararemos cuando no parezca existir ya ningún conflicto con el fin de dicha secuencia. En este sentido, a veces lo que pretendemos poder amar es una simple cuestión de aspiraciones. Pero las mismas aspiraciones no son más que fruto de la concepción que uno tenga de la realidad y de uno mismo. Serán

¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

¹⁵ *Ibid.*, p. 241.

aspiraciones reales si son fruto de una concepción verdadera de la realidad. Y, en ese caso, es mejor aspirar a lo más alto.

Es necesario aquí distinguir niveles. Hay niveles más altos de deseos, el más alto de los cuales es el amor personal. Sólo con la reflexividad, mirándose a uno mismo, es capaz de descubrir esos niveles, y por tanto, aquello que ama más que toda otra cosa. Y, al conocerlo, sabrá si es aquello que le pide de sí el ser amado, o si ha preferido amar más a otra cosa que es inferior a él. En este contexto, es interesante la siguiente observación: «Estamos acostumbrados a pensar que nuestra especie se distingue, en particular, por la facultad de la razón. Tendemos a suponer que la volición o la voluntad es una facultad más primitiva o rudimentaria, que compartimos con criaturas de menor complejidad psíquica. Sin embargo, ello parece dudoso no sólo por la reflexividad que la volición misma requiere, sino también en la medida en que el razonamiento requiere decidirse. Eso se debe a que, hasta ese punto, el uso deliberado de la razón necesariamente tiene una estructura jerárquica que requiere elementos de orden superior de los que no dispone un agente inconsciente genuino. En este aspecto, entonces, la razón depende de la voluntad»¹⁶. En realidad, podríamos sustituir voluntad por amor personal, el aspecto más alto del amor o deseo. Y lo más alto que tenemos puede amar lo inferior, dirigirlo, guiarlo. Pero su razón de ser es guiarlo hacia algún lugar. Eso es lo que importa descubrir. Qué merece la pena ser amado y dedicarle la entera existencia. Y todo lo demás es, por tanto, camino para ese ascenso.

La otra cara de la moneda es aquello que el hombre descubre que no puede llevar a cabo, «porque *no puede tener la voluntad de llevarla a cabo*»¹⁷. Es el hombre mismo el que ahora se pone límites a su actuar. No es amable esa acción, y por tanto el hombre no puede querer hacerla, aunque al mismo tiempo pueda de alguna manera desearla. Lo que determina esos límites no puede ser más que la naturaleza del hombre. Lo que no es digno del hombre no puede éste amarlo como tal conscientemente. Así, concluye Frankfurt: «Existe un modo de racionalidad que concierne a la voluntad misma. Al igual que el modo de racionalidad que se expresa en las verdades necesarias de la lógica, tiene que ver con la inviolabilidad de ciertos límites. Las necesidades lógicas definen lo que para nosotros es imposible concebir. Las necesidades de

¹⁶ *Ibid.*, p. 252.

¹⁷ *Ibid.*, p. 259.

la voluntad atañen a lo que somos incapaces de hacer»¹⁸. Amar y conocer van, pues, de la mano. El amor es cognoscitivo, y el conocimiento es amante. Y el nexo necesario es la libertad. El hombre de alguna manera se posee, puede determinarse. Al elegir una acción, está diciendo quién quiere realmente ser. Y –si hemos entendido bien en qué consiste el vivir del hombre, su ser racional– lo que asimismo y en definitiva nos dice una acción, es quién es realmente esa persona en este momento.

Abierto a todo el cosmos, pero al mismo tiempo limitado por su situación en el mundo. Es ésta una de las paradojas propias del ser humano. Su aspiración al ser sin restricciones, el saberse capaz de tantas cosas, y a la vez tener que elegir una concreta en cada momento. Todo en la vida del hombre puede representarse como la elección de un camino entre varios, dejando, por esa misma razón, de lado otros igualmente factibles, incluso prometedores. Pero con esto estamos aludiendo a que es fundamental cuál sea el fin de su acción, el motivo de su elección. Esa motivación determinará hacia dónde se dirige una persona. Sin embargo, parece claro que todo hombre desea la felicidad, como dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*¹⁹. Y si esto es así, como parece que lo es, lo único que realmente dirige la acción del hombre es su percepción de lo que es bueno para él; de en qué piense que consista la felicidad o vida buena, bien vivida. Es, por consiguiente, también un problema de conocimiento. Aquella persona que conozca mejor quién es ella, cómo es y cuál es su verdadero fin, estará en mejores condiciones de realizar plenamente su vida, su ser persona. Pero tiene que ser un conocimiento no sólo general, en el sentido de global, sino también, y sobre todo, un conocimiento actual, del ahora en el que vive inserto. Es el concepto griego de «momento oportuno». No olvidemos que lo único que realmente existe como real es lo presente, lo que existe hoy y ahora. Es lo que apunta Inciarte, al señalar que cada ahora deja su huella en el siguiente ahora; pero sólo existe el ahora presente, lo que «ocurre» en este instante²⁰.

Hay cosas que son permanentes, habituales, que no cambian con el paso del tiempo; por ejemplo, la percepción de la identidad personal. Otras cosas, sin embargo, sí que cambian, y lo que antes eran, ya no lo son ahora o, al me-

¹⁸ *Ibid.*, p. 270.

¹⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094 a; 1095 a.

²⁰ Cfr. INCIARTE, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, EUNSA, Pamplona 2004, especialmente en capítulo VI: «Sobre el ahora» (pp. 99-116).

nos, no lo son de la misma manera. Pero estas cosas contingentes son también parte de nuestras vidas. Es lo que las enriquece. Podemos decir que vivimos en ellas. Conocerlas bien es conocer bien nuestra situación en el mundo en que vivimos, y por ello, poder actuar bien, conforme a la razón. No hay que conocer sólo las cosas necesarias, sino que a la vez es preciso conocer las contingencias, descubrir las oportunidades e incluso crear nuevos caminos todavía no recorridos.

Pero volvemos a estar en la misma situación y podemos reiterar las anteriores preguntas: ¿hay algo que no deba conocer el hombre? ¿Debe poner el ser humano trabas a su deseo de conocimiento? He aquí lo que parece ser el verdadero problema: ¿es lícito conocerlo todo? O, ¿es lícito desear conocerlo todo?

Parece claro que el primer conocimiento que debe tener en cuenta una persona a la hora de decidir sobre algo es que no dispone de un conocimiento absoluto: no puede conocer todas las cosas ni las distintas posibilidades ni predecir con seguridad las consecuencias de cada una de ellas. Ser conscientes de las limitaciones de tiempo y de la propia capacidad intelectual es elemental para poder tomar una buena decisión. Es ya un conocimiento valioso: saber dónde y cuándo detener la investigación y parar la reflexión. Y, en algunos casos, la única decisión correcta puede ser suspender la decisión porque saber no decidirse por ninguna alternativa es una alternativa suficientemente buena, pues se advierte que le falta por conocer algo esencial.

Sin embargo esto no sirve como respuesta definitiva, porque no todo conocimiento es buscado para una posible elección, sino por el hecho mismo de conocerlo. Saber de aviones será útil para quien se dedique a temas de aeronáutica, de historia de la aviación, etc. Pero en otros casos puede ser de escasa relevancia, o incluso nula, y sin embargo un hobby apasionante. El hecho de conocer cosas que nos interesan es muy gratificante, placentero. Pero aquí también entra el factor limitativo para el hombre que es el tiempo.

Queda claro que la motivación, aquello por lo que se mueva una persona en su vida, adquiere una relevancia fundamental. Uno puede dedicar parte de su tiempo a sus hobbies, pero no todo su tiempo. Necesita dirigir su vida. Porque su vida avanza. E irremediablemente va hacia algún sitio.

El vicio puede darse cuando una persona sustituye un bien mayor por otro menor o parcial. Si esto se convierte en un hábito, tenemos ya el vicio. Esto ocurre cuando lo menor gobierna lo mayor en el hombre, de manera que acaba abajándose al nivel de aquello que pone como primero. Deja lo

más espiritual y se esclaviza en lo más material. La virtud, en cambio, se da al elegir y realizar el bien mayor o mejor, y buscarlo en todas las acciones. Así, se convierte en hábito. Y entonces el hombre es más libre, porque siempre puede crecer más, ser más.

Santo Tomás menciona que «un hábito será bueno si es conforme a la naturaleza; y malo si no es conforme a la naturaleza»²¹. Es ésta la que nos informa de lo que, en definitiva, es bueno o malo. Huelga decir, por tanto, que es necesario un conocimiento de la misma. Más adelante, añade: «Por otra parte, siendo la virtud un hábito operativo, su fin es la operación. Mas es preciso observar que algunos hábitos operativos –los hábitos viciosos– dicen siempre orden al mal; otros se ordenan unas veces al bien y otras al mal; la opinión, por ejemplo, puede inclinarse a la verdad o al error. La virtud es un hábito que se ordena siempre al bien. Por lo tanto, para distinguir la virtud de aquellos hábitos que se refieren siempre al mal, se dice: ‘Por la cual se vive con rectitud’; y su distinción de los hábitos, que unas veces se inclinan al bien y otras al mal, se expresa en las palabras ‘de lo cual nadie hace mal uso’»²². Así, según se orienten al mal o al bien, tenemos: los hábitos viciosos, que dicen siempre orden al mal; los hábitos virtuosos o virtudes, que se ordenan siempre al bien; y otros hábitos que se ordenan unas veces al bien y otras al mal. Y el ejemplo que pone es la opinión. Ésta trata sobre lo que puede ser de una manera o de otra.

En cualquier caso, es claro que el fin de estos hábitos operativos es la operación. Realizar algo. Así, si el deseo de conocer puede ser virtuoso o vicioso, cabe plantearnos cuál es exactamente su objeto, la operación que debe realizar y en la cuál consiste. Lo que en último término persigue es el conocimiento. Ninguno en particular, a primera vista, sino el hecho de tener conocimientos. Pero, directamente, lo que parece que pretende es ejercer la actividad de conocer; el ejercicio mismo en que consiste el conocer. Ocurre, sin embargo, que el conocimiento siempre tiene lugar. El hombre está continuamente conociendo. Y lo conocido se tiene ya al conocer. Por tanto, la virtud, ¿cuándo aparece? Cuando la acción se ordena a la naturaleza, según la recta razón.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 54, a. 3.

²² *Ibid.*, q. 55, a. 4, co. Santo Tomás parte en este análisis del artículo 4 de la siguiente definición de virtud: «Virtud es una buena cualidad de la mente por la que se vive con rectitud, de la cual nadie hace mal uso, y que Dios obra en nosotros sin nosotros». Y, al final del *corpus*, explica: «Si estas palabras se suprimiesen [las referidas a Dios], la definición sería común para todas las virtudes, tanto adquiridas como infusas».

Cuando lo que se desee conocer sea en primer lugar lo que el hombre necesita conocer para llevar una vida plenamente humana. Y todo lo que sea necesario conocer para alcanzar ese último conocimiento. Y, después, todo lo que quiera y no le aparte de su meta final.

En la Encíclica *Fides et Ratio*, Juan Pablo II señala algo que se hace necesario aclarar: la razón humana tiene unos límites precisos que no es capaz de salvar por sí misma. Ella misma no puede conocer, por sí misma, lo que está por encima de ella. Porque es superior y no lo alcanza. Así, señala: «la razón posee su propio espacio característico que le permite indagar y comprender, sin ser limitada por otra cosa que su finitud ante el misterio infinito de Dios»²³. Dentro de sus propios límites, sin embargo, podemos añadir que el conocimiento del hombre siempre puede crecer más; nunca agota completamente lo conocido ni lo que puede conocer. Y, además, se hace preciso reconocer que la capacidad del hombre para conocer puede ser elevada hacia aquello que por sí misma no puede alcanzar. Pero sólo Dios puede hacerlo.

De hecho, «el deseo de conocer es tan grande y supone tal dinamismo que el corazón del hombre, incluso desde la experiencia de su límite insuperable, suspira hacia la infinita riqueza que está más allá, porque intuye que en ella está guardada la respuesta satisfactoria para cada pregunta aún no resuelta»²⁴.

2. EL DESEO DE VERDAD

El deseo de verdad es un movimiento de la voluntad que persigue el bien todavía no conocido por el entendimiento. Por eso, siempre hay un primer conocimiento de lo que se busca, que provoca en la voluntad el movimiento amoroso, y que pretende ir más allá de lo meramente conocido. Millán-Puelles define el interés por conocer la verdad como «el deseo, efectivamente diligente, o solícito, de tener conocimientos verdaderos en la acepción de concordantes o conformes con los objetos a que se refieren. Y de una manera traslaticia el interés por tener esos conocimientos puede también entenderse como el interés por conocer el ser de los respectivos objetos: lo que las cosas (en el más amplio

²³ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, n. 14.

²⁴ *Ibid.*, n. 17.

sentido de la palabra) auténticamente son»²⁵. Hablar de interés por conocer la verdad implica «un querer eficaz, no un querer inhibido o enervado»²⁶. Así, no se hace referencia al interés que el objeto de interés puede suscitar en un sujeto, que en ese caso sería pasivo en el sujeto; sino precisamente se refiere al interés que el sujeto pone en el objeto. Un interés que es un querer, una preocupación, un amar de alguna forma el objeto. Y me parece interesante usar este concepto de interés por la verdad porque el deseo de conocimiento, el deseo de verdad, en algún momento se concretiza más y se convierte en interés por ella; se vuelve más activo con algunas verdades posibles de conocer. Es precisamente lo que nos interesa aquí: que el amor a la verdad se traduzca en un movimiento efectivo hacia ella.

2.1. *Manifestaciones del deseo de verdad*

Una característica de todo objeto de interés, además de la ya mencionada como ser diferente o distinguido, y muy unido a ella, es la característica consistente en ser algo valioso, que sobresale o destaca, y por eso llama la atención, se hace deseable. Sin embargo, un objeto puede distinguirse o sobresalir por muchos motivos. El primero y fundamental es, precisamente, su ser distinto del sujeto del interés. De éste motivo surgen los demás. El resto serán las características pertenecientes a su esencia y sus accidentes. Así, lo primero que capta nuestra atención de las cosas es precisamente que son, que tienen ser. Y, a continuación, el grado de perfección de su ser: si es persona o no, si es esto o aquello, si está vivo o no, etc. El resto serán sus características esenciales. Esto, que suena a jerárquico, ciertamente lo es. Lo que tiene más ser, nos debe interesar más, pues más verdad posee²⁷. Pero también es ver-

²⁵ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid 1997, p. 57.

²⁶ *Ibid.*, p. 31. Y continúa: «La expresión «poner interés» hace patente que no es interés real el mero querer ineficaz. Poner interés en algo no es simplemente apreciarlo, sentir en ello alguna complacencia, sino afanarse o empeñarse en conseguirlo; y si ese algo ya lo hubiésemos logrado –o incluso si se nos presentó sin que lo hubiésemos buscado anteriormente–, el «poner interés» consiste entonces en hacer todo lo posible por conservar la presencia –tal vez sólo la que el conocimiento nos depara– de lo que está efectivamente interesándonos».

²⁷ «Y de ahí que, necesariamente, son eternamente verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. (En efecto, [tales principios] no son verdaderos a veces, ni hay causa alguna de su ser; más bien, ellos [son causa del ser] de las demás cosas). Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser»: ARISTÓTELES, *Metafísica*, 993b, 32.

dad que esta misma jerarquía se da en el hombre. Las potencias inferiores se interesan por el objeto que les es propio. Y las superiores, del mismo modo, prefieren los que le corresponden. Eso es lo adecuado; pero la armonía del ser del hombre requiere que los apetitos inferiores estén ordenados a lo más noble y superior del hombre. Es decir, que estén ordenados según la recta razón. Así, las riquezas de la vida en cuanto a posesión y disfrute de cosas materiales; las amistades, juegos, lecturas, etc., son realidades en sí nobles y maravillosas. Pero si las menores impiden el acceso o disfrute de las mayores, la vida no se vive colmadamente. No se hace plenamente humana.

Al mismo tiempo, en todo sujeto que se interesa debe darse una cierta diligencia, solicitud o cuidado por la verdad objeto de interés²⁸. Esa verdad debe ser amada no sólo como medio para la vida productiva, sino también, y sobre todo, como verdad misma. Este hecho está presente en todo interés por la verdad. Al hombre, por muy volcado que esté hacia la vida práctica, su interés por la verdad *qua* verdad no le abandona jamás. Así, «todo interés de tipo práctico por conocer la verdad requiere, en definitiva, al menos de un modo implícito, un interés puramente teórico por conocerla, es decir, una volición dirigida a ese conocimiento en sí mismo, no en cuanto medio para algo distinto de él»²⁹. Millán-Puelles señala cuatro consideraciones al respecto: «1ª, para poder querer un conocimiento por su utilidad para otra cosa, hace falta que ese conocimiento sea juzgado como un verdadero medio para ella; 2ª, el juicio que así es necesario hacer ha de tomarse como un juicio verdadero; 3ª, la necesidad de tenerlo por verdadero es incompatible con la indiferencia respecto de la verdad –no de la utilidad o de algún otro valor– de ese juicio; 4ª, esa misma necesidad es, por tanto, un signo inequívoco de que quien la vive está teniendo un efectivo interés (lo contrario a la indiferencia) por conocer la verdad, no en razón de las posibles consecuencias de ese conocimiento, sino por lo que éste vale en sí y por sí»³⁰. Así, para que una verdad sea útil como medio, debe ser efectivamente verdad; y el sujeto considerará en sí misma esa verdad, aunque sea sólo implícitamente, para poder entonces usarla como medio. Lógicamente, el alcance de este argumento está condicionado al tipo de verdad que pretende usar el hombre; es decir, qué tipo de acción pretende

²⁸ Cfr. MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 36.

²⁹ *Ibid.*, p. 125.

³⁰ *Ibidem.*

y qué cosas necesita saber para lograr con éxito su objetivo. Saber si unas setas determinadas son comestibles me preservará la salud, y, en este sentido, será una verdad importante, vital. Mas es una pequeña verdad si a lo que miro es a la plenitud personal. No me hará mejor ni peor conocer esa verdad, aunque, ciertamente, me mantendrá con vida.

El interés por la verdad, su deseo efectivo de conocimiento, se pone de manifiesto de manera muy elocuente en el análisis del error. «Un dato con el que este análisis se encuentra desde el primer momento lo constituye la aversión al error en sí mismo, no solamente en virtud de las consecuencias que de él pueden derivarse. Hasta cabe que las consecuencias de un error sean *per accidens* favorables para quien lo ha sufrido, a pesar de lo cual ningún error es apetecible en sí mismo, *i.e.*, precisamente como error, ya que así queda tomado como un mal y, en consecuencia, es objeto de noción y temor. Lo cual, sin duda, es el reverso consciente de una preconsciente inclinación a conocer la verdad»³¹. Nadie quiere permanecer en el error. Es preferible la verdad, por dolorosa que sea, a encontrarse viviendo un error, una vida falsa. Esta misma idea la pone de manifiesto Frankfurt: «Algunas personas nos dirán que pueden existir realidades tan espantosas, desalentadoras y desmoralizadoras que mejor sería no saber nada de ellas. No obstante, a mi modo de ver, casi siempre vale más la pena *afrontar* los hechos con los que tenemos que lidiar que permanecer en la ignorancia. Al fin y al cabo, esconder la cabeza bajo el ala no hará que la realidad sea menos peligrosa y amenazante y, además, nuestras oportunidades de enfrentarnos con éxito a los riesgos que plantea seguramente serán mayores si decidimos ver las cosas tal como son»³². La falsedad nunca es amable. A este respecto, son clarificadoras las siguientes palabras de San Agustín: «Muchos he tratado a quienes gusta engañar; pero que quieran ser engañados, a ninguno»³³.

Eso no obstante, también es cierto que «cuidar la verdad significa que tienes que estar abierto a la posibilidad de que tus propias creencias estén equivocadas»³⁴. Pero, ¿cómo salir del error, si cuando se está en él no se es consciente de su situación? Porque del error sólo es posible salir cuando ya no

³¹ *Ibid.*, p. 72.

³² FRANKFURT, H. G., *Sobre la verdad*, Paidós, Barcelona 2007, pp. 70-71.

³³ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 23, 33, BAC, Madrid 1974.

³⁴ LYNCH, M., *La importancia de la verdad, para una cultura pública decente*, Paidós, Barcelona 2005, p. 17.

es tal. Sale quien se da cuenta de que es un error y, por tanto, ya no está en él. De nuevo queda de manifiesto la innata tendencia a conocer la verdad. Y el hecho de que nuestro entendimiento sea falible no va en contra de la existencia de dicha tendencia. Más bien es manifestativo de ella. Buscamos la verdad y por ello intentamos evitar y superar los errores. Sólo quien tiene un interés personal por la verdad está en camino para salir de sus errores. Un interés que es, al mismo tiempo, un compromiso consigo mismo.

La actitud socrática se revela, entonces, imprescindible. Poner a prueba nuestro conocimiento con nuevos conocimientos nos ayuda a conseguir una concepción global del mundo y de los hombres. Si algo entra en contradicción, aparece el fenómeno de la extrañeza, ya mencionado. Y salir de esa situación es también fruto del amor a la verdad.

Otras circunstancias que hacen ver ese deseo de verdad son la pregunta y la ignorancia. En concreto, «Ninguna pregunta auténtica es posible sin ninguna ignorancia real y sin ningún deseo verdadero de lograr superarla»³⁵. Sin embargo, hacer una pregunta siempre implica, al menos, conocer que algo se desconoce. Y no un algo en general, sino saber que se desconoce un algo concreto y determinado. Se tiene, por tanto, una cierta noticia de aquello por lo que se pregunta. Si no, ésta no podría tener lugar de ningún modo. La ignorancia, por tanto, no es absoluta, sino relativa bien al ser de la cosa, bien a su esencia, bien a sus accidentes o circunstancias. Incluso cabe la posibilidad, por tanto, de hacer preguntas sobre lo que no se posee la capacidad de conocer. Es más, incluso de hacer preguntas hipotéticas e imposibles. Pero si imposibles, ¿en qué tipo de conocimiento se basa mi pregunta? Millán-Puelles lo aclara: «Esto no está en contradicción con la tesis, aquí expresamente mantenida, según la cual toda pregunta implica, en quien la efectúa, alguna capacidad de conocer lo que él desconoce al hacerse a sí mismo la pregunta y en tanto que se la hace. La capacidad cognoscitiva cuya necesidad se afirma en esta tesis es algo efectivamente poseído por quien cuenta con un concepto –en el peor de los casos, nada más que una «vaga idea»– de aquello que en la pregunta –y precisamente en razón de ella– está siendo desconocido por quien la lleva a cabo. Ese concepto, por muy vago que pueda ser, no puede dejar de ser un cierto conocimiento. Lo es, indudablemente, en el sentido de una pura y simple representación mental, no en la acepción de un juicio donde ese mismo

³⁵ MILLÁN-PUELLES, A, *El interés por la verdad*, p. 97.

concepto fuese el sujeto lógico al cual se atribuye un predicado que positivamente lo determine. Justamente es ese predicado lo que no podemos conocer en el caso de las respuestas imposibles a preguntas posibles»³⁶. Y el hecho de poder hacer estas preguntas, es manifestativo del interés por conocer la verdad en el hombre.

La convicción de la propia ignorancia era lo que llevaba a Sócrates a hacer preguntas. El conocimiento siempre puede crecer. Y el punto de partida de las preguntas, la ignorancia que revela, puede ser mayor o menor. Todo ello depende de la mayor o menor aspiración a conocer que tenga el hombre.

La consideración de la mentira también nos acerca a descubrir el deseo de verdad. «Los seres humanos mentimos con la misma naturalidad con la que respiramos... La mentira es un auténtico universal: se practica con destreza en el mundo entero»³⁷. No pretende Lynch transmitir una visión tan pesimista sobre el hombre. Que exista la mentira no se puede negar. Pero la mayoría de las veces el hombre es veraz. Porque confía en que todos los demás lo serán a su vez. Al menos, en las cosas importantes de la vida, en aquellas por las que de verdad no puede dejar de preocuparse. «Si todo el mundo mintiera todo el tiempo, las cosas irían ciertamente muy mal»³⁸. El mentiroso tiene un interés en el conocimiento de la verdad porque la necesita para poder mentir. Aunque es cierto que algo será falso si el enunciado se opone a la verdad, también lo es que el mentiroso será tal si su enunciado se opone a lo que él considera que es verdad. Y lo que precisamente pretende el mentiroso al mentir es persuadir de aquello que no es verdadero. Tiene, por tanto, un interés por la verdad en todas sus afirmaciones.

Llegados a este punto, conviene ahora plantearse cuáles son las condiciones que favorecen el deseo de verdad efectivo, o interés por la verdad, y cuáles lo obstaculizan.

2.2. *Moralidad del deseo de verdad*

La verdad, en sí misma considerada, no posee ningún contenido moral. Tampoco lo tiene el conocimiento. De otra parte, el deseo de saber en sí mis-

³⁶ *Ibid.*, p. 98.

³⁷ LYNCH, M., *La importancia de la verdad...*, p. 181.

³⁸ *Ibid.*, p. 186.

mo es algo loable. Es más, es algo constitutivo en el hombre. Éste posee *ab initio* ese deseo de conocimiento y de verdad.

Lo estrictamente moral en el hombre son sus acciones libres. Por ello, para hablar de la moralidad en el apetito de conocimiento, lo primero que se necesita es identificar cuáles son las posibles acciones que participan en el mismo. En primer lugar, parece que la natural tendencia a conocer del hombre no es un movimiento voluntario. La apertura a la realidad le viene dada. Luego no parece que exista moralidad alguna en este apetito naturalmente considerado. Por tanto, no es ni bueno ni malo. Es condición humana. Pero, puede el hombre cerrarse a la verdad. Éste necesita, sin embargo, reconocerla y acogerla. Es ahora necesario detenerse en este punto.

Millán-Puelles señala que «la perspectiva moral de la cuestión del interés cognoscitivo se nos hace patente ya en el mismo momento en que nos percatamos de que este interés, aunque apunta en definitiva a la verdad y de un modo inmediato al conocimiento de ella, es en sí mismo un interés humano, y muy precisamente, como humano, algo que concierne al ejercicio de nuestro libre albedrío»³⁹. El deseo eficaz del hombre por conocer la verdad puede acercar (si el deseo es recto) o alejar (en caso contrario) al hombre de su felicidad, de su bien propio, como persona.

El bien del entendimiento es la verdad, y su mal la falsedad. El conocimiento, si conoce, conoce verdades; es decir, conoce siempre bajo razón de verdad. En este sentido, la buena operación del entendimiento será aquella que encuentra la verdad.

El ser humano se relaciona con la realidad a través de la inteligencia y la voluntad. La razón tiende naturalmente a conocer la verdad. El hombre conoce lo que tiene alrededor. Su conocimiento proviene inicialmente de sus sentidos. Ese conocimiento sensorial lleva a la primera intermediación del entendimiento. Vemos lo que vemos y oímos lo que estamos oyendo. No hay mediación en las intuiciones sensibles. Mediante la abstracción, poseemos los

³⁹ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, pp. 136-137. Y continúa: «Es cierto que hay en el hombre una natural inclinación a conocer la verdad (...), pero ello no impide la moralidad, positiva o negativa, del interés cognoscitivo, porque la natural tendencia humana a conocer la verdad no excluye la intervención del libre albedrío del hombre en el concreto ejercicio de los actos correspondientes a esta misma tendencia. No excluye esta intervención porque ninguna de nuestras inclinaciones naturales está unívocamente determinada por sí sola en lo que toca a la manera de ejercerla».

conceptos de las cosas que nos rodean. Ellos posibilitan la vida humana. Conocemos lo universal en lo concreto, de manera que el hombre se desenvuelve en el mundo con cierta seguridad.

Frente esta primera intermediación del conocimiento, Llano, siguiendo a Inciarte, habla de una segunda intermediación: «Se trata de la índole cuasi-intuitiva que poseen los primeros principios del conocimiento intelectual, así como del carácter no mediado que presentan los conceptos más elementales y primitivos, en los que se apoyan –de manera no fundacionalista, por cierto– la variedad y variación de nuestras conversaciones y discursos»⁴⁰. Son los principios sobre los que se basa todo el conocimiento del hombre. No siempre son conceptos que se traigan de manera consciente a la mente; pero, aún de forma inconsciente, el ser humano los conoce habitualmente para vivir en el mundo. Los ‘presupone’. Estos conceptos los conoce temáticamente el hombre cuando se para a pensar, a filosofar. Cuando se detiene para contemplar el mundo. Es una intermediación derivada o intermediación reflexiva⁴¹. El hombre los descubre al reflexionar sobre los conceptos de la primera intermediación, razonando y argumentando. Pero son verdaderamente inmediatos. Evidentes; que no pueden ser de otra manera. Y el entendimiento asiente a ellos necesariamente⁴².

Los conceptos no se pueden cosificar. Las nefastas consecuencias de la cosificación son apuntadas con gran acierto por Inciarte: «Cuando la cosa se hace concepto, y el concepto cosa, porque ya no se distingue entre la forma activa y la pensada, entonces la reinterpretación no se para aquí. La forma pensada, la significación, se convierte ella misma en el producto, la destilación del juicio, es decir, de las opiniones que se tienen sobre la realidad. Pensamiento y realidad se vuelven uno»⁴³. Los conceptos son signos formales que remiten a las cosas sin ninguna mediación. Son conocimiento intuitivo, inmediato. Por tanto, siempre verdaderos. En la historia de la filosofía se ha llegado a confundir el concepto con una cosa, que resulta necesaria para conocer a su vez la realidad extramental. De esta forma, el conocimiento se pretende basar

⁴⁰ LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, p. 293.

⁴¹ Cfr. INCIARTE, F. y LLANO, A., *Metafísica tras el final de la Metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007, p. 139.

⁴² «De donde el intelecto asiente por necesidad a los primeros principios naturalmente conocidos, y no puede asentir a esos contrarios; y de modo semejante la voluntad quiere por necesidad la felicidad (fin último), y no puede querer la miseria»: TOMÁS DE AQUINO, *De Malo* q. 3, a. 3 co.

⁴³ INCIARTE, F. y LLANO, A., *Metafísica tras el final de la Metafísica*, p. 120.

en pura interpretación u opinión: el concepto como signo instrumental que, por tanto, debo interpretar para conocer la cosa. El conocimiento se convierte en interpretación. No hay garantía de verdad; porque ha dejado de interesar la verdad. La realidad, entonces, es como cada uno la interprete. No hay ya verdades universales, y se habla de «tu» verdad, «mi» verdad. Y con ello el subjetivismo gnoseológico y moral desembarca en la historia de la humanidad con toda su fuerza.

La verdad es lo ya conocido. No es posible buscar la realidad, en el sentido de que ya estamos instalados en ella. La intermediación del conocimiento significa que lo conocido es la realidad. Es la cosa misma conocida. «Pues si el concepto ya no se toma como la realidad misma, si de ella se desliga, entonces ya no existe ninguna garantía para su verdad, que ha de conquistarse trabajosamente. El punto de partida deja de ser la realidad misma, cualquiera que sea el grado de generalidad o de indeterminación en el que, de un modo u otro, siempre se capta. (...) Lo originario ya no es un concepto, que no puede ser falso, sino que tiene que ser siempre verdadero; ha de ser el juicio, que siempre puede ser verdadero o falso. Con la pérdida de toda inmediatez, ya no se dispone de ningún criterio y se tiene que fracasar en el andar sin descanso de una opción a otra. Como criterio puede funcionar, a lo más, la plausibilidad. No es preciso despedirse de la verdad, porque la verdad ya se ha despedido»⁴⁴.

Así, el conocimiento de conceptos, la simple aprehensión, es siempre verdadero. Esto, sin embargo, no significa que, en todos los casos y siempre, remita exactamente a lo real como lo real es. Propiamente, la verdad sólo se da en el juicio. Lo mismo que el error. Al reflexionar el entendimiento sobre lo conocido, asiente a ello como verdad; juzga sobre su conocimiento. Lo conocido en la primera operación de la mente, en el conocimiento intuitivo o inmediato, es simplemente lo conocido sin más.

El conocimiento humano, decíamos, se da en un primer momento a través de los sentidos. Los defectos en la operación de los sentidos pueden provocar un concepto que no se adecue con la realidad. Pero eso no lo sabe el cognoscente. Lo que el cognoscente sabe es que lo que él ve es lo que conoce. Y esto es siempre verdad. El ser humano conoce bajo razón de verdad. Pero los conceptos pueden siempre «ajustarse más» a la realidad. No conoce toda

⁴⁴ *Ibid.*, p. 122.

la esencia de las cosas. Su conocimiento es, en este sentido, limitado. No obstante, la penetración con que un entendimiento capta las cosas varía con el tiempo, con la aplicación. Siempre se puede conocer mejor. Y las experiencias propias condicionan el conocimiento que se adquiere de las cosas: de las cosas que conoce y de cómo las conoce. Inciarte lo expresa así: «Ahora bien, los conceptos no se adquieren de manera que no pudieran incluso no ser adquiridos, que no pudieran fallar, que no pudieran malograrse. En el momento en que se hacen distinciones permanentes, los conceptos están ya ahí. Ahora bien, en tal momento estamos también en la realidad, tenemos que ver con ella. Mas no por eso las distinciones permanentes, con las que los conceptos surgen y desaparecen, necesitan permanecer siempre. Se pueden hacer correcciones en los conceptos, y sobre todo en sus fronteras comunes, y así llegar a nuevos y más precisos conceptos. Estas correcciones se deben a experiencias mejores o peores que aquéllas que condujeron a los conceptos anteriores, pero en todo caso se deben a otras experiencias. Lo que no se puede es vivir sin fronteras ni distinciones»⁴⁵. El hombre conoce bajo razón de verdad. Lo que conoce, es conocido como algo verdadero, aun pudiendo estar en un error y ser un conocimiento falso, pues su conocimiento es siempre perfectible. Pero si está instalado en el error, eso nunca lo sabe. En cuanto lo sabe, sale del error; y, así, sigue conociendo bajo razón de verdad.

El entendimiento asiente necesariamente ante la evidencia del mismo modo que la voluntad asiente al último fin. Entre las evidencias están los primeros principios y sus conclusiones derivadas. «Pero hay realidades inteligibles que no están conectadas necesariamente con los primeros principios, como lo pueden ser las proposiciones contingentes, de cuya negación no se deriva la negación de los primeros principios. A tales proposiciones el entendimiento no asiente necesariamente. Por su parte, hay otras conectadas necesariamente con los primeros principios. Son las conclusiones demostrables, de cuya negación se deriva la negación de los primeros principios. A éstas, el entendimiento asiente necesariamente cuando deductivamente se reconoce su inclusión en los principios. Pero *no asiente a ellas necesariamente antes* de conocer por demostración dicha conclusión»⁴⁶.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2, co. Las cursivas son nuestras. Cfr. *ibid.*, I, q. 85, a. 6, co.

La evidencia es el criterio último de verdad. Cuando el hombre encuentra lo evidente, su conocimiento lo conoce como verdadero. Y sabe, por ser evidente, que es verdadero, pues no puede ser de otra manera. Así, como dice Millán-Puelles, «la verdad propia del logos –la concordancia del juicio con su objeto– queda garantizada por su misma evidencia, Y ésta, en último término, exige la del objeto del juicio. Pues lo que tiene que concordar con este objeto –a saber, la propia actividad judicial en tanto que se hace en ella un enunciado– ya está presente, de una manera inmediata, a la conciencia, incluso cuando se juzga con error. Ahora bien, la evidencia del objeto del juicio es la presencia inmediata de este objeto a quien hace respecto de él un enunciado. La evidencia mediata es solamente la de la verdad de ciertos juicios (los que se prueban por demostración), *pero nunca la del objeto al que esos juicios se refieren, ni tampoco la del objeto de los demás juicios verdaderos, que son todos aquellos cuya verdad está garantizada por su inmediata evidencia*»⁴⁷. El objeto se hace inmediatamente evidente a la aprehensión, y se tiene intencionalmente el concepto. Después, el hombre reflexiona sobre el concepto emitiendo un juicio. Sólo aquí caben propiamente la verdad y el error. En la opinión. En lo no inmediatamente evidente; en lo discursivo, en el proceso racional. Sólo donde la voluntad asiente a un juicio u otro. Es lo mismo que dice González-Ayesta: «La tesis que defiende en relación con la naturaleza y causa del error es, precisamente, que sólo puede darse en la medida en que el conocimiento humano, exceptuado el caso de los primeros principios, pasa necesariamente por la ‘*opinio*’ antes de alcanzar la evidencia, con su certeza correspondiente. Sólo en ese ámbito la voluntad puede precipitar el asentimiento incurriendo en el error»⁴⁸.

La razón práctica está abierta a opuestos⁴⁹. Lo normal es tener que discutir, razonar, emitir juicios... hasta llegar a la verdad de una cosa. La razón conoce en un mismo acto de conocimiento una cosa y su opuesto.

Todo lo que el hombre conoce lo hace bajo razón de verdad. Siempre, al elegir entre opuestos, toma uno por verdadero y elimina los otros, que toma por falsos.

La razón sólo asiente necesariamente ante la evidencia. Pero conocimientos de este tipo hay más bien pocos, como se ha tenido oportunidad de

⁴⁷ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 48. La cursiva es nuestra.

⁴⁸ GONZÁLEZ-AYESTA, C., *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2006, p. 284.

⁴⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 5, q. 2, a.1, co.

ver. El resto de conocimientos pasan por lo que Santo Tomás llama *opini3n*⁵⁰, de manera que, al no ser evidentes, son susceptibles de error. Porque la voluntad se adhiere a lo que de suyo no es evidente⁵¹ y, por tanto, puede ser de otra manera⁵².

As3, tenemos que la primera intervenci3n de la libertad en el conocimiento es el asentimiento del hombre a la verdad. Ante lo evidente 3ste asiente necesariamente⁵³. As3, si queremos que lo que a primera vista es opinable se convierta en evidente es preciso realizar un proceso bien pegado a los primeros principios. Santo Tomás lo expresa con estas palabras: «El intelecto tampoco se enga3a acerca de los primeros principios. De donde resulta evidente que si tomamos el intelecto en su acepci3n originaria [donde hay inmediatez o evidencia], no hay falsedad en 3l. Pero el intelecto puede tomarse en una segunda acepci3n, a saber, en cuanto se extiende a todas sus operaciones, y as3 comprende la opini3n y el raciocinio; y de este modo hay falsedad en el intelecto, aunque no si se hace una recta resoluci3n en los primeros principios»⁵⁴.

As3, surge todo el amplio campo de la opini3n, de aquello que no es evidente y puede, por tanto, ser de una manera o de otra, pero sobre las que el hombre se pronuncia, bien por necesidad, bien porque quiere hacerlo.

Sin embargo, es preciso aclarar que lo que sea evidente no es siempre lo mismo para todas las personas. Lo que para unos puede serlo, para otros no. Incluso en el 3mbito de las evidencias inmediatas, si una persona tiene muy oscurecida su inteligencia, puede no conocer la realidad como ella es.

⁵⁰ «Pues de la esencia de la opini3n es que se acepte una cosa con miedo de que sea verdad la opuesta; de ah3 que no sea firme la adhesi3n»: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 67, a. 3, co.

⁵¹ Para un estudio sobre los motivos del error en el conocimiento vid. LLANO, C., *Etiolog3a del error*, EUNSA, Pamplona 2004.

⁵² «Evidentemente la adhesi3n al bien aparente provoca el error pr3ctico, puesto que si el principio est3 equivocado la conclusi3n s3lo por accidente podr3a ser acertada»: GONZÁLEZ-AYESTA, C., *La verdad como bien...*, p. 292.

⁵³ «El otro acto de la raz3n se produce cuando asiente a lo que conoce. Por tanto, si las cosas conocidas fueran de tal modo que el entendimiento asintiera a ellas naturalmente, como ocurre con los primeros principios, el asentimiento o disentimiento con estas cosas no est3 en nuestra potestad, sino en el orden de la naturaleza, y, por consiguiente, no est3n sometidas a imperio, hablando con propiedad. Pero hay otras cosas conocidas que no convencen al entendimiento de tal modo que no pueda asentir o disentir, o al menos suspender el asentimiento o el disentimiento, por alguna causa. En estos casos, tanto el asentimiento como el disentimiento est3n en nuestra potestad y caen bajo el imperio»: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 6, co.

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 12; cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 6.

Pero esa situación acontece cuando las potencias intelectivas están en una situación de desorientación por alguna causa. Ésta puede ser un mal ejercicio anterior de la libertad, que se orientó hacia el mal o hacia el bien inferior; esto hace que su campo de actuación venga mermado, limitado y preferentemente orientado hacia lo antes buscado; o por un defecto en la potencia, bien congénito, bien adquirido pero no causado libremente por la propia persona.

Por otro lado, para algunas personas, alcanzar determinada evidencia mediata puede ser más costoso que para otras. Todo ello dependerá de las virtudes morales e intelectuales que haya adquirido; y, por supuesto, de sus dotes naturales.

El asentimiento que la voluntad presta al bien presentado por el entendimiento es necesario si lo que le presenta es un bien necesario para el bien último, que la voluntad quiere necesariamente. «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.»⁵⁵. Y así, sólo aquello que es propuesto a la voluntad como un bien necesario para su último fin; sólo si es un bien bajo todos los aspectos, la voluntad lo querrá necesariamente. Lo propuesto como un bien bajo algún aspecto no es querido necesariamente por la voluntad⁵⁶. Así, la voluntad quiere necesariamente el fin último, su bien último, pero no sabe qué medios le llevarán a ese fin. De estos, tendrá que elegir entre aquellos que le presente el entendimiento como más acordes al sumo bien.

Con esto se está diciendo también que la intervención del entendimiento es fundamental. Debe presentar a la voluntad los medios adecuados para alcanzar su último fin. El orden de la razón es, así, determinante; y lo es también, por tanto, la posesión de virtudes o hábitos intelectuales, si bien estos

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2, co. Y continúa: «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. En cambio, la voluntad del que contempla a Dios esencialmente, por necesidad se une a Dios del mismo modo que ahora deseamos necesariamente la felicidad. Por lo tanto, resulta evidente que la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere».

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, I-II, q. 10, a. 2, co.

no determinan la moralidad de la elección. La voluntad sólo se determina a lo conocido y presentado como bien.

El asentimiento puede darse también en base a la confianza en una persona o información. El hombre no vive sólo de los propios conocimientos, sino que continuamente necesita de lo que los demás conocen para poder vivir y seguir conociendo. En quién deposite la confianza, por tanto, no carecerá de implicaciones morales. Es preciso que recaiga en quien sea digno de esa confianza. Y cuanto más digno de confianza sea, mayor deberá ser el asentimiento que se le preste. Asimismo, la verdad a la cual se da el asentimiento debe ser una verdad razonable: que no haga violencia a la razón, sino que esté impregnada de ella. No obstante, es necesario subrayar que el asentimiento es voluntario, libre. En cuanto se acepta, la verdad se ve más clara; o se la empieza a ver mejor; incluso se la comienza a ver, si el asentimiento era fruto de la confianza. Pero si no se quiere aceptar, porque no gusta, porque es dolorosa, o por cualquier otra razón, esa verdad queda entonces oscurecida para el entendimiento. Y lo ha sido voluntariamente. El hombre posee también, por tanto, el poder de renunciar a la verdad; de renunciar a sí mismo. Claro que esto no se da de una forma inmediata. Las verdades rechazadas por la voluntad no se vuelven totalmente oscuras para el entendimiento tras el primer movimiento de rechazo. El oscurecimiento es progresivo, y siempre se puede volver atrás. Claro que con más dificultad y, en general, sólo a través de la confianza.

Newman distingue entre asentimiento nocional y asentimiento real. «El primero es siempre la aceptación incondicional de una proposición y la segunda una aceptación condicionada a la aceptación de las premisas»⁵⁷. De esta forma, el asentimiento nocional, a lo que asiente es a la verdad de una proposición, sin más. Decir que es verdadera, aceptarla. Pero el asentimiento real depende de la aceptación de las premisas. Una vez aceptadas éstas, la proposición pasa también a ser aceptada. Aceptar las premisas significa aceptar la realidad de la proposición. Que las cosas son como se dice, y que, por tanto, el hombre debe adaptar su vida a ellas. Porque les ha dado asentimiento. El asentimiento real es, por tanto, el que «se llama a veces creencia, convicción, certeza; y cuando tiene por objeto algo moral, es tal vez tan raro como es poderoso»⁵⁸.

⁵⁷ NEWMAN, J. H., *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, Herder, Barcelona 1960, p. 94.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 104.

No es el asentimiento, sin embargo, el único criterio moral en el campo del deseo de conocimiento. En todo deseo de verdad aparece un segundo momento consistente en su uso. Tanto el uso que se pretende hacer de la verdad encontrada, como la dirección que se imprime a ese deseo de conocer implican ya una elección en el hombre.

Aquello que el hombre conoce le dice cómo funciona la realidad; qué es la realidad. Y le capacita para situarse adecuadamente en ella. Sin embargo, el uso que hace de sus conocimientos puede ser muy variado. La moralidad de estas elecciones es patente. Pero asimismo un mal uso de un conocimiento puede viciar de raíz un determinado deseo de conocimiento si lo que motivó el deseo y la adquisición del mismo era precisamente usarlo de esa manera. Fabricar armas para cazar animales, para comer, es loable. Pero el mismo conocimiento puede llevar a una persona a construir armas para matar a otras personas. Y aquí su deseo de ciencia es moralmente reprobable. No la ciencia en sí misma, sino su deseo de adquirirla para una acción moralmente mala: quitar la vida a personas inocentes.

De hecho, algunos autores hablan de un cierto conocimiento prohibido⁵⁹. Si nos remontamos a Adán y Eva, la prueba de obediencia establecida por Dios consistía precisamente en no comer del árbol del bien y del mal. Un conocimiento que Dios les vetó y, por tanto, no necesario para su plena felicidad. La verdad en sí misma considerada siempre es buena, pero la verdad siempre es conocida por una persona concreta, en unas determinadas circunstancias. Conocer el mal significa poder desearlo; poder sentirse atraído por él, querer experimentarlo. Porque puede hacerlo, si quiere. Y es esta posibilidad, el libre albedrío humano, sentir ese poder, lo que incita a veces al hombre a actuar en esa dirección. Porque el conocimiento despierta siempre en el hombre un rechazo o una atracción. La moralidad del hombre está siempre presente, no puede deshacerse de ella para ninguna actividad. Y en el conocimiento ocurre del mismo modo. Hay ciertamente cosas que un hombre determinado no debe conocer; y otras que sería mejor que nadie conociera. La pornografía y la violencia gratuita que se encuentran en la sociedad de hoy son dos ejemplos de conocimientos que es mejor no poseer. No el ser ajenos a esa situación, a que existan; sino no saber en qué consiste exactamente, qué acciones concretas se

⁵⁹ Cfr. GÓMEZ PIN, V., «Ciencia prohibida... ciencia buscada (A propósito de La Ciencia del bien y del mal de Javier Echeverría)», *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 36 (2007/1) 309-315.

realizan. Porque son acciones que conllevan ya una determinada opción por una concepción del hombre. Todo conocimiento mueve, en mayor o menor medida, a su experimentación, a incorporarlo en la vida. El conocimiento del mal, de acciones perversas, no deja de despertar en algunos casos la concupiscencia. Aprender a rechazar esos conocimientos y sus posibles concupiscencias es parte de la buena educación. Sentimientos adecuados a cada cosa. Y el conocimiento de la materialidad de determinadas acciones moralmente malas es perjudicial para el hombre. No le va a ayudar a ser mejor; sólo le va a dar la posibilidad de aprender a hacer el mal. Y no por ello el hombre es más libre. La libertad, hemos visto, va encaminada siempre hacia la consecución del ser del hombre. De lo que está llamado a ser.

Por fin, la orientación que se dé al deseo de conocimiento es también una acción humana, con contenido moral. Por tanto, como en el caso anterior, es determinante el bien presentado a la voluntad por el entendimiento. No podemos separar entendimiento y voluntad, pues se necesitan mutuamente. Dónde aplique el ser humano su conocimiento no está, por tanto, exento de bondad o malicia. El hombre desarrolla su vida en un tiempo determinado (limitado) y un lugar determinado. Tiene a su alcance una inmensidad de cosas para conocer. Pero no le será posible conocerlas todas ni, seguramente, conocerlas en la amplitud que le gustaría. Pero además no todas le ayudarán a alcanzar su felicidad. La razón práctica tendrá que apelar a la razón teórica para dirigir sus pasos; y la voluntad deberá tener claro los fines de sus movimientos. Tener claro el fin. Y encontrar los medios verdaderos para alcanzarlo. Y esos medios los debe encontrar cada persona para sí misma, aunque las similitudes son muy acusadas, en general. Porque no tienen unas un fin distinto de otras.

2.3. *Disposiciones hacia la verdad*

Lo natural tiende siempre hacia lo mismo, es *ad unum*. La razón, sin embargo, es *ad opposita*⁶⁰. Como está abierta a diversas posibilidades, las potencias

⁶⁰ «En efecto, el Aquinate explica que razón y naturaleza se contraponen como principios del obrar, en la medida en que las acciones que dependen de un principio natural se realizan siempre del mismo modo (*ad unum*), mientras que las que dependen de un principio racional exigen deliberación y elección entre diversas posibilidades (*ad opposita*)»: GONZÁLEZ-AYESTA, C., *La verdad como bien...*, p. 294.

racionales, inteligencia y voluntad, necesitan superar su indeterminación de alguna manera. Pero indeterminación equivale a decir perfectibilidad, *i.e.*, que puede pasar de la potencia al acto.

a) En el entendimiento

Afirma Santo Tomás que «una opinión falsa es cierta operación falsa del intelecto, así como el dar a luz a un monstruo es cierta operación deficiente de la naturaleza, por lo que incluso el Filósofo dice en el libro VI de la *Ética* que la falsedad es el mal del intelecto; y una operación deficiente siempre procede del defecto de algún principio, (...); por lo que es necesario que toda apreciación falsa proceda del *defecto de algún principio de conocimiento*, así como las opiniones falsas están presentes en nosotros generalmente debido a un *razonamiento incorrecto*. Mas no puede haber defecto en cuanto a aquello respecto de lo cual siempre se está en acto según su naturaleza; aunque puede haberlo en aquello respecto de lo cual se está en potencia: pues *lo que existe en potencia puede estar sujeto tanto a una perfección como a una privación*. En cambio, lo que está en acto se opone a la privación, a la cual pertenece todo defecto»⁶¹. Para una potencia operativa la perfección consiste en la prontitud y facilidad para realizar sin error una buena operación. Es decir, el intelecto necesita de hábitos para determinarse, para perfeccionarse⁶². Y el hábito perfecciona la potencia sacándola de su indeterminación⁶³. El bien del entendimiento es el conocimiento de la verdad. Las virtudes intelectuales perfeccionan el entendimiento para realizar una buena operación: para conocer la verdad⁶⁴.

Donde hay potencia puede haber error, pues dice imperfección. La clave está, por tanto, en el paso de la indeterminación a la determinación; de la potencia al acto. Así, qué sea el acto que en cada caso actualiza la potencia será lo determinante. Pero el conocimiento conoce bajo razón de verdad.

Dentro de los hábitos intelectuales, Santo Tomás distingue entre los hábitos teóricos y los prácticos. Estos, sin embargo, aun siendo perfecciones de la misma potencia, se distinguen por su objeto, mediando los actos. «Es co-

⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 16, a. 6, co. Las cursivas son nuestras.

⁶² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.50, a. 6, co.

⁶³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 3, co.

⁶⁴ «Aquellos hábitos que perfeccionan al entendimiento para conocer la verdad, se llaman virtudes»: TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. De Veritate*, q. 18, a. 6, co.

mún a todos ellos perfeccionar a la facultad, pues todos los hábitos, especulativos y prácticos, redundan en beneficio suyo, o sea, la perfeccionan en cuanto facultad. Ésta es la distinción entre un *acto* y un *hábito* desde el punto de vista de la facultad: que mediante el hábito la facultad es perfeccionada intrínsecamente o en cuanto facultad, cosa que no logra el acto. Ese perfeccionamiento es –como se ha indicado– la actualización de la potencia, o la despotencialización de la misma, que se lleva a cabo de modo permanente»⁶⁵. Un acto de conocimiento posee la verdad alcanzada en el mismo. Pero al ejercer dicho acto, el entendimiento, a través de sus hábitos, conoce también el acto mismo que ha realizado. Por ello los hábitos intelectuales se adquieren con un solo acto. Y una vez que lo conoce, lo conoce según verdad. En concreto, añade Sellés: «Lo propio de la virtud es hacer actos buenos, que en el caso del entender es *conocer con verdad*. Una cosa es conocer según verdad, asunto que llevan a cabo hasta los sentidos. Otra cosa es saber que conocemos según verdad, aspecto que se alcanza únicamente por algunos actos de la inteligencia. Y otra cosa es conocer los actos –su verdad– que conocen la verdad. Lo primero es un acto; lo segundo, un hábito. Por eso, si bien la verdad externa la pueden conocer los actos de la inteligencia, sin embargo, la verdad *de la inteligencia* sólo se puede conocer *habitualmente*. Sólo en tanto que el intelecto, por el hábito, conoce su propio acto y la proporción de su acto a la realidad, conoce la verdad y no antes. El acto conoce la verdad acerca de lo real, pero no conoce la verdad de su propio acto. El acto ‘verdadea’, pero no conoce su ‘verdadar’, es decir, su ‘verdad’»⁶⁶. Como el entendimiento conoce sus propios actos a través del hábito, éste puede ejercerlos a perfección indefinidamente. La razón especulativa, en consecuencia, «no se ordena como un fin a algún acto exterior, sino que tiene el fin en su propio acto»⁶⁷.

Los hábitos intelectuales teóricos, cuyo objeto es la verdad especulativa, la verdad de las cosas necesarias y universales, perfeccionan al entendimiento en cada acto que sigue a la virtud. «Ahora bien, como los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionan la parte apetitiva ni la afectan de ningún modo, sino sólo la intelectiva, pueden ciertamente llamarse virtudes en cuanto que confieren aptitud para la buena operación, es decir, para considerar la verdad

⁶⁵ SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2008, p. 76.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, Q. D. *De Virtutibus*, q. 1, a. 7, ad 1.

(puesto que tal es el acto bueno del entendimiento)»⁶⁸. En efecto Santo Tomás distinguirá, en los hábitos del entendimiento, entre virtudes propiamente dichas, que son aquellas que hacen «bueno a su poseedor y buena su obra»⁶⁹, y virtudes que no pueden ser llamadas así propiamente, pues sólo confieren la aptitud para la buena operación. Así, continúa el Aquinate: «pero no se llaman virtudes por la segunda razón, como si confirieran *el recto uso de la potencia o hábito*. En efecto, por el hecho de poseer el hábito de una ciencia especulativa, uno no está necesariamente inclinado a usar de él, sino que únicamente se hace capaz de conocer la verdad en aquellas materias cuya ciencia posee»⁷⁰.

No obstante lo anterior, en la práctica una capacidad para actuar vacía no se da. El hombre está naturalmente abierto a conocer. En ese sentido no deja de conocer. De hecho, añade Santo Tomás: «Pero sucede que la voluntad mueve al entendimiento como a las demás facultades; así, considera el hombre algo actualmente porque quiere hacerlo así. Por eso el entendimiento, en cuanto que dice orden a la voluntad, puede ser sujeto de la virtud estrictamente dicha. Y de este modo, el entendimiento especulativo, o razón, es sujeto de la fe; pues para dar su asentimiento a las cosas de fe, el entendimiento es movido por el imperio de la voluntad, puesto que ‘nadie cree si no quiere’»⁷¹. No hay acciones humanas que no sean libres. El obrar humano, moral, refiere siempre a la voluntad. Y lo moral siempre aparece. Esto, sin embargo, no va en contradicción con la afirmación de que «la razón es el primer principio de todos los actos humanos»⁷². Sin la razón, que presenta a la voluntad los bienes, la voluntad sería ciega, no se movería. Pero una vez que comienza, la voluntad moverá a la razón a conocer cada vez más. Y aquí, lo que nos interesa es el modo en que la voluntad lo hace.

Los hábitos o virtudes intelectuales prácticos, por otro lado, perfeccionan la potencia en orden a la obra. Versan sobre lo contingente y operable por nosotros. Su materia propia, por tanto, es la verdad de los actos de la razón práctica. Esos «actos prácticos de la razón dirigen, imperan y gobiernan nuestras decisiones o elecciones voluntarias y nuestras acciones productivas»⁷³. La

⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 1, co.

⁶⁹ *Ibid.*, q. 56, a. 3, co.

⁷⁰ *Ibid.*, q. 57, a. 1, co. Las cursivas son nuestras.

⁷¹ *Ibid.*, q. 56, a. 3, co.

⁷² *Ibid.*, q. 58, a. 2, co.

⁷³ SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales...*, p. 81.

razón práctica, por tanto, no tiene por fin realizar actos perfectos o *praxis teleia*, puesto que su fin no permanece como fin poseído sin más, sino como fin a realizar en materia externa o en uno mismo. Santo Tomás se refiere a estas operaciones al señalar que «aquellas cosas que se realizan por el hombre, ciertas se llaman factibles, ya que se hacen por la transmutación de alguna materia exterior, como acontece en las operaciones del arte de la mecánica; pero ciertas no pasan a la transmutación exterior de la materia, sino a la moderación de las propias pasiones y operaciones. Pero el conocimiento práctico dirige a unas y otras de éstas»⁷⁴. Son las acciones que la tradición distinguía entre *agere* y *facere*, y los hábitos intelectuales que los regulan son la prudencia y el arte, respectivamente.

La existencia de los hábitos o virtudes intelectuales, tanto especulativos como prácticos, son manifestación de cómo el vivir del hombre es apertura a la verdad. Con su posesión, el ser humano accede de forma directa a la realidad. Puede conocer sin temor a engaños. Tiene las «herramientas».

Si los hábitos o virtudes perfeccionan las potencias en orden a su operación, para garantizar una buena operación será necesario que el acto que actualiza a la potencia sea un acto que siga a la virtud: un acto de virtud.

b) En la voluntad

«Pero *usar* de la ciencia adquirida es efecto del impulso de la voluntad; por ser una virtud que perfecciona la voluntad, como la caridad o la justicia, hace que se use bien de los hábitos especulativos. Y de ahí también que en los actos de estos hábitos puede darse el mérito si se hacen por caridad; y así dice San Gregorio que ‘la vida contemplativa tiene mayor mérito que la activa’»⁷⁵. Se dará el mérito, por tanto, si esos hábitos especulativos se usan por caridad o por otra razón de bien; si la voluntad está orientada según la recta razón.

La vida contemplativa es contrapuesta aquí por Santo Tomás a la vida activa, siguiendo al Estagirita. Sin embargo, como también se desprende de esas palabras, dedicarse a la vida contemplativa *requiere querer* hacerlo; y lo primero, ponerse en buena disposición. En este terreno salen a escena las virtudes morales. Éstas «son ciertos hábitos que disponen a las potencias ape-

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d35, q. 1, a. 3, qc2, co.

⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 1, co. La cursiva es nuestra.

titivas para obedecer prontamente a la razón»⁷⁶. Aunque, por tanto, su sede sean las facultades apetitivas, no reside la virtud moral en la parte natural de estas facultades, sino en el apetito intelectual o voluntad. Así, «la pasión es un movimiento del apetito sensitivo (...), mientras que la virtud moral no es un movimiento, sino más bien principio del movimiento apetitivo, con existencia habitual. (...) Las pasiones, por sí mismas, no son buenas ni malas, pues el bien se toma de la conformidad de la razón (...). Pero eso no puede ser la virtud, pues la virtud dice orden únicamente al bien (...). [E]l movimiento de virtud (...) tiene su principio en la razón y su término en el apetito, en cuanto es movido por la razón»⁷⁷.

Las virtudes morales hacen bueno al agente y a su obra. Al ejercer un acto de virtud, realizan el bien. En el caso de la voluntad, su carácter diferencial respecto al entendimiento es su propia intencionalidad, que es intención de otro. Así, «la perfección en que consiste la virtud reforzará el carácter inclinativo de esta potencia, a distinción del carácter asimilativo de la inteligencia»⁷⁸. Reforzar la inclinación de la potencia, orientándola hacia su bien concreto en cada caso. Querer lo que es bueno querer, lo que la razón presenta como bueno, según la verdad del entendimiento. Lo bueno para cada persona.

El ser humano se dispone hacia la verdad con las virtudes morales. Con ellas actúa según la verdad de la razón práctica. Las virtudes de la voluntad se dirigen en concreto hacia los medios para alcanzar el fin último del hombre. Pero esos medios tienen para las virtudes morales razón de fin. Así, si el fin último no está bien definido para el entendimiento especulativo, si es erróneo, los bienes mediales queridos por la voluntad serán, entonces, falsos. No alcanzará el fin último propio del hombre, sino tan solo aquél que él se ha propuesto como verdadero bien, y al que necesariamente tiende.

Polo, aludiendo a que para ser feliz es necesario amar, dice lo siguiente: «Las virtudes morales fortalecen la voluntad: son hábitos perfectivos de la voluntad y, por serlo, fortalecen la capacidad de adhesión de la voluntad, es decir, la capacidad de amar; en cambio, los vicios empobrecen la voluntad, la

⁷⁶ *Ibid.*, q. 68, a. 3, co.

⁷⁷ *Ibid.*, q. 59, a. 1, co

⁷⁸ SELLÉS, J. F., *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 118, Serie universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, p. 136.

estropean, y por tanto disminuyen la capacidad de amar. Por eso, el que tiene vicios no puede ser feliz, o lo es muy poco porque puede amar también muy poco»⁷⁹. La voluntad recta es aquella que está adherida al fin último. Ese orden que proporciona la razón es precisamente el orden del bien. Subvertir ese orden significa estar desorientado. Y si está desorientado, se vuelve imposible alcanzar su fin último buscado. Sólo un orden recto en los apetitos fruto de una voluntad recta puede dejar libre al hombre para amar lo más alto. Porque si el orden en lo inferior no es conforme a lo superior, no puede subir. La voluntad se quedaría en lo más material, pues no encontraría vía de ascenso. Esto se puede ver mejor si lo vemos al revés. Si el hombre ama y conoce libre y verdaderamente su bien último, buscará, a través de su libertad, ordenar todo su obrar a ese bien.

No hay que olvidar, sin embargo, que no es tan fácil hacerlo así. El hombre yerra con gran facilidad, incluso en las cosas más sencillas. Santo Tomás, en la cuestión 58 de la *prima secundae*, en el cuerpo del artículo 2 dice lo siguiente: «la parte apetitiva obedece a la razón no totalmente, sino con cierta resistencia; así dice el Filósofo que la «razón rige la facultad apetitiva con imperio político», es decir, con el que se gobierna a hombres libres que tienen cierto derecho a insubordinarse. De ahí que San Agustín afirme que «a veces el entendimiento señala el camino, y el deseo se retarda o no lo sigue», hasta el punto de que alguna vez las pasiones o los hábitos de la facultad apetitiva impiden en casos particulares el uso de la razón. Y en este sentido no es del todo falsa la afirmación de Sócrates al decir que en tanto que hay ciencia no se peca, siempre que tal conocimiento incluya el uso de la razón en el caso particular de elegir esto o aquello»⁸⁰. Todos los hombres notamos la existencia de un desorden en los apetitos que es preciso corregir. No le viene dado al ser humano una unidad entre el pensar y el hacer. El alma debe dominar sobre el cuerpo, lo espiritual sobre lo material, como menciona Aristóteles en su *Política*⁸¹. Son dos órdenes del querer los que se enfrentan. Primero, el querer de los apetitos sensibles, el concupiscible y el irascible, que tienen un ímpetu natural, debido a que el hombre los necesita para su subsistencia. Es el nivel de lo más material, las necesidades de

⁷⁹ POLO, L., *Ética*, p. 114.

⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 2, co.

⁸¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, 1254 a 20-1254 b 10.

supervivencia y de bienestar material. Y, por ello, los más vehementes para el hombre. Por otro lado, está el querer superior, el amor de benevolencia, o amor donal. Querer que las cosas sean y sean perfectas, cada una según su ser. Respetarlas y ayudarlas a mejorar. Querer el bien de todas las cosas; querer el Bien.

A veces puede ser problema del entendimiento, que no conoce con evidencia, sino que se adhiere a las creencias que tiene a mano o que mejor le convienen. La mayoría de las cosas que el hombre conoce en su vida le vienen dadas a través de un conocimiento transmitido, bien a través de la cultura en la que está inmerso, bien a través de las personas que tiene alrededor y de las cuales se fía. Y se fía de ellas naturalmente. Pero lo que no puede hacer el hombre es abdicar de pensar, no darse cuenta de si sus creencias, sus verdades admitidas, son razonables, o si entran en contradicción con otros conocimientos tenidos también por ciertos. Debe pensar y apoyarse en las evidencias, descubrir la verdad. Y si no, al menos, seguir pensando. Las contradicciones internas se traducen en contradicciones externas, como no podría ser de otra forma. Y el hombre se da cuenta de eso. Y no es un problema de vísceras o de psiquiatra; al menos, en la mayoría de los casos. Pero sí puede llegar a ser una causa de desequilibrios.

Otras veces son las pasiones y los vicios de la facultad apetitiva, que impiden el uso de la razón. Obnubilan la inteligencia, porque sus movimientos son muy imperiosos; pueden llegar a captar toda la atención del hombre, anulando en la práctica su libertad. Los diferentes niveles de conocimiento pueden, así, enfrentarse. Y el hombre, de alguna manera, *siempre elige* con cuál se queda. El nivel de los apetitos sensibles no es lo más noble en el hombre. Recuperar su libertad es adquirir de nuevo la razón en su vida. Abrir su camino hacia lo más noble. Las virtudes morales no se adquieren con un solo acto, sino por su repetición. Ordenar esos apetitos es tarea de estas virtudes.

Precisamente es lo que decía Sócrates, y que Santo Tomás recuerda en esta cita. En cuanto que el hombre conoce, *i. e.*, en cuanto que posee el conocimiento que le da la virtud, el hombre no actúa mal. Porque la virtud otorga también el conformarse del acto con la razón práctica. Es la misma conformación con la razón práctica. «Así pues, para obrar bien, el hombre necesita, no sólo que su razón esté bien dispuesta mediante el hábito de la virtud intelectual, sino también que su apetito lo esté mediante el hábito de la virtud moral. Y así como el apetito se distingue de la razón, la virtud moral difiere de la intelectual. Por consiguiente, así como el apetito es principio

del acto humano en cuanto que de algún modo participa de la razón, así los hábitos morales tienen carácter de virtud humana en tanto que se conforman con la razón»⁸².

No podemos olvidar, sin embargo, que la razón práctica, al tratar de lo contingente y operable, es falible. Esto, sin embargo, es preciso entenderlo correctamente. La razón práctica conoce bajo razón de verdad, y su verdad, hemos visto, es la verdad de la acción, es decir, su conformidad con la propia razón práctica. Los hábitos de la razón práctica lo que conocen son los propios actos; en concreto, la verdad de dichos actos: su adecuación a la razón práctica. En este sentido, la razón práctica no yerra. Qué sea lo que la razón práctica dicta a la voluntad, por tanto, no es algo que en sí mismo vaya contra la virtud moral. Ésta se dará, según hemos visto, cuando se adecue a la recta razón. Pero esto significaría que, en el caso de que la recta razón estuviera equivocada, las virtudes igualmente existirían. Esto, sin embargo, sólo podría darse si lo que provocó el error de la razón práctica no fue la voluntad; pero no parece que esto pueda suceder de ninguna manera. Si fue la voluntad la que provocó el error, su ignorancia no será inocente, sino o bien buscada de alguna manera, o bien consentida.

El entendimiento conoce bajo razón de verdad. Sus actos cognoscitivos conocen bajo razón de verdad. Todo lo que conocen, lo hacen tomándolo por verdad. Los hábitos intelectuales conocen la verdad de dichos actos: que se adecuan a la realidad. En realidad, habría que precisar que lo que conocen es la adecuación al conocimiento superior, teórico, de la realidad, tal como es presentado a la razón práctica.

Para Santo Tomás, «la voluntad nunca se dirige al mal a no ser por algún error existente en la razón, al menos en lo particular elegible»⁸³. Así pues, puede haber error en la razón. Pero éste no puede ser sobre los primeros principios teóricos ni sobre los prácticos. Sin embargo, en todo aquello que depende de ellos, puede darse error. Es decir, en el entendimiento teórico se dará error si las conclusiones que saca no se fundamentan en los primeros principios. Y se dará en la razón práctica cuando la acción elegida para ejecutar no esté conforme a sus principios. Y esto solo ocurre «por déficit de conocimiento, por ignorancia, por falta de conocimiento, y ello debido al defecto de las potencias

⁸² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 2, co.

⁸³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, l. I, cap. 95, n. 3.

inferiores»⁸⁴. Pero lo que está en la causa de esta ignorancia es precisamente la voluntad, que se detiene en la deliberación, generalmente por un desorden en el apetito sensible; y si no se detiene en su deliberación y alcanza la verdad, la voluntad puede no aceptarla en la práctica. O, a veces, simplemente ha tenido que decidir con los datos que tenía.

c) Virtudes y vicios morales

Si bien es cierto que todas las virtudes morales, en cuanto que se ordenan a la verdad, son dispositivas para el ejercicio del interés por la misma, hay algunas de ellas que, por su propio objeto, son más determinantes. Así, señala Millán-Puelles que «las virtudes que *especialmente* se han de considerar, a los efectos de la cuestión que nos ocupa, son las que cumplen de un modo más inmediato una función dispositiva respecto de la contemplación de la verdad, o, dicho en términos negativos, las que invalidan o anulan los más directos obstáculos al ejercicio de esa contemplación. Tales obstáculos son justamente los internos, los existentes en el propio ánimo del hombre, aunque puedan estar en relación con cosas o acontecimientos exteriores. Por consiguiente, las virtudes morales que impiden estos obstáculos, o se sobreponen a sus fuerzas, son las que más favorecen la contemplación de la verdad»⁸⁵. Esos obstáculos internos son precisamente los más difíciles de detectar. Son fácilmente asimilables a la propia persona, como parte de su estar en el mundo. Y el obstáculo más radical en el hombre para enfrentarse con la verdad, con la realidad, viene a ser la propia concepción de sí mismo en relación con el mundo. Puesto que la situación de partida en la que él mismo se sitúe, condicionará toda verdad que desde esa posición podrá conocer. Así, entre esas virtudes «es la humildad la que ocupa el lugar primero por extirpar la raíz, que sin duda se encuentra en la soberbia, de la totalidad de los vicios morales y especialmente de los que de un modo más directo se oponen al interés puramente cognoscitivo»⁸⁶.

La soberbia tiene mucho que ver con la autosuficiencia y con la soberbia intelectual. Se mencionó en el capítulo I que el hombre debe acoger la verdad

⁸⁴ SELLÉS, J. F., *Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, p. 68.

⁸⁵ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 139.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 139-140.

de las cosas. Y, en primer lugar, acoger la verdad sobre sí mismo: reconocerse como criatura. Lo que le ha sido dado, su ser y su naturaleza, para empezar, no lo ha puesto él, ni puede darle, por tanto, las reglas de su movimiento. A este respecto, señala Newman: «La primera lección elemental de mis deberes es la resignación a las leyes de mi naturaleza, sean las que fueren. Mi mayor desobediencia es la de impacientarme por lo que soy y entregarme a una aspiración ambiciosa por lo que no puedo ser, acariciar la desconfianza acerca de mis propias facultades y querer cambiar leyes que son idénticas conmigo mismo»⁸⁷. El hombre nace en un mundo constituido, con leyes naturales, de las cuales él también participa. Y tiene una ley natural propia, ya dada, no elegible en cuanto tal⁸⁸.

Sin embargo, es conocido que el hombre se va determinando con su obrar. Diseña su vida y la vive como quiere. Ciertamente sí, pero el punto de partida nunca lo puede poner el propio hombre; porque es un ser creado: criatura. Así, «ver el ser propio del hombre como exclusivo efecto de su más propio hacer es el resultado de tener la mente nublada por el vicio de la soberbia. Y más que un *verse* el hombre de ese modo, es un *querer verse* así: por tanto, un *no querer ver la verdad* del libre hacerse del hombre desde un necesario estar ya hecho. El interés por conocer la verdad queda entonces gravemente empobrecido, aunque no se extingue por completo, ni siquiera en su relación a la verdad de lo que el hombre es. Porque sin duda es verdad que el hombre tiene el poder de determinarse a sí mismo haciendo uso de su libertad de opción, y la afirmación de este poder no es ninguna autosuficiencia, sino simple clarividencia»⁸⁹. Pero esa libertad de opción es posterior a la realidad ya constituida que el hombre se encuentra en su despertar. Y revelarse ante ese modo de ser de la realidad no le lleva a ningún sitio: es más, impide su crecimiento y su felicidad. Impide su más alto grado de libertad.

La soberbia intelectual, por su parte, hace que el hombre no se atenga más que a sus propias ideas. Contra esto, se puede añadir que «el intelectual humilde –esto es, aquél que carece de una medida inusual en los impulsos de vanidad, arrogancia y dominación, autocomplacencia, y otros por el estilo– tendrá una especial libertad y flexibilidad de acción y juicio que fomentan sus

⁸⁷ NEWMAN, J. H., *El asentimiento religioso...*, p. 308.

⁸⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, co.

⁸⁹ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, pp. 141-142.

fines epistémicos»⁹⁰. La actitud socrática pretendía lo mismo: conocerse a uno mismo, sabiendo que no lo sabe todo y que lo que sabe puede que sea erróneo. Y por ello necesita preguntar, poner sobre la mesa los argumentos, comprobarlos, buscar otros nuevos... Es ilustrativa, en este sentido, la concepción que tiene MacIntyre sobre la educación en la universidad. Dice así: «La universidad moderna preliberal era una universidad de acuerdos forzosos y obligados. La universidad liberal aspiró a ser una universidad de acuerdos libres y de ahí su abolición de las pruebas y las exclusiones morales y religiosas, y de ahí también, como he sostenido, su presente estado de peligro. Los reformadores tales como los que proponen alguna versión de un plan de estudios basado en los Grandes Libros, desatienden el carácter fundamental de nuestros desacuerdos y conflictos presentes, suponiendo posibilidades de acuerdo de una clase que no existe en este momento»⁹¹. La verdad siempre prevalece; no hay que tener miedo, en ámbitos universitarios, a dialogar con otras posturas, a afianzar, así, las convicciones racionales. Sin darse por vencido, sino seguir investigando, pensando. Del mismo modo, continúa más adelante: «El rechazo de la universidad liberal que señaló la revuelta de los años sesenta fue una respuesta a la esterilidad de una universidad que se ha privado a sí misma de la investigación moral sustantiva, esterilidad que ya diagnosticaron en el siglo XIX Nietzsche y sus sucesores de una manera, y Joseph Kleutgen y los pensadores del renacimiento tomista de otra. Que tales críticas filosóficas no pueden oírse todavía de una manera auténtica y sistemática en los foros centrales de nuestro orden cultural y social es un indicio, no de su insignificancia, sino, más bien, de la importancia de la tarea que ahora se nos impone: la de tratar continuamente de idear nuevos modos que permitan que estas voces se oigan»⁹². Saber dar razón de los conocimientos fundamentales que se tienen no es cuestión baladí. Uno debe estar seguro de los cimientos sobre los que construye su propio edificio de conocimiento. Es preciso no temer a la verdad.

La soberbia intelectual degenera en dogmatismo, y éste, en intolerancia ante las ideas ajenas. Lynch, a este respecto, señala: «La preocupación por la

⁹⁰ ROBERTS, R. C., WOOD, W. J., «Humility and Epistemic Goods», en De Paul, M. & Zagzebski, L. (Eds.): *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 279.

⁹¹ MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Rialp, Madrid 1992, pp. 283-284.

⁹² *Ibid.*, p. 289.

tolerancia es sensata e importante, y muchos de los que han creído en la verdad objetiva han sido intolerantes. Pero supone una confusión pensar que una creencia en la verdad objetiva implica necesariamente una falta de respeto hacia otras formas de vida y otros tipos de creencias. La causa de la intolerancia no es la objetividad, sino el dogmatismo. Brota del sentimiento de que uno no puede equivocarse. Muchos piensan, en efecto, que ellos (y sólo ellos) conocen la auténtica verdad, tanto si hablamos de Dios como de la tarta de manzana o de los Yanquis de Nueva York. Resulta deprimentemente habitual que la gente crea conocer personalmente la verdad sobre cualquier tema. Pero, (...), no es preciso creer que sabemos algo con certeza para pensar que existe la objetividad. En la medida en que creamos que existe la verdad objetiva sobre algún asunto, habremos de admitir que siempre podemos estar equivocados sobre dicho asunto, lo cual equivale a decir que no podemos estar seguros de que nuestras creencias al respecto sean correctas. Si la verdad es objetiva, hemos de estar siempre abiertos a la posibilidad de equivocarnos. Así pues, el respeto hacia los otros debería llevarnos a ser prudentes a la hora de afirmar que estamos seguros de algo, lo cual significa que la verdad es algo más que mera verdad-para-mí»⁹³. No todas las verdades tienen la misma importancia. Que hoy llueva o no es una cuestión que afecta a muchas personas, pero no es una verdad relevante para la humanidad. Aunque es cierto, como sostiene el propio Lynch, que la verdad «es objetiva en su existencia, subjetiva en su apreciación y capaz de existir en más de una forma»⁹⁴, también es cierto que el conocimiento de una persona no puede ser nunca totalmente falso, erróneo. Sí será mejorable, perfectible. La gente conoce verdades, pero a veces verdades escasas, con falta de profundización y que, como consecuencia, pueden llevar a conclusiones erróneas, alejadas de la realidad. Es en las verdades importantes de la vida donde el hombre no puede conformarse con cualquier cosa. Debe saber por qué cree tal cosa. Porque la ha conocido directamente, porque la ha pensado mucho y ha llegado a esa conclusión, conclusión que ha probado y se mantiene firme. Porque confía plenamente en alguien que le ha transmitido esa información. O por simple conveniencia, porque todos los demás lo piensan, etc.

Lo contingente, por sí mismo, es opinable, pues el propio hombre forma parte de la situación contingente. Y así, uno no puede ser muy categórico: lo

⁹³ LYNCH, M., *La importancia de la verdad...*, p. 52.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 219.

contingente es lo cambiante. Pero, en cuanto que lo universal no puede ser opinable, pues es de una determinada manera, y no de una o de otra, sí cabría decir que uno está seguro de algo; siempre que efectivamente así sea. Y, en cuanto que la situación contingente dependa de alguna verdad universal, si se hace el razonamiento adecuado, también cabrá afirmar su posición. No olvidando que, aunque conozca un asunto, eso no significa que conozca toda la verdad sobre el asunto en cuestión. Y otra persona puede conocer otro aspecto, quizá más parcial, pero igualmente válido, incluso aunque aparentemente no sean compatibles⁹⁵.

Por otro lado, la soberbia tiene que ver con el fanatismo y el relativismo. Respecto del fanatismo, señala Millán-Puelles: «El «torpe absolutismo» del fanático no está en su incondicionada afirmación del valor absoluto de lo verdadero en tanto que verdadero, sino en la negación de que este valor sea compatible con la tolerancia, cual si ésta, en vez de ser moralmente hablando una virtud, fuese un vicio moral y lo fuese, por cierto, de un modo tan absoluto como el de la objetiva invalidez de lo falso en tanto que falso»⁹⁶. Si Lynch tenía en mente sobre todo la verdad práctica, de las acciones, Millán-Puelles, en estas líneas, está pensando más en la verdad teórica. Para éste, la intolerancia es, por tanto, fruto de otorgar a la tolerancia una categoría de vicio «absoluto», de forma que tolerar otra posición diferente a la verdad que defiende sería un terrible mal moral. Acierta este autor en esta observación: que la verdad sea verdad absolutamente no significa que no se pueda tolerar otras posturas. Tolerar no significa abdicar de las convicciones, de los propios conocimientos. Significa que todas las personas son libres para usar su intelecto como deseen. Y, normalmente, sí poseen verdades. Porque normalmente lo que todos poseemos son verdades parciales. Nadie conoce la verdad total sobre un asunto. Aunque el principio de no contradicción deba quedar a salvo.

Respecto al relativismo, éste no se sostiene. Porque afirmar el relativismo es afirmar que esa postura es verdadera para todos los hombres en todo lugar. Pero si existe el relativismo, no puede ser verdadera para todos los hombres en todo lugar; no puede ser verdadera. Es por ello que «el único relativismo humanamente posible es el relativismo inconsecuente, el que se expresa de una manera absoluta, o, dicho con otros términos, el relativismo

⁹⁵ Cfr. LYNCH, M., *La importancia de la verdad...*, pp. 127-128.

⁹⁶ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 144.

irreflexivo (el que no advierte que se contradice al expresarse)⁹⁷. Sin embargo, el relativismo está presente hoy en día en multitud de ámbitos. La razón puede ser que la verdad es considerada como un puro instrumento. Algo que se necesita para hacer cosas, y hacerlas mejor que los demás; o bien para defender aquello que no se está dispuesto a abandonar, ya sea una idea, un modo de vida, etc.

Pero no es la humildad la única virtud moral que dispone especialmente para el ejercicio del deseo de conocer. Están también todas aquellas virtudes que ordenan los placeres corpóreos. Los vicios de este tipo son los que más obstaculizan la actividad intelectual y la contemplación de la verdad⁹⁸. Sus virtudes opuestas serán, por tanto, las que más disponen al interés por el conocimiento y la contemplación de la verdad. Así, «el «consumismo hedonístico», tan extensa e intensamente vigente en la sociedad de nuestro días, contribuye sin duda, y en medida muy considerable, a la actual disminución del interés por el valor intrínseco de la verdad. Ha aumentado innegablemente, y continúa creciendo, la cantidad de los saberes relativos a la producción de los más diversos bienes materiales»⁹⁹. Ahora el interés se centra más en las artes manufactureras, en la fabricación y en la transformación. Producir para consumir, consumir para seguir produciendo. *Lo menos utilitario* queda desterrado del campo de interés de las personas.

Todas las virtudes morales son dispositivas para el interés por la verdad. Pero, además, lo son especialmente en el caso de las verdades que manifiestan el valor moral de una conducta¹⁰⁰. Es lógico, pues la virtud conoce la verdad de la acción que regula directamente. Tener virtud, entonces, puede entenderse también como tener interés en conocer la verdad de las acciones que entran bajo su campo de influencia. Y si la verdad de la acción no se corresponde con la verdad de la razón práctica, deberá corregir la acción.

Es necesario señalar que la disposición hacia el interés por la verdad en general no implica que éste realmente tenga lugar. Ni al revés: que los vicios morales impidan absolutamente en su sujeto el interés en general por la verdad y, muy especialmente, por las verdades que refieren al valor moral de la conducta. De hecho, «la vida moralmente mala no es absolutamente incom-

⁹⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁹⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 15, a. 3, co.

⁹⁹ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 149.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 150-151.

patible con el conocimiento de las verdades doctrinales ni, en consecuencia, con el interés por ellas»¹⁰¹.

Las disposiciones hacia la verdad tienen su base en la misma tendencia natural hacia ella. Esa tendencia, sin embargo, al pertenecer al *genus naturae*, debe ser reforzada y ordenada por las virtudes, que son las que capacitan y aseguran su buen ejercicio. Las virtudes intelectuales, en cuanto que por su posesión capacitan para alcanzar la verdad especulativa; y las morales, en cuanto que capacitan y confieren el recto uso de la potencia. Pero, además de disponer al ejercicio del interés cognoscitivo, las virtudes morales sirven también para regular ese interés¹⁰². De eso se encarga, en buena parte, la virtud de la *studiositas*.

3. LA VIRTUD DE LA *STUDIOSITAS* EN TOMÁS DE AQUINO

En el Tratado sobre la ley en general de la II-IIae, en la cuestión 94, sobre la ley natural, en su artículo 2, Santo Tomás hace una observación que puede servir de punto de partida para la exposición de sus consideraciones sobre la virtud de la *studiositas*. Dice lo siguiente: «En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia algún bien de su naturaleza; (...). En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene común con los demás animales; (...). Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista, pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esa inclinación, v. gr., desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales uno tiene que vivir, y otros semejantes, concernientes a dicha inclinación»¹⁰³. Resulta interesante la distinción que hace Santo Tomás entre la inclinación hacia bienes que tenemos en común con los animales irracionales, y la inclinación hacia bienes específicamente humanos, es decir, hacia bienes conformes a la razón, al ser espiritual del hombre. Y, en concreto, entre

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 151. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II ad Thessalonicenses*, cap. II, l. 2, 50.

¹⁰² Cfr. MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 137.

¹⁰³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, co.

las inclinaciones específicamente humanas, incluye la de «conocer las verdades *divinas*».

Se podría pensar que primero debería incluir la inclinación a conocer las «verdades *humanas*», de uno mismo. Pero lo que parece desprenderse de sus palabras es que, para el Aquinate, el conocimiento de las cosas que sirven al sujeto que conoce es común con el resto de animales¹⁰⁴, aunque cada uno lo haga a su modo; en el caso del hombre, de modo racional, consciente. Con todo, las verdades más propias del hombre comienzan por el conocimiento de su ser creatura y, por consiguiente, por el conocimiento de Dios y de todo aquello que se ordena a Dios como a su fin.

Llegados a este punto, es el momento de pararse a analizar la virtud de la *studiositas*, que pertenece a la templanza como parte potencial suya, como virtud secundaria agregada a la virtud principal, y comprendida bajo la modestia¹⁰⁵. Pero, antes de comenzar directamente con esta virtud, se hace conveniente analizar el entorno antropológico en el que está situada.

3.1. *Encuadramiento antropológico de la studiositas*

Santo Tomás incluye esta virtud entre las pertenecientes a la modestia, siendo ésta, a su vez, virtud comprendida bajo la templanza¹⁰⁶. Lo primero que llama la atención es precisamente su lugar en la *Suma Teológica*. La templanza es una de las virtudes principales o capitales que considera el Aquinate¹⁰⁷, si bien en el último lugar de entre ellas¹⁰⁸. Esta virtud capital tiene como objeto más propio la moderación de los deseos de los mayores deleites. Éstos son precisamente los que proceden de los apetitos naturales que procuran la supervivencia propia y de la especie. «Por eso son materia propia de la templanza

¹⁰⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1118 a 25. Aquí Aristóteles refiere cómo algunas virtudes moderan precisamente placeres que también se dan en los animales. Cabría pensar, por tanto, que ese conocimiento es compartido con los animales, si bien sólo el hombre tiene que ordenarlos hacia su bien particular, que dependerá y estará en función, en definitiva, con su bien último. Los animales tienen el orden dado en sus instintos, que no necesitan corregir.

¹⁰⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II q. 166, a. 2, co.

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, q. 160, a. 2.

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, q. 141, a. 7. co.

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, q. 141, a. 8. co.

tanto los placeres de la comida y la bebida como los placeres sexuales»¹⁰⁹. Por tanto, son aquellas tendencias que más compartimos con los animales irracionales¹¹⁰. Ser templado significará, entonces, ser más humano, alejarse de lo que más puede animalizar, de llevar a un comportamiento bruto.

Las pasiones ejercen dos movimientos¹¹¹. El primero consiste en perseguir el bien sensible y corporal; el segundo, evitar el mal sensible y corporal¹¹². Y es el primero de ellos el que «se opone a la razón de un modo particular en cuanto que no es moderado»¹¹³. Y se opone a la razón porque, en cuanto que no es moderado, su movimiento hacia el bien sensible y corporal no está regulado por la razón: es, en este sentido, irracional y, por tanto, sin freno. No está bajo el gobierno de la razón. Eso es lo que pretende la templanza: ordenar conforme a la razón esas pasiones.

No parece, a primera vista, que la *studiositas* sea de esta especie de virtud; el deseo de conocimiento no es un deseo del tipo mencionado arriba por Santo Tomás. Sin embargo, de lo que se trataba en esa cuestión de la *Suma* era de su materia más propia. Así, en el artículo 2 de la misma cuestión, señala: «El nombre de templanza admite una doble acepción. En primer lugar, según su *acepción más común*. Y así, la templanza no es una virtud especial, sino *general*; indica, en efecto, una cierta moderación o atemperación impuesta por la razón a los actos humanos y a los movimientos pasionales, es decir, algo común a toda virtud moral. Sin embargo, la noción de templanza es distinta de la de fortaleza, incluso considerando ambas como virtudes generales; pues la templanza aparta al hombre de aquello que le atrae en contra de la razón, y la fortaleza, en cambio, le anima a soportar y afrontar la lucha contra lo que le lleva a rehuir el bien de la razón. Pero si consideramos la *templanza por antonomasia*, como lo que pone freno al deseo de lo que atrae al hombre con más fuerza, entonces sí es una virtud *especial*, que tiene una materia especial, igual que la fortaleza»¹¹⁴.

Así, según su acepción más común, que se corresponde con aquella que le hace virtud cardinal¹¹⁵, la virtud de la templanza tiene por debajo de ella

¹⁰⁹ *Ibid.*, q. 141, a. 4, co.

¹¹⁰ Cfr. *ibidem*.

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, I-II, q. 23, a. 2.

¹¹² Cfr. *ibid.*, II-II, q. 141, a. 3, co.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibid.*, q. 141, a. 2. co. Las cursivas son nuestras.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, q. 141, a. 7, co.

toda una serie de virtudes que moderan las pasiones humanas¹¹⁶. Son virtudes secundarias, que moderan los movimientos pasionales: son las partes *integrales* de la templanza. Pero, además, Santo Tomás también distingue las partes *potenciales* de la templanza, entre las cuales se encuentra la modestia, que se encarga de regular los movimientos menos imperiosos de las pasiones y, por tanto, más fáciles de moderar¹¹⁷. Llegamos así a la especie próxima de la virtud de la estudiosidad¹¹⁸.

Por otro lado, y para entender mejor en qué consiste la *studiositas*, puede ser interesante analizar cómo viene tratado por Santo Tomás el deseo de conocimiento como pasión.

En primer lugar, conviene recordar que «la templanza regula directamente las pasiones del apetito concupiscible»¹¹⁹. Y, «como indica el Filósofo en el libro I de la *Retórica*, la concupiscencia es el apetito de lo deleitable»¹²⁰. A continuación señala Santo Tomás que se da una doble delectación: en primer lugar, la que se halla en el bien inteligible, que es el bien de la razón; y después, la que se encuentra en el bien según el sentido. Y, concluye, «la concupiscencia, propiamente hablando, reside en el apetito sensitivo y en la potencia concupiscible, que de ella toma el nombre»¹²¹. La templanza se refiere, entonces, en primer lugar, a los deleites del concupiscible.

De todas maneras, el propio Santo Tomás señala que «el deseo de sabiduría o de otros bienes espirituales a veces se denomina concupiscencia, bien por una cierta semejanza, o bien por la intensidad del apetito de la parte superior que redunde en el apetito inferior, de modo que al mismo tiempo también el apetito inferior tiende a su manera al bien espiritual siguiendo al apetito superior, y aun el mismo cuerpo sirve a lo espiritual»¹²². Es decir, lo inferior sirve a lo superior. Y así, ante un deseo de conocimiento, de sabiduría o de otros bienes espirituales, la parte superior provoca un movimiento en la parte inferior, en la cual aparece, en su movimiento, la pasión o concupiscencia y, por tanto, la delectación. Así, cabe hablar, dentro de estos

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, q. 161, a. 4, co.

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, q. 160, a. 1, co.

¹¹⁸ Cfr. *ibid.*, q. 166, a. 2, co.

¹¹⁹ *Ibid.*, q. 141, a. 3, ad. 1.

¹²⁰ *Ibid.*, I-II, q. 30, a. 1, co.

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Ibid.*, q. 30, a. 1, ad. 1.

casos de similitud o de redundancia, de cierta concupiscencia en el deseo de conocimiento.

Por otro lado, en la cuestión 141 de la II-IIae, Santo Tomás menciona que «el deleite brota de una operación connatural»¹²³. Y así, como la templanza versa sobre los deleites¹²⁴, y el deseo de conocer es algo natural en el hombre, será bueno adentrarse en el modo en que el Aquinate considera éste en relación con los primeros.

La definición de delectación la toma Santo Tomás de Aristóteles: «la delectación es cierto movimiento del alma y una constitución a la vez total y sensible en la naturaleza existente»¹²⁵. Surge del sentimiento que poseen los animales cuando están establecidos en lo que les conviene según su naturaleza. Ese sentimiento provoca el movimiento del alma llamado delectación. Y, por tanto, la causa de la delectación es la presencia connatural del bien¹²⁶, en concreto su consumación, no su hacerse. La delectación está en el bien ya conseguido¹²⁷.

Pero delectación se aplica sólo a lo que es según naturaleza, entendida ésta aquí como no racional, como *mera* naturaleza. Sin embargo, en este estudio interesa la delectación en la consecución de los apetitos racionales. Y entonces, habría que hablar de *gozo*. En efecto, añade Santo Tomás: «Porque nos deleitamos no sólo en las cosas que deseamos naturalmente, consiguiéndolas, sino también en las que deseamos según la razón. Pero el nombre de *gozo* no se aplica sino a la delectación que sigue a la razón. Por eso no atribuimos el gozo a los animales, sino sólo el nombre de delectación. Ahora bien, todo lo que deseamos según la naturaleza, podemos desearlo también con delectación racional, pero no a la inversa. Por consiguiente, de todo lo que hay delectación puede también haber gozo en los seres dotados de razón, aunque no siempre lo haya, pues a veces se siente una delectación corporal, de la que, sin embargo, no se goza según la razón. Y conforme a esto es evidente que la delectación tiene mayor amplitud que el gozo»¹²⁸. Así, la delectación que sigue a la razón recibe el nombre de gozo, y toda delectación puede convertirse en gozo, si el

¹²³ *Ibid.*, II-II, q. 141, a. 4, co.

¹²⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, lib. 3, l. 19, n. 4.

¹²⁵ *Ibid.*, I-II, q. 31, a. 1. co; cfr. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1369b 33.

¹²⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 1, co.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*.

¹²⁸ *Ibid.*, q. 31, a. 3, co.

deseo natural se eleva a deseo de la razón. Por tanto, propiamente, el gozo se dará por elevación de las tendencias, desde lo inferior a lo superior; si se eleva un apetito natural a racional. Sólo impropriamente, por tanto, podría hablarse de un gozo en el deseo de conocer, si éste parte directamente de la razón. Sin embargo, el comienzo de todo conocimiento tiene lugar en lo sensible y en lo que es por naturaleza, es decir, la natural tendencia del hombre a conocer y la primera aprehensión son el punto de partida para todo deseo ulterior de conocimiento. Esto parece ser motivo suficiente para pensar que todo deseo de conocimiento puede ser fuente de gozo.

Santo Tomás todavía aclara más: «A la aprehensión de la razón sigue una cierta delectación. Ahora bien, en la aprehensión de la razón no sólo se mueve el apetito sensitivo por su aplicación a una cosa particular, sino también el apetito intelectual, llamado voluntad. Y, según esto, en el apetito intelectual o voluntad se da la delectación que se llama gozo, mas no delectación corporal. Hay, sin embargo, esta diferencia entre la delectación de uno y otro apetito, que la delectación del apetito sensible se halla acompañada de una mutación corporal, mientras que la delectación del apetito intelectual no es otra cosa que el simple movimiento de la voluntad»¹²⁹. Y, a continuación, añade una cita de San Agustín en su obra *La Ciudad de Dios*: «el deseo y la alegría no son otra cosa que la voluntad en consonancia con las cosas que queremos»¹³⁰. Así, pues, parece que el gozo o delectación del apetito intelectual se correspondería con *poseer por la voluntad aquello que es un bien para ella*, lo que se corresponde con el bien según la razón. Es, por tanto, el mismo movimiento de la voluntad, que se mueve hacia el bien deseado y que, de alguna manera, ya lo posee en su comienzo. Pues el mismo deseo es deleitable en virtud de la esperanza¹³¹.

Pero ocurre que las operaciones del alma no pasan al exterior, pues son actos o perfecciones del operante. Entre éstas tenemos entender, sentir, querer y similares. «Así, pues, dichas acciones del alma sensitiva e intelectual son también ellas mismas un bien del operante, y asimismo son conocidas por el sentido o el entendimiento. De ahí que la delectación surja incluso de ellas y no sólo de sus objetos»¹³². Las mismas acciones del alma, sensitiva o intelectual, es decir, tanto de los sentidos como de la inteligencia y voluntad, dan lugar al

¹²⁹ *Ibid.*, q. 31, a. 4, co.

¹³⁰ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIV, c. 6: ML 41, 409.

¹³¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 32, a. 3, ad. 3.

¹³² *Ibid.*, q. 31, a. 5, co.

gozo. Es más, surge un gozo también del propio conocimiento de las acciones, es decir, de los hábitos. Pues son estos los que alcanzan el bien dictado por la razón.

Dentro de las delectaciones del alma, son mucho mayores las delectaciones inteligibles que las sensibles, pues «el hombre, en efecto, se deleita mucho más en conocer algo entendiendo que en conocer algo sintiendo. Porque el conocimiento intelectual no sólo es más perfecto, sino también más conocido, puesto que el entendimiento reflexiona más sobre su acto que el sentido. El conocimiento intelectual es también más amado, pues no hay ninguno que no prefiera estar privado de la vista corporal que de la intelectual, como carecen de ella las bestias y los idiotas, según dice San Agustín en el libro *La Ciudad de Dios*»¹³³.

Si hablamos de las delectaciones inteligibles espirituales en relación con las sensibles corporales, entonces, *en sí mismas y absolutamente hablando*, las espirituales son mayores, pues son más cognoscitivas y la unión con el bien es también mayor en la parte espiritual que en la corporal; y además aquellas no consisten en un movimiento. «Pero *en relación a nosotros*, las delectaciones corporales son más vehementes por tres razones. Primeramente, porque las cosas sensibles nos son más conocidas que las inteligibles.

En segundo lugar, porque las delectaciones sensibles, al ser pasiones del apetito sensitivo, van acompañadas de alguna mutación corporal. Lo cual no sucede en las delectaciones espirituales a no ser por cierta redundancia del apetito superior en el inferior.

En tercer lugar, porque las delectaciones corporales se apetecen como una especie de medicina contra los defectos o molestias corporales, que dan origen a cierta tristeza. Por eso las delectaciones corporales que sobrevienen a estas tristeza se sienten más y, consiguientemente, se reciben mejor que las delectaciones espirituales, que no tienen tristezas contrarias, (...)»¹³⁴. Y la templanza se ocupa precisamente, en sí misma, de estas delectaciones.

El deseo de conocer es más noble que el deseo de un bien corporal. Sin embargo, como se ha visto, éste último suscita una pasión más vehemente

¹³³ *Ibid.*, q. 31, a. 5, co.

¹³⁴ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras. Acerca de la cuestión señalada de que la contemplación no genera tristezas contrarias, cabe señalar que sólo accidentalmente puede generarlas, pues la contemplación es una operación perfecta. Así, sólo cabría tristeza, como decimos, accidental, cuando el órgano del que se sirve se cansa; o bien cuando hay algún impedimento para la contemplación. Cfr. para esta tema *ibid.*, q. 35, a. 5, co.

y, así, una delectación también más vehemente, más imperiosa. No en vano Frankfurt, con palabras de Housman, señala que «la más tenue de las pasiones es el amor a la verdad»¹³⁵. Que el deseo de conocer en concreto cause delectación es algo que el Aquinate deja claro cuando señala que «la admiración es cierto deseo de saber, que en el hombre tiene lugar porque ve el efecto e ignora la causa, o bien porque la causa de tal efecto excede su conocimiento o su facultad. Por consiguiente, la admiración es causa de delectación, en cuanto va acompañada de la esperanza de conseguir el conocimiento de lo que se desea saber. Y por esta razón todas las cosas maravillosas son deleitables, como las cosas raras, y todas las representaciones de las cosas, aun de aquellas que en sí mismas no son deleitables; pues el alma goza en la comparación de una cosa con otra, porque comparar una cosa con otra es un acto propio y connatural de la razón, como dice el Filósofo en su *Poética*. Y por este mismo motivo, *librarse de grandes peligros es más deleitable, porque es admirable*, como dice en el primer libro de la *Retórica*»¹³⁶.

La admiración fue precisamente lo que dio inicio a la filosofía en la antigua Grecia. Ésta surgió como el conocimiento de las causas de las cosas. Así define el propio Aristóteles la ciencia; y «la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas»¹³⁷. Por tanto, el propio filosofar es causa de delectación, en cuanto que, por la esperanza del fin, de alguna manera éste ya se posee.

Con todo lo anterior, se puede decir que el deseo de conocer es un cierto apetito intelectual, de la voluntad, en el que se da cierta concupiscencia, si bien no una propia concupiscencia. Sólo la natural tendencia del hombre a conocer lo que tiene alrededor es susceptible de concupiscencia propiamente. Pero toda acción del hombre es racional. No tiene más remedio, pues, que existan distintos niveles en la voluntad y en el conocimiento. Porque el deseo de conocimiento natural en el hombre debe ser regulado conforme a otro conocimiento superior, que a su vez debe ser deseado poseer. Así, parece que, con la *studiositas*, Santo Tomás hace referencia, en un primer momento, a una

¹³⁵ HOUSMAN, A. E., *M. Manilii Astronomicon liber primus*, Grant Richards, Londres 1903, XLIII. FRANKFURT, luego añade: «Con seguridad, la más tenue de las pasiones –tanto la menos destacada como la menos sólida– es nuestro amor a la verdad de nosotros mismos»: *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires 2007, p. 155.

¹³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 32, a. 8, co.

¹³⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982 a.

virtud que modera un deseo de conocimiento de alguna manera concupiscible, es decir, pegado más a lo sensible. Sin embargo, el deseo de sabiduría, superior, debe regir el deseo de conocer en general. Y, así, también cabría llamar concupiscible a ese deseo de sabiduría que mueve al apetito intelectual. Las delectaciones de bienes espirituales no poseen tristezas contrarias propiamente, sino sólo por el cansancio corporal del sujeto o por impedimento para conocer. Pero las corporales sí tienen esa tristeza contraria. Es éste un método para descubrir qué tipo de bienes estamos considerando.

El deseo de conocimiento que tenga como objetos bienes más cercanos a los bienes concupiscibles, a los del cuerpo, será asimismo más concupiscible. Esto se ve porque estos suelen entregarse más a los movimientos concupiscibles, le siguen y se dejan guiar por ellos. No obstante, estos pueden ser elevados, *i. e.*, ordenados según la razón superior: esto supone ya la virtud. Y entonces esos deseos de conocimiento son menos concupiscibles, pues miran a lo superior, al bien de toda la persona.

Cabe aún hacer otro breve análisis sobre el deseo de conocer a partir de las *Cuestiones disputadas sobre el mal* del propio Santo Tomás. En la cuestión 3, sobre la causa del pecado, señala que la ignorancia y la concupiscencia son la causa material del pecado¹³⁸, de la mala acción. La concupiscencia, en cuanto dice desorden de los apetitos sensibles respecto a la recta razón; y la ignorancia, en cuanto que la causa de la misma sea la omisión del esfuerzo¹³⁹ y, de esta ignorancia, se siguiera una mala acción, de manera que fuera la propia ignorancia causa *per accidens* de la acción. Es decir, sería la causa como lo que remueve el obstáculo. El obstáculo para realizar la buena acción es la propia privación de un conocimiento debido, en este caso. La ignorancia remueve el obstáculo: el propio conocimiento de lo que debe conocer. El deseo de conocer, según parece, puede poseer estas dos razones de causa material de la mala acción; en primer lugar, en cuanto que es de alguna manera un apetito concupiscible; y en segundo lugar, porque puede ser la causa de la ignorancia.

Sin embargo, no todo se debe conocer. En esto, el Angélico añade: «Todo hombre está obligado a saber aquello mediante lo cual pueda dirigir sus pro-

¹³⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 3, a. 7, co.

¹³⁹ «Pues así como la causa del conocimiento es la aplicación del alma al conocimiento, así también la causa de la ignorancia es no aplicarse el alma al conocimiento»: *ibidem*.

pios actos (...). Y sobre esto, cada uno está obligado a saber las cosas que pertenecen a su oficio, (...); y la ignorancia de estas cosas no se produce sin culpa»¹⁴⁰.

Con estas cuestiones preliminares, se está en disposición de estudiar la virtud de la *studiositas* tal como la entiende Santo Tomás.

3.2. *La studiositas en Santo Tomás*

Como ya se ha señalado, Santo Tomás trata de esta virtud en la *Suma Teológica*, dentro de la parte dedicada a las virtudes cardinales; y, en concreto, en el tratado de la templanza. La estudiosidad, en la cuestión 166, y su vicio contrario, la curiosidad, en la 167.

Sobre la estudiosidad plantea dos artículos: cuál es su materia propia; y si es parte de la templanza.

En el primer artículo se plantea si la materia propia de la estudiosidad es el conocimiento.

a) Conocimiento necesario para actuar bien

«La mente no se aplica a una cosa sino conociendo». La prioridad de los actos intelectuales en la dinámica de la acción humana es un lugar común en la obra de Santo Tomás. En la respuesta a la primera objeción en el artículo 1 de la cuestión sobre la estudiosidad¹⁴¹, Santo Tomás vuelve a enunciarlo con la simplicidad de lo que no necesita más argumentación: «en cualquier materia se requiere un conocimiento previo para obrar bien». No está distinguiendo, al calificar el obrar, entre una acción buena de otra mala, como si el desconocimiento de algo pudiera llevar a algún tipo de acción. Simplemente está indicando que, para que exista un verdadero obrar humano, verdaderas acciones humanas, es necesario un previo conocimiento. Lo que no se conoce no se puede llegar a desear; no mueve al ser humano a ninguna forma de acción. No existe para él. El conocimiento constituye una auténtica necesidad para los actos humanos. «La verdad proporciona base y motivación a nuestra curiosidad por los hechos y a nuestro compromiso con la importancia de la investi-

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 166. Las frases entrecomilladas, si no se dice lo contrario, refieren a esta cuestión.

gación. Nos preocupamos de acumular verdades porque consideramos que la verdad es importante para nosotros»¹⁴². Se actúa en base a los conocimientos que se tienen. Lo desconocido no puede influir de ningún modo humano en la acción.

La apertura del espíritu humano se realiza, en primer lugar, mediante el conocimiento. La palabra que emplea Santo Tomás es '*mens*', mente. «La primera aplicación del hombre –dirá inmediatamente– se refiere al conocimiento»¹⁴³. Después vendrán las demás acciones que el espíritu humano puede realizar. Todas ellas tienen su origen en la posesión cognoscitiva y de ella arrancan. Para Santo Tomás, el «estudio es una palabra que designa aplicación intensa de la mente a algo»¹⁴⁴. De ahí que el estudio se refiere principalmente al conocimiento. En un segundo lugar, se refiere también a «las obras que debemos realizar mediante la dirección del conocimiento»¹⁴⁵.

Esta argumentación conduce a Santo Tomás a establecer un principio que resulta básico en la presente investigación: «La materia propia de la estudiosidad es el conocimiento»¹⁴⁶. En la respuesta a la primera objeción, ya mencionada en el párrafo anterior, añade una especificación importante: «el objeto propio de la estudiosidad es siempre ese conocimiento necesario»¹⁴⁷. Esa necesidad es la que impone la caracterización humana de la acción. Sin conocimiento no hay acción humana posible; por eso es necesaria la cognición.

Nótese, sin embargo, que Santo Tomás hace referencia al conocimiento necesario *para actuar bien*¹⁴⁸. Con ello se quiere indicar que aquí, propiamente, le interesa la verdad práctica. Aunque, asimismo, conviene no olvidar que, la guía de ésta es en primer lugar las verdades universales, la verdad teórica; y, junto a ésta, las circunstancias de la acción.

De esta manera, en cuanto a lo que atañe al conocimiento, actuar bien requiere, en primer lugar, del conocimiento de lo que es bueno y malo; de lo que son las cosas y cómo son. Y, en segundo lugar, de lo que conviene hacer en cada ocasión, es decir, de lo que es bueno en este momento y dadas estas

¹⁴² FRANKFURT, H. G., *Sobre la verdad*, p. 121.

¹⁴³ a. 1, co.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ a. 1, ad 1.

¹⁴⁸ Cfr. *ibidem*.

circunstancias. Esto lo permite el conocimiento prudencial y, por tanto, de todas las virtudes morales, pues éstas son las que facilitan la realización de actos buenos.

Así, una buena acción se dice absolutamente o relativamente. Absolutamente cuando está en consonancia con el fin último del agente. No del fin que se haya marcado él mismo, sino el fin que le viene dado por su propio ser. Y se dice relativamente cuando el fin de la acción concreta, puesto por el agente, se ha logrado.

Surge ahora la siguiente cuestión: si el conocimiento es necesario para que una acción sea humana, pero él mismo no forma parte del mundo natural al que sin duda pertenecemos los seres humanos, ¿cómo conseguir empezar a pensar?¹⁴⁹ O, de otro modo, ¿cómo llegar a ser humanos, a poder realizar acciones verdaderamente libres? Quizá sea una manera excesivamente rebuscada de preguntar cómo se empieza a ser hombre, cómo aparece el conocimiento intelectual en el mundo y qué aporta, qué puede añadir que no esté ya en la naturaleza.

El problema del comienzo del conocimiento es preciso entenderlo en el sentido exacto del conocimiento intelectual. Parece claro que el conocimiento sensible, que es propio de los animales, precede a la misma aparición del hombre como especie natural. Por eso, la cuestión de cómo comienza la sensibilidad es un problema que debe responder en buena medida la investigación biológica. El núcleo del problema es cómo se pasa del conocimiento sensitivo al conocimiento intelectual. Este paso está directamente relacionado con la continuidad de lo sensible y de lo inteligible en la vida humana, que a su vez depende de la unidad misma del hombre como compuesto hilemórfico dotado de un alma espiritual. Por esa razón, la respuesta que daremos a esta cuestión es más bien tentativa y exploratoria, de tal manera que más que resolver un problema podamos abrir cauces que permitan proseguir la investigación.

En la filosofía de Santo Tomás lo menos perfecto se orienta a lo más perfecto como a su propio fin, porque el fin es siempre acto. Llamamos al conocimiento sensible conocimiento porque conocemos intelectualmente. Sin conocimiento intelectual no habría ningún conocimiento sensible en cuanto

¹⁴⁹ CAYETANO ha señalado que el ser natural y el ser intencional «distan más que el cielo y la tierra»: *In De Anima*, L. II, cap. 5. Cit. en GARCÍA LÓPEZ, J., *Escritos de antropología filosófica*, EUNSA, Pamplona 2006, p. 36.

sensible. Sólo la presencia del conocimiento intelectual permite al ser cognoscente captar la verdad del ser y advertir, desde ahí, la existencia de conocimientos más limitados en su alcance y capacidad. El fin del conocimiento sensible es el conocimiento intelectual, para todos los seres que son intelectuales en potencia. Desde este punto de vista puede considerarse tanto la cuestión de cómo debe ser el conocimiento sensible para que pueda darse el conocimiento intelectual, como la investigación de cómo el deseo sensible sigue al conocimiento sensible y se transforma con la aparición del conocimiento intelectual. Podría denominarse a la primera vía epistemológica; al segundo camino cabría llamarlo desiderativo. Obviamente esta división resulta de una abstracción: el conocimiento no es un hecho aislado del mundo, sino un acontecimiento en un viviente que tiene necesidad de actuar de acuerdo con sus propias necesidades y con las diversas variaciones que la realidad experimenta en el tiempo de su vida.

Por supuesto, para ninguna de las dos cuestiones tenemos ninguna respuesta que quepa considerar suficiente. Lo que a todas luces parece claro es que lo no cognoscitivo no puede generar lo cognoscitivo. Al menos en lo que respecta al conocimiento intelectual, que es acto.

Pero esa doble posibilidad, de conocimiento sensible e intelectual, es decisiva en el estudio pormenorizado de la estudiosidad. En primer lugar, no se limita al conocimiento intelectual, sino que cabe aplicarla ya en el mismo desarrollo del conocimiento sensible.

Sobre esta base descansa el sentido mismo de la acción educativa que promueve el desarrollo de la persona. La educación, a través del estudio, prepara las facultades sensibles del hombre para que aprendan a actuar conforme a su naturaleza y dignidad. Como dice Santo Tomás en la solución de la segunda dificultad del artículo 1 de la q. 166: «por el peso del afecto humano, la mente es arrastrada hacia la consecución de aquello que ama»¹⁵⁰. Y a continuación precisa qué tipo de amor es el que aquí está considerando: «y como lo que halaga a la carne nos toca más vivamente, nuestro pensamiento se ocupa muchísimas veces de esos objetos a fin de descubrir cómo remediará mejor las necesidades que ahí se despiertan»¹⁵¹. El conocimiento necesario, que comienza siendo sensible, engendra pasión, y la pasión revela vitalmente un bien que se debe de

¹⁵⁰ a. 1, ad 2.

¹⁵¹ *Ibidem*.

algún modo perseguir. Para perseguirlo, el hombre pone en movimiento de nuevo el conocimiento encaminado a obtener una visión más perfecta del bien deseado y poder lograr más fácilmente su consecución. Ya aquí es necesaria la estudiosidad, tanto para aplicar el entendimiento a los modos más humanos de satisfacer esos deseos, como para instar al mismo a presentar a la pasión un bien mejor o más alto, evitando todo aquello que no le mejore como persona. Esto se revela como una muestra de la importancia de la educación desde la más temprana infancia, antes de que las estructuras volitivas y cognoscitivas primarias queden moldeadas de modo puramente natural.

El estudio es aplicación cuidadosa de la mente a algo. Detenerse a considerar con amor aquello que tenemos entre manos. La mente no puede estar ociosa, desocupada. Eso lo experimentamos cada día; no es posible no pensar en nada. Ni siquiera en el sueño la mente se está quieta. La mente conoce, recuerda o trae a la mente, se distrae... Con esta virtud del estudio, Santo Tomás trata de desentrañar cómo usamos de esa aplicación: es, por tanto, virtud moral. El hombre tiene muchas materias en las que ocuparse, pero no todas le sirven igual para llevar una vida bien vivida. Y se hace necesario esforzarse en aplicar verdaderamente la mente a lo que queremos, y no dejar que se disipe sin ningún sentido.

Para obrar bien, el hombre necesita un cierto conocimiento de la materia de que se trate. Tiene que conocer la realidad de las cosas. Éste es el punto de partida de todo obrar y de todo comportamiento humano. La educación nos marca las pautas ya trazadas en la cultura a través del tiempo. El estudio ayuda a confirmar, mejorar y perfeccionar el obrar humano. En la *Abolición del Hombre*, Lewis señala, acudiendo a Aristóteles, que «el fin de la educación es conseguir que el alumno tenga predilecciones y aversiones por lo que corresponde»¹⁵². Con ello hace ver que la realidad no es siempre lo experimentado por uno mismo. La verdad de mis sentimientos puede no tener nada que ver con la realidad de las cosas. En ese caso necesito adaptarme a la realidad. Lewis defiende la Ley natural –que llama Tao en esta obra, acudiendo a un término de la cultura china– y a la educación dentro del entorno de ese conocimiento, para la realización de la vida humana. Las cosas no tienen sen-

¹⁵² LEWIS, C. S., *La abolición del hombre. Reflexiones sobre la educación*, Andrés Bello, Barcelona 2000, p. 24; la cita referida de Aristóteles es la siguiente: «Debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación»: *Ética a Nicómaco*, 1104 b.

tido porque yo decida que lo tienen; sino porque efectivamente lo tienen. No cabe cuestionarse todo. No todo es demostrable. En el rango de la evidencia, las cosas no se demuestran. Son así, y así las acepta una mente sencilla.

Así, se hace necesario, en la educación, despertar el interés por lo correcto: «El interés es como el motor que pone en marcha los mecanismos del saber. Hace posible que la voluntad encuentre motivos para dirigirse hacia un objetivo. Lo interesante es un polo de atracción para la voluntad y un objeto codiciado para la inteligencia»¹⁵³.

El conocimiento es siempre, ya se ha visto, un encuentro con la verdad. Y el encuentro con la verdad empuja al hombre a seguir buscando. La verdad mueve al que la encuentra; no puede dejarle indiferente. Se hace necesario despertar a la realidad, a lo que de verdad son las cosas, a las verdades que realmente llevan a la perfección del hombre. A reconocer el motivo último que debe guiar toda la acción del hombre. Los hombres vivimos en la realidad. Ésta nos ha sido dada. El ser humano sólo es real en la realidad. No en sus sueños ni en lo que en su imaginación querría que fueran las cosas. Debe conocer lo demás para conocerse como real. No estar pendiente de sí, sino de la realidad. Usando una expresión heideggeriana, se podría decir que hay que pastorear el ser. Este argumento es usado por Spaemann llamándolo despertar a la realidad o a la razón: «En cualquier caso, el descubrimiento del motivo de toda finalidad rectora de la acción queda adecuadamente descrito en este análisis como despertar «a la verdad de sí». O, como también lo podemos expresar: como despertar a la realidad. Ello es así porque todas las cosas en nuestro mundo, en el que tienen un valor, no se manifiestan en esta función suya como son en sí misma ni según su propia realidad. El motivo sin valor alguno es lo único absolutamente real. No es motivo como fin que realizar, sino como aquel «fin final» supuesto siempre como realidad para que algo nos pueda aparecer como deseable. Cuando Kant denomina al hombre fin en sí, o cuanto en la tradición metafísica se considera a Dios como fin último, el fin no significa algo que haya que realizar, sino aquello que en toda realización se supone de antemano como fundamento suyo. La manifestación del fundamento es lo que aquí denominamos despertar a la realidad, o también 'proceso por el que lo

¹⁵³ IZAGUIRRE, J. M.-MOROS, E., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 197, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, p. 108.

real deviene real para mí»¹⁵⁴. El nexo entre las cosas del mundo, las relaciones entre ellas son lo verdaderamente real. Lo que mueve al hombre a actuar parte siempre de un descubrimiento de ese tipo; se mueve porque conseguirá algo; porque sabe (en términos generales) lo que vendrá después.

Según Santo Tomás, para poseer el bien supremo es necesario el conocimiento del fin y de lo que nos encamina hacia ese fin. Es decir, se hace necesario conocer la verdad. Vivir con ella y conforme a ella. Seguirla hasta el final. Lynch acude a unas palabras de Platón para hacer ver que sin la verdad no cabe verdadera felicidad: «Platón observó una vez, tras catalogar varios elementos de la felicidad, que ‘todavía falta añadir algo, que es un ingrediente necesario de toda mezcla (...). A menos que la verdad entre en la composición, nada puede crearse ni subsistir’. Tenía toda la razón»¹⁵⁵.

No es necesario insistir más en este asunto: el hombre, para realizar bien su vida, para actuar bien, para ser verdaderamente humano, necesita conocimiento. La *studiositas*, como la entiende Santo Tomás, es la virtud moral que nos alcanza el conocimiento que nos permite vivir una vida buena. Esto se entiende mejor a la luz del artículo 2 de la misma cuestión 166, donde, en la respuesta a la primera dificultad, afirma Santo Tomás: «La prudencia es una virtud que da perfección a todas las virtudes morales, como enseña Aristóteles. Y en la medida en que el conocimiento de la prudencia se extiende a todas ellas, en esa misma medida las alcanza también la estudiosidad, que es conocimiento»¹⁵⁶. En estas palabras está condensado todo el significado que da el Aquinate a esta virtud moral. Para que haya virtud moral, es necesario haber alcanzado un conocimiento de su materia y del bien concreto en ese aspecto. Los hábitos morales se adquieren por repetición de actos; actos humanos que son dirigidos por la voluntad hacia el bien marcado por la razón; actos humanos que se adaptan a la realidad conocida.

¹⁵⁴ SPAEMANN, R., *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid 1989, pp. 147-148. Aunque este texto resulta poco inteligible fuera de su contexto, creo que vale la pena incluirlo así, pues añade una variedad de matices muy enriquecedora.

¹⁵⁵ LYNCH, M., *La importancia de la verdad...*, p. 176. Más adelante, dirá: «Incluso en tal caso, el interés por la verdad es un elemento constitutivo de nuestra felicidad. Y, sin lugar a dudas, eso es suficiente para que nos merezca la pena interesarnos por la verdad». *Ibid.*, p. 178.

¹⁵⁶ a. 2, ad 1. En la edición usada para estas cuestiones, el traductor ha traducido «*studiositas, quae proprie circa cognitionem est*» por «la estudiosidad, que es conocimiento». Pensamos que la traducción sería más bien «que versa sobre el conocimiento». En la edición de la BAC de 1994 aparece una mejor traducción: «que se ocupa propiamente del conocimiento».

Aunque para actuar el ser humano necesita del conocimiento del fin, no por ello el conocimiento es siempre y simplemente herramienta para la acción, como pensaba Kant. Conocer la realidad es bueno en sí mismo; pero, sin duda, para obrar, debemos conocer esa realidad. El conocimiento no es simple herramienta: es la forma de vida humana. El ser del hombre es vida racional.

El conocimiento de la realidad es la premisa de todo obrar humano. Por eso el hombre busca siempre la verdad, el sentido de las cosas, saber dónde se sitúa en el mundo. Porque para actuar necesita un escenario de sentido: racionalidad. Saber por qué actúa y para qué, y por qué de ese modo y no de otro. De dónde viene y a dónde va. Porque, como acertadamente dice Palacios, «el hombre necesita darse razones teóricas, universales y abstractas de lo que hace»¹⁵⁷.

La virtud de la *studiositas* mira primero hacia aquello que es necesario saber para actuar bien. No sólo aquello que incumbe a todo hombre por el mero hecho de serlo, sino también todo lo referente a su propia situación en el mundo, en sus circunstancias concretas. No sólo saber qué es lo bueno; también saber cómo realizar lo bueno. Y a esto es a lo que mira la estudiosidad en segundo lugar: a las obras que debe realizar mediante la guía del conocimiento. En este sentido, Santo Tomás señala que el deseo de conocer, desde el punto de vista del conocimiento, puede tener como objetos la sensualidad y la avaricia¹⁵⁸. Pero este conocimiento es puramente instrumental, de la obra a realizar; y falta lo que es esencial en la virtud: el conocimiento del bien obrar; la ordenación al bien.

b) Parte potencial de la templanza, comprendida bajo la modestia

En el artículo 2 de la misma cuestión 166, Santo Tomás afirma que la virtud de la estudiosidad es parte de la templanza. «La templanza tiene por misión moderar el movimiento del apetito, a fin de que no tienda con excesiva vehemencia al objeto que naturalmente apetece»¹⁵⁹. El hombre, «en conformidad con la naturaleza espiritual, desea conocer (...). Y para moderar este apetito necesitamos la estudiosidad. Luego es parte potencial de la templanza, como virtud secundaria agregada a la virtud principal, y está comprendida

¹⁵⁷ PALACIOS, L. E., *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid 1974, p. 437.

¹⁵⁸ Cfr. a. 1, ad. 2 y 3.

¹⁵⁹ a. 2, co.

bajo la modestia»¹⁶⁰. El deseo de conocer impreso en la naturaleza humana es un impulso vital, de vida: necesita del conocimiento porque su forma de vida propia es espiritual, racional. Sin embargo, en la realidad de nuestra condición experimentamos que la unidad subjetiva, personal, ha de conseguirse esforzadamente, procurando que no haya en su interior, en el alma, en sus facultades, rupturas internas. Y el conocimiento de la realidad no es infalible, debido precisamente a la existencia de esas rupturas internas. No tenemos garantizado la verdadera adecuación de nuestra vida con la realidad. Necesitamos de las virtudes. La templanza es una de las virtudes que más ayuda en esta aspiración humana.

El hombre se ve impulsado a conocer las cosas, a meterse dentro de ellas, a investigar. Si este apetito no se ve dirigido por la razón, no encuentra límites donde asentarse; la mente no se detiene, continúa sin un fin concreto salvo el buscar saciarse siempre con más. Sufre una contradicción entre los fines particulares. Sufre un déficit de armonía, de proporción. No goza de claridad, de simetría, de orden.

Si bien no es éste el movimiento en el que uno piensa cuando le hablan de estudio, es el más esencial a esta virtud, «porque el apetito de saber se refiere directamente al conocimiento»¹⁶¹. En este sentido, la estudiosidad es freno y parte de la templanza. Por el otro lado tenemos la comprensión usual, que se refiere al esfuerzo necesario para aplicar la mente a algo concreto. «La naturaleza corporal también nos inclina a evitar todo esfuerzo que nos abra el camino del saber»¹⁶²; es por ello que la estudiosidad también hace que el hombre se vea estimulado «con vehemencia a la consecución de la ciencia de las cosas»¹⁶³. Sin embargo, como señala Santo Tomás, este segundo aspecto es un objeto accidental de la estudiosidad, pues evitar cualquier esfuerzo es más bien un impedimento del conocimiento. Es un obstáculo a superar.

Para aplicar la voluntad y el entendimiento a los bienes y a los conocimientos verdaderamente importantes, y de forma jerárquica, son necesarias las virtudes. Se podría resumir algunas ideas anteriores sobre esta necesidad acudiendo a unas palabras de Sellés: «Si la inteligencia necesita de hábitos para ser más perfecta, también la voluntad requiere de virtudes para adaptarse a los

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ a. 2, ad 3.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*.

medios que la acerquen más al fin. Según el planteamiento aristotélico, que Tomás de Aquino sigue, la razón de ser de que existan hábitos en la inteligencia o *entendimiento posible* está en que esta facultad está en potencia respecto de todo lo cognoscible, y que cuenta con la ayuda del *entendimiento agente*, quien actualiza lo inteligible y actúa sobre el entendimiento posible. Por su parte, la razón de ser de que la voluntad sea capaz de hábitos estriba en que cuenta de entrada con una *orientación natural al fin*, pero como es una potencia abierta a querer una u otra realidad de esas que miran al fin, es decir, como está abierta a los medios, requiere reforzar su tendencia sobre tales bienes mediales para que las inclinaciones que a ellos se refieren no sean un impedimento para la voluntad de cara a la consecución del fin último»¹⁶⁴. Las virtudes intelectuales se adquieren con un sólo acto. Las virtudes morales, en cambio, requieren constancia en los actos, pues nunca se llegan a adquirir plenamente, de modo que si el hombre realiza las acciones contrarias a la virtud, la acaba perdiendo más pronto que tarde.

Millán-Puelles señala que la virtud de la estudiosidad se ocupa del *quomodo* del deseo de conocer. Así, se trataría de lograr «la exención de toda curiosidad impertinente y, por tanto, de toda morbosidad en su ejercicio»¹⁶⁵. No obstante, aclara que «lo así impedido por la estudiosidad, merced a su participación en la templanza, es la morbosidad en el deseo de saber, no la intensidad de este deseo. Ciertamente, todo morbosidad es intenso, pero no todo intenso deseo de saber es morbosidad. La función moralmente reguladora que respecto del interés cognoscitivo es cumplida por la estudiosidad constituye una moderación de este interés, y de ahí que la estudiosidad participe en la virtud moral de la templanza, pero no es una moderación por la cual se rebaje o disminuya la morbosidad existente en determinados casos del interés por saber, sino la moderación que por completo elimina esa misma morbosidad (o, dicho de una manera equivalente, la que anula todo interés cognoscitivo de carácter morbosidad)»¹⁶⁶. En otras palabras, la *studiositas* regula las delectaciones más pegadas a lo sensible que tienen que ver con el conocimiento y, por tanto, las más vehementes. Y hay que tener en cuenta que, como ocurre con las demás pasiones, cuando éstas no están ordenadas según la recta razón, lo que

¹⁶⁴ SELLÉS, J. F., *Los hábitos adquiridos...*, p. 134.

¹⁶⁵ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 166.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

busca son las delectaciones en sí mismas, y no tanto aquello que las produce. Así, la *studiositas* modera esas delectaciones, subordinándolas a la consecución del conocimiento debido.

c) Necesidad de una virtud regulativa del conocimiento

Todo deseo de conocer debe estar, por tanto, ordenado al conocimiento del fin último y de los medios que llevan a ese fin. La visión unitaria del hombre, que en nuestra opinión siempre hay que mantener, exige no olvidar que «la moral siempre aparece»¹⁶⁷. El actuar voluntario del hombre, las acciones humanas, tienen siempre un contenido moral. Sería un error pensar que el conocimiento es un proceso que ocurre en el hombre y del cual no tiene ninguna responsabilidad ni mérito. No basta con decir que una persona comprende mejor las cosas que otra, o que sabe más; que tiene mejor cabeza, como se suele decir. La dotación natural, es cierto, puede no ser la misma. Pero cabría plantearse cómo esa persona ha llegado a comprender mejor, o a saber esto y aquello. La respuesta suele ser que se ha aplicado al estudio, a analizar el problema, a pensarlo.

Millán-Puelles, hablando de la necesidad de tener un cierto conocimiento de lo que por sí mismas son las cosas, dice: «Si nada entiendo de ellas (quiero decir, de lo que son ellas mismas, independientemente de mí mismo) no me es posible programar con acierto mi conducta hacia ellas»¹⁶⁸. Para poder actuar bien el hombre requiere de los conocimientos necesarios. En caso contrario, tendrá una incapacidad actual para hacerlo. Conseguir esos conocimientos es tarea de cada persona; siempre dentro de sus posibilidades, que deberá ir ampliando. Es parte de su vida moral; de su vida como ser libre: «El hombre es un ser ético porque es un ser libre»¹⁶⁹.

En un primer momento se podría hacer, por tanto, una distinción entre poseer un hábito intelectual –es decir, que una acción cognoscitiva conoce la verdad concreta de algo, y así realiza su acción conforme a su naturaleza– y el uso que se hace de esa facultad. Es lo que González-Ayesta expone con estas palabras: «Aunque la posesión de los hábitos intelectuales no hace bueno al hombre *simpliciter*, el ejercicio del conocimiento puede ser meritorio y ello

¹⁶⁷ POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid 1991, p. 102.

¹⁶⁸ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 67.

¹⁶⁹ POLO, L., *Quién es el hombre*, p. 108.

depende del uso que se haga de la facultad. Aparece así la conexión entre las virtudes intelectuales y las virtudes morales que regulan la actividad cognoscitiva (en cuanto a su ejercicio)¹⁷⁰. Existen virtudes morales que regulan la actividad cognoscitiva y que, por tanto, buscarán la verdad bajo razón de bien, dando un contenido moral al conocimiento.

Desde esa misma perspectiva analítica, que señala las especificidades de las virtudes éticas y dianoéticas, se puede resumir lo anterior diciendo que «las virtudes intelectuales quedan diferenciadas de las morales en la medida en que no tienen por objeto el bien bajo razón de bien: todas las virtudes intelectuales perfeccionan al entendimiento para conocer la verdad; conocer la verdad es el bien propio del entendimiento, pero las virtudes intelectuales no atienden al ‘*verum sub ratione bonum*’, es decir, como algo deseable, sino ‘*sub ratione veri*’, es decir, como objeto de la operación cognoscitiva. La verdad como objeto de una inclinación humana es el objeto de una virtud moral: la *studiositas*»¹⁷¹. Esta virtud, según esto, se ocupa de la verdad bajo razón de bien. La verdad como un bien del hombre. En cuanto que tiene razón de fin y no de medio, la verdad pertenece al bien humano y a su perfección. Santo Tomás lo dice con estas palabras: «Aunque la verdad tenga una razón distinta que el bien, sin embargo, el considerar que la verdad es un bien del entendimiento y asentir a la verdad primera por ella misma es un bien meritorio»¹⁷².

Huelga decir que, si debe ser regulada, es porque el deseo de conocer, como todo apetito, puede ser encaminado a un fin distinto del que perfecciona al ser humano. Y este desorden puede darse de modos diferentes. Entre estos, se podrían señalar los siguientes: En primer lugar, el bien particular que supone una concreta delectación o gozo en la adquisición de conocimientos. En segundo lugar, no tener claro el fin último que debe guiar la vida y orientar toda la actividad de una persona. En tercer lugar, porque elige libremente no seguir ese fin último; y esto siempre ocurre porque hay un bien inferior que es preferido, quizás por estar más presente y, por ello, percibirse como más cierto o conocido. Esto mismo puede ocurrir en el caso de las delectaciones, según el primer modo. Y, en cuarto lugar, por un error en los medios; es decir, por no poseer las virtudes morales.

¹⁷⁰ GONZÁLEZ-AYESTA, C., *La verdad como bien...*, p. 327.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 301.

¹⁷² TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 14, a. 3, ad 3.

Las circunstancias en las que se ejerce ese deseo de conocer son también parte de la misma acción. Así, las circunstancias de tiempo, de lugar, de modo, del propio sujeto que actúa, los medios utilizados; y, cómo no, la materia propia en que se aplica el conocimiento.

Toda delectación o gozo sigue a la posesión de un bien. En ese sentido, toda delectación es señal de haber alcanzado un bien. La jerarquía de bienes debe, no obstante, regular asimismo las delectaciones que el hombre debe gustar cada momento. La virtud de la *studiositas* regula el deseo de conocimiento, evitando toda morbosidad. Pero la morbosidad se caracteriza por anteponer el mismo sentimiento de morbosidad a la acción que la provoca. Es decir, se centra más en la delectación misma que en el conocimiento alcanzado. Su fin, de esta manera, es el inferior. No ha ordenado su vida a su optimación o perfección.

Si se tiene claro el fin último, puede ocurrir que se acepte o no, que se incorpore a la propia vida como fundamento de ella o no. Y, si se acepta este fin, lo que viene a continuación es la elección de los medios. Estos deben estar acordes al fin, deben encaminar hacia él. De esto es de lo que se encargan las virtudes morales. Así, la estudiosidad se encargará de encaminar las capacidades cognitivas hacia los conocimientos que le permitan mirar hacia el fin último de la persona. Porque, al fin y al cabo, «el ejercicio de la natural tendencia humana a conocer la verdad se lleva a cabo con la intervención de nuestro libre albedrío»¹⁷³. Pero cada virtud señala un medio en su ámbito concreto. Todos ellos son, sin embargo, imperados por la virtud de la prudencia, que mira a aunar todo el actuar del hombre hacia la dirección correcta, marcada por la recta razón. Y es a esta virtud a la que, de manera específica, la estudiosidad proporciona los conocimientos que necesita.

La importancia de las virtudes morales es puesta de manifiesto con estas reflexiones, en las que se señala que, para alcanzar el fin último, que es marcado por la ley natural para todo ser humano, es indispensable la elección de los medios que efectivamente le encaminen hacia ese fin.

La *studiositas* regula propiamente, por tanto, el apetito racional por el conocimiento, tanto del conocimiento sensible como del conocimiento intelectual. Como hábito operativo, esta virtud conoce los actos que ella misma realiza. Sin embargo, esos actos, al tener lugar o realizarse siempre en circuns-

¹⁷³ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 155.

tancias concretas, cambiantes, deben pasar por la prudencia, que las adapta al fin último en combinación con los demás intereses del obrar. Por eso los actos de virtud no siempre son iguales. Dependen de cada caso.

d) Conocimiento prudencial

Para una mejor comprensión de la virtud objeto de este estudio, ayudará sin duda añadir algunas consideraciones sobre la virtud de la prudencia.

Las descripciones de esta virtud que dan Aristóteles y Platón, *recta ratio agibulum*¹⁷⁴ y *auriga virtutum*¹⁷⁵, respectivamente, a la que se añade la de *genitrix virtutum*¹⁷⁶, de Santo Tomás, dan ya una idea de la consideración en que tenían a la prudencia.

El Angélico, hablando de cómo sería el conocimiento de los descendientes de Adán si éste no hubiera pecado, dice que su ciencia infusa se limitaría a la prudencia, al perfecto discernimiento de la actuación buena y mala en cada circunstancia¹⁷⁷; pero igualmente hubieran tenido que esforzarse por conocer. Así, el Aquinate considera el conocimiento prudencial como el conocimiento necesario para salvarse, de manera que sólo la ignorancia de éste sería pena del pecado. Sólo habrían recibido el conocimiento necesario para el gobierno de sus vidas en aquellas circunstancias¹⁷⁸. Se podría decir, pues, que la sabiduría práctica es también el conocimiento humano natural más necesario para la vida buena. No en vano, señala Santo Tomás que «el que razona bien respecto de todo el bien moral, decimos sin más que es prudente. La prudencia es, por lo tanto, sabiduría acerca de las cosas humanas: no sabiduría absoluta, por no versar sobre la causa altísima absoluta, puesto que trata del bien humano, y el hombre no es lo mejor de todo lo que existe. Por eso, con razón se dice allí que la prudencia es «sabiduría en el hombre», pero no la sabiduría en absoluto»¹⁷⁹. Es sabiduría, por tanto, en lo que respecta al bien propio del hombre. Pero el ser humano está también capacitado para tender hacia esa sabiduría absoluta de la que habla Santo Tomás. En este sentido, podría pensarse que de esto se sigue que la prudencia es simple-

¹⁷⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1144 b 27.

¹⁷⁵ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 100 c-d.

¹⁷⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 5.

¹⁷⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 18, a. 7, ad 3.

¹⁷⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 3, a. 7, co.

¹⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 2, ad 1.

mente la sabiduría acerca de la naturaleza humana, y que la sabiduría más alta queda fuera del hombre. Pero ya Aristóteles señaló que la prudencia «no tiene supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla. Da órdenes, por tanto, por causa de aquélla, pero no a aquélla. Sería también lo mismo que decir que la política manda en los dioses porque da órdenes sobre todo o de la ciudad»¹⁸⁰. Si la prudencia versa sobre lo humano, ¿sobre qué versa la sabiduría? Sobre los primeros principios y causas, dirá Aristóteles en su *Metafísica*¹⁸¹. Sobre toda la realidad, no sólo sobre aquello que incumbe al hombre como hombre, como ser atado a unas necesidades. Pero también se ha dicho ya que el ser humano está abierto a todo el cosmos. Todo lo inteligible puede ser conocido por el hombre, según su capacidad. Todo lo que *es* incumbe al hombre de alguna manera, porque lo puede conocer, lo puede amar. Su fin último debe conocerlo. Pero éste no es algo simplemente del obrar; y se ve que la prudencia versa sobre las acciones humanas. Y la sabiduría también es humana, del hombre.

No quedaría muy claro lo que puedan estar señalando Aristóteles y Santo Tomás con la afirmación de que la prudencia es sabiduría en el hombre, acerca de las cosas humanas. Por otro lado, es claro que la prudencia es la virtud que permite que existan las virtudes morales y, por tanto, la que permite que el hombre lleve una vida moral, conforme a la vida buena. Así, parece que la prudencia versaría sobre todo lo agible del hombre, mientras la sabiduría, sobre los conocimientos más altos. Y, de esta forma, la prudencia quedaría subordinada a la sabiduría, en cuanto que la primera debe guiar las acciones del hombre siempre en concordancia con la verdad conocida. Pero conocida a todos los niveles, en cuanto que debe comportarse en conformidad con la realidad de las cosas y de uno mismo.

Así, la prudencia es una virtud intelectual, de la razón práctica, no especulativa, «reguladora o directiva de las virtudes morales»¹⁸². Versa sobre las acciones humanas, y «dictamina siempre e infaliblemente la verdad, y no se equivoca nunca»¹⁸³. Es decir, siempre acierta en la acción verdaderamente buena. La que perfecciona al hombre en esa circunstancia.

¹⁸⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1144 b.

¹⁸¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982 b.

¹⁸² RAMÍREZ, S., *La prudencia*, Palabra, Madrid 1979, p. 88.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 143.

Se podría decir que el hombre prudente es aquel hombre correctamente situado en el mundo. Aquél que se hace cargo de quién es él, quiénes son los demás, qué cosas le rodean y cómo son esas cosas. Hacerse cargo de su propia realidad, saliendo de sí mismo.

La prudencia es sabiduría práctica. En este sentido, si la sabiduría especulativa es la virtud que aúna en un mismo objeto –el fin último de la persona– la razón y la voluntad, la prudencia o sabiduría práctica conoce los medios concretos que se encaminan hacia ese fin: sirve a la sabiduría. Es lo que expresa González-Ayesta: «La eminencia del hábito de sabiduría alcanza también a su relación con la prudencia. (...); la sabiduría es hábito del entendimiento especulativo, y superior a la prudencia por cuanto goza de una unidad que la prudencia no puede conseguir por la misma naturaleza de su objeto. Ahora bien, en la medida en que el objeto de la sabiduría son las primeras causas del ser, el objeto de la sabiduría «tiene juicio de las demás virtudes intelectuales»: también de la prudencia, pues mientras que ésta mira por lo que conduce al fin, la sabiduría mira al fin mismo. La prudencia es ‘*ministra sapientiae*’»¹⁸⁴. Aunque la prudencia no llegue a conseguir esa unidad de todas las potencias del hombre, sí lo hace en aquellas que se ocupan directamente de lo práctico, de las acciones concretas, y las une para que la persona pueda unir las en su conocimiento superior, en la sabiduría. Conocido el fin, la prudencia dispone el obrar del hombre para que pueda alcanzarlo.

Si el fin viene especificado por el entendimiento especulativo, la prudencia debe especificar los medios, las acciones conducentes a dicho fin. En este sentido, puede decirse que «respecto de los actos humanos, los fines se comportan como los principios respecto de las [operaciones] especulativas, como se dice en el libro VII de la *Ética*. Y por tanto para la prudencia que es ‘*recta ratio agibilium*’ se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los fines, lo que se da a través del recto apetito. De manera que la prudencia requiere de la virtud moral que hace recto el apetito»¹⁸⁵. La prudencia debe especificar cómo se alcanza el fin último en el hoy y en el ahora. Se trata de aunar el fin del entendimiento con el fin de la voluntad en las acciones concretas. Ello sólo puede hacerse si las facultades apetitivas del hombre gozan de

¹⁸⁴ GONZÁLEZ-AYESTA, C., *La verdad como bien...*, p. 318. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 66, a.5, co.

¹⁸⁵ GONZÁLEZ-AYESTA, C., *La verdad como bien...*, p. 304.

hábitos que las perfeccionen, que las habiliten para realizar actos según la recta razón, que fortalezcan su tendencia al bien verdadero. Es decir, sólo es posible si el hombre posee las virtudes morales.

La prudencia se refiere a las acciones a su manera propia, es decir, cognoscitivamente, y las impera. Su objeto no es el bien como tal, pues «lo operable es materia de la prudencia en cuanto objeto del entendimiento, es decir, bajo razón de verdad»¹⁸⁶. Conoce las acciones adecuadas, verdaderas, a cada momento, y las prescribe. Las presenta a la voluntad como acciones incondicionalmente amables. Es una virtud, por tanto, ligada a la voluntad, sede de la praxis humana, de la moralidad¹⁸⁷.

Las acciones humanas no requieren normalmente una sola virtud. En cada acción pueden tener cabida varias virtudes. La mayoría de las veces hay distintos bienes en juego; hay que valorar las consecuencias, las posibles responsabilidades, nuestras limitaciones, etc. Quizá, por medio de una abstracción, cada virtud implicada requeriría una acción distinta. Pero el hombre no actúa fragmentariamente. Unifica todo su movimiento hacia una intención principal que decidirá la acción a realizar. Esto es precisamente lo que determina el libro I de la *Ética a Nicómaco*. Cada virtud, *prima facie*, tiene un objeto propio, y desde este punto de vista, las acciones necesitan ser ordenadas para que sean propiamente virtuosas para la persona. Es decir, que el orden y jerarquía entre los bienes del hombre se traduzca en orden y jerarquía en las acciones humanas que persiguen esos bienes. Así, propiamente no hay virtud si la prudencia no dirige las acciones del hombre. Es como un principio unificador de su obrar, y en este sentido, es *auriga virtutum*. La prudencia es, por otro lado, la misma razón corregida por sí misma mediante la reflexión, para adaptarse así al fin último de todo obrar; y en este sentido es *recta ratio agibilium*.

A las virtudes morales, por tanto, no les vienen marcados los fines por la prudencia, sino que aquellas ya están inclinadas naturalmente a su fin. Lo que hace la virtud de la prudencia es discernir e imperar los medios adecuados para alcanzar, no ya el fin de las potencias, sino el fin último de la persona. Y para ello se podría decir que necesita de las virtudes morales. Con éstas consigue discernir, unificando, cuál es el fin concreto, específico, personal del ahora¹⁸⁸,

¹⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a.5, ad 3.

¹⁸⁷ Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad. Según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2003, 125.

¹⁸⁸ «Lo que realmente define al hombre como ser moral es el ahora»: GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2006², p. 172.

e imperar la acción correcta que lo realiza. Sólo si se dan las virtudes morales, que conservan la rectitud de los apetitos, es posible la existencia de la prudencia, que, insistimos en esto, tiene como principio dicha rectitud según la razón. Lo deja muy claro Santo Tomás, cuando afirma: «Pero por lo que se refiere al uso de la prudencia no se requiere de alguna virtud moral. Ya se ha dicho, en efecto, que los principios de la prudencia son los fines, acerca de los cuales se conserva la rectitud del juicio mediante las virtudes morales. De ahí que la prudencia, que versa sobre los bienes humanos, lleve necesariamente consigo las virtudes morales que salvan sus principios; no así el arte, que versa acerca de los bienes exteriores. Pero después de tener el arte, se requiere la virtud moral que rectifique su uso»¹⁸⁹.

Al mismo tiempo, para que las virtudes morales sean virtudes en sentido estricto, deben hacer bueno al hombre *simpliciter*. Ello quiere decir que, sin la prudencia, que unifica los diversos fines de los apetitos, no pueden darse propiamente virtudes morales. Con adecuada contundencia lo expresa Sellés: «Sin prudencia, que es el único conocimiento racional correcto que versa sobre los medios a los que se deben adaptar los actos voluntarios, no cabe virtud moral alguna en la voluntad»¹⁹⁰.

También cabría plantearse esta virtud desde el punto de vista del tipo de verdad que alcanza. Como virtud intelectual, la prudencia «dictamina siempre e infaliblemente la verdad, y no se equivoca nunca»¹⁹¹, pues ésta es uno de los cinco hábitos por los que el alma dice siempre la verdad¹⁹². No cabe duda de que debe ser una verdad práctica. Pero, ¿en qué consiste?

Ramírez, al distinguir entre las virtudes intelectuales especulativas y prácticas, señala que «no hay, pues, que confundir la verdad e infalibilidad especulativa de las primeras con la verdad e infalibilidad práctica de las segundas. Y como lo específico de aquéllas es conocer por conocer, mientras que lo de éstas es conocer por dirigir y para dirigir, resulta que la verdad especulativa consiste en conocer rectamente, es decir, en juzgar de las cosas tal como son en sí, mientras que la verdad práctica consiste en dirigir o regular rectamente, esto es, en ordenar y disponer las acciones o producciones según sus normas o

¹⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, IV, n. 1172.

¹⁹⁰ SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales...*, p. 380.

¹⁹¹ RAMÍREZ, S., *La prudencia*, p. 143.

¹⁹² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In VI Ethic.*, III, n. 1143.

principios directivos, o sea, según la recta intención del fin a obtener o producir mediante dichas acciones o producciones»¹⁹³.

A la prudencia no se le puede exigir una verdad o infalibilidad especulativa. No es posible un conocimiento especulativo infalible de lo agible humano, concreto y contingente, sino que sólo cabe rectificar constantemente la razón para ser capaces de hacer lo mejor posible; sólo le cabe poseer una infalibilidad práctica. Y «esa verdad o conformidad consiste en la adecuación o ajustamiento de los medios con el verdadero fin, o sea, del orden de ejecución con el recto orden de la intención. Porque precisamente la prudencia es la que dispone y maneja todo el orden de los medios o de ejecución»¹⁹⁴.

Una vez más queda patente porqué se ha definido a la prudencia como *recta ratio agibilium*. En efecto, esa verdad práctica de la que se está hablando, la recta razón en el obrar inmanente o acción humana, goza de infalibilidad práctica, es decir, siempre cierta con la acción correcta o verdadera. Conoce, como hábito, las acciones verdaderas, conforme a la recta razón; y, así, las impera. En referencia a la prudencia como hábito, Aristóteles señala, en su *Ética a Nicómaco*, que «la prudencia se refiere (...), a lo más particular, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible, no la de las propiedades, sino una semejante a aquella por la cual vemos que este objeto particular es un triángulo; en efecto, también hay aquí un límite. Pero la última mencionada es más bien percepción que prudencia; ésta es de otra especie»¹⁹⁵. Esa otra especie, que no es percepción de las propiedades, parece referirse a un conocimiento por el que se sabe si esta acción es la mejor o no para cada ocasión. Cabe añadir, no obstante, una matización: la prudencia no es simplemente un elegir entre una acción u otra. Su razón cognoscitiva es también, como señala Zagzebski, «comprender lo contingente»¹⁹⁶. Por eso puede imperar la acción correcta.

¹⁹³ RAMÍREZ, S., *La prudencia*, p. 144. Antes, había dicho: «Mas esta verdad, como es obvio, debe ser conforme a la naturaleza de dicha virtud intelectual; porque así como hay dos clases de virtudes intelectuales, unas especulativas –el hábito de los primeros principios, la sabiduría y la ciencia– y otras prácticas –la prudencia y el arte–, así hay también dos clases de verdades, unas especulativas –propias de las virtudes intelectuales especulativas– y otras prácticas –propias de las virtudes intelectuales prácticas–».

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 145-146.

¹⁹⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1142 a.

¹⁹⁶ ZAGZEBSKI, L. T., *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, Cambridge University Press, New York 1996, p. 214.

Como el obrar del hombre pertenece al campo de lo contingente, parece que no se puede hablar propiamente de la «única» acción verdadera. Muy posiblemente habrá muchas acciones realizables que conducen al fin marcado por el hombre. Quizá se podría pensar que la mejor de todas ellas requiere un esfuerzo tal que la persona se descubre incapaz de realizarla. O bien se ve que, haga lo que haga, el resultado no será el que uno piensa que debería lograr. Si el hombre ha hecho todo lo posible por alcanzar el resultado que consideraba mejor, y fracasa en su consecución, no por ello ha fracasado. El ser humano se perfecciona con su obrar. Las acciones humanas son ellas mismas la mejor parte de su resultado, de su fin; permanecen en el sujeto. Con ellas se alcanza ya de alguna manera el fin que le movió a actuar. Lo que perfecciona al hombre no son los resultados, sino las acciones verdaderamente buenas. Las acciones prudentes. Orientar toda su actividad vital hacia la consecución de su fin último. En este sentido, sí se puede decir que exista la única acción verdadera. Pero ésta deberá ser conocida por el hombre, y ser posible su ejecución, dadas todas las circunstancias. Porque la infalibilidad de la prudencia es precisamente práctica, en lo contingente.

Sólo quien conoce bien puede dirigir correctamente. Sin la prudencia, las virtudes no se determinarían a lo uno ni serían estables; no serían virtudes morales¹⁹⁷. Aunque la voluntad ya está por naturaleza orientada al fin, a la felicidad, sin los medios adecuados no logrará alcanzarlo. De este modo, «las virtudes morales inclinan en general a lo que es justo, a lo que es fuerte, a lo que es moderado, pero qué sea lo justo, lo fuerte y lo moderado en cada caso y atendidas todas las circunstancias, lo dictamina la prudencia»¹⁹⁸.

Así, la prudencia unifica de alguna manera todo el ser del hombre que se dispone para la acción. Y esa «*unidad* que aporta la prudencia en lo no enteramente evidente es el *justo medio*, que ella descubre en lo agible, y que es el mismo para ella y para la virtud moral. Este justo medio no constituye otra cosa que la *rectitud* de la razón»¹⁹⁹. Verdad práctica, recta razón y justo medio en las acciones humanas son, por tanto, tres maneras equivalentes de decir en qué consiste la prudencia.

¹⁹⁷ Cfr. SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales...*, p. 384.

¹⁹⁸ GARCÍA LÓPEZ, J., *Virtud y personalidad*, p. 127.; cfr. RAMÍREZ, S., *La prudencia*, p. 148.

¹⁹⁹ SELLÉS, J. F., *Los hábitos intelectuales...*, p. 377; cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 64, a. 3, co.

La virtud de la *studiositas*, como hemos visto, tiene como objeto el conocimiento necesario para actuar bien; y, siendo la prudencia la virtud más necesaria para ese actuar, la *studiositas* versará sobre las demás virtudes morales en la medida en que lo hace la prudencia. Ésta lo hace cognoscitivamente; la *studiositas*, volitivamente: las desea conocer, tiende a su conocimiento. Éste es, en definitiva, también, un conocimiento de los fines de las virtudes: éstos son los principios del obrar.

Al mismo tiempo, la prudencia necesita saber de las circunstancias de la acción y de lo que las cosas son en sí mismas, para poder actuar conforme a la realidad de las cosas. Ambos conocimientos deben ser también perseguidos por la *studiositas*. Recordemos que Santo Tomás señala que el hombre debe conocer aquello que le ayude a guiarse rectamente, y aquello que deba conocer por su condición, ya sea en la sociedad, ya en el mundo²⁰⁰.

LA CURIOSIDAD EN TOMÁS DE AQUINO

El deseo de conocer ha tomado distintos derroteros a lo largo de la historia de la humanidad. La curiosidad, como la entiende Santo Tomás, se ha dado siempre entre los hombres. Sin embargo, no en todas las épocas se la ha considerado de igual manera. En la antigüedad, ya Sócrates criticaba con fuerza a los que se dedicaban a la observación de la naturaleza, como cosa sin utilidad para el hombre; donde, según él, no alcanzaba el conocimiento de sí ni de cómo debe comportarse.

Para Aristóteles, la felicidad del hombre consistía en la sabiduría que se refiere a las causas y principios de las cosas más nobles. Eso suponía tener cubiertas todas las necesidades materiales y sociales. Santo Tomás siguió esta estela, si bien concretando más a la luz de la Revelación. La felicidad o bienaventuranza humana es el conocimiento de Dios, su contemplación. Y todo otro conocimiento debe, en mayor o menor medida, llevar a éste y estar ordenado a él.

Sin embargo, es preciso señalar que no siempre se ha entendido la curiosidad como un desordenado apetito por conocer. Así, señala Brague: «El deseo de conocer las cosas ocultas demuestra que somos naturalmente aptos

²⁰⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 3, a. 7, co.

para contemplar. El deseo de saber en materia de geografía, de teatro, de historia, de etnografía, lo demuestra –e incluso lo hace el *voyeurismo*–. El deseo natural de saber, en el que se fundamentaba ya Aristóteles, pero que dejaba en un nivel teórico, es aquí acercado a su fuente cotidiana. También Aristóteles tomaba como testimonio nuestro gusto por los viajes. Este deseo recibe por fin su nombre, que ya es clásico, la curiosidad: «La curiosidad es en nosotros un don de la naturaleza». Salvo que el término «curiosidad» no significa todavía en Séneca lo que significa ahora. Deja adivinar un concepto muy importante en él, *cura*, la atención inquieta por algo, la preocupación por ello»²⁰¹. También Santo Tomás menciona esta concepción de curiosidad como ‘cuidado’²⁰². Sin embargo, el cuidado o preocupación por algo puede ser también desordenado. Todo deseo de conocer implica un cierto cuidado, atención, un vuelco de la persona en el objeto que busca conocer. Frankfurt va aún más allá, y señala que «cuando a alguien le preocupa algo es que está voluntariamente entregado a ese deseo. Éste no existe en contra de su voluntad, o sin su consentimiento. No es víctima de su deseo, ni siente una pasiva indiferencia ante él. Por el contrario, es el deseo el que le inspira. Por tanto, está dispuesto a intervenir, si fuera necesario, para asegurar la continuidad. Si el deseo tiende a desvanecerse o a tambalearse, está dispuesto a revitalizarlo y reafirmarlo sea cual fuere el grado de influencia que éste pueda ejercer sobre sus actitudes y su conducta... La persona que se preocupa por lo que desea quiere también algo más; quiere alimentar ese deseo. Por otra parte, su deseo de mantenerlo no es una simple inclinación efímera, no es fugaz ni fortuito. Es un deseo con el que la persona se identifica, y que acepta como algo que expresa realmente lo que quiere»²⁰³. Es el deseo voluntario, querido por el hombre, lo que motiva la preocupación, el ocuparse en algo. Y el deseo de conocer es dirigido voluntariamente por el hombre hacia aquellas cosas por las que quiere interesarse.

Realmente sólo en la modernidad, sin embargo, ha tenido el desmedido afán de conocimiento, la curiosidad, su lugar natural. En esta época, la *praxis* es sustituida por la *poiesis*. No interesa ya lo estable, lo universal porque, en definitiva, «ya no existe»; no es posible. «Con otras palabras, el carácter de

²⁰¹ BRAGUE, R., *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*, Encuentro, Madrid 2008, pp. 182-183.

²⁰² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 166, a. 1, arg. 2.

²⁰³ FRANKFURT, H. G., *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*, Paidós, Barcelona 2004, p. 28.

hipotético de la ciencia moderna hace de cada uno de sus logros explicativos e integradores el punto de partida para el planteamiento de nuevos problemas, y no la obtención del objeto de la contemplación definitiva»²⁰⁴. Ese carácter del pensamiento de la modernidad es puesto también en evidencia por Pérez-Izarbe, al contraponer «el ideal clásico de la profundidad y el ideal moderno de la seguridad»²⁰⁵. Siempre se puede conocer más, es cierto; pero si en el periodo clásico ese ‘más’ se entendía como una inacabable posibilidad de profundización, en los modernos se entenderá, sin embargo, como una búsqueda de seguridad, de certeza subjetiva, siempre susceptible de revisiones posteriores, donde sólo cabe avanzar en búsqueda de más cantidad de conocimiento.

1. EL VICIO DE CURIOSIDAD EN TOMÁS DE AQUINO

Al hablar del vicio de la curiosidad, se hace referencia a un desorden en la tendencia del apetito de conocimiento. Este apetito está siempre presente en el hombre. Forma parte de su naturaleza el deseo de conocer. Procede ahora observar cómo trata Santo Tomás este vicio, en qué lo radica y cuál puede ser su objeto.

El vicio de curiosidad lo estudia Santo Tomás en la *Suma Teológica*, en la cuestión 167 de la II-IIae. Desarrolla su argumentación en dos artículos, preguntándose si cabe vicio de curiosidad en el conocimiento intelectual y en el conocimiento sensible, respectivamente.

A primera vista, el vicio de curiosidad no cabría en el conocimiento intelectual. Conocer es, en sí mismo, siempre bueno. El conocimiento nos ayuda a vivir una vida conforme a la realidad. Y en eso consiste la vida feliz, en una vida racional. Conocer la verdad de las cosas para poder adaptar mi acción conforme a ella, no parece que sea perjudicial. Es más, cuanto más sea el alcance de un conocimiento, más allá podría desarrollar la acción. Es la primera dificultad que plantea Santo Tomás en el primer artículo de la cuestión.

²⁰⁴ JONAS, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Traducción de José Mardomingo, Trotta, Madrid 2000, p. 273.

²⁰⁵ PÉREZ-ILZARBE, P., «Saber y evidencia en la Edad Media», en *Verdad y Certeza. Los motivos del escepticismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 168, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona (2004) 45.

En la respuesta a la cuestión, apunta que «conviene recordar que la curiosidad no tiene por objeto directamente el conocimiento, sino el apetito de conocer; y no debemos juzgar igualmente del conocimiento y del deseo de conocer»²⁰⁶. Ciertamente, esta distinción es fundamental para no desorientarnos y para saber de qué se está hablando. El conocimiento es siempre, en sí mismo, bueno, ya que es reducir «al acto la capacidad cognoscitiva mediante la adquisición de la verdad»²⁰⁷. La verdad es el bien del entendimiento. Pero algo puede ser bueno en sí mismo considerado y no serlo los medios empleados para lograrlo ni los fines que movieron a la acción. Así, «el deseo de conocer la verdad puede ser recto y desordenado»²⁰⁸.

Santo Tomás distingue varias causas por las que el apetito de saber puede ser vicioso. En primer lugar habla de un desorden fruto de la motivación que le mueve a buscar ese conocimiento. En concreto, lo ejemplifica con los motivos de la soberbia: «para ensoberbecerse de la ciencia adquirida»²⁰⁹; y con motivo de un mejor pecar. Si los motivos por los que una persona busca un mayor conocimiento de cualquier realidad es sentirse mejor que los demás o tener una mejor ciencia para desarrollar el mal en su acción, ese deseo natural de conocer en el hombre queda viciado, corrompido, en su finalidad. Su utilidad ya no es el bien de las personas. Lo que guía su acción no parece ser el fin último, sino espejismos.

En segundo lugar, Santo Tomás nos hace ver que la curiosidad también aparece cuando se da un desorden tanto en el deseo de conocer como en el esfuerzo empleado en adquirir la verdad. Y aduce cuatro motivos: si, por estudiar cosas menos útiles, «descuidamos los estudios necesarios»²¹⁰; si uno «se empeña en aprender de un maestro a quien no es lícito oír»²¹¹; si se desea conocer la verdad de las criaturas sin ordenar dicho conocimiento al fin debido, que es el conocimiento de Dios; y si «se empeña en conocer verdades que superan la capacidad de nuestro ingenio, ya que por eso los hombres fácilmente nos equivocamos»²¹².

²⁰⁶ a. 1, co.

²⁰⁷ a. 1, arg. 1.

²⁰⁸ a. 1, co.

²⁰⁹ *Ibidem.*

²¹⁰ *Ibidem.*

²¹¹ *Ibidem.*

²¹² *Ibidem.*

En las soluciones a las objeciones, aclara que «la suprema felicidad estriba en el conocimiento, no de cualquier verdad, sino de la verdad suma, como enseña Aristóteles. Puede haber, pues, desorden en el conocimiento de ciertas cosas si no lo ordenamos al conocimiento de la suprema verdad, en que se encuentra la felicidad perfecta»²¹³.

También añade que, aunque el conocimiento de la verdad sea bueno en sí mismo, «no hay inconveniente en que pueda viciarse por el mal uso que de él se hace o por el deseo desordenado de tal verdad, pues el apetito del bien necesita estar regulado convenientemente»²¹⁴.

Por último, dice Santo Tomás que, si bien el estudio de la filosofía es, de suyo, bueno y laudable «por la verdad que en ella encontraron los filósofos mediante cierta iluminación de Dios (...), ciertos filósofos abusaron de ese conocimiento para impugnar la fe»²¹⁵.

En el artículo 2 de esta cuestión 167 sobre la curiosidad, Santo Tomás se plantea si el vicio de curiosidad existe también acerca del conocimiento sensible. Del mismo modo que en caso anterior, a primera vista puede parecer que no exista aquí ningún vicio o desorden. En la respuesta a la cuestión, el Aquinate señala que el conocimiento sensible no sólo se ordena a la sustentación del cuerpo, que es su función primaria; además, ese conocimiento sensible se ordena, en el hombre, al conocimiento intelectual, especulativo o práctico. Después, menciona dos modos en los que el conocimiento sensible puede ser vicioso: «Primero, si el conocimiento sensible no se refiere a algo útil, sino que más bien aparta al hombre de cualquier consideración provechosa (...). Segundo, si ese mismo conocimiento se ordena a un fin malo, como es, por ejemplo, ver una mujer para desearla o interesarse de la vida de los demás para denigrarla»²¹⁶. Y al final, añade: «Si, por el contrario, nos preocupamos de adquirir ordenadamente el conocimiento sensible necesario para mantener la vida y para lograr la debida perfección intelectual, ese acto es virtuoso aunque verse sobre objetos sensibles»²¹⁷.

En las soluciones a las dificultades, Santo Tomás aclara en primer lugar que «la curiosidad comprende el placer del conocimiento en todos los

²¹³ a. 1, ad 1.

²¹⁴ a. 1, ad 2.

²¹⁵ a. 1, ad 3.

²¹⁶ a. 2, co.

²¹⁷ *Ibidem*.

sentidos»²¹⁸. Así, es llamada también concupiscencia de los ojos porque por estos nos entra en la mente la mayoría de los objetos que conocemos; y lo hace con mayor riqueza que con otros sentidos. Después, cita a san Agustín, el cual hace ver que la curiosidad busca objetos que son incluso contrarios a los que podría buscar la voluptuosidad. Así, si ésta se orienta a objetos hermosos, suaves, sonoros, sabrosos, blandos; la curiosidad los buscará también contrarios a éstos. Y todo ello «no por sufrir la molestia que implican sino por el placer de experimentarla y de conocerla»²¹⁹.

En segundo lugar, señala que «la asistencia a espectáculos resulta viciosa en cuanto que el hombre se hace propenso a la lujuria o crueldad por fuerza de la imitación»²²⁰. Aquí cabría señalar algunos programas de televisión, cine, etc., que no son un entretenimiento acorde con el ser del hombre, sino que pueden llegar a deshumanizarlo e incluso a embrutecerlo. A este respecto, es oportuno traer a colación el ya mencionado conocimiento prohibido. Saber que han asesinado a una persona es una noticia, una información. Conocer al detalle cómo se ejecutó la acción, en todas sus menudencias, no aporta nada; sólo, seguramente, a la policía. Del mismo modo, pero más acusado, ocurre con la pornografía. No hay nada útil ni nada sano que se pueda aprender con ella. Su consumo supone ya aceptar una visión de la persona humana que le aleja de su felicidad.

Y en tercer lugar, señala Santo Tomás que «preocuparse de la vida ajena con buen espíritu, para utilidad propia, provocándonos a obrar bien al contemplar sus obras buenas, e incluso para bien del prójimo, corrigiéndole sus defectos con caridad y guardando el debido método, es laudable. (...) Pero enterarse de la vida ajena para difamarla o para molestar e inquietarse inútilmente, es vicioso»²²¹.

El vicio de curiosidad, por tanto, tiene su base en el objeto que se trata de conocer, y en el motivo que mueve ese deseo. Todo apetito debe estar regulado por la razón práctica. Si no está ordenado por ella, no hay verdad en la acción. Será preciso ver más adelante algunas manifestaciones de la curiosidad.

²¹⁸ a. 2, ad 1.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ a. 2, ad 2.

²²¹ a. 2, ad 3.

2. EL DESPERTAR DE LA CURIOSIDAD EN EL MUNDO MODERNO

Hans Blumentberg, en su obra *The Legitimacy of the Modern Age*, hace un estudio de cómo la legitimación de la curiosidad tiene su cuna en la Edad Moderna. Es necesario decir que sus referencias a la Edad Media no son del todo correctas, pues achaca al cristianismo una primacía de la fe que conllevaba un cierto apartamiento de la razón, que quedaría como mero instrumento de corroboración, como si el cristianismo no confiara en ella; simplemente se procuraba vivir la virtud de la estudiosidad. Sin embargo, acierta al describir el proceso de legitimación de la curiosidad.

Distingue tres niveles de ‘curiosidad’ en la historia. La primera sería la curiosidad que él llama ‘ingenua’, de los antiguos, que quieren conocer todo, sin preocuparse por más. La segunda, la curiosidad ‘tímida’, se correspondería con el final de la Edad Media, al descubrir las nuevas ciencias todo su potencial y su posibilidad de autoconfirmación. Así, señala: «La dinámica de la autoconfirmación liberó a la curiosidad de las connotaciones de un ‘instinto básico’ que ata la atención del hombre a asuntos superficiales, a prodigios, monstruosidades –de hecho, a curiosidades–»²²². El tercer estadio de la curiosidad, ya en el mundo moderno, es la autoconciencia de la misma curiosidad. Ésta es ahora cultivada en sí misma, como virtud propia del investigador²²³.

Pero, ¿qué hizo posible este paso hacia la búsqueda de todo conocimiento, sin ninguna regulación, sin orden? La misma modernidad da cuenta de ello. Como ya se ha visto, «la curiosidad sólo podría ser rehabilitada si se libera de su caracterización como ‘preocupándose’ por cosas superfluas. Tiene que ser traída hacia el recinto central del cuidado humano»²²⁴. Esto, sin embargo, sólo pudo llevarse a cabo a través de dos hechos: primero, la aparición del protestantismo, que removía la preocupación por la salvación del alma de la esfera sobre la que una persona tenía disposición, es decir, sobre su libre decisión y deseo. Y, por otro lado, en la modernidad, «el mundo como creación no podría ser por más tiempo relacionado con el hombre como la expresión de la divina providencia, ni podía el hombre entenderla como la primera y

²²² BLUMENTBERG, H., *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Massachusetts 1983, p. 237.

²²³ Cfr. *ibid.*, p. 396.

²²⁴ *Ibid.*, p. 345.

natural revelación. Era hermenéuticamente inaccesible, como si se hubiera vuelto muda. De esta manera, la actitud hacia el mundo ya no podría ser preformada por el objeto. La constitución del objeto de teoría era ahora cumplida bajo las condiciones previamente poseídas por el hombre en un sistema de sus conceptos e hipótesis, justo como la constitución de los objetos de la práctica fue cumplida exclusivamente desde el punto de vista del poder de disposición adquirido en un momento dado de tiempo»²²⁵. Así, lo que puede ser estudiado por el hombre ahora es sencillamente aquello que puede meter en su sistema de conceptos e hipótesis. El conocimiento a priori se convierte ahora en la medida del mundo.

El elemento de cuidado se convierte en lo central para la curiosidad en el mundo moderno. El hombre moderno debe actuar como si Dios no existiera. No puede conocer a Dios ni su voluntad. Y tampoco puede dejar entre paréntesis su vida en el mundo. El ser humano se descubre a sí mismo, entonces, como el ser que debe cuidar de sí mismo y de la naturaleza. Como se ha erigido en señor del mundo, le corresponde averiguar cómo funciona y cómo puede controlarlo. Es la era de la tecno-ciencia.

El ser humano se encuentra con que tiene que dar razón de sí mismo y del mundo. Y las ciencias dan sus resultados, le ayudan a conocer su situación en el cosmos. Así, en estos momentos la «curiosidad es recompensada»²²⁶. Da resultados positivos. Sin embargo, no es esto, por sí mismo, señal de curiosidad. La apertura a otros conocimientos no es algo censurable en sí mismo. No obstante, el orden establecido en la Edad Media ya no tenía sentido para los contemporáneos de la modernidad. Se trataba de buscar un nuevo orden, que ya no podía ser el conocimiento de Dios: era inaccesible, la fe era ahora una fe ciega, alejada del hombre; ni el conocimiento del mundo como creación: también se había vuelto mudo.

El conocimiento teórico moderno busca la evidencia en el sujeto, en cómo sea su conocimiento. Así, «la relación con una trascendencia objetiva queda hoy fuera de la teoría, de conformidad con sus reglas de evidencia, mientras que antes era la vida misma de la teoría»²²⁷. Y añade Jonas: «'Trascendencia' (sea lo que sea lo que esta expresión abarque) implica objetos situados por

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibid.*, p. 369.

²²⁷ JONAS, H., *El principio vida...*, p. 261.

encima del hombre, y de esos objetos es de lo que trata la teoría clásica. La teoría moderna trata de objetos que están por debajo del hombre: incluso los astros, dado que son cosas vulgares, están por debajo del hombre. No se puede tomar de ellos indicación alguna con respecto a fines. La expresión ‘por debajo del hombre’, que sin duda contiene una valoración, parece contradecir la afirmada ‘neutralidad axiológica’ de la ciencia. Ahora bien, esta neutralidad axiológica implica la neutralidad tanto de los objetos como de la ciencia: del lado de los objetos, su indiferencia frente a todo valor que se les pueda ‘dar’. Pero lo que carece por sí mismo de valor interno está por debajo de aquello que es lo único por relación a lo cual puede recibir valor, y esta instancia es el hombre y la vida humana, que son la única fuente y polo de referencia de valor que nos queda»²²⁸.

El atractivo de la ciencia experimental, que confirma sus resultados una y otra vez, frente al conocimiento siempre en contradicción de la filosofía y la psicología, hacen que el hombre se decante hacia lo que le da más seguridad. Ya no quiere pensar por sí mismo; quiere soluciones. Y la ciencia experimental se las da y se las confirma. Lo curioso es que las preguntas que el hombre se formula se han adaptado a esta situación: se acabó por no plantearse más cuestiones que las de la utilidad y el bienestar material. La vida del espíritu quedó apartada, en la práctica, del horizonte humano.

Francis Bacon centró la atención de su filosofía en las necesidades humanas. Aquello que para Aristóteles significaba la posibilidad del filosofar, lo sitúa Bacon como el mismo filosofar. Y, así, «la naturaleza de la teoría debe ser transformada hasta tal punto que arroje como resultado «modelos e instrucciones para las obras» e incluso tenga como auténtico objetivo «la invención de las artes», y por tanto sea ella misma un arte inventiva»²²⁹. La teoría o ciencia especulativa se ordena ahora, en la modernidad, a dominar la naturaleza. Ya no tiene una finalidad en sí misma. Ahora la actividad más alta humana se ha visto rebajada a ser instrumento de manipulación de la naturaleza, con el fin de satisfacer las necesidades humanas. De esta forma, «los acentos negativos de Bacon revisten la tarea de conocer con una especie de urgencia física y moral sumamente novedosa, a la que la historia de la «teoría» era ajena hasta ese momento, pero que desde entonces viene siendo cada

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ibid.*, p. 255.

vez más usual»²³⁰. El deseo de conocer es herramienta para la vida, entendida ésta como supervivencia. El hombre es un ser que se encuentra en un estado permanente de necesidad. Y, siendo así, se ve continuamente arrastrado hacia la invención, hacia el arte o sabiduría práctica sobre las cosas *factibles*, que le otorgan el saber cómo satisfacer de la mejor manera sus necesidades. La *praxis* no interesa más que en función de la *poiesis*.

Se ve, sin embargo, en el planteamiento moderno, que la teoría sigue queriendo ser el camino para la felicidad humana. Pero, si bien para Aristóteles la felicidad residía en el propio conocimiento –que produce un bien en el alma– de los objetos más nobles y, por tanto, la felicidad es siempre de la persona, en la modernidad esto ya no es posible: no existen esos objetos más nobles. Y la felicidad es de la humanidad en su conjunto; no es personal; se trata de evitar el sufrimiento y la miseria.

La felicidad más humana ya no es fruto de una felicidad más divina. Ésta ya no puede ser la guía de la sabiduría práctica y de comprensión de las cosas contingentes. Porque, sencillamente, la teoría ya no se dirige hacia los objetos más nobles; ya no hay jerarquía del ser²³¹. Sólo está el hombre y la naturaleza, que ha quedado sin dignidad propia alguna: «En su calidad de único poseedor de espíritu, el hombre tiene derecho a ser señor de la naturaleza, y el saber, dado que le pone en condiciones de ejercer ese derecho, hará que por fin el hombre disfrute de lo que le pertenece»²³². El hombre renuncia, por tanto, a su libertad más alta, y la busca ahora en los condicionamientos de sus necesidades. Pero no lo hace trascendiéndolos, situándose por encima, sino sencillamente identificándose con esas necesidades y preocupándose por cubrirlas.

Pero ese deseo de felicidad en el hombre le hace buscar la verdad, intentar dar un orden coherente a su natural deseo de conocer. Esta tendencia se enfrenta a la energía de la ciencia, que avanza como por un mecanismo propio e imparable, hacia el conocimiento y dominio de la naturaleza y el progreso de la *humanidad*.

²³⁰ *Ibid.*, p. 256.

²³¹ «Como es lógico, el saber sólo puede reclamar para sí ese efecto ennoblecedor si la teoría es el saber acerca de los objetos más nobles, esto es, más perfectos. Que existan esos objetos es de hecho la condición para que haya ‘teoría’ en el sentido clásico del término. Y, a la inversa, cuando esos objetos faltan el ideal contemplativo de la filosofía clásica pierde todo su sentido: llega a una situación en que literalmente ‘no tiene objeto’»: *ibid.*, p. 257.

²³² *Ibid.*, p. 258.

Ya en la Ilustración, con la enciclopedia, la acumulación de conocimientos adquiere valor por sí misma. Hay que romper, cambiar de mentalidad, redescubrir el mundo con la ayuda de la sola razón.

Diderot, de hecho, pensaba en la perfección de la enciclopedia como una tarea objetiva para el futuro; pero esa acumulación de conocimientos por parte de la sociedad, no era un conocimiento de las personas; sólo un más fácil acceso a dichos conocimientos. Pero, como en el caso de la fe, conocimientos que la mayoría de las personas deben creer, por no tener la posibilidad de experimentar personalmente todo ese conocimiento; tan vasto es lo acumulado. De hecho, «mientras nosotros conocemos más sobre el mundo que nunca, este ‘nosotros’ no significa en absoluto ‘yo’. El ‘nosotros’ de esta frase sólo se asimila al ‘yo’ en la forma de instituciones –de enciclopedias, academias, universidades–. Éstas representan agencias de alto nivel que administran conocimiento sobre la realidad en el espacio y en el tiempo y organiza su crecimiento»²³³.

Descartes *renunció* a la verdad en favor de la certeza subjetiva. Verdades claras y distintas fruto de una inicial voluntad de dudar de todo. Se quedó solamente con el objeto, no con la realidad. A primera vista, parece que la ciencia moderna deja de lado toda curiosidad, pues se centra en el progreso del saber, en lograr un mundo más habitable, en ampliar los conocimientos a disposición de la humanidad. Sólo que la persona no entra en el juego. Y si el ideal de felicidad moderna se centra en la posibilidad de cubrir las necesidades humanas, nos encontramos con que este proceso no acaba nunca. Le da entrada a la curiosidad.

Para Descartes, la felicidad del hombre es fruto de la moralidad definitiva, un conocimiento de la realidad que le permite actuar bien; es una sabiduría para la vida. Ésta, que no es más que la pretensión de los antiguos, vuelve de nuevo a ponerse en primer plano, si bien como una renuncia a la verdad. El Método supone también prescindir por el momento de toda aspiración a la felicidad como fruto del conocimiento. La duda metódica lleva a ir construyendo el edificio del saber poco a poco, sobre bases firmes e inamovibles. Y, así, la falta de consideración de la felicidad se convierte en el estigma de la verdad misma, en un homenaje a su absolutismo. «Pero casi simultáneamente, en Francis Bacon, un concepto de felicidad humana parecía que separaba teo-

²³³ BLUMEMBERG, H., *The Legitimacy of the Modern Age*, p. 237.

ría de su cumplimiento existencial vía reduciendo el conocimiento necesario a lo fijado por los requerimientos de dominación sobre la realidad natural. La recuperación del paraíso no se suponía que iba a otorgar una transparente y familiar realidad, sino tan sólo una realidad más domada y obediente»²³⁴. Así, el hombre sólo necesitaría conocer lo necesario para dominar sobre el mundo que le rodea, donde encontrará beneficio aunque no entienda la totalidad de sus condicionantes. De esta manera, «el tema de la teoría y el tema de la vida exitosa ya no necesitan ser idénticos»²³⁵.

Otro factor determinante en la mentalidad moderna es la provisionalidad de los conocimientos. Estos son siempre revisables por futuras investigaciones. No se considera nunca alcanzada una verdad definitiva. Pero «de esta manera, la idea de un progreso potencialmente infinito atraviesa el ideal moderno de conocimiento con la misma necesidad que el ideal moderno de civilización. Tenemos así que, incluso prescindiendo de la coimplicación de ambos ideales, el contemplativo ha dejado de ser válido, e incluso se ha convertido en ilógico, debido sencillamente a la ausencia de aquellas supuestas valideces finales, de los «objetos supremos» perpetuos, en cuya comprensión el saber descansa y pasa de la búsqueda a la contemplación»²³⁶. Y si nada es definitivo, todo puede ayudar a avanzar. Aunque, ¿avanzar hacia dónde? Éste es el problema. Como añade Jonas, «la invitación a utilizar la ciencia en interés del hombre, y al servicio de sus mejores intereses, seguirá siendo vacía en tanto no se sepa cuáles son los mejores intereses del hombre»²³⁷.

La modernidad es la reivindicación de la curiosidad porque ésta implica, en el fondo, un desinterés por la verdad en sí misma. De hecho, como señala Blumemberg: «la creciente institucionalización de la actividad teórica en la forma de ciencia, de trabajos llevados adelante por una lógica inmanente, permite al proceso teórico aparecer cada vez menos condicionado por motivos»²³⁸. El avance del saber universal, de todo conocimiento, de toda curiosidad de la naturaleza, cualquier cosa que proporcione una satisfacción de los círculos intelectuales, de su saber cada vez más. Y gozarse en ese saber.

²³⁴ *Ibid.*, p. 239.

²³⁵ *Ibidem.*

²³⁶ JONAS, H., *El principio vida...*, p. 274.

²³⁷ *Ibid.*, p. 275.

²³⁸ BLUMEMBERG, H., *The Legitimacy of the Modern Age*, p. 438.

3. LOS DELEITES Y LA CURIOSIDAD

Los deleites sensibles y el gozo espiritual son los movimientos de las potencias cuando éstas han alcanzado su propio bien. En rigor, todo deleite sensible debe ser, en el hombre, un gozo, en la medida en que sigan a una acción humana; pues todo en él es racional, espiritual.

En la II-IIae, en la cuestión 15, Santo Tomás estudia los vicios que se oponen al entendimiento. En el artículo 3 se pregunta, en concreto, si el embotamiento y la ceguera de mente tienen su origen en los pecados carnales. Y en la respuesta a este artículo, responde: «La perfección intelectual del hombre está en la abstracción de las imágenes sensibles, y así el entendimiento humano, cuanto más libre estuviere de tales imágenes, tanto mejor podrá considerar lo inteligible y ordenar todo lo sensible; pues, como dijo Anaxágoras, es menester que el entendimiento esté separado y no mezclado, para imperar en todo, y el agente ha de dominar la materia para moverla, como escribe el Filósofo. Pero es evidente que el deleite refuerza la intención en aquello en que uno se deleita; por eso dice el Filósofo que se obra de un modo óptimo en lo que se encuentra placer, mas, en lo adverso, o no se obra o débilmente. A su vez, los vicios carnales, como la gula y la lujuria, consisten en los placeres del tacto, del manjar y deleite carnal, que son los más vehementes entre todos los corporales. Por esos vicios, pues, la intención del hombre se adhiere fuertemente a lo corporal y, en consecuencia, se debilita su operación intelectual, más por la lujuria que por la gula, por ser más fuerte el placer sensual que el del manjar. Por eso nace de ella la ceguera de la mente, que excluye casi del todo el conocimiento de los bienes espirituales; y de la gula el embotamiento del sentido, que hace al hombre torpe para entenderlas. Por el contrario, las virtudes opuestas, como la abstinencia y la castidad, lo disponen altamente para la perfección de la operación intelectual»²³⁹.

Los apetitos más materiales, referidos a la supervivencia del individuo y de la especie, son los más fuertes. Su delectación, querida por la esperanza de su obtención, mueve el apetito del hombre. Pero el orden que debe guardar, según su ser espiritual, en todo lo que hace el ser humano exige que la esperanza en un gozo superior, espiritual, guíe la elección y la conducta humana. Cuanto más se-

²³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 15, a. 3, co.

parado de lo sensible, de lo material, más perfección se dará en el entendimiento y, por tanto, más facilidad tendrá la persona para conocer su fin y guiarse por él.

Los vicios sobre los que habla ahí Santo Tomás son los que más centran la atención en lo meramente *animal* del hombre. Encontrarse separado de ellos es, por tanto, condición para el conocimiento de los bienes espirituales y para entender las cosas que el hombre percibe. Y, en la medida en que la curiosidad versa sobre los gozos del apetito intelectual respecto al conocimiento, impide dirigir el apetito de conocimiento a lo que es verdaderamente importante para el hombre. Su movimiento será, entonces, hacia aquello que a cada individuo le resulte más deleitable.

Sin embargo, no podemos decir que la operación intelectual del hombre esté completamente viciada por la curiosidad. De hecho, Santo Tomás señala también que si uno posee un ingenio natural o un hábito conveniente, puede tratar a veces sutilmente de lo inteligible; y que, aunque lo material estorba la operación del intelecto, este último no se ve por ello alterado en sí mismo²⁴⁰.

Ya vimos que la vida moralmente mala no es absolutamente incompatible con el conocimiento de las verdades humanas fundamentales²⁴¹. Sin embargo, quien adquiere un hábito vicioso que le lleva a satisfacer una determinada inclinación que va contra la recta razón, hace que su entendimiento se vea oscurecido para el conocimiento de las verdades que se refieren a esa inclinación humana. Se ve oscurecido por la misma fuerza del hábito, que conoce actos malos, y evita el interés por indagar la realidad de tal inclinación. Este proceso no se detiene aquí. Como señala Millán-Puelles, si esto ocurre con la justicia, por ejemplo, el interés por la verdad del precepto que prescribe actuar justamente se verá asimismo oscurecido. «Ahora bien, lo que para las verdades éticas primarias es posible ha de serlo también, y con mayor razón, para las verdades que incluso consideradas *in universali* son evidentes tan sólo de una manera mediata, o sea, las correlativas a los mandatos más distantes de los *praecepta communissima* de la ley natural. El interés por las verdades de este género tiene que decaer a consecuencia de los mismos vicios que aminoran el interés por las verdades éticas primarias. Lo que va contra los cimientos no puede dejar de ir en perjuicio de lo que en ellos se basa»²⁴².

²⁴⁰ Cfr. *ibid.*, q. 15, a. 3, ad 1 y 2.

²⁴¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II ad Thessalonicenses*, cap. II, l. 2, 50.

²⁴² MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 153.

Y, de esta manera, quien es templado en las materias más directamente relacionadas con la templanza como virtud cardinal, más templado será asimismo en materias donde sólo es necesaria una cierta moderación.

Pero, ¿cómo prescindir de las imágenes sensibles para conseguir así una mayor perfección en la actividad intelectual? ¿Acaso se puede prescindir de esas imágenes? ¿Cómo conoceríamos, entonces? ¿Cómo viviríamos sin ellas? Nuestro conocimiento comienza por los sentidos, por las imágenes sensibles, sobre todo a través de la vista, como ya se vio en el primer capítulo. Pero a lo que aquí hace referencia Santo Tomás es a un liberarnos de las imágenes, a un ir más allá una vez que hemos conocido gracias a ellas. Porque las operaciones intelectuales que le siguen no irán mucho más allá si no prescinden ya de la imagen. Es más; ya no funcionan con imágenes, sino con lo que la imagen da como resultado en el intelecto. «No es un completo prescindir de estas imágenes (ni en el pasaje citado se mantiene tal cosa), sino de ir más allá de lo sensible en ellas, sin dejar de tomarlas en consideración. Se trata, en suma, de no adscribir la mente a la materialidad de los datos sensibles, necesarios para la actividad intelectual, pero que son un obstáculo para esta actividad si nuestra atención se queda en ellos. A diferencia de los animales infrahumanos, tiene el hombre la facultad de utilizar lo sensible para elevarse hacia lo inteligible que se da en la materia y –por remoción y analogía– hacia lo inteligible inmaterial»²⁴³.

He aquí otra razón, fundamental, para que el deseo de conocer tome su rumbo correcto. Dejarse atar a lo sensible en el conocimiento significa no trascender lo puramente sensible y, por tanto, no desear conocer lo que hay de eterno en el hombre y en el mundo. Se queda en lo finito y, en ese caso, el saber no acaba nunca; pero ese saber resulta vitalmente irrelevante. En *La Misna* se encuentra una sentencia que señala lo siguiente: «A todo aquel que especula sobre estas cuatro cosas le hubiera sido mejor que no hubiera venido al mundo: ¿qué hay en lo alto? ¿Qué hay en lo bajo? ¿Qué hubo en el principio? ¿Qué habrá al final?»²⁴⁴. Estas palabras pueden ser entendidas como una crítica radical de la curiosidad: no vale la pena pensar en aquello que no está a nuestro alcance, y se hace preciso centrarnos en lo que tenemos delante. Pero, por otro lado, parece más apropiado para un encumbramiento de la curiosi-

²⁴³ *Ibid.*, p. 147.

²⁴⁴ *La Misna* (trad. Carlos del Valle), Editora Nacional, Madrid 1981, p. 419.

dad. Porque el no preocuparse por esas cosas implica prestar la atención sólo a lo sensible, a aquello sobre lo que tenemos un acceso inmediato, sin plantearnos más cuestiones sobre nuestro origen y fin último. Y así sólo nos quedan las cuestiones finitas, más materiales, de las que el hombre no logra salir.

Otra cuestión que cabe plantearse se refiere a los placeres sensibles. ¿Acaso dice Santo Tomás que hay que huir de los deleites, como algo malo, que nos impide ser humanos y mejorar como tales? No, parece que tampoco quiere decir esto el Aquinate. Esos deleites sensibles nos muestran una necesidad humana, ya sea la continuidad del género humano, ya sea la preservación del individuo. De hecho, no es el caso que el placer sensible impida por sí mismo la contemplación de la verdad. «No es placer sensible, sino su abuso, lo que se opone a este gozo o, mejor dicho, a su perfección y plenitud. El interés por la contemplación de la verdad resulta obstaculizado, no anulado, por los vicios que se refieren a los placeres corpóreos, sensibles; y ello ocurre cabalmente en la medida de la intensidad de los placeres a los que estos vicios atañen. Los vicios correspondientes a los placeres corpóreos más intensos (no estos mismos placeres si no se vuelven viciosos) son los que más gravemente dificultan la contemplación de la verdad y el interés por ella, dado que la verdad y su conocimiento no son bienes corpóreos, sino espirituales»²⁴⁵.

Hoy día se ve una cierta tendencia hacia la excesiva preocupación por lo material, por lo sensible en el hombre. La gran cantidad de publicidad que nos lleva a buscar nuevas experiencias, nuevos sabores... A veces pueden llevar a un embotamiento de la razón, a la ceguera de mente que menciona Santo Tomás. Porque desde lo más bajo es imposible ordenarse hacia algo fuera de sí, hacia lo superior. Si la más alta aspiración del hombre resultara ser la continua experiencia de todo lo que ofrece la sociedad hoy día, se le hará imposible conocer su más alta dignidad, su ser más personal que le llama a llevar una vida más acorde consigo mismo. Sin embargo, el hombre tiene la posibilidad de acallar su aspiración a la eternidad. Y una manera que trata de ser eficaz es precisamente poner en primer lugar la experiencia sensible, los deleites que más llenan el momento presente.

Sin embargo, como se señaló en su momento, estos deleites, al comprobar el hombre que no se adaptan a la recta razón, que no son el bien que pare-

²⁴⁵ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 148.

cían ser, dejan un regusto de amarga tristeza. Esa tristeza no es la que aparece ante la falta de un bien sensible, sino ante la ausencia de un bien superior que ha sido impedido por ese bien sensible. Tristeza que sólo puede ser acallada, bien rectificando según la razón, bien ahogándola con más deleites que, con el tiempo, pueden llegar a hacer insensible al hombre para conocer la recta razón.

El conocimiento sensible se ordena, como se señaló, a la sustentación del cuerpo, por un lado, y al conocimiento intelectual, por otro. Entre los motivos que Santo Tomás enuncia como causas del vicio de curiosidad en el conocimiento sensible hay uno que quizá sea el más extendido entre los hombres de hoy: el no referirse a algo útil. El segundo motivo que señalaba, el de ordenarse a un fin malo, es quizá menos referible a una época determinada. Sin embargo, parece que el no ordenar el conocimiento sensible a algo útil es, por insidioso, más peligroso y, además, puede dar como consecuencia el segundo. No en vano señala Frankfurt que «para crear y mantener una cultura avanzada es preciso que no nos dejemos debilitar por el error y la ignorancia. Necesitamos saber un gran número de verdades, y también, desde luego, cómo hacer un uso productivo de ellas»²⁴⁶. Y sólo llegará a conocer esas verdades que necesita para crecer si ordena su conocimiento a lo útil. Pero a lo útil en lo verdaderamente humano. En el crecimiento personal y de la sociedad.

Perteneciente a este campo del desorden en la intención, cabe señalar la ‘concupiscencia de los ojos’, nombre con el que se ha venido a llamar a veces a la curiosidad; «porque por estos nos entra en la mente la mayoría de los objetos que conocemos; y lo hace con mayor riqueza que con otros sentidos». De hecho, como se señaló anteriormente, en esto parece consistir la concupiscencia de los ojos, en buscar el mero placer del conocimiento y de la experimentación.

Martin Heidegger, en *Ser y Tiempo*, señala con acierto, siguiendo a San Agustín, que «se llama «concupiscencia de los ojos» a la experiencia de todos los sentidos en general, porque, cuando se habla de conocer, los otros sentidos hacen suya, por una cierta analogía, la operación del ver, en la que los ojos tienen la primacía»²⁴⁷. Es la búsqueda de sensaciones en todos los sentidos,

²⁴⁶ FRANKFURT, H. G., *Sobre la verdad*, pp. 43-44.

²⁴⁷ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo* (trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga), Editorial Universitaria, Santiago de Chile 2005, p. 194; cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, lib. X, cap. 35.

aunque la primacía sea de la vista. No en vano es el sentido más amado por el hombre, como señala Aristóteles²⁴⁸.

Pero lo más característico de la concupiscencia de los ojos, de la curiosidad, es que no busca encontrarse con la realidad, conocerla; lo que busca realmente no es la verdad, sino simplemente mirar, experimentar. Como observa también Heidegger, «cuando la curiosidad queda en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la cosa vista, sino que busca el ver *tan sólo* por ver. Si busca lo nuevo, es sólo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva. En este ver, el cuidado no busca una captación [de las cosas], ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo»²⁴⁹. La finalidad que se descubre entonces en la curiosidad es un volcarse al mundo, un establecer la vida del hombre en las cosas más sensibles, que resultan ser las menos nobles o espirituales del ser humano. Y, así, «una vez que se ha convertido en un hábito vicioso, ese desorden ahoga la capacidad natural del hombre de percibir la realidad; no sólo corta al hombre el camino hacia sí mismo, sino también hacia el verdadero mundo y hacia toda verdad»²⁵⁰.

Las imágenes, por otro lado, están mucho más próximas a la materia que las palabras. Las primeras dominan el mundo actual. «Una imagen vale más que mil palabras», se suele decir. Pero se olvida trascender la imagen, elevarse más allá; no quedarse pegado a ella. Las imágenes sacian más el apetito desordenado de conocer. Los medios audiovisuales de comunicación de masas brindan imágenes cada vez más movidas, rápidas, sin detenerse mucho tiempo en ninguna. Se premia más el cambio, los contrastes. Pero no se invita a buscar un sentido a las mismas. Sin embargo, no se debe renunciar a las imágenes. «Preferir las imágenes a las palabras es una opción materialista en su origen, si se la ejerce de una manera sistemática, en la forma de un hábito. Por supuesto, este hábito no es moralmente un vicio, pero por su raíz materialista no es tampoco una buena ayuda contra los malos hábitos que atañen a los placeres corpóreos. Contra esos hábitos moralmente viciosos pueden más las palabras que las imágenes»²⁵¹. Las imágenes proporcionan unos deleites más sensibles que los que puedan provocar las palabras. Pero

²⁴⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980 a 28.

²⁴⁹ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, p. 195.

²⁵⁰ PIEPER, J., *Prudencia y Templanza*, Rialp, Madrid 1969, p. 218.

²⁵¹ MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, p. 150.

para trascenderlas es preciso embarcarse en otro nivel de conocimiento, en otro vehículo distinto de las propias imágenes: la lectura, la conversación, el estudio. Así, el conocimiento sensible se ordenará al conocimiento intelectual, que es uno de sus fines.

CONCLUSIONES

Como conclusiones fruto de este estudio, surge en primer lugar la idea de la necesidad de que el deseo de conocimiento sea ordenado. Para poder llevar una vida buena, verdadera, es necesario conocer quiénes somos, profundizar en el conocimiento del ser humano. Eso, en buena medida, es la tarea de la educación. Paralelamente, destaca la necesidad de que el hombre posea una actitud filosófica ante la vida, que se pare a pensar y ame el silencio, en el que crece el conocimiento profundo. El conocimiento superficial de las cosas es en ocasiones el único conocimiento facilitado por la sociedad actual. Pero de esa forma es muy complicado ser verdaderamente libre. Todo esto, sin embargo, se verá facilitado con una correcta educación. Ésta significará poder darse la posibilidad de orientar el conocimiento hacia lo que de verdad le interesa como persona. Además, una base sólida de conocimientos ayudarán a adquirir mejor y más fácilmente nuevos conocimientos.

La virtud de la *studiositas* modera los apetitos de conocimiento, la tendencia a la obtención de todo tipo de conocimientos. Se descubre también como el reflejo de un más íntimo y profundo amor a la verdad, al ser de las cosas.

Hoy día hay una tendencia a fomentar la actividad curiosa como sinónimo de un deseo activo de conocer. Y la palabra estudio ha quedado en gran parte relegada a los estudios obligatorios o universitarios. Al medio para aprobar unas asignaturas con las que poder obtener un título. Son menos los que usan la palabra para significar un aumento de conocimiento, de sabiduría. De ahí que haya usado *studiositas* en vez de estudio. Y es que en nuestro tiempo se ha premiado más la investigación en sí que el conocimiento; los datos más que la comprensión del ser humano y del mundo.

Esta virtud salvaguarda el camino hacia la prudencia y hacia el conocimiento personal y de la realidad. Hay una vía ascendente desde esta virtud moral hacia la más radical orientación personal de la vida hacia un fin determinado. Es reflejo de esa decisión personal. Pero al mismo tiempo preserva al hombre en su tendencia, facilitando en el apetito concupiscible la correcta

orientación del deseo de conocimiento. Así, la prudencia obtendrá el conocimiento que necesita, y el hombre actuará bien, según lo que dicta la razón.

El encuentro y la acogida de la verdad son necesarios para la realización de la persona; para que ésta pueda llevar una vida verdaderamente humana, plena, feliz. En palabras de Benedicto XVI en su reciente Encíclica *Caritas in Veritate*, «la verdad es luz que da sentido y valor a la caridad». Sólo al percatarse de todo lo que el ser humano puede alcanzar, o bien dejar de alcanzar, nos dan una visión real de la importancia de la virtud moral. Y, en concreto, por tratar sobre el conocimiento, de la virtud de la *studiositas*.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	95
ÍNDICE DE LA TESIS	99
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	101
LA VIRTUD DE LA <i>STUDIOSITAS</i> Y EL CONOCIMIENTO	107
LA <i>STUDIOSITAS</i> EN TOMÁS DE AQUINO	107
1. El deseo de conocer: vicio o virtud	107
2. El deseo de verdad	118
2.1. Manifestaciones del deseo de verdad	119
2.2. Moralidad del deseo de verdad	123
2.3. Disposiciones hacia la verdad	133
3. La virtud de la <i>studiositas</i> en Tomás de Aquino	148
3.1. Encuadramiento antropológico de la <i>studiositas</i>	149
3.2. La <i>studiositas</i> en Santo Tomás	157
LA CURIOSIDAD EN TOMÁS DE AQUINO	177
1. El vicio de curiosidad en Tomás de Aquino	179
2. El despertar de la curiosidad en el mundo moderno	183
3. Los deleites y la curiosidad	189
CONCLUSIONES	195
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	197

