

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

El gobierno de la verdad

La virtud de la veracidad como fundamento del
orden social en santo Tomás de Aquino

Asignatura: Seminario de Tesis
Director: Dr. Fray Juan José Herrera OP
Alumno: José Ignacio Wittich
Año 2026

Índice

Introducción.....	3
Capítulo 1: Sociedad y verdad en la naturaleza humana	
1.1. El hombre como un ser social hecho para la virtud.....	8
1.2. El hombre como ser hecho para la verdad.....	15
1.3. La ciudad como fruto de las inclinaciones naturales del hombre.....	22
Capítulo 2: Justicia y verdad en el orden social	
2.1. La virtud de la veracidad y su relación con la justicia.....	31
2.2. Conocimiento y expresión de la verdad para un orden justo.....	40
2.3. La verdad del derecho en la justicia.....	42
2.4. La verdad de la ley en el orden de la cosas.....	48
Capítulo 3: Vida social ajena a la verdad	
3.1. La falta de razón detrás de la imposible virtud en un mundo de iguales.....	57
3.2. La mentira y el imperativo categórico.....	62
3.3. Desviaciones en la sociedad actual por falta del gobierno de la verdad.....	67
Conclusión.....	74
Bibliografía.....	78

Introducción

La presente investigación se propone explorar la naturaleza y el alcance de la virtud de la veracidad como hábito justo necesario para un correcto orden social. Elisabeth Reinhardt afirma que «el doble tema de la veracidad —*veritas doctrinae* y *veritas iustitiae*— junto con la verdad de la vida abre una perspectiva interesante de la antropología y de la ética tomasianas a la que, hasta el momento, se ha prestado escasa atención»¹. Esta observación, retomada por autores como Guillermo Gomila² y Servais-Théodore Pinckaers³, pone de relieve que el tema de la verdad posee un alcance transversal que afecta a todas las virtudes y, por medio de ellas, a toda la vida moral. En este marco, el presente trabajo busca contribuir al estudio de la verdad en el ámbito práctico, centrándose particularmente en la *veritas iustitiae* o verdad de la justicia, e integrando una consideración sistemática de su fundamento metafísico, su estructura moral y sus implicaciones sociales.

En un contexto contemporáneo marcado por el relativismo, la falta de juicio crítico y el deterioro progresivo de la confianza interpersonal e institucional, la pregunta por la verdad ha dejado de ser una cuestión meramente gnoseológica para convertirse en una problema ético, político y antropológico. El problema central que motiva este estudio es el perverso deterioro de las relaciones humanas y del propio ser humano cuando la comunicación, el pensamiento, su expresión e incluso la vida social se apartan de lo que las cosas son y de lo que uno mismo es, dando lugar a una verdadera crisis de la autenticidad. Esta crisis no puede comprenderse únicamente como una desviación moral o política, sino más profundamente como una crisis de la inteligencia: la creciente incapacidad del hombre para adecuar su intelecto a la realidad (*adaequatio intellectus et rei*). En efecto, cuando el proceso de formación conceptual se desvincula de la esencia de las cosas, el juicio práctico queda inevitablemente afectado. Si el intelecto yerra acerca de lo que una cosa es, también yerra acerca de cómo debe obrarse respecto de ella, de modo que el orden del obrar termina por edificarse sobre representaciones subjetivas, construcciones arbitrarias o decisiones meramente voluntaristas. Así, la ruptura entre verdad y vida práctica conduce tanto al error moral como al desorden político, debilitando las condiciones mismas de la convivencia.

¹ Reinhardt, E. (2005). *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*. EUNSA, p. 192.

² Gomila, G. L. (2008). La noción de *veritas vitae* en Santo Tomás de Aquino. *Studium. Filosofía y Teología*, 11(21-22), 21–38; Gomila, G. L. (2017). Virtud y verdad en la vida moral de la persona humana según santo Tomás de Aquino. *Studium. Filosofía y Teología*, 19(38), 329–352.

³ Pinckaers, S. T. (2007). *Las fuentes de la moral cristiana: Su método, su contenido, su historia* (3a. ed.). EUNSA.

La tesis central de este trabajo sostiene que la veracidad no constituye meramente un simple precepto moral opcional ni una convención útil para la vida social, sino una exigencia de la justicia y una necesidad fundamental que se deriva de la naturaleza racional y social del hombre.

Para fundamentar esta postura, la investigación se apoya en el realismo metafísico de santo Tomás de Aquino, particularmente en el principio *operatio sequitur esse* (el obrar sigue al ser). A partir de este principio, se buscará demostrar que el hombre no solo está naturalmente ordenado al conocimiento de la verdad, sino también a su manifestación en el ámbito de la vida práctica. En este sentido, el trabajo explicará el sentido social de la veracidad en cuanto virtud, la doble relación del ser humano con la verdad —conocerla y manifestarla—, la razón especial de bondad propia de esta virtud y su vínculo con la estructura misma del acto humano, en el que intelecto y voluntad se ordenan bajo la guía de la razón práctica.

Esta perspectiva exige, a su vez, comprender adecuadamente la estructura metafísica del ser humano, en particular la distinción tomista entre perfección primera (esencial) y perfección segunda (operativa). El hombre posee una perfección natural en cuanto ser racional, pero alcanza su plenitud solo mediante la actualización de sus potencias a través del obrar virtuoso. Esta perfección operativa se realiza de modo eminente en el ámbito de la ciudad, que no es una construcción artificial nacida de un pacto utilitario, sino el espacio natural en el que el hombre puede vivir bien, es decir, conforme a la verdad y a la virtud. En este contexto, la veracidad aparece como un eje fundamental, en cuanto hace posible la comunicación de la verdad conocida y sostiene la confianza necesaria para la justicia y la concordia.

Asimismo, se analizará la relación entre verdad y libertad, mostrando que la auténtica libertad no consiste en la elección indiferente entre opciones, sino en el dominio racional orientado al bien. La autenticidad, en consecuencia, no puede reducirse a la autoafirmación subjetiva, sino que radica en la unidad entre el ser, el pensamiento y la acción.

Metodológicamente, el trabajo es de carácter deductivo, pues avanza desde los principios metafísicos y antropológicos hacia sus implicaciones éticas y sociales, articulándose en tres capítulos fundamentales que desarrollan progresivamente la cuestión de la veracidad.

En el primer capítulo se establecen las bases ontológicas y antropológicas de la investigación. Allí se analiza la verdad como trascendental del ente y se expone su definición

clásica como adecuación entre el entendimiento y la cosa, así como su relación con el bien. A partir de este fundamento, se exponen las inclinaciones naturales del hombre hacia la vida en sociedad, el conocimiento de la verdad y la práctica de la virtud, mostrando su mutua implicación. Asimismo, se desarrolla la relación entre esencia, naturaleza y operación, y se propone la amistad —entendida como forma eminente de relación con el otro— junto a la virtud de la veracidad como raíz de la convivencia política.

En el segundo capítulo, el análisis se traslada al plano ético y jurídico, donde se aborda la veracidad como parte potencial de la virtud de la justicia, siguiendo principalmente el tratamiento de la *Suma Teológica* (II-II, qq. 109–113). Se examina la naturaleza de esta virtud, su razón específica de bondad y su función de ordenar los signos exteriores —palabras y acciones— a la realidad que deben expresar. En este marco, se muestra que la manifestación de la verdad conocida constituye, respecto del prójimo, una verdadera deuda de honestidad, lo cual confiere a la veracidad un carácter estrictamente moral. En continuidad con ello, se analiza cómo nociones fundamentales como el derecho y la ley se pervierten cuando se desvinculan de la verdad del ser y de la voluntad estable de obedecer a la razón.

En el tercer capítulo, se ofrece un diagnóstico crítico de la Modernidad y de sus principales consecuencias antropológicas y políticas. Se examina la mentira como corrupción del orden moral y como ruptura del vínculo natural entre el signo y la realidad, poniendo de relieve su carácter intrínsecamente desordenado y su impacto en las relaciones sociales. Asimismo, se analiza el riesgo de que una vida moral desvinculada de la verdad derive en formas de sentimentalismo o voluntarismo, en las que la razón es desplazada por la voluntad o por las pasiones como principio rector del obrar. En este contexto, se establece un contraste con la concepción kantiana de la veracidad como mandato formal derivado del imperativo categórico, así como con ciertas ideologías contemporáneas —en particular aquellas que absolutizan una noción abstracta de igualdad— que sustituyen la referencia a la verdad por construcciones voluntaristas incapaces de sostener un orden político estable.

La bibliografía principal corresponde a las obras de santo Tomás de Aquino, entre las cuales está la *Suma teológica*⁴, particularmente el *Tratado de la ley* (I-II, qq. 90-108), para comprender cómo se encuadran los principios de la razón práctica dentro de la ordenación de la razón orientada al bien común. También se tiene en cuenta el *Tratado de la justicia* (II-II, qq. 57-122), en lo relativo al derecho y a la justicia como virtud social principal, siendo de especial importancia la cuestión 109 (*De veritate*), que es importante para exponer la

⁴ Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. En (1955–1956). *Suma Teológica* (16 vol., F. Barbado Viejo, dir., trad. y anot., S. Ramírez int. gen.). Biblioteca de Autores Cristianos.

veracidad como virtud moral y parte potencial de la justicia. Complementariamente, fue necesario retomar las *Quaestiones disputatae de veritate*⁵. En estas cuestiones, Tomás de Aquino estudia la verdad en sentido más metafísico y en relación con el conocimiento humano, preguntándose qué es la verdad y cómo se relaciona el intelecto y la realidad. En cambio, en la II-II de la *Suma Teológica*, aborda la verdad desde un punto de vista moral, preguntándose cómo debe actuar quien ama la verdad y, por eso, trata la verdad como virtud y los vicios opuestos. Primero define qué es la verdad y luego cómo vivir conforme a ella.

Para conectar la cuestión antropológica y gnoseológica con el aspecto ético del hombre en la tesis, hago uso de la *Summa contra Gentiles*⁶ para añadir el marco en el que se desarrolla un principio importante para esta investigación: el obrar sigue al ser.

Asimismo, en el ámbito de la filosofía práctica y con el ordenamiento político del hombre, el opúsculo *De regno*⁷ se utiliza para abordar la exigencia de la veracidad en los ciudadanos como en los gobernantes y para acercarnos al entendimiento de las desviaciones del poder, que son fruto del desconocimiento —o del actuar contrario a dicho conocimiento— de la naturaleza racional y, por ende, social del hombre. Esta bibliografía tomista se complementa con sus comentarios filosóficos, los cuales permiten comprender la dimensión ética y social del pensamiento político de Tomás de Aquino con respecto a la verdad. Entre ellos, el comentario *In Ethicorum*⁸ sirve para fundamentar la inclinación humana a la virtud; el comentario *In Politicorum*⁹ respalda la tesis de la sociabilidad natural; y el comentario *In Metaphysicorum*¹⁰ resulta útil para analizar la relación trascendental entre el ser, la verdad y el bien. Todas las citas latinas de santo Tomás de Aquino han sido tomadas de la edición digital del *Corpus Thomisticum*, salvo en los casos de las obras citadas en la bibliografía como ediciones bilingües, en tales casos, el texto corresponde a dichas ediciones.

⁵ Tomás de Aquino. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. En (2016). *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad* (Vol. 1, Á. L. González, J. F. Sellés y M. I. Zorroza, eds.; J. García López, Á. L. González, C. Llano, M. J. Soto-Bruna, J. F. Sellés, E. Téllez, S. Gelonch y S. Argüello, trans.). EUNSA.

⁶ Tomás de Aquino. *Summa contra Gentiles*. En (1967). *Suma Contra los Gentiles: I, Libros 1.º y 2.º: Dios. Su existencia, su naturaleza. La creación y las criaturas* (L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra, dirs.; J. M. de Garganta, intr. gral., 2a. ed.). Biblioteca de Autores Cristianos.

⁷ Tomás de Aquino. *De Regno*. En (1990). *Opúsculo sobre el Gobierno de los Príncipes* (C. I. González, trad. y est. introd., 4a. ed.). Editorial Porrúa.

⁸ Tomás de Aquino. *In Ethicorum*. En (1983). *Comentario de la Ética a Nicómaco* (A. M. Mallea, trad. y nota prel.). Ediciones CIAFIC.

⁹ Tomás de Aquino. *In Politicorum*. En (2001). *Comentario a la Política de Aristóteles* (A. Mallea y C. A. Lértora Mendoza, trans.). EUNSA.

¹⁰ Tomás de Aquino. *In Metaphysicorum* (2019). *Sententia libri Metaphysicae*. Corpus Thomisticum.

Por otra parte, y dada su importancia para el desarrollo inicial del trabajo, así como con el propósito de reforzar la argumentación, la investigación recurre a las obras fundamentales de Aristóteles, las cuales actúan como cimiento e introducción al pensamiento desarrollado posteriormente por el Aquinate. Así, la *Ética a Nicómaco*¹¹ es utilizada para fundamentar la antropología en su relación con la práctica de la virtud como camino hacia la felicidad, donde se exponen elementos que permiten comprender la veracidad como un hábito necesario para la vida en comunidad. Del mismo modo, resulta pertinente recurrir a la *Política*¹² para desarrollar lo relativo a la sociabilidad natural del ser humano y a su capacidad para la palabra, en cuanto sirve para manifestar lo justo a los demás.

Finalmente, el desarrollo de la investigación permitirá mostrar que, en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, la veracidad no se reduce a una norma externa que impone a la voluntad la obligación de decir la verdad, sino que constituye una perfección del obrar humano conforme a su naturaleza racional y social. En cuanto virtud, la veracidad ordena al hombre a vivir según la verdad, integrando conocimiento y manifestación en la unidad del acto moral, y contribuye de manera decisiva al establecimiento y mantenimiento del orden justo. Por ello, solo recuperando la capacidad de la inteligencia para adecuarse a lo que las cosas son y la disposición virtuosa para manifestarla será posible reconstruir una vida social auténticamente humana, fundada en la justicia, la confianza y en orden al bien común.

¹¹ Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. En (2015). *Ética Nicomachea* (E. Sinnott, trad., intr. y not., 1a. ed., 2a. reimpr.). Colihue Clásica.

¹² Aristóteles. *Política*. En (2016). *Política* (M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo, trads., intr. y not., 1a. ed., 2a. reimpr.). Editorial Losada.

Capítulo 1: Sociedad y verdad en la naturaleza humana

Este primer capítulo establece el fundamento ontológico y antropológico de la investigación, al analizar por qué la búsqueda de la verdad y la vida en comunidad no constituyen rasgos accidentales, sino inclinaciones propias de la naturaleza racional del hombre. El capítulo examina la inclinación natural a la vida en sociedad, necesariamente orientada a la práctica de la virtud como camino indispensable para alcanzar la felicidad. En este marco, expone una reflexión sobre el principio tomista *operatio sequitur esse*, con el fin de demostrar que el obrar humano en busca de la verdad no es más que el despliegue de la esencia humana. Asimismo, analiza la noción de verdad como trascendental del ente y su definición clásica como adecuación del intelecto a la realidad, abordando este fenómeno desde una triple perspectiva de alteridad que sitúa al hombre en relación con las cosas, consigo mismo y con los demás. El capítulo concluye con un examen de la estrecha relación entre la amistad, la virtud y la verdad, y las propone como fundamentos indispensables para una ciudad justa. Al explorar estos vínculos, se busca demostrar que el hombre está orientado por naturaleza a una vida en común ordenada a la verdad y al bien, sentando así las bases para comprender la veracidad como una virtud acorde con la naturaleza humana y orientada a la felicidad.

1.1. El hombre como un ser social hecho para la virtud

En el pensamiento de Tomás de Aquino, la sociabilidad y la ordenación del hombre hacia la virtud no son rasgos accidentales, sino dimensiones que brotan de su misma naturaleza racional. En efecto, el hombre es un ser social porque su naturaleza lo inclina a vivir con otros, y es un ser ordenado a la virtud porque solo mediante la perfección de sus potencias racionales y morales puede alcanzar su fin propio. Ambas dimensiones —sociabilidad y virtud— se encuentran íntimamente vinculadas en la antropología y ética tomista.

Lo primero que hay que tener en cuenta son dos nociones y realidades íntimamente unidas en la naturaleza humana: el bien y la sociabilidad. El hombre posee una inclinación racional a vivir en sociedad¹³ y, a su vez, tiende naturalmente al bien como ya afirmaba Aristóteles¹⁴. De esto mismo podemos observar inmediatamente que es bueno para el hombre

¹³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2: «Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat a Deo, et ad hoc quod in societate vivat».

¹⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a1–5.

vivir en sociedad, pero no logra ser tan sencillo contemplar que solo el hombre bueno es capaz de vivir en sociedad. A continuación analizaremos en detalle estos aspectos.

A la filosofía como ciencia le compete investigar sobre lo que es el hombre y, por ello mismo, sobre su ser social y político¹⁵. Así como bien y fin se identifican¹⁶, también lo hacen el hombre y la polis, pues, no hay nada formalmente distinto entre hombre y vivir como hombre o, lo que es lo mismo, entre ser humano y vida humana. El ser humano no puede existir tal como es, distanciado en su vida de otros seres humanos. La razón de aquella igualdad y hasta de aquella necesidad de sociabilidad natural con otros semejantes no es por alguna imperfección, sino, en vista de una perfección mayor que se alcanza en la vida en comunidad. A esto se refiere santo Tomás de Aquino cuando dice que un ser es más perfecto cuanto tiene mayor aspiración a lo universal, es decir, cuanto más tiende a lo común¹⁷.

La perfección que alcanza el hombre en comunidad con otros hombres no es la de ser *ser-humano*, pues, nadie es más o menos ser-humano según el orden social en el que vive, sino, más bien, el ser humano alcanza su mayor perfección cuanto más perfecta sea la sociedad en la que vive o, según sea la actualización de nuestra sociabilidad, es decir, según sea la sociedad de la que dispongamos, así será la actualización posible de nuestra naturaleza¹⁸. Entiéndase actualización como perfeccionamiento de lo que es el hombre. Una sociedad correctamente ordenada ayuda al hombre a perfeccionarse.

Ahora bien, resulta fundamental distinguir diversos niveles de perfección en el hombre. Por una parte, existe una perfección esencial o natural, correspondiente a su mismo ser: en cuanto posee una naturaleza racional, nada le falta de aquello que constituye su esencia. En este sentido, el hombre es perfecto según su forma, en la medida en que está en acto y ser hombre es ya una perfección que posee. El alma racional es la forma sustancial del cuerpo humano y, por ello, la perfección primera del hombre, pues constituye el acto primero por el cual posee el ser específico de hombre¹⁹.

Sin embargo, junto a esta perfección primera, existe otra perfección que el hombre no posee plenamente desde el inicio: la perfección de operación. Esta segunda perfección consiste en la actualización plena de las potencias propias de la naturaleza racional —intelecto y voluntad— mediante su actuar. Así, aunque el hombre posee ya por su alma

¹⁵ Tomás de Aquino, *De regno*, I, 1.

¹⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1: «bonum habet rationem finis».

¹⁷ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 24: «Unumquodque autem tanto est perfectius, quanto ad universalius bonum magis potest extendi».

¹⁸ Cruz Prados, A. (2016). *Filosofía política* (2a. ed.). EUNSA. p.17.

¹⁹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 76, a. 1.

racional la perfección esencial que lo constituye como hombre, alcanza su perfección segunda en el ejercicio de las operaciones que le son propias: conocer la verdad, obrar conforme a la razón, amar el bien y vivir virtuosamente²⁰. De este modo, su naturaleza no permanece únicamente en potencia, sino que alcanza su mayor perfección por medio de la operación, en la cual consiste también su felicidad. Por ello, la felicidad no radica en el hecho de ser hombre, sino en la perfección que el hombre alcanza mediante su obrar²¹.

Esta distinción permite comprender que la actualización de la naturaleza humana no implica un cambio en la esencia, sino su despliegue hacia la plenitud a través de la acción. Tal perfección operativa se realiza mediante hábitos, especialmente por medio de las virtudes, que perfeccionan las potencias del alma y orientan al hombre hacia el bien. En este contexto, la vida social adquiere una relevancia decisiva. Una sociedad correctamente ordenada, en cuanto se dirige al bien común y en la que se promueve la virtud, no añade algo extrínseco a la naturaleza humana, sino que crea las condiciones adecuadas para que el hombre alcance su perfección segunda. Así, el orden social justo no solo regula la convivencia, sino que favorece el desarrollo pleno de la vida humana, al facilitar el ejercicio de actos conformes a la razón y, con ello, la realización efectiva de su fin propio.

Para comprender la razón de la perfección que supone el vivir en sociedad es necesario comprender qué es la polis. Según Enrico Berti²², la polis fue una realidad existente en Grecia hacía varios siglos, pero algo completamente distinto a lo que hoy entendemos por polis. Pues, por polis no se concebía lo que hoy es una ciudad, ni mucho menos tenía relación a lo que los modernos nombraron como estado. Berti prefiere traducir polis por “sociedad política”, pues, el mismo Aristóteles dice que toda ciudad (polis) es un tipo de comunidad (*koinonía*) constituida en vista de algún bien y que por encima de las demás comunidades que la integran es considerada comunidad política a la que se llama ciudad²³.

La *koinonía politiké*, es decir, comunidad política o ciudad que entiende Aristóteles tiende a un único fin en particular que es el bien supremo del hombre, esto es su felicidad. Por ello dice Aristóteles que el mejor género de vida para el individuo en particular y para las ciudades en común es el que acompaña de una virtud dotada de recursos suficientes como para cumplir acciones virtuosas²⁴. Es más, nombra como un principio básico que el ser feliz

²⁰ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 1.

²¹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 2.

²² Berti, E. (2012). *El pensamiento político de Aristóteles*. Gredos.

²³ Aristóteles, *Política*, I, 1, 1252a1–5.

²⁴ *Ibid.*, 1324a40.

se halla forzosamente unido a la virtud y no puede decirse que una ciudad es feliz mirando sólo a una parte de ella, sino a todos los ciudadanos²⁵. Es observable que nadie es feliz solo.

Otra razón que hace visible esta sociabilidad natural se encuentra en la insuficiencia del individuo humano para alcanzar por sí mismo las condiciones necesarias para una vida autosuficiente o un *buen vivir*. El hombre no puede procurarse aisladamente todo lo necesario para su subsistencia y perfeccionamiento, por lo que necesita de la cooperación de otros. Por ello afirma Tomás de Aquino que «el hombre necesita de muchos para vivir, pues uno solo no se basta a sí mismo para procurarse lo necesario para la vida»²⁶. La comunidad humana aparece así como el ámbito natural en el que las diversas capacidades de los individuos se complementan para hacer posible una vida plenamente humana.

A esta razón de orden material se añade otra de orden propiamente racional. El ser humano posee la capacidad de hablar, de expresarse o de hacer uso de la palabra, mediante el cual puede comunicar a otros sus pensamientos y deliberaciones sobre lo justo y lo injusto, lo útil y lo nocivo²⁷. Esta facultad de comunicar ideas y deliberar en común constituye, para Tomás de Aquino, un fundamento importante dentro de la vida política y así lo hace notar al comentar el pensamiento aristotélico sobre la naturaleza política del hombre: «el hombre es por naturaleza social, porque posee la palabra mediante la cual puede comunicar a otros lo que concibe en su mente»²⁸ —aquí ya empieza vislumbrar la necesidad de la virtud de la verdad—. De este modo, la vida social no surge de la mera necesidad de cosas materiales, sino también de la naturaleza racional del hombre, que se perfecciona en la comunicación y en la deliberación común acerca del bien.

Sin embargo, la sociabilidad humana no se explica solo por la necesidad de cooperación o por su natural comunicación, sino también por la orientación del hombre hacia su fin propio, que es la vida buena o vida virtuosa. El hombre siempre está en busca de estabilidad, es decir, de lograr que la vida posea equilibrio, firmeza y continuidad en aquello que le hace bien o lo hace feliz. Pues, el hombre busca ser feliz todo el tiempo y no sólo a veces. En un lenguaje más teológico, ese anhelo de estabilidad no es más que la felicidad en busca de la eternidad. Aristóteles se pregunta si puede decirse que alguien es feliz o dichoso en vida si puede llegar a sufrir infortunios o estar atado a cambios que desfavorecen su

²⁵ Aristóteles, *Pol.*, I, 1, 1329a20–25.

²⁶ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 128: «homo enim ad vitam suam necessariam indiget multis, quae sibi unus parare non potest».

²⁷ Tomás de Aquino, *In Politicorum*, I, lect. 1: «Homo autem est naturaliter animal politicum, et magis quam apes vel quodcumque gregale animal. Quod patet ex hoc quod homo solus habet locutionem, per quam significat aliis quid est utile et nocivum, et per consequens iustum et iniustum».

²⁸ Tomás de Aquino, *In Ethicorum*, I, lect. 1.

bienestar. Lo cierto es que es muy difícil considerar a alguien feliz si terminó su vida como alguien desgraciado. Esta es la dificultad que se plantea Aristóteles, pues, para saber si una persona es verdaderamente feliz sería necesario *ver el fin* de la vida de aquella persona y comprobar si fue dichoso hasta el final²⁹. Pero esta imposibilidad de ver el fin de la vida para considerar dichoso o no al hombre muestra que la felicidad debe consistir en aquello que se mantiene constante en el hombre, como también muestra el límite dentro del cual hay que investigar en qué consiste la felicidad en la vida humana.

En la vida del hombre lo único que es firme, estable y bueno son las acciones conforme a la virtud³⁰. La virtud es el hábito adquirido de obrar rectamente disponiendo siempre al bien³¹ o, lo que es lo mismo, un hábito operativo bueno que perfecciona las potencias del alma y dispone al hombre a obrar bien conforme a la razón haciendo bueno tanto al que obra como a su obra misma. Esto significa que la virtud no es solo una disposición interna, sino una cualidad estable que orienta eficazmente la acción hacia el bien.

A diferencia de actos aislados, la virtud es un hábito (*habitus*), es decir, una disposición firme y duradera adquirida por la repetición de actos (en el caso de las virtudes morales) o infundida por Dios (en el caso de las virtudes teologales). Este hábito perfecciona las facultades humanas —la razón, la voluntad y los apetitos— de modo que actúen de acuerdo con su naturaleza propia. Además, la virtud está esencialmente vinculada a la razón: una acción es virtuosa en la medida en que se ajusta al recto dictamen de la razón³². Así, las virtudes morales (como la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza) ordenan las pasiones y acciones conforme a la razón, mientras que las virtudes intelectuales perfeccionan el entendimiento en la búsqueda de la verdad.

Por más que la práctica de la virtud suponga un esfuerzo para el hombre, eso no quiere decir que esta no sea natural a él. Más bien, por su propia naturaleza racional, está inclinado hacia la virtud porque tiende al bien conforme a su fin último³³ y dado que el fin propio del ser humano es el bien conforme a la razón, se sigue que existe en él una inclinación natural a obrar virtuosamente. Esta inclinación se fundamenta en el primer

²⁹ Aristóteles, *Eth. Nic.*, I, 10, 1100b1–5.

³⁰ *Ibid.*, 1100b15. A su vez, Tomás de Aquino aclara que la virtud es lo que hace bueno al que la posee y hace buena su obra (*S. Th.*, I–II, q. 55, a. 3): «virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit».

³¹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I–II, q. 55, a. 3.

³² *Ibid.*, q. 58, a. 4: «...virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem».

³³ *Ibid.*, q. 1, a. 2: «omne agens agit propter finem».

principio de la razón práctica que dice «hacer el bien y evitar el mal»³⁴. Así, el hombre no es indiferente frente al bien moral, sino que posee una orientación intrínseca hacia él.

A su vez, es interesante observar que precisamente en el obrar contrario a la virtud se hace visible la inclinación natural hacia lo que es bueno para él y su necesidad de la virtud para ello. Pues, si la virtud humana es la que hace bueno al hombre y buena su obra, esto implica que no es algo artificial o añadido desde fuera, sino que es el medio adecuado de perfeccionamiento de las potencias del ser humano. Así vemos que la virtud perfecciona la inteligencia y le otorga mayor fuerza a la voluntad, pero el vicio debilita ambas. Incluso cuando el hombre peca, no pierde esta orientación básica, sino que actúa contra su propia inclinación más profunda, ya que «el mal es privación de bien»³⁵, lo que confirma que el bien —y por tanto la virtud— es lo que corresponde a su naturaleza.

Ahora bien, la práctica de la virtud se realiza plenamente en el ámbito de la vida social. En efecto, muchas de las virtudes humanas —especialmente las virtudes morales— tienen por objeto las relaciones con los demás. La justicia, por ejemplo, regula la relación del hombre con el prójimo en orden al bien común. Por esta razón, Tomás de Aquino sostiene que la comunidad política tiene como finalidad principal promover la vida virtuosa de sus miembros³⁶ y vivir bien no significa simplemente vivir de forma autosuficiente, sino vivir conforme a la virtud, que es en cierto modo, vivir para otro, pues, el fin de la multitud reunida es vivir bien, lo cual se logra mediante la vida virtuosa³⁷. De este modo, la vida social no se reduce a una simple cooperación para la supervivencia, sino que constituye el ámbito en el cual el hombre puede alcanzar su perfección moral.

La relación entre sociabilidad y virtud se manifiesta también en la función de la ley dentro de la comunidad política. Para Tomás de Aquino, la ley tiene como finalidad conducir a los hombres hacia la virtud, ordenando sus acciones conforme a la razón. Así lo afirma explícitamente: «la intención del legislador es hacer buenos a los ciudadanos»³⁸. La ley, en cuanto ordenación racional dirigida al bien común, orienta la vida social hacia la formación moral de sus miembros.

De todo lo anterior se sigue que la sociabilidad humana y la ordenación a la virtud no son realidades independientes, sino dimensiones profundamente relacionadas de la naturaleza humana. El hombre es social porque su naturaleza racional lo inclina a la comunicación, a la

³⁴ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2: «bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum».

³⁵ *Ibid.*, I, q. 48, a. 1: «Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni».

³⁶ Tomás de Aquino, *In Polit.*, I, lect. 1: «civitas est propter bene vivere».

³⁷ Tomás de Aquino, *De regno*, I, 15.

³⁸ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 92, a. 1: «intentio legislatoris est facere bonos cives».

cooperación y a la deliberación común sobre el bien con otros; y es un ser hecho para la virtud porque solo mediante la perfección moral de sus potencias puede alcanzar su fin propio. Es en el marco social en el que vive en el cual el hombre busca la felicidad y en esta búsqueda se encuentra con la virtud. Quien quiera vivir de la mejor manera debe elegir la virtud. Nadie elige vivir en sociedad, sino que nace en ella y nadie elige no ser feliz, pues, dice Aristóteles, no deliberamos acerca de los fines sino acerca de las cosas que llevan a los fines³⁹. Sin embargo, nadie en su sano juicio elige no ser virtuoso porque sería negar el fin mismo del hombre, su felicidad. Al elegir la virtud se eligen los medios para alcanzar la felicidad del hombre.

Para Aristóteles, el querer recae más bien en el fin, mientras que la elección lo es de las cosas que llevan al fin⁴⁰. Por lo tanto, el fin que se quiere es la felicidad y lo que se elige para poder alcanzarla son las virtudes. Pero no es posible deliberar por todo. Existen tres cosas por las que el hombre no puede deliberar, a saber: 1. acerca de las cosas eternas, es decir, de las cosas que son siempre de la misma manera, sea por necesidad, por naturaleza o por alguna otra causa, ejemplo de esto es el orden del mundo⁴¹; 2. acerca del fin como ya se dijo; y 3. acerca de las cosas particulares que son propias de la percepción y que si se las delibera siempre, se iría al infinito, como por ejemplo, deliberar si el pan es o no es pan⁴². Quien delibera busca liberarse en la toma de una decisión. Hay cosas, como las que nombra Aristóteles, de las cuáles el hombre no puede decidir: el orden natural; el fin de las cosas; y lo que las cosas son. Estas tres cuestiones poseen una inalterabilidad natural que solo se respeta como tal gracias a la estabilidad propia de la virtud y precisamente de la virtud de la veracidad, como se verá más adelante.

La sociabilidad no es un rasgo añadido o accidental en el hombre, sino una dimensión constitutiva de su propia naturaleza racional, de modo que el ser humano es por esencia un ser social, inclinado naturalmente a vivir con otros, a comunicarse, a cooperar y a deliberar en común acerca del bien; esta inclinación no nace solo de la necesidad material, sino principalmente de su perfección racional, que se realiza plenamente en la vida compartida y en la búsqueda conjunta de la felicidad mediante la virtud, de tal manera que fuera de la comunidad política el hombre no puede alcanzar su desarrollo propio ni vivir plenamente

³⁹ Aristóteles, *Eth. Nic.*, III, 3, 1112b10–15.

⁴⁰ *Ibid.*, 2, 1111b25; III, 5, 1113b5.

⁴¹ *Ibid.*, 3, 1112a20–25.

⁴² *Ibid.*, 1113a1–5.

conforme a lo que es, pues su naturaleza misma lo ordena a la vida en sociedad como ámbito necesario de su perfección.

1.2. El hombre como ser hecho para la verdad

La inclinación natural a la vida en sociedad y a la práctica de la virtud, orientadas a la felicidad, va acompañada de otra inclinación igualmente natural: el conocimiento de la verdad. En otras palabras, el ser humano posee una inclinación natural tanto a la sociabilidad como a la verdad y, en virtud de su tendencia racional hacia el bien que le es propio, se orienta también a la práctica de las virtudes. Ahora bien, establecida la sociabilidad y virtud del hombre, es momento de examinar su relación esencial con la verdad, cómo el intelecto está naturalmente ordenado al conocimiento de la esencia de las cosas y cómo esta inclinación constituye una dimensión esencial de la vida racional. Este análisis permitirá comprender que la verdad no solo es objeto de la razón, sino también principio que orienta su acción.

Dado que este tema excede los fines de la presente investigación, no se abordará la cuestión de la verdad de manera exhaustiva —tarea que corresponde a otros trabajos⁴³, los cuales serán tenidos en cuenta—, sino únicamente en la medida en que su tratamiento se inserta en el contexto natural y social del ser humano, que, como se verá, es de carácter total.

La virtud es un hábito electivo que consiste en una medianía en relación con nosotros, definida por una razón, a saber, esa que definiría el prudente⁴⁴. La virtud es el hábito de elegir el punto medio que dicta la recta razón, pero la razón que guía el acto humano no es distinta de la que tiene por objeto conocer la verdad de las cosas⁴⁵, por ende, la consecución de la virtud no puede darse en el alejamiento de la verdad, pues, en el mismo hombre está el bien como objeto del deseo y la verdad como objeto del intelecto⁴⁶.

No hay que olvidar que el hombre no es una mezcla de sustancias, sino una unidad sustancial compuesta de una forma sustancial —que es el alma espiritual— que determina su materia corporal, es decir, todo ser humano posee un alma racional y un cuerpo organizado por esta, por su alma entiende y por su cuerpo siente, adquiriendo un único conocimiento del mundo gracias a su naturaleza compuesta. El alma es el primer principio vital de aquellos

⁴³ Por ejemplo: Ponferrada, G. E. (1986). El tema de la verdad en Santo Tomás: Sus fuentes. *Sapientia*, 41(159), 11-36.

⁴⁴ Aristóteles, *Eth. Nic.*, II, 6, 1106b25–30.

⁴⁵ *Ibid.*, VI, 2.

⁴⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 16, a. 1: «verum est obiectum intellectus».

seres que viven. En el hombre, el alma racional es la forma sustancial del cuerpo, por la cual el hombre vive, siente, entiende y existe como tal⁴⁷. Ahora bien, ¿qué quiere decir Tomás de Aquino con «como tal»?

Lo último es una definición del hombre según composición, pero podría definirse al hombre desde su propio ser y naturaleza racional a través de dos principios —sin mencionar el primer principio metafísico que dice que todo cuanto existe es ente⁴⁸—, a saber: 1. Lo verdadero que está en las cosas, se convierte con el ente según la substancia⁴⁹. Todo cuanto existe o todo ente es verdadero, porque verdadero es lo que es, es la esencia de la cosa. Sin embargo, lo verdadero está principalmente en el intelecto, mientras el ser está principalmente en las cosas. 2. La verdad es la adecuación del intelecto y la cosa⁵⁰. Esta es la correspondencia entre la cosa y la inteligencia, es la perfección del conocimiento que se genera cuando el cognoscente asimila la realidad conocida. Aquí, verdadero agrega al ente la conformidad de la cosa y el entendimiento.

Tomás de Aquino menciona también que en la consideración del ente en cuanto verdadero puede darse un triple definición de verdad y verdadero: 1. Aquello que precede a la razón de verdad, es decir, lo que la cosa es; 2. Aquello que perfecciona la razón de verdadero, esto es la adecuación de la realidad y el entendimiento; y 3. Aquello que se manifiesta, porque la verdad es la manifestación de lo que la cosa es⁵¹.

Por lo tanto y siguiendo estos dos principios enunciados, el hombre puede definirse según la verdad. Pues, no tan solo es un ente verdadero como todo ente, sino, por la misma perfección de su naturaleza racional, es un ente capaz de verdad, es decir, capaz de conocer la verdad; ver su manifestación y comprender su adecuación. Y así como san Agustín dijo que Dios al hacer al hombre a su imagen, lo hizo capaz de Sí mismo, es decir, capaz de Dios⁵², el hombre por su propia naturaleza es capaz de verdad. Lo verdadero pertenece a la esencia misma de la naturaleza humana, determina al hombre íntegramente y hace que se constituya como un ser ordenado a la verdad. El ser humano es un ser para la verdad, en un sentido

⁴⁷ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 75, a. 4: «homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore».

⁴⁸ Tomás de Aquino, *In Metaphysicorum*, lib. IV, lect. 1, n. 11: «Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur».

⁴⁹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 16, a. 3: «verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam».

⁵⁰ *Ibid.*, a. 1: «Veritas est adaequatio intellectus et rei».

⁵¹ Tomás de Aquino, *De verit.*, q. 1, a. 1.

⁵² Agustín de Hipona, *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 8, n. 11: «Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest».

ontológico, como ya se expuso, pero también, y necesariamente, en un sentido teórico y práctico, pues, es capaz de conocerla y de manifestarla.

El ser humano se orienta teóricamente a la verdad al buscar conocerla y contemplarla. Cualquier investigación o estudio que se haga solo tiene sentido si busca indagar más en la verdad y pierde su finalidad si solo recaba en lo que es falso.

Una muestra de cómo la naturaleza humana busca conocer la verdad de las cosas es su capacidad para conceptualizar la realidad en la que vive, pues para que algo sea comprensible como verdadero es necesario que el objeto extramental y su concepto mental coincidan; o, dicho de otro modo, que lo que concebimos acerca de una cosa se adecúe a lo que esa cosa es en sí misma. Según Margolis y Laurence⁵³, los conceptos son representaciones mentales que nos permiten categorizar y razonar sobre el mundo. Pero, por más que tengamos esta capacidad, es de observar que uno de los grandes problemas actuales es la creciente incapacidad para conceptualizar adecuadamente la realidad, fenómeno que se manifiesta paradójicamente en la proliferación de redefiniciones, nuevos términos o conceptos desvinculados de la verdad de las cosas o su esencia.

Lo que actualmente se entiende como concepto, Tomás de Aquino lo llama especie inteligible (*species intelligibilis*), pero para llegar a la formación del concepto debe darse un proceso conocido como ideogénesis por el cual, básicamente, el ser humano forma un concepto a partir de la experiencia sensible. Todo comienza con los sentidos, que captan lo particular del mundo exterior; estas impresiones se transforman en imágenes internas llamadas *phantasmata*, almacenadas en la imaginación y retenidas en la memoria. Luego interviene el intelecto agente, que abstrae de esas imágenes lo universal, es decir, la forma inteligible de la cosa, separándola de sus aspectos materiales. Esta forma abstracta es recibida por el intelecto posible, que la convierte en una especie inteligible, es decir, en el concepto mismo. Así, el conocimiento humano parte de la realidad sensible y, mediante un proceso de abstracción, alcanza la comprensión de las esencias universales, lo que permite al intelecto pensar y juzgar. Es evidente que el concepto hace referencia a la realidad de las cosas y que la especie inteligible con respecto al entendimiento es como el medio por el que entiende el hombre⁵⁴. Ahora bien, si el medio, que es el concepto, es errado, nunca se va lograr la comprensión de la naturaleza de las cosas ni contemplar la verdad, pero ello no quiere decir que el intelecto yerre al conocer lo que las cosas son, pues:

⁵³ Margolis, E. & Laurence, S. (2019). Concepts. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 85, a. 2: «Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus».

El objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas. Sobre la esencia, y en términos absolutos, el entendimiento no yerra. En cambio, sí puede equivocarse sobre aquello que envuelve la esencia, al establecer relaciones, o al juzgarlo, o al diversificar, o al razonar sobre ello. Por lo mismo tampoco puede errar acerca de las proposiciones que se conocen directamente, una vez conocida la esencia de los términos, como sucede con los primeros principios, de los cuales se desprende la infalibilidad de la verdad de las conclusiones en lo que se refiere a su certeza científica. Sin embargo, puede suceder que accidentalmente el entendimiento se engañe acerca de la esencia de las cosas compuestas, no por razón del órgano, ya que el entendimiento no es una facultad que use el órgano, sino por la composición que interviene en la definición, bien porque la definición de una cosa es falsa cuando se la aplica a otra, como si la del círculo se aplicase al triángulo, o bien porque una definición es en sí misma falsa, al implicar la unión de elementos incompatibles, como si se define un ser diciendo que es *animal racional alado*. Por eso, acerca de las realidades simples, en cuya definición no puede intervenir la composición, no podemos engañarnos, pero nos engañamos por no lograr alcanzarlas en modo alguno, como se dice en IX *Metaphys*⁵⁵.

No poder acceder correctamente a la verdad de las cosas no solo trae aparejado el error conceptual, sino también el error moral. El hombre al conocer lo que la cosa es no puede errar, es decir, el primer acto de la razón que es la simple aprehensión, cuyo objeto es la esencia de las cosas (el *quid*) es captada y concebida fácilmente, por más que no sea propio de este acto de la razón afirmar ni negar nada, solo captar la idea. El problema surge con los dos siguientes actos de la razón, el juicio y el raciocinio, dado que es comprobable que el hombre sí puede errar al afirmar o negar algo de algo, es decir, al unir o separar conceptos y

⁵⁵ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 85, a. 6: «Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiae, circa conclusiones. Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo, vel dum aliqua definitio in seipsa est falsa, implicans compositionem impossibilem, ut si accipiat hoc ut definitio alicuius rei, animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX *Metaphys*».

determinar si una proposición es verdadera o falsa, como también puede equivocarse al razonar, es decir, en la conclusión obtenida a partir de premisas. El principio del acto humano es la razón⁵⁶ y si la razón se encuentra errada voluntariamente al juzgar y al razonar sobre la verdad de las cosas, necesariamente el acto humano será malo.

Para Tomás de Aquino, la verdad se manifiesta de diversos modos, todos ellos fundamentados en el ser de las cosas. En primer lugar, existe una verdad ontológica, presente en las cosas mismas, que son verdaderas en la medida en que poseen el ser conforme a su naturaleza. Esta verdad está íntimamente ligada al principio que dice que el ente y lo verdadero se convierten, es decir, todo lo que es, en cuanto es, es verdadero⁵⁷. En segundo lugar, distingue una verdad lógica, que reside en el intelecto humano y se da cuando el juicio se adecua a la realidad, definiendo así la verdad como adecuación del entendimiento y la cosa. Además, hay una verdad moral, entendida como virtud de la veracidad, que se da cuando el sujeto es veraz por expresar la verdad de las cosas⁵⁸. También reconoce una verdad artística, presente en las cosas artificiales cuando se conforman a la intención del artífice, siguiendo una noción traída de Aristóteles, según la cual las obras son verdaderas si se adecuan al arte que las produce⁵⁹. Por encima de todas ellas está la verdad divina, que se halla en el entendimiento de Dios y constituye la verdad por esencia, ya que Dios no sólo conoce la verdad, sino que es la Verdad misma⁶⁰. Esta verdad en Dios es eterna, inmutable y causa de toda verdad creada. La verdad para Tomás de Aquino se entiende siempre en referencia al ente o ser de las cosas (su esencia), en cuanto está en el entendimiento humano y en Dios que es su fundamento último.

También, desde un sentido práctico, el hombre orienta su vida a la verdad. Tomás de Aquino afirma que la bondad del intelecto es la verdad en el deseo⁶¹, esto quiere decir que cuando el intelecto comprende algo como bueno, también se vuelve verdaderamente deseable para la voluntad y así, como el entendimiento tiende naturalmente a la verdad, la voluntad —el principio de la acción junto con la razón— tiende al bien, que es la verdad puesta en el fin del acto. Por eso, actuar bien es actuar conforme a la verdad reconocida por la razón.

La cuestión de fondo es: el ser humano es capaz de conocer la esencia de las cosas, es decir, comprender su naturaleza. Pero, ¿puede ser la naturaleza de las cosas criterio de

⁵⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 1: «actiones non sunt proprie humanae, quia non procedunt ex deliberatione rationis, quae est proprium principium humanorum actuum».

⁵⁷ Tomás de Aquino, *De verit.*, q. 1 a. 6: «ens et verum convertuntur».

⁵⁸ Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 109. Sobre esta cuestión se expondrá más adelante.

⁵⁹ Tomás de Aquino, *In Metaph.*, lib. VI, lect. 1, n. 10.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *De verit.*, q. 1, a. 4.

⁶¹ *Ibid.*, a. 1: «Bonum intellectum est verum in appetitu».

moralidad para los actos humanos? Con criterio de moralidad se hace alusión a un principio o norma objetiva por el cual se determina si una acción humana es moralmente buena o mala, es decir, si es conforme o no al bien que le corresponde al ser humano según su naturaleza.

Las nociones de esencia y naturaleza se refieren a la misma realidad en cuanto a lo que una cosa es, pero se distinguen según el modo en que se consideran racionalmente. La esencia indica lo que constituye a un ente en su propio ser, mientras que la naturaleza designa esa misma realidad cuando se considera como principio de operaciones propias del ser. Así, aunque son equivalentes en términos ontológicos, la esencia subraya el ser en sí mismo, mientras que la naturaleza resalta su capacidad operativa⁶². *Naturaleza* le añade a *esencia* un momento dinámico en cuanto principio de desarrollo del ente, por ello:

Todo ente es operativo a su modo y a su manera, lo que se puede traducir muy bien en la fórmula del Aquinate *operatio sequitur esse*, el obrar sigue al ser, fórmula que entraña un plan constructivo en todo ser y, por lo mismo, la norma determinante de su obrar u operatividad, convirtiendo a esta fórmula en una de las más realistas de la metafísica tomista⁶³.

El problema de no poder acceder racionalmente, comprender o de pretender modificar lo que las cosas realmente son —es decir, su naturaleza o esencia— no se limita a la dificultad de definir o conceptualizar adecuadamente los entes. Más grave aún, conduce a la incapacidad de reconocer lo que corresponde a cada ser según su propia naturaleza, ya que ignorar o negar lo que algo es provoca inevitablemente una desviación en cuanto a lo que ese ente debe hacer en orden a su naturaleza.

La verdad está unida al ente o, lo que es lo mismo, las cosas son verdaderas por ser también entes. La verdad de las cosas no es una propiedad que pudiera faltarles, porque lo que hace que las cosas sean, hace también que sean verdaderas⁶⁴. Lo mismo afirma Tomás de Aquino cuando dice que el ente no puede ser pensado sin lo verdadero⁶⁵.

Ahora bien, afirmar que la verdad es la adecuación entre la cosa y el intelecto, y que todo lo que existe, en cuanto es, es verdadero, implica reconocer una evidencia fundamental: que las cosas son lo que son y no lo que uno desea que sean. Aquel que expresa fielmente lo

⁶² Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 29, a. 1, ad 4.

⁶³ Spiegel Sosa, G. E. (1998). Libertad y naturaleza: La voluntad como naturaleza y como razón según Tomás de Aquino. *Sapientia*, 53(204), 357-368.

⁶⁴ Pieper, J. (2009). *La realidad y el bien. La verdad de las cosas* (1a. ed.). Librería Córdoba. p. 97.

⁶⁵ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 16, a. 3: «ens non potest intelligi sine vero».

real se ajusta a la verdad. Todo hombre desea naturalmente conocer la verdad; sin embargo, dado que el ser humano no es únicamente un ser especulativo, sino también práctico, tiende a vivir conforme a la verdad de las cosas. Pues si el obrar sigue al ser, entonces el ser del hombre está llamado al conocimiento de la verdad y, por tanto, a actuar en conformidad a ella.

Es interesante observar aquí cómo la unión entre gnoseología y ética se sella en el momento en que comprendemos que la voluntad es un apetito racional: esta no se mueve hacia la nada, sino hacia el bien que el intelecto le presenta. Por lo tanto, si el proceso de ideogénesis falla y el intelecto aprehende un concepto errado o desvinculado de la esencia, el juicio práctico posterior estará necesariamente viciado. El error gnoseológico —una inadecuación entre el concepto mental y la cosa extramental— se traslada a la ética como una ceguera sobre lo que es verdaderamente bueno para la naturaleza humana.

Esta conexión se manifiesta con especial gravedad a través del principio de que el obrar sigue al ser. Si el conocimiento humano no logra captar rectamente el *esse*, no es posible un *operatio* adecuado. Cuando el concepto de persona, justicia o libertad se redefine al margen de su verdad ontológica, el hombre pierde el criterio de moralidad objetivo. Así, el juicio práctico, que debería ser la aplicación de la recta razón a la acción, se convierte en un silogismo con una premisa mayor falsa: al juzgar sobre una esencia desfigurada, el hombre termina eligiendo un algo que tiene apariencia de bien pero que en realidad contradice su inclinación natural a la felicidad y a la verdad. En última instancia, la rectitud moral depende de la fidelidad del concepto a la cosa. Sin una gnoseología que garantice la posesión de la verdad, la ética queda reducida a un obrar según deseos subjetivos, pues nadie puede obrar el bien si primero no es capaz de conocer la verdad de lo que las cosas son.

Entonces, la verdad no es algo accesorio o externo al ser humano, sino que pertenece intrínsecamente a su naturaleza, de modo que así como el hombre tiende naturalmente a vivir en sociedad y a obrar el bien, también está constitutivamente ordenado al conocimiento y a la vivencia de la verdad; en efecto, su intelecto está hecho para adecuarse a la realidad y captar la esencia de las cosas, mientras que su obrar —en cuanto *operatio sequitur esse*— solo alcanza su rectitud cuando se conforma con esa verdad conocida, por lo que no solo conocer la verdad es natural al hombre, sino también vivir según ella, siendo esta conformidad entre entendimiento, acción y realidad lo que funda tanto la posibilidad de la virtud como la rectitud moral de su vida.

1.3. La ciudad como fruto de las inclinaciones naturales del hombre

El ser humano tiende de manera natural a vivir en comunidad, a alcanzar el bien y a buscar la verdad, como se ha señalado anteriormente. Esta aspiración se concreta en la ciudad o en la comunidad política en la que habita. La vida social dentro de la ciudad se presenta como el ámbito donde las virtudes humanas alcanzan su pleno desarrollo; a su vez, es la propia sociedad la que se realiza plenamente cuando el hombre llega a ser alguien ordenado interiormente siendo capaz de ordenar su vida exterior.

Para Enrico Berti, la ciudad que plantea Aristóteles se origina gracias a dos factores, uno instintivo y otro racional: el primero es algo que el hombre tiene en común con la abeja; el segundo es propio del hombre y hace posible su felicidad, alcanzable únicamente porque dispone de la razón (*logos*)⁶⁶. Lo social, lo político y lo racional en el hombre se identifican. Más debe tenerse en cuenta la interpretación que hace E. Berti:

«Político» no significa genéricamente sociable, sino hecho específicamente para vivir en la ciudad, pues solo en la ciudad existe el tipo de vida, el *praktikos bios* (vida práctica, vida activa) o *politikos bios* (vida política) que constituye el fin, la realización, la perfección del hombre⁶⁷.

La sociabilidad se logra en la ciudad de los hombres como resultado de su racionabilidad, es decir, la facultad intelectual que juzga las cosas con razón, discerniendo lo bueno de lo malo y lo verdadero de lo falso. La razón es la base del ordenamiento político del ser humano o, lo que es lo mismo, de la ciudad.

El ser humano necesita del *otro*, de *lo-otro* y considerar a su semejante como *otro-yo* para vivir en sociedad y formar la ciudad. *El-otro* es su aspecto social; *lo-otro* es la tendencia hacia lo real o hacia la verdad que es objeto de su naturaleza racional; y *otro-yo* es la característica política de considerarse unido con otros semejantes a él y buscar ordenarse en dirección a un mismo fin. El hombre no puede vivir sólo y encerrado en sí mismo, necesita del-otro para alcanzar su bienestar, de lo-otro para alcanzar la verdad y de otro-yo para alcanzar su fin.

⁶⁶ Berti, E. (2012). *El pensamiento político de Aristóteles*. Gredos. p. 34.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 33.

Incluso en los tres tipos de vida en los que puede consistir la felicidad (placentera, política y contemplativa)⁶⁸ es necesaria la presencia del otro. El hombre naturalmente se desarrolla dentro de una comunidad, siendo la primera la familia (*oikos*, casa) que es la unidad doméstica constituida por un matrimonio, hijos, esclavos y bienes, después la aldea o colonia, y la ciudad como comunidad perfecta⁶⁹. Dentro de la comunidad el hombre puede alcanzar el bien completo suficiente para que pueda llevar una vida digna y ser feliz. El *bien completo suficiente* no lo es solamente para un individuo aislado de todo y que exista alejado de otros, porque un solo hombre no podría abarcar la diversidad de bienes que necesita para subsistir dignamente⁷⁰. Por ello, el bien de uno es el bien de todos y el bien de todos es el bien de uno, en eso consiste la felicidad y aquel es el objetivo de la ciudad.

Es claro, por todo esto, que el ser humano es por naturaleza un ser social y un animal político⁷¹. Quien no pueda vivir en comunidad porque se considera autosuficiente, es decir, que de nadie necesita, no es, por ende, parte de una ciudad ni un ser humano estrictamente hablando, pues, es como una bestia o un dios⁷². Formar parte de una ciudad es una necesidad natural y una decisión racional de alcanzar la felicidad, que es el fin común de todos.

Para vivir bien y alcanzar la felicidad es necesario *el otro*. Pero también para ordenar la vida hacia el bien y la felicidad es necesario *lo otro*. Con *lo otro* debe entenderse aquello que está fuera de mí, a la realidad extramental, a la verdad de las cosas⁷³. En lo otro está la verdad, es decir, en el concebir la realidad como algo distinto e independiente de uno se encuentra lo que cada cosa es, se encuentra *lo otro verdadero*. Haciendo uso de las palabras de Chesterton⁷⁴, cuando el hombre no tiene conciencia de la existencia de una alteridad, la mente se esclaviza en uno mismo volviéndose incapaz de cuestionar y de ampliar la propia mirada hacia el descubrimiento de esta triple perspectiva de alteridad que hace posible la vida en sociedad.

De este modo, una ciudad también posee de forma connatural lo que el ser humano entitativamente es. La ciudad no forma parte sólo del plano político del hombre, sino, también, de su ámbito metafísico. La ciudad como organización política de una comunidad

⁶⁸ Tomás de Aquino, *In Ethic.*, lib. I, lect. 5.

⁶⁹ Aristóteles, *Pol.*, I, 2.

⁷⁰ Tomás de Aquino, *In Ethic.*, lib. I, lect. 1.

⁷¹ Aristóteles, *Eth. Nic.*, I, 7, 1097b10–15; *Pol.*, I, 2, 1253a.

⁷² Aristóteles, *Pol.*, I, 2, 1253a25–30; S. Tomás, *In Pol.*, lib. I, lect. 1.

⁷³ Aristóteles entiende la verdad como correspondencia entre el pensamiento y la realidad, una concordancia que se ajusta entre lo que afirma la razón y en lo que son las cosas realmente. A ello se refiere cuando dice: «falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es» (*Met.*, 1011b25).

⁷⁴ Chesterton, G. K. (1935). *Por qué soy católico*. El Buey Mudo. p. 229.

humana sigue el orden racional del hombre, es decir, busca alcanzar el bien común siguiendo el orden de la razón que contempla la verdad de las cosas. En la acción política se coordinan dos facultades intelectuales; por un lado, la razón especulativa que se ocupa del conocimiento de la verdad de las cosas; y por otro lado, la razón práctica que guía la acción hacia un bien considerado como fin. Esta coordinación o conjunción de las facultades racionales en la acción política de la ciudad podría llamarse “razón política”.

¿Qué debe entenderse con esto? Que la ciudad no sólo se dirige a la consecución del mayor bien, sino, también, a la contemplación de la verdad presente en las cosas. Es más, en la medida que conozca más y mejor la verdad de lo que le rodea, podrá el hombre dirigirse al mayor bien que le corresponde por naturaleza. En el pensamiento de Aristóteles hay tres cosas que en el hombre se dan por naturaleza o tres cualidades que todo ser humano por esencia posee, pues, dice el estagirita que: 1. Todos los hombres por naturaleza desean saber⁷⁵; 2. El ser humano por naturaleza es un animal político⁷⁶; y 3. La felicidad (εὐδαιμονία o *beatitudo*) es lo que el hombre persigue como bien completo y suficiente⁷⁷. Entonces, por naturaleza, el hombre desea saber, es social y quiere ser feliz. Y no puede darse ninguna de estas cualidades correctamente sin la ejecución de las otras.

Así como el fin del individuo y de la ciudad es uno solo, la felicidad de la ciudad y del individuo también lo es. La felicidad es el *para qué* de la acción del hombre y la organización política. No puede buscarse la felicidad fuera de la ciudad ni la ciudad puede organizarse para ser feliz sin la consideración de sus individuos o ciudadanos. ¿Cómo la ciudad puede abarcar la felicidad individual de todos sus ciudadanos? Porque no solo se identifican en el fin u objetivo a alcanzar, sino también en el sujeto, es decir, en el ser humano. Es la identidad en el sujeto lo que causa la identidad en el fin.

El deseo de saber (*lo otro*), la naturaleza social-política (*el otro*) y la tendencia a la felicidad considerada como mayor bien (*otro yo*) por ser cualidades propias del ser humano, lo son también de la ciudad. Por ello, las bases de una ciudad, es decir, su fundamento o cimientos son los hombres que, organizados en orden a un fin, se vuelven ciudadanos. Pues, en el deseo de saber se busca conocer la verdad de las cosas o de *lo otro*, la naturaleza social-política mueve al hombre a vivir en comunidad de iguales con *el otro*, y en la búsqueda de la felicidad personal se descubre dentro de la ciudad que es compartida por *otro yo*.

⁷⁵ Tomás de Aquino, *In Metaph.*, lib. I, lect. 1, n. 1; Aristóteles, *Metafísica*, I, 980b.

⁷⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 72, a. 4; Aristóteles, *Pol.*, I, 2, 1253a2–11.

⁷⁷ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 5; Aristóteles, *Eth. Nic.*, I, 7, 1097b5–15.

Esta alteridad se da en la amistad. Para que haya amistad se deben dar cinco disposiciones en uno mismo y entre los amigos, a saber: 1. Querer y hacer el bien, real o aparente, del otro; 2. Querer que el amigo exista y viva por lo que él mismo es; 3. Compartir el tiempo; 4. Elegir las mismas cosas; y 5. Compartir el dolor y la alegría⁷⁸. Afirma Aristóteles que:

En el hombre bueno se da cada una de estas disposiciones en su relación consigo mismo y él está dispuesto hacia el amigo como lo está hacia sí mismo pues el amigo es «otro yo», se opina que la amistad consiste en alguna de ellas, y que son amigos aquellos en quienes esas disposiciones se dan⁷⁹.

Ahora bien, el hombre virtuoso parece ser medida de las cosas buenas⁸⁰, pues; 1. Es propio del hombre virtuoso esforzarse por el bien real y aparente a favor de la parte más alta del hombre que es el intelecto; 2. Vivir y conservarse según y en aquello que lo hace ser lo que es, pues, para el virtuoso existir es un bien y lo racional lo que más debe cuidarse; 3. Quiere y le agrada pasar tiempo consigo mismo, pues, su pensamiento abunda en reflexión y le es grato el recuerdo de las acciones realizadas; 4. Está de acuerdo consigo mismo y desea lo que elige con toda su alma; y 5. Le es agradable o doloroso lo mismo en todo momento porque, por así decirlo, no se arrepiente.

Es claro que estas disposiciones pueden darse en el común de los hombres sin importar lo malos que sean. Pero, a pesar de ello, el que es malo no dispone de alguna de estas características de la amistad, el hombre malo no se ama verdaderamente a sí mismo, vive en división interior, huye de la soledad porque le pesa su propia conciencia, no busca su verdadero bien sino lo placentero, y por eso no puede tener auténtica amistad ni compartir plenamente alegría o tristeza; en cambio, el hombre virtuoso sí está en concordia consigo mismo y puede ser amigo tanto de sí como de los demás⁸¹.

Para Aristóteles y para Platón, es preciso, en efecto, que en una única ciudad haya dos ciudades, y que sean opuestas entre sí⁸². No obstante, la oposición a la que los filósofos aluden en función de las actividades y relaciones entre los ciudadanos es distinta de la que

⁷⁸ Aristóteles, *Eth. Nic.*, IX, 4, 1166a.

⁷⁹ *Ibid.*, 1166a30–35.

⁸⁰ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 3: «Dicendum quod bonum hominis est esse secundum rationem; unde virtuosus dicitur esse mensura et regula humanorum actuum»; Aristóteles, *Eth. Nic.*, IX, 4

⁸¹ Tomás de Aquino, *In Eth. Nic.*, lib. IX, lect. 4; Aristóteles, *Eth. Nic.*, IX, 4, 1166b5–20.

⁸² Aristóteles, *Pol.*, II, 5, 1264a25; Platón, *República.*, 422e.

aquí se plantea. Pues existe también en la ciudad una división interna según la rectitud moral de sus habitantes: en la ciudad de los hombres coexisten dos ciudades, la ciudad de los buenos y la ciudad de los malos. Esta distinción guarda semejanza con la formulación de san Agustín, quien afirma que dos amores fundaron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios hizo la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo hizo la celestial⁸³. La diferencia es que, en el planteamiento presente, el amor fundacional se entiende como el amor del otro en desprecio de uno, y el amor de uno en desprecio del otro. En otras palabras, dentro de una misma ciudad cohabitan necesariamente hombres buenos y hombres malos.

A pesar que en una misma ciudad existan éstas dos *ciudades morales*, la ciudad es la comunidad perfecta que solo puede formarse entre hombres virtuosos, pues tanto la *amistad* como la *polis* requieren de la virtud para subsistir. Una ciudad sólo de hombres malos tiende a desaparecer, mientras que una ciudad de hombres buenos alcanza su fin de vivir bien según su naturaleza racional y política. La ciudad es para el hombre una comunidad social que le sirve de perfección y bienestar. Por ello afirma Aristóteles que nadie elegiría vivir en la ciudad sin amigos aunque poseyera todos los demás bienes⁸⁴ y que:

Pareciera que la amistad mantiene unidas aun a la ciudades; y los legisladores ponen más empeño en ella que en la justicia, pues la concordia tiene una cierta semejanza con la amistad, es a ella a la que aspiran más que a nada, y más que a nada procuran expulsar la discordia, que es enemistad; y cuando los hombres son amigos, para nada hace falta la justicia, pero aun si son justos, necesitan, además, de amistad; y se admite comúnmente que la más alta de las cosas justas es de la índole de la amistad⁸⁵.

Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, sostiene que la amistad (*amicitia*) es necesaria para la vida de la ciudad, porque constituye el vínculo que mantiene la concordia entre los ciudadanos y hace posible el bien común; así, afirma que sin amistad no puede subsistir la comunidad política, ya que la ley por sí sola no basta si no hay una cierta unión

⁸³ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, libro XIV, cap. 28: «Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui». p. 985.

⁸⁴ Aristóteles, *Eth. Nic.*, VII, 1, 1155a.

⁸⁵ *Ibid.*, VIII, 1155a20–30.

afectiva entre los miembros de la sociedad, por lo cual la amistad es en cierto modo más fundamental que la justicia en cuanto asegura la paz y la unidad de la vida social⁸⁶.

La justicia es necesaria en la ciudad, pero lo es precisamente porque en ella existen hombres cuya benevolencia no es recíproca o solo lo es en el placer y la utilidad. Esto es así porque el objeto de la amistad (lo amable) es triple y de ella derivan las distintas formas de amistad según sea en razón de lo bueno, lo placentero o lo útil. Pero es requisito indispensable para la amistad querer el bien del otro —lo que es benevolencia—. Sin embargo, esto no puede darse perfectamente entre los que son amigos por placer porque no se aman por sí mismo, sino por el placer que causa la presencia presente del otro; ni son amigos perfectamente los que los une la utilidad dado que no se aman por sí mismos, sino en la medida que obtiene del otro algún bien.

Es entendible que entre los hombres malos solo pueda existir estas dos formas imperfectas de amistad ya que lo que quieren no es el bien del otro que es semejante sino el beneficio propio que el otro puede darle, por eso, la reciprocidad de la benevolencia propia de la amistad se da no en el bien del otro, sino en el beneficio de uno. Por ello dice Aristóteles que la amistad completa (*teleía* de τέλος tiene sentido de finalidad, objetivo o propósito) solo es posible entre los que son buenos y semejantes en virtud⁸⁷ porque:

Quieren de manera semejantes los bienes el uno para el otro, y ello en tanto son buenos, y buenos de por sí. Y los que quieren los bienes para sus amigos a causa de estos, son amigos en el grado más alto, pues están en esa disposición por sí mismos, y no por accidente. Su amistad subsiste, pues, mientras son buenos, y la virtud es una cosa estable⁸⁸.

Para Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, la amistad perfecta es aquella que se da entre personas buenas y semejantes en virtud, porque solo quienes aman el bien de manera estable pueden quererse mutuamente por lo que realmente son y no por utilidad o placer; la verdadera amistad implica querer el bien del otro como propio, lo cual alcanza su forma más plena cuando ambos están ordenados por la virtud y, en último término, por la caridad, que

⁸⁶ Tomás de Aquino, *In Ethic.*, lib. VIII, lect. 1.

⁸⁷ Aristóteles, *Eth. Nic.*, VIII, 3, 1156b8.

⁸⁸ *Ibid.*, 1156b10–15.

perfecciona toda amistad humana al dirigirla hacia Dios como fin último, de modo que la amistad perfecta es estable, desinteresada y fundada en el bien mismo⁸⁹.

La comunidad perfecta solo puede formarse entre hombres virtuosos, pues tanto la amistad como la polis requieren de la virtud para subsistir, porque la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud, porque ellos se desean el bien de la misma manera. En cambio, la amistad entre los malos no puede ser duradera, ya que los malos carecen de la estabilidad de la virtud y se relacionan mutuamente en lo que les conviene, y disuelven su amistad cuando dejan de ser útiles o placenteras. Es decir, los malos solo pueden unirse por interés o placer, pero no por el bien del otro ni por un fin común verdadero. Solo los buenos, al poder sostener una amistad fundada en el bien del otro y por el otro, pueden realizar el fin de la polis: vivir bien en orden al bien común. Así, la ciudad perfecta sólo puede formarse a partir de hombres virtuosos que buscan el bien común, no de malos que persiguen únicamente su interés particular.

En la ciudad debe existir aquello que reúna a los ciudadanos entre sí en orden al fin último de la polis, esto es la concordia o la amistad política. La concordia solo puede darse en la ciudad cuando los ciudadanos tienen la misma forma de pensar acerca de lo que es conveniente, eligen lo mismo y hacen lo que decidieron en común, es decir, piensan lo mismo, eligen lo mismo y hacen lo mismo. La concordia no es que todos piensen lo mismo sobre cualquier cuestión, sino que todos piensen y quieran lo mismo en lo que atañe y conviene a la vida en comunidad⁹⁰. Pero una concordia así, dice Aristóteles, sólo se da:

En los hombres buenos, pues estos se hallan concordes consigo mismos y entre sí, porque están, por así decirlo, apoyados sobre las mismas cosas (sus propósitos son constantes y no fluyen y refluyen como las aguas de un estrecho); quieren las cosas justas y convenientes, y aspiran a ellas en común. En cambio, los hombres malos no son capaces de estar concordes salvo por poco tiempo, como tampoco son capaces de ser amigos, pues en los beneficios aspiran a más de lo que se debe, y se quedan atrás en los esfuerzos y en las cargas públicas. Y como cada uno quiere esos beneficios para sí, pone trabas y estorba al prójimo, y al no mirarse al bien común, este se destruye⁹¹.

⁸⁹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 1.

⁹⁰ Aristóteles, *Eth. Nic.*, IX, 6.

⁹¹ *Ibid.*, 1167b5–15.

El hombre bueno que constituye la ciudad quiere las cosas justas. Solo la comunidad de virtuosos puede aspirar hacia el bien común porque significa el bien de uno mismo y de otro. Es propio de la amistad la unión y la amistad agrupa dos elementos propios de la justicia y de la verdad, lo cual puede notarse cuando se lee que:

La amistad es igualdad y semejanza, y sobre todo la semejanza de lo que se asemejan en virtud, porque como son estables sí mismos, permanecen estables también en su relación recíproca, y no se requieren cosas malas ni se prestan servicios así; antes bien, hasta se lo impiden, por así decirlo, pues es propio de los buenos no equivocarse ellos mismo ni permitírselo a los amigos⁹².

El ser humano se agrupa en comunidad alrededor de la justicia y de la verdad y los hombres buenos no permiten que ninguno caiga en la injusticia y en la falsedad. Y así como toda comunidad se basa en la amistad⁹³ no puede existir una comunidad de amigos que no quieran lo justo y lo verdadero para el otro. La verdad es necesaria porque sin ella no se puede distinguir entre lo que es justo y lo que es injusto. La verdad acerca de la justicia y del bien común orienta al legislador y a las leyes; de lo contrario, la política se convierte en manipulación o demagogia. El conocimiento de lo verdadero sobre la naturaleza humana y la realidad misma, más la práctica de las virtudes es lo que permite establecer un orden estable y justo.

Si bien, la amistad radica en la comunidad⁹⁴, ésta se fundamenta en la verdad, pues, entre los que quieren el bien del otro también quieren la verdad para el otro. Así debe entenderse la expresión latina atribuida a Aristóteles «amicus Plato sed magis amica veritas»⁹⁵, donde la verdad tiene prioridad incluso sobre la amistad. Lo cierto es que los amigos se desean la verdad, por lo que, en este contexto, se podría expresar nuevamente al latín como: «amicus Platonis sum, quia quoque veritatis amicus sum» (soy amigo de Platón, porque también soy amigo de la verdad).

La ciudad tiene como base una comunidad de amigos en la verdad y en el bien. Para que exista una ciudad es evidente que debe existir una comunidad ubicada en un territorio donde se impidan las injusticias y se faciliten los intercambios de bienes y servicios para

⁹² Aristóteles, *Eth. Nic.*, VIII, 8, 1159b5.

⁹³ *Ibid.*, VIII, 12, 1161b13; IX, 9, 1159b29–32.

⁹⁴ *Ibid.*, IX, 9, 1159b33.

⁹⁵ La idea de esta expresión atribuida a Aristóteles se encuentra en: *Ibid.*, I, 6, 1096a11–15.

vivir, pero aunque se cumplan estas condiciones no necesariamente tiene que nacer una ciudad. Porque la ciudad es una comunidad donde viven familias en miras a una vida perfecta. Fue la amistad entre las familias de una comunidad lo que formó la ciudad, y esto solo puede ser posible, dice Aristóteles, si lo que habitan el mismo territorio contraen matrimonio entre sí, logrando comunidades bajo una misma identidad, ritos sacrificiales (religión) y pasatiempos de vida común (costumbre)⁹⁶. Sin olvidar que la comunidad política existe con miras a las buenas acciones y no a la convivencia⁹⁷, puesto que la convivencia es la manifestación externa de quienes realizan entre ellos buenas acciones.

Esto mismo sostiene Tomás de Aquino y es un hecho porque la ciudad solo puede subsistir verdaderamente entre hombres virtuosos, porque el fin propio de la comunidad política es el bien común, que no se reduce a la mera convivencia o al interés útil, sino que exige una vida conforme a la virtud; por eso, aunque una multitud pueda mantenerse externamente por leyes y coerción, solo hay auténtica comunidad política cuando los ciudadanos están ordenados interiormente al bien y participan de cierta amistad civil, ya que sin virtud no hay concordia estable ni justicia verdadera, sino solo una unidad aparente y frágil⁹⁸.

La ciudad no es una realidad meramente convencional, sino la expresión plena de la naturaleza humana, en cuanto el hombre, inclinado por esencia a la vida en sociedad, a la verdad y al bien, solo alcanza su perfección en la comunidad política; sin embargo, esta no se sostiene únicamente por estructuras externas o por la ley, sino por un principio interno más profundo, que es la amistad, de modo que solo allí donde los ciudadanos son virtuosos y capaces de querer el bien del otro como propio puede existir una verdadera comunidad política, ya que únicamente la amistad fundada en la virtud asegura la concordia, la estabilidad y la ordenación efectiva al bien común, mientras que su ausencia reduce la ciudad a una unidad aparente y destinada a disolverse.

⁹⁶ Aristóteles, *Pol.*, III, 9, 1280b30–40.

⁹⁷ *Ibid.*, 1281a5.

⁹⁸ Tomás de Aquino, *In Polit.*, lib. III, lect. 5.

Capítulo 2: Justicia y verdad en el orden social

Partiendo de los fundamentos antropológicos establecidos anteriormente, este segundo capítulo retoma desde el plano comunitario la premisa de que la verdad es una inclinación natural del hombre inseparable de su vida en comunidad. Se profundizará en cómo el principio tomista *operatio sequitur esse* contempla de manera unitaria la naturaleza social y racional del ser humano, mostrando que de ella surge un orden común en el que todo obrar debe orientarse a la correcta expresión de lo que el hombre es, favoreciendo así una mejor convivencia. El núcleo de este capítulo radica en el desarrollo de la relación entre la veracidad y la justicia —que se despliega en todo el presente trabajo—. Se analizará cómo, siendo propio de la verdad el ser conocida y manifestada, su expresión exterior se convierte en una deuda de honestidad hacia el otro. Esta perspectiva nos conduce directamente a la consideración del derecho y de la ley no como construcciones meramente humanas, sino como expresiones que siguen la verdad propia de la razón. Así, la ley se presenta como una ordenación racional que, dentro de la virtud de la justicia, garantiza que la vida común sea un reflejo de la realidad, permitiendo que la ciudad se sostenga sobre la confianza y el reconocimiento mutuo de lo que es justo y verdadero.

2.1. La virtud de la veracidad y su relación con la justicia

El hombre es un ser racional, y esa racionalidad es la forma esencial de su naturaleza. Tomás de Aquino distingue dos formas fundamentales del ejercicio de la razón humana: la razón especulativa y la razón práctica. Ambas pertenecen a la misma facultad intelectual, pero se diferencian por su fin, objeto y hábito. Mientras que la razón especulativa se orienta al conocimiento de la verdad por sí misma —es decir, a comprender lo que es—, la razón práctica se ordena a la acción, buscando aplicar la verdad al obrar humano⁹⁹.

La verdad tiene distintos sentidos en estas dos dimensiones. En el ámbito especulativo, la verdad se concibe como la adecuación entre el intelecto y la realidad, es decir, cuando la razón juzga correctamente sobre el ser de las cosas. En cambio, en el ámbito práctico, la verdad consiste en la conformidad del juicio racional con aquello que debe hacerse, es decir, con la realidad operable¹⁰⁰. Por lo tanto, en el orden práctico, la verdad se expresa en juicios morales como “este acto es justo” o “esto debe evitarse”, donde el entendimiento se ajusta a los fines morales del obrar humano.

⁹⁹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5; q. 58, a. 4.

¹⁰⁰ Tomás de Aquino, *De verit.*, q. 1, a. 1, 3.

La razón práctica depende de la especulativa, ya que para dirigir correctamente la acción es necesario conocer la verdad sobre el fin último del ser humano, que es la felicidad. En este sentido, la razón práctica se fundamenta en el conocimiento de la verdad especulativa, aunque ambas tengan finalidades distintas, como lo indica Tomás de Aquino cuando afirma que, según el objeto, las virtudes intelectuales son más nobles que las virtudes morales¹⁰¹.

Esta subordinación se ve reflejada también en la estructura misma de la ley natural, que se basa en los primeros principios de la razón práctica. El primero de todos es que «el bien debe hacerse y buscarse, y el mal evitarse», un principio que es para la razón práctica lo que el principio de no contradicción es para la razón especulativa¹⁰². Así como el intelecto especulativo capta ciertos principios evidentes por sí mismos, también la razón práctica reconoce ciertos bienes como naturalmente deseables en virtud de las inclinaciones humanas fundamentales.

Tomás de Aquino sostiene que el ser humano, por su naturaleza racional, está inclinado a conocer la verdad. Esta inclinación se manifiesta no solo en el deseo de saber sobre Dios, sino también en la búsqueda de la verdad en general sobre sí mismo y sobre el mundo. Esto se deduce del hecho de que todos los hombres desean naturalmente saber, como se expuso al principio. Aquello se refiere Tomás de Aquino cuando dice:

Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre tiene natural inclinación, la razón naturalmente lo aprehende como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como algo que debe ser evitado. Por tanto, según el orden de las inclinaciones naturales será el orden de los preceptos de la ley natural. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a

¹⁰¹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 66, a. 3: «Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum».

¹⁰² *Ibid.*, q. 94, a. 2.

todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, no ofender a aquellos con los que debe convivir, y todo lo demás relacionado con esto¹⁰³.

Tomás de Aquino sostiene que el ser humano, por su propia naturaleza racional, está inclinado a ciertos bienes que le son connaturales. Entre estos bienes se encuentran, de modo destacado por ser propios a su naturaleza racional, la búsqueda de la verdad acerca de Dios y la vida en sociedad. Estas dos inclinaciones no son elementos añadidos desde fuera, ni frutos de una elección arbitraria, sino que derivan directamente de lo que el hombre es. Es más, la doctrina de las inclinaciones naturales como expresión de lo naturalmente justo es una contribución personal de Tomás de Aquino¹⁰⁴.

La inclinación al conocimiento se inscribe en la tendencia natural del intelecto hacia su objeto propio, que es la verdad. Esta disposición no se limita a verdades particulares, sino que se orienta especialmente hacia la comprensión del principio supremo y del fin último de todas las cosas, es decir, hacia Dios, porque el deseo natural de saber se satisface en el conocimiento de las causas. El entendimiento humano posee por naturaleza el deseo de alcanzar las causas primeras, y de modo especial, a Dios como causa primera y bien supremo. Este anhelo de conocer a Dios no se origina como una imposición externa, sino que responde a la dinámica interna del intelecto racional, que encuentra su plenitud en el acceso a la verdad más alta¹⁰⁵.

¹⁰³ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.: «Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant».

¹⁰⁴ Massini Correas, C. I. (1998). La aportación de Tomás de Aquino a la filosofía de la justicia. *Sapientia*, 53(204), 343–355.

¹⁰⁵ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 12, a. 1; *De verit.*, q. 1, a. 4.

El conocimiento de Dios, que puede comenzar por el uso de la razón natural y culminar en la fe, es concebido por el Aquinate como un bien esencial para el perfeccionamiento del hombre. No es solo un ejercicio teórico, sino una necesidad profunda de la inteligencia que busca comprender su origen y su fin. En este sentido, la búsqueda de la verdad sobre Dios constituye un bien auténticamente racional y, por tanto, moralmente valioso, ya que orienta al ser humano hacia su fin último¹⁰⁶.

Como se expuso más arriba, la inclinación a vivir en sociedad forma parte de la estructura racional del hombre. A diferencia de los animales, cuya vida social responde a instintos sensibles, la sociabilidad humana se funda en la razón, la cual permite el lenguaje, el acuerdo, la organización política y la justicia con otros. Para Tomás de Aquino, el hombre necesita de los demás no solo para subsistir, sino también para alcanzar la perfección en el conocimiento del mundo que lo rodea y de su mismo accionar, es decir, la virtud. Pues nadie se basta a sí mismo para realizar plenamente su naturaleza. La vida social es entonces una condición necesaria para el desarrollo de las potencias racionales, tanto teóricas como prácticas¹⁰⁷.

Según lo expuesto en el capítulo anterior, las dos inclinaciones del hombre —la búsqueda de la verdad y la vida en comunidad— no van por caminos separados, sino son dimensiones convergentes de la misma racionalidad. La comunidad humana es el espacio donde el hombre puede compartir y enseñar la verdad, especialmente la verdad sobre lo divino, y donde se forjan los vínculos necesarios para la vida moral como la amistad. El conocimiento, cuando es auténtico, se orienta naturalmente al bien, y el bien, cuando es plenamente humano, presupone el conocimiento verdadero. Así, la vida social y la vida contemplativa se enriquecen mutuamente: la comunidad sostiene y fomenta el acceso a la verdad, y la verdad fundamenta y hace posible una sociedad justa.

La verdad y el bien son nociones íntimamente vinculadas: el bien es lo que todas las cosas apetecen, y en este sentido se identifica con la verdad, ya que lo que es verdadero también es objeto del deseo racional cuando está orientado correctamente. Por eso, conocer la verdad y obrar el bien no son dos caminos separados, sino dos dimensiones de una misma perfección racional: el ser humano se realiza plenamente cuando conoce la verdad y actúa conforme a ella.

Anteriormente se mencionaron dos principios que ahora expongo como necesarios para la existencia de la virtud de la justicia: 1) el obrar sigue al ser, y 2) el ser humano, por

¹⁰⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 8.

¹⁰⁷ *Ibid.*, q. 94, a. 2; *In Pol.*, I, lect. 1.

naturaleza, es un ser social. En efecto, de nada serviría que el hombre viviera en comunidad y su naturaleza racional no estuviera ordenada a la verdad, pues entonces la justicia carecería de fundamento; del mismo modo, sería inútil que buscara la verdad y se ordenara a ella pero que permaneciera solo como alguien ajeno a la vida dentro de una comunidad. El hombre por naturaleza busca y vive conforme a la verdad y es un ser social.

Entonces, la verdad implica para el ser humano una exigencia moral. Vale la pena repetir: en él coexisten dos tendencias naturales que se sostienen mutuamente: 1) la tendencia hacia la verdad y 2) la inclinación a la vida en sociedad. ¿Podría existir una comunidad de mentirosos? ¿Sería posible que una ciudad pudiera organizarse en función del bien común teniendo lo falso y verdadero como lo mismo? Evidentemente no, pues, orientarse hacia un bien compartido requiere vivir en la verdad con los demás y comunicar la verdad a otros hace posible la convivencia humana. De esto trata la verdad moral o veracidad, que puede definirse como la disposición permanente de amar la verdad y manifestarla cuándo y cómo conviene hacerlo¹⁰⁸.

Así llegamos al contexto natural y ciertamente social de esta virtud. Para Tomás de Aquino, aunque la veracidad no sea una virtud de primer orden como la justicia estricta o la caridad, su importancia radica en que sostiene la confianza social y la convivencia humana. Mentir, por tanto, no sólo daña al interlocutor, sino que corrompe el vínculo de verdad que hace posible la vida comunitaria. Incluso cuando no hay daño aparente, el acto de mentir desordena el alma del que miente, pues lo aleja del bien propio de la razón, que es la verdad¹⁰⁹. En consecuencia, la veracidad es esencial para la vida moral y social, ya que sin ella no puede existir una comunicación auténtica ni una búsqueda común del bien.

Todas las obras y palabras del hombre que se ordenan al bien según la relación que guardan con las cosas pertenecen a la virtud de la verdad o veracidad¹¹⁰. Ahora bien, la virtud de la veracidad se distingue de la justicia por lo siguiente:

Una virtud es aneja a la justicia como lo secundario a lo principal, es decir, cuando por una parte conviene con ella en alguna de sus condiciones, pero falla en otras y, por lo tanto, en la esencia perfecta de la justicia. Pues bien, la virtud de la veracidad conviene con la justicia en dos notas. Una, en la alteridad.

¹⁰⁸ Muñoz, R. y Guitián, G. (2019). *Moral social*. EUNSA. p. 124.

¹⁰⁹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 109, a. 1.

¹¹⁰ *Ibid.*, a. 2: «Est autem specialis quidam ordo secundum quod exteriora nostra vel verba vel facta debite ordinantur ad aliquid sicut signum ad signatum. Et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Unde manifestum est quod veritas est specialis virtus».

Efectivamente, su acto consiste en manifestar las cosas propias, ideas o pensamientos, a otro hombre. La segunda nota común es establecer cierta igualdad en las cosas; y la veracidad, en efecto, establece la adecuación entre la realidad y sus signos. En cambio, no realiza la perfecta noción de justicia en el carácter de débito. No es éste en la veracidad el débito legal, propio de la justicia, sino un mero deber moral que exige, por cierta honestidad, manifestar la verdad a otro hombre. En consecuencia, la veracidad es virtud aneja a la justicia como parte potencial, como virtud secundaria agregada a la principal¹¹¹.

Para Tomás de Aquino, la virtud de la veracidad (*veracitas*) es un hábito moral por el cual la persona se muestra tal como es en sus palabras y acciones, manifestando la verdad de sí misma de modo adecuado. No se trata simplemente de no mentir, sino de una disposición estable a decir la verdad con rectitud, evitando tanto la falsedad como la exageración o la simulación. Esta virtud regula, por tanto, la comunicación humana en cuanto expresión de la propia identidad, situándose como un medio entre la mentira y formas de distorsión como la jactancia o la falsa modestia.

La similitud entre la virtud de la veracidad y la virtud de la justicia radica en dos aspectos: en primer lugar, ambas hacen referencia a otro, pues la alteridad propia de la justicia consiste en lo que se le debe a otro según el derecho, mientras que la alteridad de la veracidad consiste en lo que le corresponde al otro según su naturaleza racional, que es la verdad; en segundo lugar, ambas establecen una cierta igualdad en las relaciones humanas, ya sea conforme a la ley de la justicia o mediante la expresión de lo que las cosas son a través de palabras y obras.

Tomás de Aquino define la virtud de la justicia como el hábito según el cual alguien, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho¹¹², subrayando que esta virtud

¹¹¹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 109, a. 3: «ex hoc aliqua virtus iustitiae annectitur sicut secundaria principali, quod partim quidem cum iustitia convenit, partim autem deficit ab eius perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum iustitia in duobus. Uno quidem modo, in hoc quod est ad alterum. Manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, inquantum scilicet ea quae circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat. Alio modo, inquantum iustitia aequalitatem quandam in rebus constituit. Et hoc etiam facit virtus veritatis, adaequat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem a propria ratione iustitiae quantum ad rationem debiti. Non enim haec virtus attendit debitum legale, quod attendit iustitia, sed potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. Unde veritas est pars iustitiae, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad primum ergo dicendum quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti».

¹¹² *Ibid.*, q. 58, a. 1: «Iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit».

moral se orienta a regular las relaciones humanas conforme a la recta razón, y es fundamental para la vida en comunidad, ya que asegura el respeto del derecho de cada uno. Ahora bien, ¿al hombre por su misma naturaleza racional no le corresponde como suyo la verdad? ¿Puede el débito moral al otro de verdad ser razón de débito legal? ¿La verdad puede ser objeto de derecho?

Es cierto que nadie está legalmente obligado a decir la verdad al otro ni a actuar conforme a ella, pero la misma naturaleza humana obliga a decir la verdad y a vivir conforme a la verdad. Por ello dice santo Tomás:

Por el hecho de ser animal social, un hombre a otro naturalmente le debe todo aquello sin lo cual la conservación de la sociedad sería imposible. Ahora bien: la convivencia humana no sería posible si los unos no se fían de los otros como de personas que en su trato mutuo no dicen la verdad. Y, según esto, la virtud de la verdad tiene en cuenta de algún modo la razón de débito¹¹³.

Todo hombre le debe moralmente a su semejante, ya sea por honestidad u honradez, la verdad para poder conservar el orden en la sociedad en la que vive. La sociabilidad humana sólo es posible en la práctica de la veracidad. Tanto como el hombre tiende a vivir en sociedad también tiende al conocimiento de la verdad y esta condición propia de su naturaleza racional es lo que le permite ordenarse y ordenar a otros hacia el bien que le es debido.

La virtud hace bueno a quien la posee y el virtuoso quiere lo bueno. La verdad no tan solo es el objeto de la inteligencia, sino también es aquello bueno hacia dónde tiende el intelecto porque ciertamente el bien y la verdad son convertibles mutuamente en el sujeto que los posee. Todo lo verdadero es bueno, y, al revés, todo lo bueno es verdadero. Quien quiere lo bueno, quiere también lo que es verdadero.

La veracidad especifica la bondad propia de la virtud en el hábito de conseguir el bien del intelecto, y es parte potencial de la justicia al dar al otro lo que le corresponde según cierta regla de igualdad, pero yendo más allá de contratos y juicios: diciendo la verdad y actuado según ella, aunque sin la deuda legal rigurosa de la justicia. Ahora bien, la rigurosidad del débito de la justicia es tal porque existe un acuerdo, norma o derecho que obliga al deudor a

¹¹³ Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 109, a. 3, ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti».

ser justo con su acreedor, pero no deja de ser algo externo o impuesto, tanto para el deudor como para el juez o el endeudado. Mientras que, para el que es veraz, a pesar de no estar obligado de forma externa a decir y obrar rectamente o verdaderamente, lo hace igual por el rigor mismo de la verdad y de lo que ésta significa para el hombre: un bien. Lo que hace estricto al débito legal de la justicia es el derecho, mientras que lo que hace estricto al débito moral de la veracidad es lo que es verdadero y su sociabilidad, es decir, la realidad de lo que las cosas son y la naturaleza humana social.

La justicia, como toda virtud, sigue la regla de la razón (*regulam rationis*), la cual tiene como fin el conocimiento de la verdad y, en el plano moral, su práctica. Así lo expresa santo Tomás de Aquino cuando menciona que:

La virtud humana es la que hace bueno el acto humano y bueno al hombre mismo, lo cual ciertamente es propio de la justicia; pues el acto humano es bueno si se somete a la regla de la razón, según la cual se rectifican los actos humanos¹¹⁴.

Y más abajo, en la solución a la primera objeción del artículo siguiente dice:

Dado que la voluntad es apetito racional, la rectitud de la razón, que se llama verdad, impresa en la voluntad por la proximidad de ésta a la razón, retiene el nombre de verdad; y de ahí que alguna vez la justicia sea llamada verdad¹¹⁵.

Por ello, sería correcto y hasta redundante afirmar que el acto propio de la justicia no es otro que dar a cada uno lo suyo¹¹⁶ —y agrego— según la realidad de las cosas, es decir, según la verdad. En otras palabras, la justicia es la virtud que obliga legalmente al otro a actuar conforme a la verdad de las cosas. Es interesante recordar que un principio muy estimado por santo Tomás dice que toda virtud es el desarrollo, la transformación de una inclinación natural¹¹⁷, por lo que la virtud que perfecciona la sociabilidad natural del hombre

¹¹⁴ Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 3: «virtus humana est quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit. Quod quidem convenit iustitiae. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam homini actus rectificantur».

¹¹⁵ *Ibid.*, a. 4, ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quae veritas dicitur, voluntati impressa, propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis. Et inde est quod quandoque iustitia veritas vocatur».

¹¹⁶ *Ibid.*, a. 11.

¹¹⁷ Lachance, L. (2001). *Humanismo político: Individuo y Estado en Tomás de Aquino*. EUNSA. p. 407.

es la justicia, y nuestra inclinación natural de conocer y manifestar la verdad es perfeccionada por la virtud de la veracidad que nos da el hábito de vivir según ella misma.

Ahora bien, la verdad, en cuanto tal, para aclarar, no es objeto de derecho, aunque constituye su fundamento necesario. En efecto, el derecho pertenece al orden de la justicia, cuya nota formal es el débito legal, es decir, aquello que puede ser exigido coactivamente en virtud de una igualdad debida entre individuos. La veracidad, en cambio, aun compartiendo con la justicia la alteridad y cierta adecuación entre lo que es y lo que se manifiesta, no introduce un débito jurídico en sentido estricto, sino un deber moral fundado en la honestidad propia de la razón.

Esto se comprende mejor a partir de la estructura misma de la racionalidad humana. El entendimiento, por su naturaleza, está ordenado a la verdad, tanto en su dimensión especulativa —donde conoce lo que es— como en su dimensión práctica —donde dirige el obrar conforme al bien—. De este modo, la verdad no es solo objeto del intelecto, sino también regla del obrar: la acción humana es recta en la medida en que se conforma con la verdad conocida por la razón. Ahora bien, dado que el hombre no vive aislado, sino en comunidad, esta ordenación a la verdad adquiere una dimensión social: la comunicación veraz se vuelve condición de posibilidad de la vida común.

Por eso, aunque nadie esté obligado por ley a decir la verdad, todo hombre está obligado moralmente a ella, porque sin veracidad se destruye la confianza que sostiene la convivencia. La deuda de verdad al otro no surge de una convención externa ni de una norma positiva, sino de la misma naturaleza racional y social del hombre. En este sentido, la verdad funda una exigencia objetiva: no puede haber comunidad estable si lo verdadero y lo falso se vuelven indiferentes en el trato humano.

Sin embargo, precisamente porque esta exigencia no es jurídicamente exigible, la verdad no es, en cuanto tal, objeto directo de derecho. El derecho no recae sobre la verdad en sí misma, sino sobre ciertas acciones exteriores en las que la verdad está implicada —por ejemplo, en el testimonio o en los contratos—, donde sí aparece un débito legal. En estos casos, lo que se exige el juez o la norma no es la verdad como hábito moral interior, sino su manifestación en actos que afectan al otro conforme a una medida objetiva escrita.

En consecuencia, puede afirmarse que la verdad es el fundamento del derecho, pero no su objeto propio. La justicia exige dar a cada uno lo suyo conforme a la realidad de las cosas, y en ese sentido presupone la verdad, pero la veracidad, como virtud, excede el ámbito del débito legal, pues regula el uso de la palabra y la manifestación de uno mismo según una

rectitud que no puede ser plenamente impuesta desde fuera. Así, mientras el derecho asegura externamente el orden de la convivencia, la veracidad lo sostiene interiormente, haciendo posible que ese orden no sea solo coactivo, sino verdaderamente humano.

La justicia es el auxilio para el hombre, pues la práctica de la virtud de la justicia otorga estabilidad para poder vivir según su doble tendencia natural hacia la verdad y la sociedad. El hombre para alcanzar la felicidad debe hacer dos cosas: seguir la razón y practicar la virtud. Ambas se dan juntas siempre porque el virtuoso es el bueno que hace el bien ordenado por la razón. Más el virtuoso no es alguien de por sí perfecto, sino alguien imperfecto que obtuvo el hábito de querer y practicar lo que es conforme a su naturaleza racional. Pues, la naturaleza humana debidamente ordenada busca el bien y la verdad. Por ello, si el ser humano es verdaderamente lo que es como ser racional cuando practica la virtud, es necesario reconocer que la virtud perfecciona al hombre. Y es al hombre perfecto al que se le manifiesta las similitudes que comparten la verdad y la justicia: alteridad e igualdad como se mencionó anteriormente, pero también objetividad y exigibilidad, es decir, tanto para la verdad como para la justicia, existe algo objetivo fuera de uno mismo que exige su reconocimiento y cumplimiento.

2.2. Conocimiento y expresión de la verdad para un orden justo

La diferencia principal entre la justicia y la veracidad radica en su grado de obligatoriedad y en su objeto. Mientras que la justicia se ocupa de lo debido a otro en sentido estricto —esto es, en el ámbito del derecho— y puede ser exigida incluso por la ley, la veracidad se refiere a la conformidad entre lo interior y lo exterior en el plano de lo que se manifiesta o se dice. Esta última es ciertamente una exigencia moral, pero no siempre jurídicamente exigible. Además, la justicia se ordena directamente al bien común, en tanto que la veracidad contribuye a él de modo indirecto, al sostener la confianza social. En este sentido, la veracidad depende de la justicia como una virtud subordinada: no alcanza su nivel de exigencia respecto de lo debido al otro, pero sí impone una obligación propia en el ámbito de la manifestación de la verdad, esto es: que se exprese lo que se debe.

La relación del hombre con la verdad se comprende a partir de una doble dimensión constitutiva de su naturaleza racional: el conocimiento interior de la verdad y su manifestación exterior mediante palabras y acciones. En efecto, como ya se expuso más arriba, el entendimiento humano está naturalmente ordenado a la verdad, en cuanto lo

verdadero es el objeto propio del intelecto y consiste en la adecuación entre el entendimiento y la cosa¹¹⁸. Por ello, el hombre posee una inclinación natural al conocimiento de la verdad, que se funda en su condición de ser racional y que se actualiza mediante el ejercicio de su inteligencia, la cual aprehende los principios primeros y progresa hacia el conocimiento de lo real¹¹⁹. Este conocimiento constituye una perfección interior del sujeto, en cuanto le permite conformarse intelectualmente con el ser de las cosas.

No obstante, la relación del hombre con la verdad no se agota en su dimensión interior. En ella se distingue la verdad especulativa de la verdad práctica, según el modo en que el entendimiento se ordena a su objeto y a su fin. La verdad especulativa consiste en el conocimiento de lo que es y tiene como fin el conocer mismo, sin referencia directa a la acción. En cambio, la verdad práctica se refiere al entendimiento en cuanto ordena la acción; por ello, su verdad no depende solo de la conformidad con la realidad, sino también de la rectitud del apetito, es decir, de su conformidad con el bien debido, ya que el entendimiento práctico se dirige a lo que debe hacerse. Así, mientras la verdad especulativa perfecciona al entendimiento en el orden del conocer, la verdad práctica lo perfecciona en cuanto principio de la acción, implicando una relación intrínseca con la voluntad y con la rectitud moral del obrar.

En cuanto ser naturalmente social y comunicativo, el hombre está llamado también a manifestar la verdad que conoce, de modo que su vida exterior exprese adecuadamente su interioridad. Es en este ámbito donde adquiere relevancia la virtud de la veracidad, que, según Tomás de Aquino, es el hábito por el cual el hombre se muestra veraz en sus palabras y en sus obras, evitando tanto la mentira como las formas de distorsión de la verdad, tales como la simulación, la hipocresía, la jactancia o la ironía¹²⁰. La veracidad asegura, así, la correspondencia entre lo que el hombre es, lo que conoce y lo que expresa, ordenando la manifestación exterior de la verdad conforme a la recta razón.

Esta virtud se sitúa como un justo medio entre dos extremos viciosos: por un lado, la falsedad o la mentira, que implica una discordancia deliberada entre el entendimiento y su expresión; y, por otro, las exageraciones o defectos en la manifestación de la verdad, que también rompen la debida proporción entre lo interior y lo exterior¹²¹. En este sentido, la veracidad no se limita a la mera prohibición de la mentira, sino que constituye una

¹¹⁸ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 16, a. 1; *De Ver.*, q. 1, a. 1.

¹¹⁹ *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 2.

¹²⁰ *Ibid.*, II-II, q. 109, a. 1-2.

¹²¹ *Ibid.*, a. 3-4.

disposición positiva a decir la verdad de modo adecuado, según las circunstancias y conforme a la dignidad del otro.

En este contexto, puede afirmarse que la veracidad expresa una dimensión propia del hombre justo: aquel que no solo cumple con lo estrictamente debido, sino que también se comporta con rectitud en su modo de manifestarse ante los demás. La verdad, en cuanto conocida interiormente, encuentra en la veracidad su forma propia de comunicación exterior, de modo que la vida social pueda sostenerse sobre la confianza, la sinceridad y la transparencia. Así, la veracidad aparece como una condición indispensable para la convivencia humana, aun cuando no siempre pueda ser exigida coactivamente como la justicia estrictamente.

De este modo, respecto de la verdad, el hombre solo puede realizar dos actos fundamentales: conocerla y manifestarla. El primero corresponde al orden del entendimiento y constituye una perfección interior; el segundo pertenece al orden moral y social, y es regulado por la virtud de la veracidad. Sin embargo, dado que el hombre no está determinado de modo necesario a manifestar la verdad ni a obrar conforme a ella, sino que puede también ocultarla, deformarla o contradecirla, se abre el ámbito de la normatividad. En efecto, la posibilidad de que el hombre actúe contra la verdad hace necesaria la existencia de un orden que regule su conducta en relación con los demás.

Por ello, la cuestión de la verdad no permanece circunscrita al ámbito del conocimiento individual o de la moral privada, sino que se proyecta hacia el orden jurídico y político. En este sentido, el derecho aparece como una instancia que, partiendo de la naturaleza racional del hombre y de su inclinación a la verdad y a la vida social, busca ordenar externamente las conductas para asegurar una convivencia justa¹²². Así, la verdad, primero conocida y luego manifestada, encuentra finalmente una dimensión institucional en las estructuras jurídicas y políticas, que constituyen el ámbito propio en el que se realiza el orden justo de la sociedad.

2.3. La verdad del derecho en la justicia

En este apartado se analiza la relación entre verdad, ley y derecho dentro del orden social y, por ende, natural del ser humano. Se expone cómo las leyes humanas deben reflejar un orden racional fundado en la naturaleza humana y el bien común y cómo el derecho surge de la verdad justa sujeta a una ley anterior. De este modo, la virtud de la veracidad no aparece

¹²² Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1; q. 94, a. 2; *In Pol.*, I, lect. 1.

solo como una cuestión moral individual, sino también como un principio que estructura el orden jurídico de la sociedad.

Dado que la presente investigación aborda una virtud secundaria derivada de la virtud principal de la justicia, resulta conveniente examinar en primer lugar el objeto de la justicia, el cual debe guardar cierta relación con la veracidad.

Para santo Tomás de Aquino, tanto la verdad como el derecho pertenecen al orden racional, pero cada uno de manera diversa y complementaria. Aunque no los identifica, Tomás de Aquino establece entre ellos una relación profunda: el derecho se funda en la verdad, y la verdad es condición de posibilidad de la justicia, porque la verdad se centra en lo que las cosas son y la justicia en lo que a cada uno le corresponde por derecho. No sería posible dar lo que corresponde si no sabemos qué es aquello que debemos dar al otro. Por lo tanto, el derecho debe suponer la verdad de las cosas.

El objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas y en el mismo momento en el que el intelecto capta la esencia, comprende su conformidad con ella y alcanza la verdad. Así como el intelecto busca relación de igualdad entre la cosa conocida y el cognoscente, la justicia busca lograr una relación de igualdad entre otros. Esta igualdad es *lo debido (debitum)* o *lo justo (iustum)*, el derecho (*ius*) que es objeto propio de la justicia. Esto mismo señala Tomás de Aquino cuando afirma que:

Lo propio de la justicia, entre las demás virtudes, es ordenar (o regir) al hombre en las cosas relativas a otro. Implica, en efecto, cierta igualdad, como su propio nombre evidencia; en el lenguaje vulgar se dice que las cosas que se igualan se *ajustan*. Y la igualdad se establece en relación a otro. En cambio, las demás virtudes perfeccionan al hombre solamente en aquellas cosas que le conciernen en sí mismo.

Así, pues, lo que es recto en los actos de las virtudes, aquello a que tiende la virtud como su objeto propio, no se determina sino en relación al agente. En cambio, lo recto en el acto de justicia, aun hecha abstracción del agente, se constituye en atención a otro sujeto, puesto que en nuestras obras se llama justo lo que según alguna igualdad corresponde a otro: por ejemplo, la remuneración debida por un servicio prestado.

En consecuencia, se da el nombre de derecho a aquello que, realizando la rectitud de la justicia, es el término del acto de ésta, aun sin tener en cuenta cómo lo ejecuta el agente, mientras que en las demás virtudes no se califica algo de

recto sino en atención a cómo el agente lo hace. De ahí que, de un modo especial y a diferencia de las demás virtudes, se determina por sí mismo el objeto de la justicia y es llamado lo justo. Tal es el derecho. Luego es evidente que el derecho es objeto propio de la justicia¹²³.

La justicia tiene por fin igualar a los otros según el derecho, y por ello su acto propio consiste en ordenar y gobernar las relaciones con los demás. Su objeto es, a su vez, un débito legal hacia otro: implica la obligación de dar a cada uno lo que le corresponde y de aplicar un castigo cuando ese orden debido no se restablece. La justicia es rigurosa porque es regia.

Para Tomás de Aquino, una obra de arte que se realiza preexiste en la mente del artista y esto sucede también en la justicia, pues, la razón (*ratio*) determina lo justo (el derecho) conforme a una idea que preexiste en el entendimiento (*mente*) como cierta regla de la prudencia¹²⁴. La razón puede determinar lo justo de un acto gracias a ideas preexistentes pero no preconcebidas, es decir, no a partir de ideas que estuvieron desde siempre en el intelecto, sino a partir de ideas concebidas como necesarias y connaturales incluso antes de que la razón la disponga como reglas de justicia. Lo que es justo por naturaleza o por conveniencia nace de la misma esencia de las cosas que preexiste al conocimiento racional humano, así como también la comunidad perfecta preexiste al hombre como ser individual.

Desde este sentido, se puede decir que el derecho no tan solo es objeto externo a la virtud de la justicia, sino que preexiste a ésta dado que está profundamente arraigado (el derecho como lo justo) en la naturaleza humana, pues se ordena tanto a la verdad como a la vida en comunidad. Y estas dos orientaciones —a la verdad y a la vida en comunidad— no pueden contradecirse entre sí ni perseguir fines distintos.

La justicia siempre será entre seres racionales. En Tomás de Aquino, el entendimiento (*intellectus*) y la razón (*ratio*) no son facultades distintas, sino dos modos de operar de una misma potencia intelectual. El entendimiento es aquel acto por el cual la inteligencia capta

¹²³ Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 57 a. 1: «iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. Aequalitas autem ad alterum est. Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his quae ei conveniunt secundum seipsum. Sic igitur illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparisonem ad agentem. Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparisonem ad agentem, constituitur per comparisonem ad alium, illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso. Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aequaliter fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae».

¹²⁴ *Ibid.*

una verdad de manera inmediata, sin necesidad de discurrir; es la simple aprehensión de lo verdadero. La razón, en cambio, es el acto discursivo de la inteligencia, la que avanza comparando ideas, estableciendo inferencias y componiendo o dividiendo conceptos. Así, en el ser humano, razón y entendimiento no constituyen dos facultades separadas, sino dos formas de actuar de una misma capacidad intelectual. Razonamos porque somos seres imperfectos que necesitan avanzar de una idea a otra, pero entendemos de modo directo sólo en ciertos casos, como cuando aprehendemos los primeros principios. Sin embargo, tanto el entender como el razonar proceden de la misma potencia del alma: el intelecto humano¹²⁵.

Santo Tomás explica que el entendimiento humano necesita partir de ciertas verdades evidentes por sí mismas —primeros principios— porque sin ellas no sería posible ningún razonamiento. En el ámbito del conocimiento especulativo, estos primeros principios son captados de modo inmediato y no requieren demostración. El Aquinate menciona especialmente algunos conceptos naturalmente conocidos, como el principio de no contradicción (una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto), el principio de identidad, el principio del tercero excluido, y verdades evidentes como que el todo es mayor que la parte¹²⁶. También presupone principios metafísicos fundamentales como el que de la nada, nada sale¹²⁷ y que todo lo que comienza a ser tiene una causa¹²⁸. Estos principios constituyen la base necesaria para que la razón pueda operar, pues todo razonamiento parte de algo entendido directamente.

Del mismo modo, en el ámbito práctico, existen también primeros principios, que fundamentan la ley natural. Tomás de Aquino afirma que el principio fundamental de la razón práctica —que ya se nombró anteriormente— es que el bien ha de hacerse y buscarse, y el mal ha de evitarse¹²⁹. A partir de esta verdad inmediata se derivan otros principios evidentes para la naturaleza humana, como la tendencia a conservar la propia existencia, la inclinación a la reproducción y al cuidado de la prole, y la necesidad de buscar la verdad sobre Dios y vivir en sociedad. Así como en el conocimiento especulativo la razón parte de primeras verdades para alcanzar otras mediante razonamiento, en la vida moral la razón práctica parte de estos principios naturales para ordenar las acciones humanas hacia el bien.

En conjunto, estos primeros principios muestran que nuestra capacidad de conocer no puede iniciar desde cero, sino que siempre comienza con verdades que el intelecto capta

¹²⁵ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 78, a. 8.

¹²⁶ *Ibid.*, q. 85, a. 6.

¹²⁷ *Ibid.*, q. 45, a. 1.

¹²⁸ *Ibid.*, q. 2, a. 3.

¹²⁹ *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 2.

directamente y que hacen posible todo ejercicio posterior de la razón. El derecho surge de estos primeros principios de la razón.

Estos primeros principios deben encontrarse necesariamente dentro de la división general del derecho, es decir, en el derecho natural y derecho positivo¹³⁰. Para santo Tomás de Aquino, el derecho natural es el conjunto de principios universales y racionales que derivan de la ley eterna de Dios, la cual se expresa en las inclinaciones naturales del ser humano (ley natural), y que orientan al ser humano hacia el bien, como normas inscritas en la naturaleza humana y accesibles mediante la razón, como la preservación de la vida, la búsqueda del bien y la vida en comunidad. El derecho positivo, en cambio, es el conjunto de normas concretas creadas por la autoridad humana para ordenar la convivencia social, las cuales deben basarse en el derecho natural para ser justas y legítimas. La relación entre ambos radica en que el derecho positivo debe expresar y aplicar los principios del derecho natural en situaciones específicas y es por ello que su diferencia fundamental es que el derecho natural es universal, inmutable y racional, mientras que el derecho positivo es particular, mutable y depende de la decisión de los legisladores o de aquellos que tienen el poder de guiar a la ciudad.

Cuando Tomás de Aquino afirma que debe considerarse que lo justo legal o positivo tiene siempre su origen en el derecho natural, señalando anteriormente que lo justo natural es aquello que en todas partes tiene el mismo poder y fuerza para inducir al bien y apartar del mal, lo cual sucede porque la naturaleza es la misma en todas partes¹³¹, explica que el derecho legal presenta ciertas notas distintivas. En primer lugar, puede ser de otro modo: a diferencia de lo natural, que es necesario, lo justo legal no tiene una determinación intrínseca fija, sino que admite diversas configuraciones según el juicio de la razón humana que legisla. Además, su obligatoriedad depende de la voluntad del legislador, pues surge de la decisión de la autoridad humana y no directamente de la naturaleza de las cosas. Finalmente, es mutable, ya que las leyes positivas pueden modificarse conforme a las circunstancias, la utilidad común o el discernimiento del legislador, mientras que lo justo natural permanece estable.

Lo que hace inmutable al derecho natural es precisamente aquello que hace mutable al derecho positivo: la naturaleza humana. En efecto, la razón divina, al expresarse, determinó el ser inmutable de las cosas y ordenó todo lo natural hacia su fin propio y es la naturaleza humana, mediante la capacidad de su razón para captar lo esencial, la que descubre este orden inmutable, formando también parte de él. Sin embargo, como la razón humana muchas veces tiene dificultad para orientar la voluntad del hombre hacia su propio bien, creó el derecho

¹³⁰ Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 2.

¹³¹ Tomás de Aquino, *In Eth. Nic.*, lib. V, lect. 10–11.

positivo, una elaboración racional que debe subordinarse a lo establecido y legislado por la razón superior de Dios.

Quizás por ello santo Tomás menciona específicamente, como una de las inclinaciones naturales del hombre, el conocer la verdad sobre Dios —y no meramente la verdad de las cosas—, porque Él es causa y fin de todo, incluso de toda obra humana: es el bien que busca la razón (el conocimiento de la causa primera) y el bien que busca la voluntad (el Sumo Bien)¹³². Se podría decir que el fundamento último de la justicia es Dios o, más precisamente, la razón divina.

Entonces, cuando una persona reclama un derecho debe entenderse que ésta persona supone la existencia de una razón que es justa de fondo. Una razón capaz de conocer el orden inmutable de la naturaleza de las cosas y la conveniencia mutable en orden al bien del hombre. Una razón capaz de conocer la realidad de las cosas y una voluntad capaz de vivir conforme a la verdad de éstas. De allí que el derecho no deba surgir del consenso ni de la voluntad, sino de la verdad objetiva acerca de lo que cada uno debe recibir según lo justo. Así, el derecho tiene su fundamento en la verdad del ser y no en la mera deliberación y decisión de una autoridad humana.

Ahora bien, si todo derecho se funda en el conocimiento verdadero de las cosas y del hombre, la virtud de la veracidad es el hábito por el cual la persona reconoce interiormente esa verdad y orienta su vida al cumplimiento externo del derecho, como expresión del orden justo fundado en ella. Para Tomás de Aquino, el derecho es el objeto propio de la justicia en cuanto *lo justo* que regula las relaciones con el otro, consistiendo en dar a cada uno lo suyo según el derecho mismo, mientras que la veracidad es una virtud anexa a la justicia que ordena al sujeto a manifestar la verdad en palabras y obras conforme a lo que es y a lo que las cosas son, manteniendo así la rectitud en la comunicación con los demás.

Por ello, aunque la veracidad no tiene por objeto directo lo justo o el derecho, sino la verdad en cuanto se manifiesta en las palabras y en los signos exteriores —esto es, la conformidad entre lo que la persona es o piensa interiormente y lo que expresa hacia los demás—, se relaciona con el derecho en la medida en que preserva la fidelidad y la confianza necesarias para la vida social. De este modo, contribuye indirectamente al reconocimiento de lo debido a cada uno y, por tanto, al ámbito de lo justo en las relaciones humanas¹³³. De este modo puede entenderse el derecho como objeto de la justicia y como una manifestación de la verdad que se debe a otro.

¹³² Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 3.

¹³³ *Ibid.*, I, q. 57, a. 1; q. 109, a. 1–3; *In Eth. Nic.*, lib. IV, lect. 15.

2.4. La verdad de la ley en el orden de la cosas

Después de haber considerado el derecho como el objeto propio de la justicia —aquello que es debido a otro y que la virtud de la justicia se esfuerza por dar—, se vuelve necesario introducir la noción de ley en el pensamiento de santo Tomás de Aquino como su fundamento racional y normativo. En efecto, para el Aquinate, el derecho no se agota en la mera relación de deuda entre sujetos, sino que encuentra en la ley su principio ordenador: la ley, entendida como una ordenación de la razón dirigida al bien común y promulgada por quien tiene a su cargo la comunidad, es la medida que determina qué es lo justo en cada caso. Así, mientras el derecho designa *lo justo* concreto, la ley establece el marco universal desde el cual se define y se conoce aquello que debe ser dado a cada uno, articulando de este modo la práctica de la justicia en la vida social.

¿Cuál es el sentido de la ley? La ley es una norma o precepto que establece qué debe o no debe hacerse (por ejemplo, las leyes penales) o cómo debe interpretarse o comprenderse un fenómeno (como la ley de la gravedad). Ciertamente, las leyes pueden cambiar, pues el contenido de las leyes humanas puede reformarse —y de hecho se reforman—, y del mismo modo, a medida que el conocimiento humano se perfecciona, también se ajustan o redefinen ciertas leyes, como la leyes físicas (lo que sucedió con la sustitución de la física newtoniana por la relatividad o la revisión del modelo atómico clásico tras el desarrollo de la mecánica cuántica).

El *Diccionario* de La Real Academia Española (RAE) define la ley como una «regla fija a la que está sometido un fenómeno de la naturaleza»¹³⁴. En efecto, en la naturaleza existen regularidades que se manifiestan de modo constante y que configuran su orden dinámico. Se trata de leyes que no creamos, sino que descubrimos, y cuya comprensión se va perfeccionando progresivamente. Así, retomando la pregunta inicial, ¿cuál es el sentido de la ley? El sentido de la ley es uno, aunque se despliega en dos dimensiones: ordenar y, al hacerlo, manifestar el orden propio de las cosas y señalar la dirección hacia el fin al que dicho orden conduce: la perfección.

Pero esta definición de ley carece de una parte esencial: la razón. Pues, la ley y el fenómeno se podrían comprender como una misma realidad, dado que la ley que ha de seguir algo no puede ser muy diferente de él mismo, por lo tanto no sería correcto afirmar que una cosa natural está sometida a ella misma. Lo que sucede es que existe necesariamente algo anterior a la ley, esto es, la razón. Por ende, la ley supone también una razón que ordena y

¹³⁴ Real Academia Española. (2014). Ley. En *Diccionario de la lengua española* (23a. ed.).

establece leyes. Es así que nadie al conocer las leyes de una ciudad piensa que estuvieron antes que ésta pero tampoco puede comprenderse una ciudad sin sus leyes.

Ahora bien, para establecer leyes, dicha razón debe tener conocimiento de la naturaleza que ordena y, por ende, de su fin para poder ordenarlas. El ser humano se ordena a la ley y hace uso de esta para alcanzar su perfección. Dice Tomás de Aquino que:

Ley, en efecto, procede de *ligar*, puesto que obliga a obrar. Ahora bien, la regla y medida de los actos humanos es la razón, la cual, como se deduce de lo ya dicho, constituye el primer principio de esos mismos actos, pues que a ella le compete ordenar las cosas a su fin, que es principio primero de operación, según el Filósofo. Pero en todo género de cosas, lo que es primer principio es también regla y medida¹³⁵.

De este modo, la razón, la ley y la naturaleza de las cosas son una misma realidad y poseen la consideración del fin que le es propio. A través de los analizado por Tomás de Aquino, podemos ampliar la definición de la Real Academia Española con la noción de razón y bien común. Para el fin de esta investigación, el hombre organizado políticamente dentro de una comunidad perfecta o ciudad necesita de leyes para obligar a otros a ordenarse hacia el bien común y, por esto, Tomás de Aquino define la ley como «una ordenación de la razón hacia al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad»¹³⁶. Según santo Tomás, la ley es ante todo una *ordenación de la razón*, lo cual significa que no es un mandato arbitrario sino una prescripción racional. Además, debe estar dirigida al bien común, porque su finalidad propia es conducir a la comunidad hacia su perfección. Esta ordenación, para tener fuerza obligatoria, debe ser promulgada, es decir, dada a conocer a quienes deben obedecerla. Asimismo, toda ley debe ser establecida por quien tiene autoridad legítima, ya que solo la comunidad o la misma representada legítimamente en un persona o varias personas, en cuanto responsables del bien común, pueden imponer normas obligatorias. De este modo, lo que la razón ordena hacia la perfección de lo ordenado es ley.

¹³⁵ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1: «lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum philosophum».

¹³⁶ *Ibid.*, a. 4: «definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata».

Lo interesante es que solo existen dos razones —divina y humana—, cuatro leyes —ley divina, ley eterna, ley natural y ley positiva— y un solo fin: el bien común. Dios gobierna el mundo por su razón, pues «en todo artífice preexiste la razón de las cosas que se realizan en su arte, así en todo gobernante debe preexistir la razón del orden de aquellas cosas que han de ser realizadas por los que están sujetos a su gobierno»¹³⁷. De esta razón divina proceden tres leyes: la ley divina, la ley eterna y la ley natural. La ley eterna, que es la razón divina misma en cuanto ordena todas las cosas a su fin, es el fundamento de toda ley dado que «la ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos»¹³⁸.

Para el hombre la ley divina que es necesaria por cuatro motivos: primero, porque el hombre se ordena a un fin —la bienaventuranza eterna— que excede la proporción natural de la facultad humana, por lo que necesita una normativa superior que lo auxilie en el alcance de aquel fin que sí le es propio naturalmente; segundo, porque el hombre se equivoca en sus juicios con respecto en lo que ha de hacer y evitar, por lo que una norma dada por Dios sería una norma necesaria para no equivocarse en sus juicios; tercero, el hombre solo puede legislar sobre lo que externamente puede juzgar en orden a alcanzar la virtud, pero para el hombre le es imposible juzgar acerca de los actos internos, por lo que es necesario la ley divina que ordena y que juzgue el interior del hombre; y cuarto, porque el hombre no puede prohibir ni castigar todos los males y, si así lo hiciera, suprimiría mucho bienes en perjuicio del bien común, por eso, para que ningún mal quedase sin castigo se impuso la ley divina¹³⁹.

La ley eterna y la ley divina se distinguen sin oponerse. La ley eterna es la razón misma de Dios en cuanto gobierna y ordena todas las cosas hacia su fin; constituye el fundamento de todo orden en la creación y de toda ley posible porque «toda ley se deriva de la ley eterna en la medida que participa de la recta razón»¹⁴⁰. El hombre no conoce esta ley en sí misma, sino solo en la medida en que participa de ella por su razón, pues, dice Tomás de Aquino que «toda criatura racional la conoce a través de alguna irradiación, mayor o menor, ya que todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la ley eterna, que es la verdad inmutable»¹⁴¹.

Para santo Tomás de Aquino, aunque la ley eterna y la ley natural proceden ambas de la razón divina, se distinguen por el modo en que el hombre participa de ese orden. La ley

¹³⁷ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 4.

¹³⁸ *Ibid.*, q. 93, a. 1.

¹³⁹ *Ibid.*, q. 91, a. 4.

¹⁴⁰ *Ibid.*, q. 93, a. 3.

¹⁴¹ *Ibid.*, a. 2.

eterna es la razón misma de Dios en cuanto gobierna y ordena todas las cosas hacia su fin, y existe en Dios como principio universal de gobierno del mundo¹⁴². La ley natural, en cambio, no es otra cosa que la participación de la criatura racional en esa ley eterna, es decir, el modo en que el hombre, mediante su razón, conoce y comparte el orden moral querido por Dios¹⁴³.

Tomás de Aquino establece un paralelismo entre la razón especulativa y la razón práctica. Así como en el orden especulativo existen primeros principios indemostrables, evidentes por sí mismos, sobre los cuales se funda todo el conocimiento teórico, del mismo modo en el orden práctico existen principios primeros, igualmente evidentes, que fundamentan la ley natural. Mientras que la razón especulativa tiene por objeto la verdad y se rige por el principio de no contradicción, la razón práctica se ordena a la acción y tiene como punto de partida la noción de bien, ya que todo agente obra por un fin bueno.

De este modo, el primer precepto de la ley natural se formula como: el bien debe hacerse y buscarse, y el mal debe evitarse. Este precepto es el fundamento de todos los demás, en cuanto que toda acción humana será moralmente debida o indebida según sea captada por la razón práctica como un bien o como un mal humano. Ahora bien, la ley natural muchas veces se conoce con la experiencia que trae obedecerla, lo cual significa adquirir la virtud por seguir lo bueno que la ley manda o evita. Por lo tanto, la adquisición de la virtud es muchas veces necesaria para conocer la ley natural y obedecerla¹⁴⁴.

A partir de este primer principio, Tomás de Aquino muestra que el orden de los preceptos de la ley natural sigue el orden de las inclinaciones naturales del hombre. En primer lugar, el hombre posee una inclinación común a todas las sustancias a conservar su propio ser; de ella se derivan los preceptos relativos a la preservación de la vida. En segundo lugar, comparte con los animales una inclinación hacia la procreación y la educación de los hijos, de la cual proceden los preceptos relativos a la sexualidad y la familia. En tercer lugar, en cuanto ser racional, el hombre tiene una inclinación propia a conocer la verdad, especialmente acerca de Dios, y a vivir en sociedad; de aquí surgen los preceptos que regulan la vida social y el orden racional de la convivencia¹⁴⁵.

Para Tomás de Aquino seguir la ley natural es propio del virtuoso, pues:

Todo ser siente inclinación natural a la operación que le es propio por razón de su forma: así, el fuego tiende a calentar. Por eso, siendo el alma racional la

¹⁴² Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 1.

¹⁴³ *Ibid.*, q. 91, a. 2.

¹⁴⁴ MacIntyre, A. (2001a). *Justicia y racionalidad*. EUNSA.

¹⁴⁵ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

forma propia del hombre, hay en cada hombre una inclinación natural a obrar conforme a la razón; y obrar así es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de virtud pertenecen a la ley natural, porque la propia razón dicta naturalmente a cada cual que obre virtuosamente¹⁴⁶.

Tomás de Aquino aclara que la virtud consiste en seguir la razón, la cual se orienta naturalmente hacia lo que prescribe la ley natural, pues es propio de esta que el ser humano alcance la virtud obedeciendo el dictamen de la razón. Así, aquello hacia lo que la naturaleza humana se inclina naturalmente —vivir conforme a la razón según los primeros principios de la razón práctica— es virtuoso. Sin embargo, esto no significa que el ser humano no pueda, mediante un esfuerzo racional, vivir conforme a principios hacia los cuales no está naturalmente inclinado, pero que son necesarios para una vida recta.

Sin embargo sucede que muchos erran en cuestiones de ley natural, es decir, en todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente inclinación natural, entre las cuales la propia del hombre es su inclinación a obrar según el dictamen de la razón —como ya se mencionó anteriormente—. Esto es así, explica Tomás de Aquino, porque es propio de la razón proceder de lo más universal a lo más particular, pero este modo de proceder se da de manera diversa en el ámbito especulativo y en el práctico, debido a la distinta naturaleza de sus principios comunes.

La razón especulativa versa sobre realidades necesarias, que no pueden ser de otro modo. Por ello, tanto sus principios universales como sus conclusiones particulares expresan verdades que no admiten excepción. En este orden, la verdad es la misma para todos los hombres, tanto en los principios como en las conclusiones, aunque no todos conozcan efectivamente las conclusiones. Así, por ejemplo, es verdadero para todos que los ángulos del triángulo suman dos rectos, aunque no todos lo sepan.

La razón práctica, en cambio, se ocupa de acciones humanas, que son contingentes y variables. Por esta razón, aunque sus principios generales conservan cierta necesidad y validez común, al descender a conclusiones cada vez más particulares aparecen complicaciones. En el orden práctico, la rectitud es la misma para todos solo a nivel universal, pero no siempre en el conocimiento concreto ni en la aplicación particular.

¹⁴⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 3: «Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem».

De aquí se sigue que los principios primeros de la ley natural —como que se debe obrar conforme a la razón y buscar el bien y evitar el mal— son los mismos para todos los hombres, tanto en su contenido como en su grado de conocimiento, ya que expresan inclinaciones fundamentales de la naturaleza racional y no pueden ser borrados del corazón humano por ser propios de su naturaleza. Sin embargo, su aplicación a casos concretos puede verse impedida cuando la razón está pervertida o se cae en la mala costumbre o por una mala disposición natural. Pero, es interesante que, para Tomás de Aquino, la ley natural puede borrarse del corazón, sea por las malas persuaciones, las costumbres perversas o por los hábitos corrompidos¹⁴⁷. Los principios de la ley natural son más difíciles de aplicar cuanto más se desciende a lo particular y cuanto más circunstancias se añaden mayor es la posibilidad de error, pero esta complejidad en la solución demuestra la natural tendencia humana de hacer que prevalezca la razón y la ley natural.

Se dijo que es feliz el hombre virtuoso y que solo es virtuoso quien sigue a la razón, por lo que es sencillo comprender que para ser felices un camino seguro es seguir la ley de Dios, pues, es imposible que la razón de la Suma Bondad no ordene al hombre a su máxima perfección. Por lo tanto, sería lógico pensar que solo es necesario obedecer la ley de Dios para ser felices —lo cuál no sería errado— y que otra ley ya no serviría al hombre para alcanzar su perfección, lo que sería un error. Pues, dado que existe una razón humana, existe una ley humana que responde a la misma naturaleza del hombre, pero, ¿cuál es la utilidad de la ley hecha por hombres? Tomás de Aquino responde lo siguiente:

El hombre tiene por naturaleza cierta disposición para la virtud; pero la perfección de la virtud ha de venir al hombre mediante un trabajo disciplinar. Como vemos también que el hombre cubre sus necesidades por medio del trabajo, v. gr., la necesidad del alimento y del vestido. Ciertamente, posee por naturaleza los principios para tales adquisiciones —inteligencia y brazos—; pero no tiene su complemento como los demás animales, a los cuales la naturaleza suministra abundante sustento y vestido. Pues bien, para adquisición de esta disciplina no siempre se encuentra capacitado el hombre; porque la perfección de la virtud consiste principalmente en el retraimiento de los deleites ilegítimos, hacia los cuales están muy inclinados los hombres, sobre todo los jóvenes, para quienes la disciplina es más eficaz. Por eso es más necesario que alguien imponga esa

¹⁴⁷ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 4.

disciplina a los hombres, para atraerlos a la virtud. Para aquellos jóvenes que, por una disposición natural, por la costumbre, o más aún, por un don divino, están inclinados a la virtud es suficiente la disciplina paterna, que se basa en los consejos. Pero hay algunos protervos, propensos al vicio, que no se conmueven fácilmente con palabras; a éstos es necesario apartarlos del mal mediante la fuerza o el temor; así, desistiendo al menos de hacer el mal, dejarán tranquila la vida de los demás; y finalmente, ellos mismos, por la costumbre, vendrán a hacer voluntariamente lo que en un principio hacían por miedo, y llegarán a ser virtuosos. Pues esta disciplina que obliga con el temor al castigo es la disciplina de las leyes. Por lo tanto, para la paz y virtud de los hombres fue necesario la institución de leyes, porque, como dice el Filósofo, «el hombre, si es perfecto por su virtud, es el mejor de todos los animales; pero, si está apartado del cumplimiento de la ley, es el peor de todos». Porque el hombre tiene el arma de la inteligencia para saciar sus concupiscencias y sus pasiones, y los animales no¹⁴⁸.

Es conveniente que al hombre se le obligue a seguir la ley para que con disciplina alcance la costumbre de vivir según la virtud, que es vivir según la razón. Quienes son incapaces de seguir la ley es porque tienen cierta dificultad de vivir según lo que ordena la razón. Es lo contrario al virtuoso, es el perverso obstinado en obrar mal constantemente. Una razón desordenada no puede establecer leyes porque no acepta la verdad como objeto ni el bien como fin. Por ello ninguna ley humana es ley si se aparta de la ley natural, sería más bien corrupción de la ley¹⁴⁹ y no es más que un efecto de una razón corrupta.

¹⁴⁸ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 1: «homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam. Sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quaedam habet a natura, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens. Quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos efficacior est disciplina. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum, ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desisterent, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosos. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur, quia sicut philosophus dicit, in I Polit., *sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium*; quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia».

¹⁴⁹ *Ibid.*, a. 2.

La ley humana debe ordenar al hombre a su fin propio y no porque el hombre no se encuentre naturalmente ordenado a su fin propio, sino porque posee la capacidad de alcanzar dicho fin, pero, como el fin es uno las razones (humana y divina) no pueden contradecirse, sino subordinarse. Por eso dice Tomás de Aquino que la ley humana «es algo ordenado a un fin y es también una cierta regla y medida regulada y mensurada, a su vez, por otra medida superior. Esta medida superior es doble: la ley divina y la ley natural»¹⁵⁰.

Un punto importante para comprender es el siguiente: la ley es anterior al derecho o, mejor dicho, su causa¹⁵¹. El derecho no es una realidad autónoma ni originaria que meramente existe porque el hombre puede llegar a tener deseos de necesidades de todo tipo, sino que deriva de la ley como su causa formal y medida racional. Esto es así porque, por definición, la ley es una ordenación de la razón, que establece el orden justo de la convivencia y el derecho, en cambio, es aquello que es debido a otro según cierta igualdad. Así, lo que es debido no se determina por sí mismo, sino conforme a una medida racional previa, y esa medida es precisamente la ley.

En el pensamiento de Tomás de Aquino, el derecho no puede comprenderse sin referencia previa a la ley, pues el derecho es aquello que es justo en cuanto ordenación de la razón. Ahora bien, para que exista ley, es necesaria la existencia de una razón que legisla, ya que la ley no es un mero mandato de la voluntad, sino una expresión de la razón en orden a un fin. De este modo, también hay algo anterior incluso a la ley: una razón capaz de conocer y ordenar.

Sin embargo, la razón solo puede legislar adecuadamente en la medida en que conoce la realidad. Para Tomás de Aquino, la razón humana no crea arbitrariamente el orden moral y jurídico, sino que lo descubre a partir de la naturaleza de las cosas. Conocer qué debe mandarse o prohibirse exige conocer qué son las cosas y cuál es su finalidad propia. Por ello, la ley se funda en la verdad, entendida como lo que las cosas son, y en el bien, entendido como el fin hacia el cual todas las cosas tienden. En este sentido, la razón legisladora es una razón práctica que, partiendo del conocimiento de la naturaleza y de los fines propios del ser humano, ordena los medios adecuados para la realización del bien común. Así, la ley no es expresión del arbitrio humano, sino del dominio de la razón sobre la acción.

De este modo, la relación entre la ley y la veracidad puede entenderse a partir de su común fundamento en la razón y su ordenación al bien. La ley, en cuanto ordenación racional al bien común promulgada por quien tiene autoridad, no solo regula las acciones externas,

¹⁵⁰ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 95, a. 3.

¹⁵¹ Lachance, L. (2001). *Humanismo político: Individuo y Estado en Tomás de Aquino*.

sino que presupone cierta conformidad interior con la verdad, en la medida en que dirige la conducta según lo justo. En este sentido, puede decirse que la ley es, por un lado, principio interno de orden en la razón práctica y, por otro, en cuanto promulgada, manifestación de ese orden. Mientras que el derecho constituye lo manifestado en las relaciones humanas, es decir, la expresión objetiva de lo justo. Por su parte, la veracidad, como virtud secundaria de la justicia, inclina al hombre a adecuar lo que expresa a lo que es, asegurando la correspondencia entre la verdad interior y su manifestación exterior. Así, mientras la ley establece el marco racional de lo justo y lo hace público mediante su promulgación, la veracidad dispone a los hombres a vivir conforme a ese orden, garantizando la fidelidad en la manifestación de la verdad que la ley presupone y el derecho realiza en la convivencia social.

Capítulo 3: Vida social ajena a la verdad

Habiendo fundamentado la estructura ontológica de la verdad y su necesaria proyección en la virtud de la veracidad y en el ordenamiento jurídico, este tercer capítulo se propone analizar las consecuencias de la ruptura con dicho orden en la Modernidad, examinando cómo la desvinculación de la inteligencia respecto a la realidad objetiva trae consigo una convivencia social poco estable. En este capítulo se abordará, en primer lugar, la dificultad que surge cuando la voluntad y las pasiones pretenden erigirse como principio rector de la acción humana, desplazando el papel propio de la razón. A partir de ello, se expondrá la relación fundamental entre razón, verdad y acción, mostrando su mutua implicación en la configuración del obrar humano. Asimismo, se analizarán las diferencias y las consecuencias sociales que se siguen de sustituir la verdad por la igualdad como criterio último de ordenación, poniendo de relieve los límites de esta inversión. Seguidamente, se examinarán las divergencias entre la concepción kantiana y la tomista de la mentira y se presentarán algunos contrastes contemporáneos desde una perspectiva tomista en torno al gobierno de la ley y su relación con el derecho, con el fin de iluminar críticamente ciertas tendencias actuales. Finalmente, se hará un análisis del nexo esencial entre autenticidad, verdad y libertad, mostrando cómo solo en su unidad puede comprenderse adecuadamente el obrar humano y su orientación al bien.

3.1. La falta de razón detrás de la imposible virtud en un mundo de iguales

Como ya se expuso anteriormente, la virtud puede comprenderse en su sentido más profundo como la conformidad de la acción humana con la verdad conocida por la razón. No se trata únicamente de actuar de acuerdo a normas externas, sino de una disposición estable por la cual la persona obra bien porque su entendimiento ha reconocido lo verdadero y su voluntad se ha ordenado a ello. El virtuoso, por lo tanto, es tal por seguir a la recta razón.

La virtud es el hábito que perfecciona las potencias del alma y las dispone a obrar conforme a la razón. A su vez, la razón posee la capacidad de conocer la verdad y de orientar la acción. De este modo, la vida moral se configura como una armonía entre verdad, razón y acción: la razón conoce el bien verdadero y la virtud inclina a realizarlo de manera estable.

Ahora bien, cuando la razón de un hombre no es capaz —por los motivos que sean— de orientarse hacia la verdad y de ordenar la acción, entran en juego las otras facultades que intentan suplir a la razón: la voluntad y las pasiones. La voluntad, en cuanto apetito racional,

es la que elige y mueve a actuar, sin embargo, quiere el bien tal como la razón se lo presenta. Por ello, sin la razón, la voluntad carecería de un criterio para distinguir el bien del mal. Por otra parte, las pasiones pueden inclinar al hombre hacia ciertos bienes o apartarlo de ciertos males, pero no pueden ordenar moralmente la acción. Si fueran ellas las que guiaran la conducta, esta sería meramente impulsiva, y no cabría hablar de moralidad en sentido pleno.

Esto se debe a que tanto la voluntad como las pasiones carecen de la capacidad de discernir entre lo verdadero y lo falso, de razonar discursivamente (o de captar los primeros principios, si se considera la razón en sentido amplio como intelecto) y, en definitiva, de dirigir el conocimiento hacia la verdad.

Esta falta de razón en el actuar humano deviene necesariamente en la carencia de la virtud. Y esta falta de virtud por una negación de la parte racional del acto humano, es lo que en su momento ya criticaba Alasdair MacIntyre¹⁵² y es lo que provocó el sentimentalismo moral, que dio como resultado el surgimiento de todo tipo de ideologías sin base real, sin fundamentación racional y más cerca al deseo que a lo verdadero.

Pero esto no es nada nuevo. La alteración de la tríada *razón-verdad-acción* ya se encuentra en la modernidad con David Hume, pues, niega que la razón pueda fundamentar la moralidad, reduciendo su función a un mero instrumento al servicio de las pasiones, para él la razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que servir las y obedecerlas¹⁵³. Si la razón no puede determinar los fines de la acción, tampoco puede establecer qué es el bien o el mal. En consecuencia, la moral no se funda en la verdad conocida por la razón, sino en el sentimiento. Hume lo afirma explícitamente al decir que la moralidad es más propiamente sentida que juzgada¹⁵⁴.

De este modo, el criterio último de la acción moral deja de ser la conformidad con la razón y pasa a ser la experiencia subjetiva de agrado o desagrado, que es lo que determina la virtud y el vicio para Hume. El bien ya no es aquello que la razón reconoce como verdadero, sino aquello que suscita en nosotros un determinado sentimiento.

Así, el sentimentalismo moral introducido por Hume implica una ruptura con la concepción tomista de la virtud. Al desvincular la moral de la razón y de la verdad, la reduce al ámbito de la subjetividad, donde los juicios morales ya no pueden aspirar a validez objetiva, sino que dependen de sentimientos contingentes e inestables. La consecuencia de ello es una progresiva disolución del orden moral como algo racionalmente cognoscible y

¹⁵² MacIntyre, A. (2001b). *Tras la virtud* (A. Valcárcel, trad.). Crítica.

¹⁵³ Hume, D. (2022). *Tratado de la naturaleza humana*: (1a. ed.). Editorial Verbum. p. 400.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 452.

universalmente válido, quedando sustituido por formas de moral que, en última instancia, remiten más al sentir que al conocer.

Esta corriente ética terminó por convertirse en lo que se conoce como *emotivismo*¹⁵⁵, desarrollada principalmente en el siglo XX por autores como A. J. Ayer y C. L. Stevenson, según la cual los juicios morales no describen hechos ni expresan verdades, sino que manifiestan emociones, actitudes o preferencias. Así, decir “esto es bueno” o “esto es malo” no equivale a un juicio moral de la acción, sino más bien a expresar aprobación o desaprobación —como decir “¡esto me gusta!”—. En consecuencia, la moral pierde su principio rector y se convierte en una forma de expresión afectiva, lo que implica una ruptura con la razón que ordena el acto moral.

La mención de esta alteración de la moral tiene como finalidad mostrar que un cambio en la comprensión del acto humano, cuando no va acompañado de una adecuada concepción de lo que es el ser humano, no puede sino generar un desorden tanto interior como exterior. Este desorden crea, a su vez, un terreno propicio para el surgimiento de todo tipo de ideologías¹⁵⁶.

La práctica de cualquier ideología es lo contrario a la práctica de la virtud, porque si el hombre fuera virtuoso no actuaría según ideas ideológicas —valga la redundancia—, sino según el cierto conocimiento de lo real y la recta razón.

Una ideología es un sistema cerrado de pensamiento independiente de la realidad extramental que toma un aspecto verdadero del hombre o de la sociedad y lo absolutiza, deformando la realidad total. Pues, una ideología convence por lo que ella tiene de verdad, pero daña al hombre al confundirlo en todo lo falso que gira alrededor de aquella verdad con fines ideológicos.

Pero cuando el hombre deja de orientarse hacia la verdad, su voluntad y sus pasiones buscan otro objetivo que pueda presentarse como *racional*, y lo más cercano que encuentran es la igualdad. Esto se traduce, en el plano social y político, en una lucha que, paradójicamente, termina generando nuevas formas de desigualdad. Desde esta perspectiva, puede hablarse de una ideología de la igualdad o de un igualitarismo ideológico.

¹⁵⁵ Ferrater Mora, J. (1979). Emotivismo. En *Diccionario de filosofía* (Vol. 2). Alianza Editorial. p. 917.

¹⁵⁶ Dado que existen múltiples interpretaciones de lo que es «ideología», y que muchas de ellas no han logrado escapar al mismo problema que pretenden explicar —generando confusión sobre su propio significado—, para su adecuada comprensión se seguirá en este trabajo la exposición desarrollada en el siguiente libro: Olivera Ravasi, J. P. (2025). *Ideologías. Manual del contrarrevolucionario* (1a. ed.). Parresía Ediciones. También sigo la exposición hecha en: Massini Correas, C. I. (1984). *El renacer de las ideologías: Ensayo sobre la génesis, estructura y recurrencia del ideologismo político*. Editorial Idearium.

Cuando el hombre en sociedad se ordena a una idea de bien ajena a la verdad, necesariamente se guía por una noción de justicia que pierde su auténtico sentido de igualdad. Se pretende dar a cada uno lo suyo, pero ya no conforme al derecho —es decir, a lo justo enraizado en la verdad—, sino según criterios arbitrarios o voluntaristas. Al faltar una razón que ordene, también las leyes se vacían de contenido. Sin embargo, como toda comunidad necesita una cierta unidad, surge la exigencia de alguien que *iguale* el accionar del hombre. En tales condiciones, esa función solo puede recaer en el poder de turno, lo que fácilmente degenera en formas de gobierno despóticas. Así como en el pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino se sostenía que el legislador debía habituar a los hombres, mediante la ley, a obrar bien, también es cierto que sin referencia a la verdad el hombre pierde el acceso pleno a lo que es verdaderamente bueno. En este contexto, un legislador que prescinde de la verdad corre el riesgo de limitarse a promover formas de organización social centradas en la igualdad o en ciertos criterios de justicia formal, pero desvinculadas de su fundamento en la verdad. Como consecuencia, el orden jurídico puede volverse insuficiente para orientar rectamente la vida humana, debilitando así la realización efectiva de la justicia.

De este modo, la tríada *razón-verdad-justicia* es sustituida por *deseo-igualdad-poder*. En este contexto cobra pleno sentido el último y único mandamiento de la granja de George Orwell: todos los animales son iguales, pero algunos animales más iguales que otros¹⁵⁷. Lo que ilustra cómo estas dinámicas pueden abrir paso a distintos tipos de regímenes totalitarios¹⁵⁸.

Ahora bien, ¿por qué lo más cercano a la verdad es la igualdad?¹⁵⁹ Ambas se parecen en cuanto implican una cierta coincidencia: la igualdad expresa la correspondencia entre dos términos del mismo orden, mientras que la verdad supone la correspondencia entre lo que el entendimiento afirma y lo que la cosa es. Por eso, la igualdad puede entenderse como una imagen simplificada de la verdad, ya que conserva la idea básica de coincidencia. No obstante, cuando se separa de la verdad, la igualdad pierde su fundamento en la realidad y tiende a ignorar las diferencias reales entre las cosas y las personas. En consecuencia, aunque se asemejen en su estructura de correspondencia, solo la verdad capta plenamente lo que es,

¹⁵⁷ Orwell, G. (2020). *Rebelión en la granja* (1a. ed.). Editorial Verbum. p. 108.

¹⁵⁸ A los fines del presente trabajo, supera una exposición mayor sobre los regímenes de gobierno que se alejan de la justicia y gobiernan lejos de toda igualdad y ajenos a la verdad del ser humano. Pero sobre el tema de la igualdad y el gobierno se sigue la siguiente bibliografía actualizada: Laje, A. (2024). *Globalismo: Ingeniería social y control total en el siglo XXI*. HarperCollins Ibérica y Kaiser, A. (2017). *La tiranía de la igualdad: Por qué el igualitarismo es inmoral y socava el progreso de nuestra sociedad* (1a. ed.). Planeta - Deusto.

¹⁵⁹ Puede ser interesante notar que santo Tomás dice que la verdad no es otra cosa que cierta igualdad al tratar la mentira en *S. Th.*, II-II, q. 110, a. 2: «[...] veritas autem aequalitas quaedam est, cui per se opponitur maius et minus».

mientras que la igualdad, tomada como sustituto, puede convertirse en una simplificación que deforma la realidad.

Para santo Tomás de Aquino, la desigualdad no solo existe, sino que forma parte del orden natural querido por Dios. La perfección del universo requiere diversidad y grados distintos de perfección, pues no todas las cosas pueden participar del bien del mismo modo; por eso afirma que la perfección del universo exige que haya desigualdad en las cosas para que se cumplan todos los grados de bondad¹⁶⁰. Esta idea se aplica también al ser humano: aunque todos los hombres comparten la misma naturaleza y dignidad, no son iguales en todo, sino que existen diferencias reales en capacidades, virtudes, conocimiento, edad o funciones. Incluso en el estado de inocencia habría habido cierta disparidad, ya sea por el sexo, o la mayor excelencia en conocimiento y justicia de unos respecto de otros¹⁶¹. En consecuencia, para Tomás la desigualdad no es en sí injusta; lo injusto sería ignorarla, ya que la justicia consiste precisamente en dar a cada uno lo suyo según lo que es, es decir, conforme a la verdad o a la realidad.

En su sentido recto, la igualdad expresa una exigencia real de la justicia: todos los hombres son iguales en dignidad y, por ello, deben ser reconocidos como tales en el orden moral y jurídico. Sin embargo, cuando esta verdad parcial —“todos somos totalmente iguales”— se separa de la razón que la sitúa en su justo lugar y se absolutiza como criterio supremo, se transforma en ideología. De este modo, se deja de comprender en qué sentido los hombres son iguales y en qué sentido son distintos entre sí, para afirmar una igualdad uniforme que desconoce las diferencias reales de naturaleza, capacidades, funciones o fines. La igualdad ya no se funda entonces en la verdad del ser humano, sino que se convierte en un principio abstracto al que la realidad debe someterse.

Todo el problema de la igualdad es el resultado de la falta de razón en el acto voluntario, razón sin la cual el hombre tampoco puede ser virtuoso. El problema es que la verdad sí es absoluta, pero la igualdad no. La verdad es absoluta porque consiste en la adecuación entre el entendimiento y la realidad, y la realidad es lo que es independientemente de nuestras opiniones, por lo que cuando el intelecto la conoce correctamente, alcanza un

¹⁶⁰ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 47, a. 2: «Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus».

¹⁶¹ *Ibid.*, q. 96, a. 4: «Ex parte etiam corporis, poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturae, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis et minus, cum etiam et cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et maiores et pulchriores et melius complexionati. Ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus sive peccatum, sive circa animam sive circa corpus».

conocimiento válido de la cosa siempre y para todos. En cambio, la igualdad no es absoluta porque no se funda directamente en el ser de las cosas, sino que es una relación que depende de qué aspecto se compare, de modo que solo hay igualdad bajo ciertos criterios y no de manera universal, ya que las cosas y las personas son realmente diversas en naturaleza, cualidades y grados de perfección, por lo que pretender una igualdad absoluta implicaría ignorar esas diferencias reales, mientras que la verdad, en cambio, precisamente consiste en reconocerlas tal como son.

No hay que olvidar que la Igualdad —con mayúscula— era uno de los ideales políticos y sociales (*liberté, égalité, fraternité*) de la nefasta revolución francesa que buscaba una reorganización de la sociedad moderna y darle otro sentido al hombre —con minúscula—¹⁶². La igualdad alejada de la virtud de la justicia es un fenómeno actual que puede comprenderse con especial claridad a la luz de la intuición de G. K. Chesterton, quien señalaba que el mundo moderno está poblado por las viejas virtudes cristianas que se han vuelto locas¹⁶³. Con esta expresión, Chesterton alude a aquellas virtudes que fueron practicadas como verdades parciales que, al separarse del conjunto armónico en el que cobran sentido, pierden su medida y se hipertrofian hasta volverse destructivas. La igualdad, en cuanto exigencia de justicia, es una de esas verdades que, cuando se emancipa de la verdad sobre el hombre y de la guía de la razón, deja de ser virtud para convertirse en una idea desordenada. Así, lo que en su origen era un principio verdadero se transforma en un criterio absoluto que, lejos de ordenar la realidad, termina por deformarla.

3.2. La mentira y el imperativo categórico

En el subcapítulo anterior se expuso que la virtud no se alcanza si el acto humano no es conforme a lo que la razón presenta como bueno y verdadero. Sin embargo, no hay que caer en el otro error de considerar la moralidad del acto humano únicamente desde el mandato de la razón. Pues, un acto es virtuoso no simplemente por seguir a la razón. En este apartado se expondrá esta cuestión desde la postura del formalismo ético kantiano —muy en boga hoy en día— frente al pensamiento ético tomista con respecto a la mentira, considerando que para ambos no es correcto mentir.

Para santo Tomás de Aquino, la mentira es siempre moralmente mala, pero no todas las mentiras tienen la misma gravedad. El Aquinate define la mentira como decir algo

¹⁶² Un estudio específico sobre el tema en cuestión se encuentra en el libro: Brambila, A. (1978). *Cuando las virtudes se vuelven locas. Los marxistas cristianos*. Editorial Geyser.

¹⁶³ Chesterton, G. K. (1917). *Ortodoxia* (A. Reyes, trad.). Casa Editorial Calleja. Cap. III.

contrario a lo que se piensa con intención de engañar, lo cual implica un desorden en el acto del lenguaje, cuya finalidad natural es expresar la verdad¹⁶⁴. Dice santo Tomás que la mentira es mala por naturaleza, por ser un acto que recae sobre materia indebida, pues siendo las palabras signos naturales de las ideas, es antinatural e indebido significar con palabras lo que no se piensa¹⁶⁵. Sin embargo, distingue entre distintos tipos de mentira según la razón de culpabilidad: la jocosa (ordenada a un bien deleitable), la oficiosa (para obtener un bien o evitar un mal) y la perniciosa (que causa daño al prójimo). Aunque todas son pecaminosas, no todas son igual de graves, siendo la perniciosa la más grave¹⁶⁶.

Incluso en situaciones donde decir la verdad podría causar daño, santo Tomás sostiene que no es lícito mentir, aunque sí puede ser prudente callar o usar formas indirectas de expresión que no impliquen falsedad¹⁶⁷. En consecuencia, para Tomás de Aquino nunca está moralmente justificado mentir, porque el mal no puede hacerse para obtener un bien, y la mentira, por su propia naturaleza, contradice la verdad que el ser humano está llamado a respetar.

La veracidad, y por tanto los vicios que se le oponen, se manifiestan a través de signos —anteriormente se dijo es propio de la verdad ser conocida y manifestada—. Esta manifestación o enunciación es un acto propio de la razón, ya que implica comparar el signo con aquello que representa. En efecto, toda representación consiste en una comparación, y esta operación pertenece propiamente a la razón¹⁶⁸.

Ahora bien, el contenido de lo que se expresa puede ser verdadero o falso. Pues, cuando la voluntad está desordenada, puede orientarse de dos maneras: a decir algo falso o a engañar a otro, lo cual es consecuencia de la falsedad. Así, cuando concurren tres elementos —decir algo falso, hacerlo voluntariamente y con intención de engañar— hay falsedad material (porque lo dicho es falso), formal (porque se dice con voluntad) y efectiva (porque se busca engañar). Sin embargo, lo esencial para definir la mentira es la falsedad formal, es decir, la decisión consciente de decir algo falso. De ahí proviene la palabra “mentira”: aquello que se dice en contra de lo que se piensa.

¹⁶⁴ Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 110, a. 1.

¹⁶⁵ *Ibid.*, a. 3: «Est enim actus cadens super indebitam materiam, cum enim voces sint signa naturaliter intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente».

¹⁶⁶ *Ibid.*, a. 2.

¹⁶⁷ *Ibid.*, a. 3, ad 4: «Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione».

¹⁶⁸ Por eso Tomás de Aquino dice que aunque los animales irracionales puedan mostrar algo, no lo hacen con la intención de manifestarlo; simplemente realizan, por instinto, actos que de manera instintiva resultan expresivos. En cambio, para que una manifestación sea un acto moral, debe ser voluntaria y depender de la intención de quien actúa, cosa que no pueden poseer los animales irracionales (*Ibid.*, a. 1).

La mentira puede comprenderse, según esta visión tomista, como el opuesto directo a la virtud de la veracidad, y más profundamente, como una ruptura del orden moral que regula la relación entre el signo y la realidad. Lo que se manifiesta o lo que se enuncia no es un instrumento neutral, sino un medio naturalmente ordenado a manifestar la verdad: las palabras son signos de lo que el entendimiento concibe. Mentir, por tanto, no consiste solo en decir algo falso, sino en decir lo contrario de lo que se piensa con intención de engañar, quebrando así la adecuación entre el entendimiento, el signo y la realidad. Esta ruptura no es meramente lógica, sino moral, porque desordena la función propia del lenguaje y daña la confianza que hace posible la vida social.

Ahora bien, aunque anteriormente se ha afirmado que la virtud consiste en seguir lo que dicta la razón, es necesario precisar que, en el caso de la veracidad, decir y vivir según la verdad no se reduce a obedecer un mandato racional abstracto. En santo Tomás, la virtud es un hábito que perfecciona al sujeto en su modo de obrar, de modo que la veracidad implica no solo conformidad externa con la verdad, sino también una rectitud interior, una disposición estable a manifestarse como uno es, en conformidad con la realidad. Se trata, por tanto, de una excelencia moral que integra inteligencia, voluntad y vida social. La veracidad no es simplemente decir la verdad porque la razón así lo manda, sino amar la verdad y expresarla adecuadamente, teniendo en cuenta también las circunstancias, la prudencia y el bien del otro.

Aunque santo Tomás de Aquino y Kant coinciden en afirmar que mentir es moralmente ilícito, la diferencia entre ambos radica en el fundamento y el modo en que entienden esta prohibición. En Kant, la veracidad es un deber absoluto que se deriva del imperativo categórico¹⁶⁹, por lo que mentir nunca puede universalizarse sin contradicción. Por ello, la obligación de decir la verdad es incondicional y no admite excepciones, independientemente de las circunstancias o de las consecuencias que puedan derivarse de expresar la verdad.

En cambio, para santo Tomás, la mentira es siempre mala porque constituye un desorden en la expresión de las palabras y gestos, cuyo fin natural es expresar la verdad que se tiene en la mente. Mentir implica decir lo contrario de lo que se piensa con intención de engañar, lo cual rompe la adecuación entre el entendimiento, el signo y la realidad. Sin embargo, su enfoque no es formalista, sino centrado en la virtud: aunque toda mentira es

¹⁶⁹ Kant, I. (2009). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (M. Garrido, ed.; M. García Morente y C. García Trevijano, trads.). Editorial Tecnos: «obra según una máxima tal que pueda querer al mismo tiempo que se torne ley universal» u «obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza» pp. 106-107.

pecaminosa, no todas tienen la misma gravedad, y su valoración moral depende también de las circunstancias y de la intención. Además, a diferencia de Kant, santo Tomás no sostiene que siempre deba decirse la verdad en cualquier situación, sino que lo que prohíbe es mentir, pero admite como moralmente lícito callar o emplear formas prudentes de expresión cuando decir la verdad podría causar un daño.

Este enfoque permite establecer un contraste significativo con la ética de Immanuel Kant. Para Kant, la veracidad se presenta como un deber absoluto, derivado del imperativo categórico, que exige actuar solo según máximas que puedan convertirse en ley universal —por eso absoluto—. En su conocido texto sobre la mentira¹⁷⁰, sostiene que mentir es siempre moralmente ilícito, incluso en situaciones extremas, porque contraviene el deber universal de veracidad. Aquí, la veracidad no se fundamenta en una virtud que perfecciona al sujeto según su naturaleza, sino en la forma universal de la ley racional, válida independientemente de las inclinaciones o de las consecuencias.

La diferencia es decisiva. En Kant, la veracidad aparece como una exigencia formal de la razón, donde lo moral consiste en la coherencia universalizable de la máxima. En cambio, en santo Tomás, la veracidad es una virtud arraigada en la naturaleza humana, que perfecciona al hombre en cuanto ser racional y social, ordenando su palabra a la verdad y al bien común. Mientras que en Kant el acento recae en la obligación incondicional, en Tomás se sitúa en la formación virtuosa justa de la persona en el orden de la verdad. Así, la mentira no es solo la infracción de una obligación racional o norma, sino una deformación del sujeto y del vínculo social, al romper la relación entre signo y realidad. Y la veracidad, lejos de ser un mero deber formal, se revela como una virtud que permite al hombre seguir la verdad y construir, desde ella, un orden moral auténticamente humano.

En el fondo, la posición de Kant tiende a configurar la verdad como algo que debe ser garantizado en el ámbito de las relaciones humanas bajo la forma de un deber correlativo a un derecho. Cuando Kant insiste en que no existe un derecho a mentir¹⁷¹, lo que está haciendo implícitamente es afirmar que los demás tienen derecho a no ser engañados, es decir, a que se les diga la verdad. Esta idea se comprende mejor a la luz de su propia definición de derecho: “el derecho es el conjunto de las condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede

¹⁷⁰ Kant, I. (1993). Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía. En *Teoría y práctica* (R. Rodríguez Aramayo, ed.; J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, trads.). Editorial Tecnos: «Pues la veracidad es un deber que ha de considerarse como la base de todos los deberes fundados en un contrato, deberes cuya ley, si se admite una menor excepción a ella, se hace vacilante e inútil».

¹⁷¹ Kant, I. y Constant, B. (2021). *¿Hay derecho a mentir? La polémica Immanuel Kant-Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad* (G. Albiac y E. García, eds.). Tercer milenio.

conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad”¹⁷². Desde esta perspectiva, la veracidad queda inscrita en una lógica jurídico-moral que no se centra en las disposiciones internas, sino en las condiciones externas que hacen posible la convivencia entre libertades. De allí que Kant pretenda llevar la verdad al ámbito del derecho positivo —se podría decir—, para otorgarle la exigibilidad real en el plano legal que no posee según el débito moral planteado por Tomás de Aquino. La adecuación entre lo que se piensa y lo que se expresa no se trata de una deuda exigible en todos los casos como si fuera un derecho estricto a conocer toda la verdad, sino de una disposición moral del sujeto a vivir en la verdad y a manifestarla rectamente. Por eso, la veracidad tomista está mediada por la prudencia y en orden al bien común: toda verdad debe ser dicha de forma oportuna y nunca será lícito mentir.

En Kant, la verdad se sitúa en el plano de las condiciones universales que hacen posible una comunidad de sujetos racionales, y por eso adopta la forma de un deber absoluto que puede entenderse en correlación con un derecho. En Tomás de Aquino, en cambio, la verdad se inserta en la perfección moral de la persona: es un hábito que ordena toda expresión al bien del otro y de la comunidad, dentro de un marco más amplio donde intervienen también la prudencia, las circunstancias y la finalidad del acto.

Así, mientras Kant tiende a *legalizar* la veracidad, convirtiéndola en una exigencia incondicional del orden moral, santo Tomás la integra en la formación del hombre justo, donde decir la verdad no es solo cumplir con un deber meramente, sino actuar conforme a una disposición estable que da a cada uno lo suyo sin perder de vista el bien humano en su conjunto.

Kant representa hoy el método; Tomás de Aquino, en cambio, la intención. Es evidente que todo ser humano busca la verdad y anhela vivir conforme a ella. Sin embargo, debido a su fragilidad, cuando se antepone a sí mismo —sus deseos, metas o problemas personales— al orden propio de su naturaleza y a sus fines, termina exigiendo la verdad sin la virtud que esta implica. De ello resulta una vida social en la que instituciones, leyes y personas se apartan de la verdad, mientras proliferan derechos que pretenden obligar a otros a vivir en la mentira¹⁷³.

¹⁷² Kant, I. (2017). *La metafísica de las costumbres* (A. Cortina y J. Conill, eds. y trans.). Editorial Tecnos. p. 108.

¹⁷³ Un ejemplo sobre esto y otra reflexión más profunda al respecto se encuentra en: Muñoz Iturrieta, P. (2020). *Atrapado en el cuerpo equivocado: La ideología de género frente a la ciencia y la filosofía*. Metanoia Press.

3.3. Desviaciones en la sociedad actual por falta del gobierno de la verdad

Después de exponer la imposibilidad de la virtud cuando la razón se encuentra desviada, así como las dificultades de guiarse por una razón que no busca la virtud y que, por ello, tampoco alcanza plenamente la justicia, este subcapítulo propone que, para retornar al orden de la recta razón —aquella que conoce las cosas como son y actúa conforme a ellas en dirección al bien—, es necesario salir del estado de esclavitud. En efecto, quien gobierna no es esclavo: la razón está llamada a gobernar, y el hombre virtuoso es aquel que sabe gobernarse a sí mismo. Para alcanzar ambas cosas, resulta necesario reivindicar el primado del gobierno de la verdad.

Con todo lo expuesto hasta el momento, no cabe mayor explicación que la verdad debe gobernar porque la razón humana está ordenada naturalmente a conocer lo que las cosas son y a dirigir la acción conforme a ese conocimiento. Solo cuando la razón se ajusta a la verdad —especialmente a la verdad sobre el bien— puede ordenar rectamente la voluntad y las acciones hacia su fin propio, que es el bien. Si la razón se aparta de la verdad, pierde su función rectora y da lugar al error y al desorden moral. Por ello, tanto en la vida personal como en la comunidad, el gobierno justo consiste en conformarse con la verdad, ya que solo así es posible alcanzar el bien común y la plenitud humana.

Nos hacemos esclavos, en una primera reflexión, cuando nos alejamos de la razón y de la justicia, y tanto más nos esclavizamos cuanto más nos apartamos de Dios, fuente de toda razón y justicia, como afirma el Preámbulo de la *Constitución Nacional Argentina*¹⁷⁴. Ahora bien, cuando reconocemos nuestra condición de esclavos —en cualquier ámbito— surge necesariamente la pregunta: ¿quién nos gobierna? Y puesto que el hombre es el único ser social capaz no solo de ser esclavo, sino también de esclavizar a otros, esta pregunta se vuelve aún más urgente: ¿quién ejerce realmente el gobierno sobre nosotros?

Así como Cristo reina dando testimonio de la verdad y conduciendo a ella, toda autoridad humana participa de la rectitud del gobierno en la medida en que se conforma a la verdad del bien y ordena a los hombres hacia el bien común. Por lo que hablar del gobierno de la verdad en el mundo actual implica confrontar las bases sobre las cuales se organiza la vida política, jurídica y moral contemporánea. Frente a ello, el pensamiento de santo Tomás de Aquino ofrece una respuesta centrada en la primacía de la verdad, la razón y el bien común. Sin embargo, muchas de las tendencias actuales parecen apartarse profundamente de estos principios.

¹⁷⁴ Argentina. (1994). *Constitución de la Nación Argentina*. InfoLEG.

¿Quién debe gobernar? Santo Tomás sostiene que debe gobernar aquel que esté verdaderamente ordenado al bien común y no a su propio interés, pues si el gobierno se ordena al bien común de una multitud de hombres libres, será un gobierno recto y justo¹⁷⁵. Por ello, la mejor forma de gobierno es la monarquía cuando es justa, ya que es óptimo que uno solo gobierne, en la medida en que el gobernante, como principio de unidad, puede dirigir con mayor eficacia la comunidad hacia su fin. Sin embargo, este gobierno debe ejercerse conforme a la razón y la ley, evitando la corrupción tiránica que ocurre cuando el gobernante busca su propio beneficio. Así, un buen gobierno guía como quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad, ordenando todas las cosas al bien común. Así, todo gobierno debe cuidar la unidad de sus ciudadanos.

No obstante, por este afán —a veces desviado y desordenado— de alcanzar la unidad, propio de todo gobierno, en el mundo contemporáneo emerge una tendencia distinta: la aspiración a formas de gobierno global, frecuentemente asociadas al llamado globalismo¹⁷⁶. Esta perspectiva propone estructuras supranacionales que tienden a diluir la soberanía de los países concretos. Desde una mirada tomista, esto plantea una dificultad: gobernar a una comunidad exige atender a un orden determinado, a un territorio específico y al conocimiento tanto de sus habitantes como de la naturaleza humana en general. En cambio, un proyecto de gobierno global corre el riesgo de pretender regir a la totalidad de las personas según concepciones elaboradas por unos pocos. Así, el ideal de un gobierno mundial puede terminar alejándose del principio fundamental de toda autoridad legítima: su ordenación al bien común concreto, y no meramente abstracto y hasta ideológica.

Tomás de Aquino, como se expuso más arriba, sostiene que debe gobernar la ley, en cuanto es expresión de la razón ordenada al bien común. Sin embargo, en el pensamiento contemporáneo se advierte un error de origen: se tiende a creer que la ley dicta a la razón lo que debe hacer, cuando en realidad es la razón la que fundamenta y establece la ley. Cuando se invierte este orden, la ley deja de ser medida de justicia y corre el riesgo de convertirse en una mera imposición desvinculada de la verdad.

No obstante, sí debe gobernar la ley y no la mera voluntad de los hombres. Para santo Tomás, la ley es una ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad. Por ello, sostiene que es preferible que las cosas sean reguladas por la ley antes que por decisiones arbitrarias. Sin embargo, en la actualidad se observa una proliferación de normas que, lejos de expresar la razón, parecen contradecirla, ya

¹⁷⁵ *De Regno*, I, cap. 1-2.

¹⁷⁶ Laje, A. (2022). *Globalismo: Ingeniería social y control total en el siglo XXI*.

sea por relativismo moral, por intereses ideológicos o por una desvinculación de la naturaleza humana. Cuando la ley deja de ser expresión de la razón y del bien común, pierde su carácter propiamente jurídico y se convierte en una imposición de voluntad. En términos tomistas, una ley injusta no es plenamente ley, sino una corrupción de la ley. Esto pone en crisis el gobierno de la verdad, pues ya no gobierna la razón, sino construcciones normativas que pueden apartarse de la realidad.

Todo gobierno actual gobierna según sus leyes y todo gobernado exige, por ende, sus derechos y el error se difunde en el ámbito del derecho. Por ejemplo, se ha difundido ampliamente la idea de que donde hay una necesidad hay un derecho¹⁷⁷. Esta afirmación, aunque intuitivamente atractiva, no resulta compatible con la concepción tomista. Para santo Tomás, el derecho no surge simplemente de la necesidad subjetiva, sino de lo justo conforme a la razón y al orden del bien común. Si bien reconoce que, en casos de necesidad extrema, los bienes pueden considerarse comunes y es lícito tomar lo necesario para la subsistencia¹⁷⁸, esto no equivale a sostener que toda necesidad genere automáticamente un derecho exigible. La generalización de esta idea conduce a una inflación de derechos desligados de la justicia objetiva, transformando el derecho en una extensión del deseo o de la carencia individual. Desde la perspectiva de Tomás de Aquino, ello desvirtúa la noción misma de derecho, que debe permanecer siempre subordinada a la verdad del bien humano.

El mundo actual enfrenta una tensión profunda entre ciertas tendencias dominantes y el pensamiento clásico de santo Tomás de Aquino. Frente al globalismo, la pérdida del fundamento racional de la ley y la expansión indiscriminada de derechos basados en necesidades, el tomismo ofrece un criterio claro: el gobierno auténtico debe ser el gobierno de la verdad, es decir, de la razón ordenada al bien común. Allí donde la verdad deja de gobernar, las estructuras políticas, jurídicas y sociales corren el riesgo de perder su legitimidad y su fundamento más profundo.

En este contexto, se hace necesario afirmar que el auténtico orden social solo puede sostenerse si el hombre vuelve a situarse bajo el gobierno de la verdad. Esto no es únicamente una cuestión estructural o política, sino profundamente moral: implica vivir conforme a la realidad y cultivar la virtud de la veracidad, que inclina al hombre a decir y reconocer la verdad en sus palabras y en su vida. Solo una sociedad en la que los hombres buscan la verdad, la respetan y ordenan sus acciones a ella puede aspirar a un orden justo. De lo contrario, cuando la mentira, el relativismo o la arbitrariedad sustituyen a la verdad, el orden

¹⁷⁷ Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación. (2026). *70 años de Evita eterna*.

¹⁷⁸ Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 66, a. 7.

social se desintegra. Así, el gobierno de la verdad no es una abstracción, sino la condición necesaria para que exista una comunidad verdaderamente justa y orientada al bien común.

En el plano socio cultural más actual, la virtud de la verdad también se ha visto relegada y el hombre, por tanto, incapaz de gobernarse. La obsesión contemporánea por la transparencia nos advierte que una mayor cantidad de información no implica necesariamente un mayor acceso a la verdad, sino que, por el contrario, el exceso de datos, a la exposición de todo y de todos y que todo se muestra siempre tan positivo, elimina la distancia necesaria para el juicio crítico —tan necesario hoy—, de modo que todo se vuelve visible pero no comprensible, y la verdad termina diluyéndose en un flujo constante de información y el hombre termina perdiendo la capacidad de reconocer lo que es verdadero y de ser veraz con otros¹⁷⁹. Y esto se profundiza porque vivimos en un régimen dominado por la información y los algoritmos, en el que la verdad deja de ser el criterio central y es reemplazada por la lógica de la circulación, la atención y la viralidad, lo que debilita todo tipo de justicia por la falta de decisión dada la carencia de un fundamento común en la realidad¹⁸⁰. También —recordando lo dicho más arriba—, la ausencia de verdadera alteridad, es decir, de confrontación con lo diferente elimina el desafío necesario para discernir entre lo verdadero y lo falso, produciendo una falta de distinción de lo pensable y de lo consumible que termina vaciando de sentido vivir en la verdad¹⁸¹.

Para finalizar, puede hacerse una observación que prolonga la reflexión desarrollada a partir de las obras del autor citado anteriormente: la sociedad actual atraviesa lo que podría denominarse una crisis de la autenticidad, la cual conlleva, a su vez, una comprensión distorsionada de la libertad, así como una pérdida de identidad.

Cabe entonces preguntarse qué significa ser auténtico. Se dice que algo es auténtico cuando su identidad queda establecida sin lugar a dudas, es decir, cuando se determina de manera definitiva que es realmente aquello que se supone que es, como ocurre al afirmar que una obra de arte es auténtica. En el caso del ser humano, puede decirse que alguien es auténtico cuando es aquello que verdadera y radicalmente es, cuando no se encuentra enajenado¹⁸².

Ahora bien, con autenticidad no debemos entender algo muy alejado de lo ya expuesto sobre la virtud veracidad dado que ambas consisten en la conformidad entre lo que uno es,

¹⁷⁹ Han, B. (2015). *La sociedad de la transparencia* (1a. ed.). Herder Editorial.

¹⁸⁰ Han, B. (2022a). *Infocracia* (J. Chamorro Mielke, trad., 3a. ed.). Taurus.

¹⁸¹ Han, B. (2022b). *La expulsión de lo distinto* (1a. ed.). Herder Editorial.

¹⁸² Ferrater Mora, J. (1980). Autenticidad, auténtico. En *Diccionario de filosofía* (2a. ed., Vol. 1). Alianza Editorial. p. 253.

piensa y expresa según la verdad, evitando toda forma de falsedad o simulación. Por lo tanto, la autenticidad es el hábito de vivir de quien se ajusta a la verdad de su naturaleza y orienta libremente su obrar hacia el bien. No se reduce a exteriorizar —como se entiende hoy— sentimientos ni a diferenciarse de los demás por cualquier rasgo llamativo, sino que implica una coherencia profunda entre el ser, el conocimiento de la realidad y la acción conforme a ella. Dado que el hombre es un ser racional ordenado a un fin, su manera de obrar supone una armonía entre inteligencia, voluntad y pasiones, todas ellas regidas por la verdad.

Quizás la autenticidad, a diferencia de la veracidad, se distingue por poner el foco principalmente en la identidad personal más que en su dimensión de alteridad. Desde esta comprensión, se entiende por qué hoy no se considera auténtico a quien vive de las apariencias, pendiente de la aprobación ajena o movido por la vanidad, pues interiormente no ha logrado asumir una verdad que le sea propia y, por ello, termina expresando lo que no es o aquello que desea que otros esperen de él. Obrar según criterios ajenos a la verdad —ya sea por presión externa o por pasiones desordenadas— impide actuar racionalmente. Por el contrario, quien ha adquirido virtudes como la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia posee la capacidad de gobernarse a sí mismo y de elegir rectamente incluso en situaciones adversas.

Vivir con autenticidad es entonces aceptar la verdad de la propia existencia: evitar la simulación, no construir identidades ficticias y no incurrir en el autoengaño. Se trata de una unidad entre interioridad y manifestación externa, donde pensamiento, voluntad y acción tienden a coincidir. De ahí la relevancia de la humildad, entendida como la disposición a reconocerse tal cual se es, sin exageraciones ni negaciones, aceptando tanto las propias capacidades como los límites, lo que ayuda a su vez a forjar una personalidad propia.

Además, la realización plena del ser humano se alcanza en la orientación hacia el bien supremo, que es Dios. Por ello, la autenticidad tampoco equivale a una fidelidad a uno mismo desligada de todo criterio objetivo, sino a la conformidad con la verdad del propio ser y con el fin que lo perfecciona. El hombre no inventa su esencia arbitrariamente, sino que aprende su identidad y se perfecciona mediante la virtud. En consecuencia, puede describirse a alguien auténtico como aquel que posee orden interior, dominio de sí, coherencia con la realidad y dirección hacia el bien verdadero.

Con todo esto, se comprende que una persona auténtica necesariamente es una persona libre. Todo ser racional necesariamente posee libre albedrío¹⁸³. La libertad es el

¹⁸³ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 83, a. 1: «Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est».

dominio sobre los propios actos, es decir, poder dirigir los propios actos hacia el bien que le conviene a su naturaleza¹⁸⁴. La libertad, en este sentido, no consiste en la mera posibilidad de hacer cualquier cosa —que si se trata de elegir hacer el mal o pecar supone una imperfección de la libertad—, sino en la voluntad estable para querer y realizar el bien.

En este marco, la libertad auténtica se comprende como la capacidad de autogobierno racional orientado al bien. Resulta erróneo creer que somos más libres simplemente porque podemos elegir entre muchas opciones, pues la mera posibilidad de elección no perfecciona al ser humano. Lo que lo perfecciona es la disposición estable a elegir siempre el bien. En ello consiste, precisamente, su perfección. Por ejemplo, un músico frente a un piano posee el libre albedrío de presionar cualquier tecla, incluso las incorrectas. Sin embargo, alcanza la perfección en el dominio del instrumento cuando orienta su libertad hacia la ejecución de una melodía armoniosa, fruto de la disciplina y de la técnica adquiridas con la práctica. De este modo, no solo ejerce su libertad, sino que la orienta hacia un fin que perfecciona su arte y su propia capacidad.

Teniendo en cuenta lo anterior, la libertad no se identifica con la ausencia de límites ni con la simple posibilidad de elegir, sino con la facultad de decidir rectamente y actuar en conformidad con la verdad y el bien. Aunque el ser humano es libre por poseer inteligencia y voluntad, no toda elección incrementa su libertad. Cuando se deja arrastrar por el miedo, la ambición, el placer o cualquier forma de coacción, disminuye su dominio de sí y, con ello, su libertad, pues se vuelve menos capaz de elegir el bien y de ordenarse voluntariamente hacia su consecución.

Por esta razón, quien está sometido a hábitos desordenados (vicios) no es plenamente libre, aun cuando externamente pueda hacer lo que quiera. Las dependencias internas restringen la orientación hacia el bien. En cambio, la adquisición de virtudes da la capacidad de obrar de modo consciente y estable. Lejos de limitar, las virtudes perfeccionan la libertad, del mismo modo que la disciplina permite al músico ejecutar con mayor dominio su arte.

La libertad plena implica, además, responsabilidad y autodominio. No se reduce a reaccionar por deseos pasajeros, sino que supone decidir siempre conforme a lo que se reconoce como verdadero y bueno. En este sentido, la perfección de la libertad no reside en la posibilidad de elegir entre el bien y el mal —pues nadie elige el mal por el mal mismo—, sino en la adhesión plena al bien.

¹⁸⁴ García de Haro, R. (1992). *La vida cristiana: Curso de teología moral fundamental*. EUNSA. p. 255.

La relación entre verdad, autenticidad y libertad se esclarece al reconocer la primacía de la razón como principio del obrar. La verdad no es un mero contenido teórico, sino la medida por la cual la inteligencia conoce lo real y orienta la acción. Cuando esta referencia se mantiene, la vida moral adquiere unidad: el sujeto no solo conoce, sino que también se ordena a lo conocido en su querer y en su conducta. En este contexto, la autenticidad consiste en la conformidad entre lo que se es, lo que se conoce y lo que se manifiesta.

Tal coherencia interior constituye la condición de posibilidad de la libertad en sentido pleno. Si la voluntad se separa de la razón —como sucede cuando la moral se subordina al sentimiento o al deseo—, la acción pierde su referencia a lo real y queda sujeta a la variabilidad afectiva. En ese caso, la libertad degenera en arbitrariedad. Por el contrario, cuando la voluntad sigue a la razón, se perfecciona al orientarse hacia el bien propio del hombre: Dios.

La ruptura moderna de esta unidad, al desplazar la verdad como criterio y sustituirla por referencias subjetivas o abstractas, tiene consecuencias decisivas. La autenticidad se reduce entonces a la fidelidad de una interioridad cambiante, mientras que la libertad se identifica con la autodeterminación sin referencia a un orden objetivo que solo dan la verdad y el bien. Ambas nociones quedan así vaciadas: una pierde su anclaje en la realidad y la otra su dirección hacia un fin humano.

Desde una perspectiva realista, en cambio, estas tres dimensiones se implican mutuamente. La verdad ofrece la medida de lo que el hombre es y orienta la elección y la autenticidad expresa esa adecuación en la vida concreta, y la libertad se realiza como la capacidad de elegir al bien conocido. Solo cuando la razón gobierna conforme a la verdad es posible una existencia verdaderamente auténtica y libre. Toda ruptura de este orden conduce, inevitablemente, a formas de autoengaño y de dependencia interior que terminan proyectándose también en la vida social.

Conclusión

La presente investigación permite concluir que la vida humana y la convivencia política encuentran su fundamento último en la armonía entre el ser y el obrar, mediada por la virtud de la veracidad. En efecto, el hombre posee una inclinación natural tanto al conocimiento de la verdad como a la vida en comunidad y a la práctica de la virtud. Estas dimensiones no se presentan de modo aislado, sino integradas en una unidad que supone una triple alteridad: apertura a lo otro, al otro y a este en la consideración como otro-yo. Desde esta perspectiva, la veracidad no aparece como un mera interioridad ética, sino como una exigencia propia de la justicia que brota de la misma naturaleza racional y social del hombre. No basta con conocer la verdad para perfeccionar la inteligencia, sino que resulta necesario también manifestarla para hacer posible la vida en sociedad, de modo que la comunicación humana se constituya verdaderamente como expresión de lo real. La articulación entre razón, verdad y acción constituye así el eje del obrar recto. Sin embargo, cuando esta unidad se quiebra —ya sea por el predominio de las pasiones, por la subordinación de la razón a la voluntad o por la desvinculación del pensamiento respecto de la realidad—, la conducta humana pierde su orientación y deriva en formas de convivencia ajenas al bien común.

El análisis desarrollado permite afirmar, además, que la vida social no surge únicamente de la necesidad material o de la insuficiencia individual, sino principalmente de la orientación natural del hombre hacia la perfección de su obrar como hombre. Conforme al principio *operatio sequitur esse*, el hombre posee ya una perfección esencial en cuanto ser racional, pero esta perfección primera no alcanza su plenitud sino mediante la actualización de sus potencias a través del obrar virtuoso. La ciudad aparece así como el ámbito natural en el que el ser humano puede perfeccionar sus capacidades intelectuales y morales, alcanzando aquella perfección operativa que consiste en conocer la verdad, obrar conforme a ella y vivir virtuosamente junto a otros. En este sentido, la convivencia política no se limita a garantizar la subsistencia o el orden externo, sino que tiene como finalidad crear las condiciones para que el hombre alcance la felicidad mediante la virtud. Precisamente por ello, la veracidad resulta indispensable: sin ella, nuestra perfección esencial carece de sentido en el obrar, pues si toda manifestación del hombre deja de ser vehículo de la verdad y se convierte en simulación, se debilitan los vínculos de confianza, haciendo imposible una auténtica comunidad política fundada en la amistad y en el bien común.

En este marco, la veracidad debe comprenderse como una verdadera deuda de honestidad respecto del prójimo. En cuanto parte potencial de la justicia, no constituye una

deuda legal exigible coactivamente, pero sí una obligación moral indispensable para la conservación de la vida social. En efecto, la convivencia humana resulta inviable si los hombres no pueden deberse honestidad unos de otros, por ello, la veracidad se presenta como el cimiento invisible pero esencial de todo orden jurídico y social. Allí donde la palabra deja de expresar lo que el intelecto conoce como verdadero, se erosiona la confianza y se disuelve progresivamente el orden mismo dentro de la comunidad, solo por dejar de decir la verdad.

Este diagnóstico remite necesariamente a un problema más profundo: la crisis de la inteligencia. La dificultad actual para reconocer los límites de la razón práctica y la existencia de principios primeros que no son objeto de deliberación, sino fundamento de ella, revela una ruptura entre el intelecto y el ser. La incapacidad para conceptualizar adecuadamente la realidad manifiesta una falla en el proceso mismo de formación conceptual o ideogénesis. Cuando el intelecto deja de adecuarse a la esencia de las cosas, el juicio práctico queda inevitablemente viciado. El error moral nace entonces del error conceptual, porque nadie puede obrar rectamente si primero no conoce correctamente aquello sobre lo cual actúa. Así, cuando nociones fundamentales como persona, justicia, libertad o naturaleza son redefinidas al margen de su fundamento ontológico, la razón práctica pierde su criterio objetivo y el obrar humano queda reducido a la arbitrariedad de la voluntad o al predominio de las pasiones.

En este contexto, se comprende también el error de origen de la Modernidad expuesto, que consiste en la inversión del orden entre razón y ley. Allí donde se pretende que la ley dicte a la razón lo que debe ser, se pierde de vista que la ley es, en su sentido propio, una *ordinatio rationis* ordenada al bien común. La norma jurídica no crea la verdad del ser, sino que debe descubrirla y expresarla. Toda ley que se desvincule de la realidad de las cosas y de la naturaleza humana deja de ser propiamente ley para convertirse en una corrupción de la ley, en cuanto ya no participa del orden racional, sino que responde a la imposición de voluntades o a construcciones ideológicas. De este modo, el debilitamiento del realismo gnoseológico conduce inevitablemente a la inestabilidad del orden jurídico y moral.

En el plano de la justicia, esta desviación se manifiesta de modo particular en la sustitución de la verdad por una noción abstracta e indiferenciada de igualdad erigida en criterio supremo de ordenación social. Al ignorar las diferencias reales, la igualdad se presenta como una imagen simplificada de la verdad que termina deformando el orden social. Cuando la igualdad sustituye a la verdad como principio rector, la vida política se edifica sobre ficciones incapaces de sostener una convivencia estable y justa.

A su vez, el análisis permite esclarecer el nexo esencial entre verdad, autenticidad y libertad. La libertad auténtica no consiste en la mera acumulación de opciones ni en la

capacidad indiferente de elegir entre posibilidades arbitrarias, sino en el autogobierno racional orientado al bien. El hombre es verdaderamente libre cuando su inteligencia reconoce la verdad y su voluntad se ordena conforme a ella. Por ello, la autenticidad no puede reducirse a una autoafirmación subjetiva —o autopercepción— desvinculada de la realidad, sino que consiste en la coherencia entre el ser, el pensamiento y la manifestación externa. Solo quien vive en la verdad puede ser verdaderamente libre y auténtico. Cuando esta referencia objetiva se pierde, surge la figura del hombre dividido, cuya palabra no expresa su pensamiento, cuya acción contradice su naturaleza y cuya vida provoca la falta de confianza en lo real necesaria para toda convivencia humana.

En el plano político, estas desviaciones adquieren una gravedad aún mayor. Una comunidad bien ordenada no se define por el falso progreso de inventar verdades, sino por su capacidad de reconocer la verdad y orientarse racionalmente hacia el bien común. La veracidad, especialmente en quienes ejercen autoridad, no constituye una virtud privada sin consecuencias públicas, sino un principio estructural del orden político. Su ausencia no solo introduce desorden moral, sino que debilita las instituciones y expone a los ciudadanos a formas crecientes de vivir la continuidad en lo malo y en lo falso, lo que es el vicio. Obrar contra la verdad implica, en última instancia, negar el carácter racional del hombre y sustituir el gobierno de la razón por el predominio del deseo y del poder, configurando aquella tríada característica de la modernidad —deseo, igualdad y poder— que reemplaza a la estructura originaria de razón, verdad y acción.

Frente a este panorama, se vuelve necesario recuperar una comprensión realista del conocimiento y de la acción. En un contexto donde la abundancia de información convive paradójicamente con la pérdida del criterio de verdad —y la falta de criterio mismo—, se abre paso la tentación de gobernar según ideales muy terrenales. Un orden político que prescinde de la verdad puede mantenerse externamente, pero difícilmente será justo en sentido pleno. De ahí que el retorno al pensamiento de santo Tomás de Aquino no constituya un ejercicio meramente intelectual, sino una necesidad teórica y práctica profundamente actual.

En esta línea, la encíclica *Aeterni Patris*¹⁸⁵ reafirma la vigencia del realismo tomista como vía privilegiada para restaurar la confianza en la capacidad de la inteligencia humana de conocer la verdad y orientar la vida conforme a ella. Lejos de oponer razón y fe, esta tradición muestra su mutua complementariedad y ofrece un fundamento sólido para superar el

¹⁸⁵ León XIII. (1879). *Aeterni Patris* [Carta encíclica].

progreso contemporáneo sin verdad y sin Dios. Cuando el intelecto se apoya en la realidad misma, se hace posible una vida intelectual, moral y política verdaderamente ordenada.

La crisis actual puede comprenderse, en última instancia, como una crisis del gobierno de la verdad. Allí donde no existe un compromiso efectivo con lo verdadero —en el conocimiento, en la palabra y en la acción—, el orden social tiende a sostenerse más por conveniencia, manipulación o fuerza que por justicia. Por el contrario, una comunidad fundada en la verdad permite integrar adecuadamente la dimensión humana y política del hombre, haciendo posible una sociedad estable orientada al bien común. El gobierno de la verdad implica reconocer que la ley debe permanecer subordinada a la realidad de las cosas y a la ley natural, y no pretender redefinirlas injustamente.

Para terminar, esta investigación reafirma que tanto la vida social como la libertad real del hombre dependen de que la verdad recupere su lugar como objeto de la razón y guía del obrar humano. Solo desde la virtud puede el hombre realizar plenamente su naturaleza, ordenar rectamente su vida interior y contribuir a la edificación de una comunidad fundada en la realidad, el orden y el bien común. Así, la virtud propuesta —conocer, decir y vivir la verdad— resume el núcleo de la vida moral y social: el conocimiento perfecciona la inteligencia, la veracidad ordena la manifestación de lo conocido y una vida virtuosa integra ambas dimensiones en el obrar. El pensamiento de santo Tomás de Aquino se presenta, de este modo, como una guía filosófica plenamente vigente para afrontar los desafíos del presente, iluminando el camino hacia una vida en la que la verdad vuelva a ser el principio rector del orden humano. Volver a Tomás.

Bibliografía

Principal

- Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. En (2015). *Ética Nicomachea* (E. Sinnott, trad., intr. y not., 1a. ed., 2a. reimpr.). Colihue Clásica.
- Aristóteles. *Politica*. En (2016). *Política* (M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo, trads., intr. y not., 1a. ed., 2a. reimpr.). Editorial Losada.
- Tomás de Aquino. *De Regno*. En (1990). *Opúsculo sobre el Gobierno de los Príncipes* (C. I. González, trad. y est. introd, 4a. ed). Editorial Porrúa.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. En (2016). *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad* (Vol. 1, Á. L. González, J. F. Sellés y M. I. Zorroza, eds.; J. García López, Á. L. González, C. Llano, M. J. Soto-Bruna, J. F. Sellés, E. Téllez, S. Gelonch y S. Argüello, trads.). EUNSA.
- Tomás de Aquino. *In Ethicorum*. En (1983). *Comentario de la Ética a Nicómaco* (A. M. Mallea, trad. y nota prel.). Ediciones CIAFIC.
- Tomás de Aquino. *In Metaphysicorum* (2019). *Sententia libri Metaphysicae*. Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/cmp00.html>
- Tomás de Aquino. *In Politicorum*. En (2001). *Comentario a la Política de Aristóteles* (A. Mallea y C. A. Lértora Mendoza, trads.). EUNSA.
- Tomás de Aquino. *Summa contra Gentiles*. En (1967). *Suma Contra los Gentiles: I, Libros 1.º y 2.º: Dios. Su existencia, su naturaleza. La creación y las criaturas* (L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra, dirs.; J. M. de Garganta, intr. gral., 2a. ed.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. En (1955–1956). *Suma Teológica* (16 vol., F. Barbado Viejo, dir., trad. y anot., S. Ramírez int. gen.). Biblioteca de Autores Cristianos.

Secundaria

- Abal Medina, J. M. (2020). *Manual de ciencia política* (2a. ed.). Eudeba.
- Agustín de Hipona. *De Civitate Dei*. En (1958). *La Ciudad de Dios* (Fr. J. Morán, trad., ed. preparada, Vol. 16, ed. bilingüe). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín de Hipona. *De Trinitate*. En (1959). *Tratado sobre la Santísima Trinidad* (L. Arias, trad., introd. y notas; Vol. 5, 2a. ed.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Álvarez Yágüez, J. (2012). *Política y república: Aristóteles y Maquiavelo* (1a. ed.). Biblioteca Nueva.
- Argentina. (1994). *Constitución de la Nación Argentina*. InfoLEG. <https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>
- Aristóteles. *Protrepticus; Metaphysica*. En (2014). *Protréptico, Metafísica* (M. Candel, est. introd. y trad.). Editorial Gredos.
- Aristóteles. *Retórica*. En (2015). *El arte de la retórica* (1a. ed.). Eudeba.
- Berti, E. (2012). *El pensamiento político de Aristóteles*. Gredos.
- Bobbio, N. (2023a). *Teoría general del derecho* (1a. ed.). Ediciones Olejnik.
- Bobbio, N. (2023b). *Teoría general de la política* (3a. ed.). Trotta.
- Brambila, A. (1978). *Cuando las virtudes se vuelven locas. Los marxistas cristianos*. Editorial Geyser.
- Brunner, H. E. (2021). *La justicia: Doctrina de las leyes fundamentales del orden social* (1a. ed.). Ediciones Olejnik.
- Bustos Rodríguez, M. (2009). *La paradoja posmoderna: Génesis y características de la cultura actual*. Encuentro.
- Campos Miramontes, A. (2020). *La verdad como justicia: Cavilaciones y soliloquios* (1a. ed.). Miguel Ángel Porrúa.
- Castaño, S. R. (2010). Los fundamentos racionales de la ley: La perspectiva de Tomás de Aquino. *Studium. Filosofía y Teología*, 13(25), 47–66. <https://doi.org/10.53439/stdfyt25.13.2010.47-66>
- Chesterton, G. K. (1917). *Ortodoxia* (A. Reyes, trad.). Casa Editorial Calleja.
- Chesterton, G. K. (1935). *Por qué soy católico*. El Buey Mudo.

- Condrac, E. J. (2022). Relación entre moral y derecho en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. *Cuaderno De Ciencias Humanas*, (1), 15–32. <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/CCH/article/view/662>
- Cotterrell, R. (2022). *Introducción a la sociología del derecho* (1a. ed.). Ediciones Olejnik.
- Cruz Prados, A. (2006). *Ethos y polis: Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (2a. ed.). EUNSA.
- Cruz Prados, A. (2016). *Filosofía política* (2a. ed.). EUNSA.
- Derisi, O. N. (1980). *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (4a. ed. corr. y aum.). Universidad Católica Argentina.
- Eslava Gómez, E. (2014). *La filosofía de Ratzinger: Ciencia, poder, libertad, religión* (1a. ed.). Universidad de La Sabana.
- Ferrater Mora, J. (1979). Emotivismo. En *Diccionario de filosofía* (Vol. 2). Alianza Editorial.
- Ferrater Mora, J. (1980). Autenticidad, auténtico. En *Diccionario de filosofía* (2a. ed., Vol. 1). Alianza Editorial.
- Forment, E. (1998). *Id a Tomás: Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. Fundación Gratis Date.
- Furlotti, P. S. (2013). La justicia en el pensamiento de Aristóteles y de Tomás de Aquino. *Studium. Filosofía y Teología*, 16(31), 141–152. <https://doi.org/10.53439/stdfyt31.16.2013.141-152>
- García Belaunde, D. (2019). *La justicia en los orígenes de la filosofía del derecho* (1a. ed.). Ediciones Olejnik.
- García Cuadrado, J. Á. (2010). *Antropología filosófica: Una introducción a la filosofía del hombre* (5a. ed.). EUNSA.
- García de Haro, R. (1992). *La vida cristiana: Curso de teología moral fundamental*. EUNSA.
- García Huidobro, J. (1995). Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino. *Sapientia*, 50(197-198), 243-262. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/13052>
- Gomila, G. (2017). Virtud y verdad en la vida moral de la persona humana según santo Tomás de Aquino. *Studium. Filosofía y Teología*, 19(38), 329–352. <https://doi.org/10.53439/stdfyt38.19.2016.329-352>
- Gomila, G. L. (2008). La noción de *veritas vitae* en Santo Tomás de Aquino. *Studium. Filosofía y Teología*, 11(21-22), 21–38. <https://doi.org/10.53439/stdfyt21-22.11.2008.21-38>

- Guardini, R. (1974). *Una ética para nuestro tiempo: Reflexiones sobre formas de vida cristiana* (J. M. Valverde, trad.; 2a. ed.). Ediciones Cristiandad.
- Han, B. (2015). *La sociedad de la transparencia* (1a. ed.). Herder Editorial.
- Han, B. (2022a). *Infocracia* (J. Chamorro Mielke, trad., 3a. ed.). Taurus.
- Han, B. (2022b). *La expulsión de lo distinto* (1a. ed.). Herder Editorial.
- Hervada, J. (2011). *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico: Una introducción al derecho* (3a. ed.). EUNSA.
- Höffe, O. (2008). *El proyecto político de la modernidad* (P. Storandt Diller, trad.; G. Leyva, ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Hume, D. (2022). *Tratado de la naturaleza humana* (1a. ed.). Editorial Verbum.
- Kaiser, A. (2017). *La tiranía de la igualdad: Por qué el igualitarismo es inmoral y socava el progreso de nuestra sociedad* (1a. ed.). Planeta - Deusto.
- Kant, I. (1993). *Teoría y práctica* (R. Rodríguez Aramayo, ed.; J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, trads.). Editorial Tecnos.
- Kant, I. (2009). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (M. Garrido, ed.; M. García Morente y C. García Trevijano, trads.). Editorial Tecnos.
- Kant, I. (2017). *La metafísica de las costumbres* (A. Cortina y J. Conill, eds. y trads.). Editorial Tecnos.
- Kant, I. y Constant, B. (2021). *¿Hay derecho a mentir? La polémica Immanuel Kant-Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad* (G. Albiac y E. García, eds.). Tercer milenio.
- Kaufmann, A. (2018). *La filosofía del derecho en la posmodernidad* (1a. ed.). Ediciones Olejnik.
- Lachance, L. (2001). *Humanismo político: Individuo y Estado en Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Laje, A. (2024). *Globalismo: Ingeniería social y control total en el siglo XXI*. HarperCollins Ibérica.
- León XIII. (1879). *Aeterni Patris* [Carta encíclica]. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html
- MacIntyre, A. (2001a). *Justicia y racionalidad*. EUNSA.
- MacIntyre, A. (2001b). *Tras la virtud* (A. Valcárcel, trad.). Crítica.
- Maquiavelo, N. (2016). *El príncipe* (1a. ed.). Prometeo Libros.

- Margolis, E. & Laurence, S. (2019). Concepts. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/concepts/>
- Massini Correas, C. I. (1984). *El renacer de las ideologías: Ensayo sobre la génesis, estructura y recurrencia del ideologismo político*. Editorial Idearium.
- Massini Correas, C. I. (1998). La aportación de Tomás de Aquino a la filosofía de la justicia. *Sapientia*, 53(204), 343–355. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12726>
- Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación. (2026). *70 años de Evita eterna*. <https://www.argentina.gob.ar/generos/70-anos-de-evita-eterna>
- Montoya Sáenz, J. y Conill Sancho, J. (1988). *Aristóteles: Sabiduría y felicidad*. Editorial Cincel Kapelusz.
- Muñoz Iturrieta, P. (2020). *Atrapado en el cuerpo equivocado: La ideología de género frente a la ciencia y la filosofía*. Metanoia Press.
- Muñoz, R., y Guitián, G. (2019). *Moral social*. EUNSA.
- Olivera Ravasi, J. P. (2025). *Ideologías. Manual del contrarrevolucionario* (1a. ed.). Parresía Ediciones.
- Orwell, G. (2020). *Rebelión en la granja* (1a. ed.). Editorial Verbum.
- Paredes Lovón, J. (2020). *Manual práctico de filosofía del derecho: Fundamentos del derecho y justicia* (1a. ed.). J. M. Bosch Editor.
- Pieper, J. (1980). *Las virtudes fundamentales* (3a. ed.). Ediciones Rialp.
- Pieper, J. (2009). *La realidad y el bien. La verdad de las cosas* (1a. ed.). Librería Córdoba.
- Pinckaers, S. T. (2007). *Las fuentes de la moral cristiana: Su método, su contenido, su historia* (3a. ed.). EUNSA.
- Platón, *República*. En (2014). *República, Parménides, Teeteto* (C. Eggers Lan, trad. y not.). Editorial Gredos.
- Platón. (2021). *El político* (1a. ed.). Verbum.
- Ponferrada, G. E. (1986). El tema de la verdad en Santo Tomás: Sus fuentes. *Sapientia*, 41(159), 11-36. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/13897>
- Rabbi-Baldi Cabanillas, R. (2019). *Teoría del derecho* (5a. ed.). Editorial Ábaco.
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.

- Real Academia Española. (2014). Ley. En *Diccionario de la lengua española* (23a. ed.). <https://dle.rae.es/ley>
- Reinhardt, E. (2005). *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*. EUNSA.
- Rodríguez, V. (1980). Raíces metafísicas del derecho. *Verbo*, 19(187), 833-843.
- Rossi, A. F. (1995). *Precisiones sobre la justicia*. EDUCA.
- Sacheri, C. (2007). *Orden natural*. Ediciones Vórtice.
- Spiegel Sosa, G. E. (1998). Libertad y naturaleza: La voluntad como naturaleza y como razón según Tomás de Aquino. *Sapientia*, 53(204), 357-368. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12728>
- Tale, C. (2011). *La equidad o epiqueya: Concepto, criterios y aplicaciones*. Ediciones Trejo y Sanabria.
- Tale, C. (2012). *La justicia distributiva*. Ediciones Trejo y Sanabria.
- Tale, C. (2017). *La cuestión de las leyes injustas*. Ediciones Trejo y Sanabria.
- Tale, C. (2018). *Moral y derecho: Comparación y relaciones*. Ediciones Trejo y Sanabria.
- Tocqueville, A. de. (1996). *El Antiguo Régimen y la revolución*. Fondo de Cultura Económica.
- Trigo, T. (2017). *Moral de la persona: Las virtudes*. EUNSA.
- Vallejo Campos, Á. (2018). *Adonde nos lleve el logos: Para leer la República de Platón* (1a. ed.). Trotta.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Gedisa.
- Vigo, A. G. (2007). *Aristóteles: Una introducción* (1a. ed.). Editorial del Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Vigo, A. G. (2013). *Juicio, experiencia, verdad: De la lógica de la validez a la fenomenología*. EUNSA.