

SOBRE EL GUSTO Y LA VERDAD PRACTICA.

JORGE VICENTE ARREGUI

Algunos autores han considerado detenidamente la tesis tomista que afirma la existencia de una doble dimensión de la verdad: una dimensión de adecuación con la realidad y una dimensión reflexiva o de conocimiento de tal adecuación. En el ámbito teórico, para que la verdad se dé cumplidamente es preciso no sólo la adecuación entre el entendimiento y la realidad sino el conocimiento de tal adecuación. Para que se pueda decir que yo sé cabalmente algo, es preciso que no lo sepa "como por casualidad", sino que yo sepa que mi saber es verdadero, es decir, no sólo debe haber adecuación entre el conocimiento y la realidad, sino que tal adecuación debe ser conocida. También, suele mantenerse que el conocimiento de la adecuación se da de modo reflejo en el mismo acto de conocimiento de la realidad porque, en el caso contrario, se procedería a un proceso al infinito. De este modo, saber cabalmente algo implica saber que es verdad lo que se sabe¹.

El propósito de estas páginas es establecer un paralelismo entre el gusto y la verdad práctica, y lo que se ha venido llamando la dimensión reflexiva de la verdad y la verdad teórica. La tesis que se va a defender es que la dimensión reflexiva de la verdad práctica es el gusto porque éste es la constatación de la adecuación, congruencia o armonía entre la subjetividad y un objeto o entre el sujeto y sus acciones, es decir, la constatación de que la verdad práctica se ha logrado porque hay una adecuación entre el sujeto y sus acciones. La diferencia más notable entre la reflexividad de la verdad en el conocimiento teórico y en el práctico estriba en que

¹ Cfr. INCIARTE, F., *El problema de la verdad en la filosofía actual y en Sto. Tomás* en RODRIGUEZ ROSADO, J.J., y RODRIGUEZ, P., *Veritas et Sapientia*, Eunsa, Pamplona 1975, pp. 41-59 y SEGURA, C., *La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino* en "Anuario Filosófico" 15/2 (1982), pp. 271-9.

el gusto compromete a la subjetividad mientras que la dimensión reflexiva de la verdad teórica no lo hace, del mismo modo que la razón práctica compromete a la subjetividad mientras que no lo hace la teórica. Con otras palabras, el conocimiento teórico no es un punto de vista mientras que el conocimiento práctico sí lo es. El sujeto en cuanto tal está implicado en el gusto porque el *para mí* es constitutivo de lo que me gusta.

a) *Verdad práctica y verdad teórica* ²

Se trata ahora de mostrar rápidamente la especificidad de la razón y la verdad prácticas frente al uso teórico del conocimiento. En algunas ocasiones, se ha interpretado erróneamente la razón práctica como una mera aplicación de la teoría al ámbito de la *praxis* y, entonces, "verdad práctica" significa adecuación de los hechos a una verdad teórica pensada preexistente. La verdad práctica no sería, en consecuencia, en esta interpretación más que una verdad teórica llevada a la práctica, una acción o una obra que se adecúa a un ejemplar mental previo. Ahora bien, este planteamiento desconoce la más íntima índole del conocimiento práctico, en él que se trata de encontrar una verdad que no está todavía dada y que, en consecuencia, es un conocimiento fundamentalmente heurístico.

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue netamente entre dos tipos de saber: el saber teórico que versa sobre lo necesario y lo que no puede ser de otra manera y el saber práctico que versa sobre lo que depende de nosotros y puede ser de otra manera. En el caso del conocimiento teórico, se trata de alcanzar una verdad que es previa y distinta de nuestra actividad, una verdad que nos es dada y se nos impone desde fuera y, por tanto, algo que sólo podemos descubrir y contemplar. Pero en el caso del conocimiento práctico se trata de realizar una verdad que depende de nuestra actividad y que, por tanto, no nos está previamente dada; lo que ahora está en juego es una verdad que nosotros *hacemos* y que por

² Algunas de las ideas aquí expuestas pueden encontrarse expuestas más extensamente en mis artículos *El carácter práctico del conocimiento moral según Sto. Tomás* en "Anuario Filosófico" 13/2 (1980), pp. 101-28 y *El papel de la estética en la ética* en "Pensamiento" 44 (1988), pp. 439-53.

tanto de ningún modo es independiente de nuestra actividad. Como afirma el propio Aristóteles, "entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción (*poiesis*) y lo que es objeto de acción (*praxis*)"³.

Por eso, en el conocimiento práctico no se trata meramente de aplicar una teoría, o mejor dicho, el problema estriba precisamente en qué significa "aplicar". La razón práctica se distingue de la teórica no sólo porque su fin no es la contemplación de la verdad, sino la acción, sino por cuanto que el conocimiento práctico sólo se establece en la propia *praxis*. El tipo de saber que regula la actividad humana es un *saber cómo* y no un *saber qué*; es una habilidad o destreza que sólo se constituye como resultado de la acción misma. Como dice Aristóteles en una frase que no ha sido suficientemente considerada, "lo que hemos de hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo"⁴. Aquí ya no hay un conocimiento previo teórico que es *aplicado* a la acción, sino un saber que se decanta en la propia acción. Como ha afirmado ciertamente Gadamer, "la distinción aristotélica es una distinción entre saberes y no una distinción entre el saber y la aplicación de ese saber"⁵.

El *saber cómo*, que es el arquetipo del saber práctico, es irreductible al *saber qué*, que lo es del teórico, porque es obvio que saber conducir es irreductible a un conjunto de conocimientos sobre la conducción. Tampoco -contra lo que muchas veces se piensa-, el conocimiento práctico es meramente el conocimiento de las reglas que rigen una actividad. Lo que distingue al conocimiento teórico del práctico no es que en el primer caso su objeto sean proposiciones teóricas mientras que en el segundo su objeto

³ ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco* VI, 3 : 1140 a 1-2.

⁴ *Id.* : 1103 a 32-33. Un profundo comentario puede encontrarse en INCIARTE, F., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1973. Para la importancia de esta afirmación en la razón política puede verse INCIARTE, F., *Utopía y realismo en la configuración de la sociedad* en "Nuestro Tiempo", nº 291, septiembre de 1978, pp. 5-24; LLANO, A., *Razón práctica y razón política* en *Id.* (ed.), *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa Calpe, Madrid 1981, pp. 75-89 e INNERARITY, D., *Razón política y razón práctica* en "Persona y Derecho" 10 (1983), pp. 153-76.

⁵ GADAMER, H.G., *Hermeneutik als praktischen Philosophie* en RIEDEL, M., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Verlag Rombach, Freiburg 1972, vol. 1, p. 326.

sean proposiciones prácticas o reglas porque no basta con conocer cuáles son las reglas de la conducción para saber conducir. A fin de cuentas, el conocimiento de las reglas que rigen una actividad sigue siendo un *saber qué* o un saber teórico. El conocimiento práctico implica no un mero conocimiento de cuáles son las reglas que rigen una actividad, sino el saber usarlas, que es un *saber cómo*. Lo que se trata de averiguar, por tanto, es cuál es el saber envuelto en el *saber cómo*, en el saber aplicar o usar las reglas. En consecuencia, el problema no es el cómo se llega a conocer, a determinar o a enumerar las reglas que rigen determinada actividad, que sigue siendo un problema teórico, sino cómo se acierta a usar tales reglas. Dicho brevemente, el saber práctico no es un conocimiento de las reglas de uso, sino el saber usar tales reglas, donde "saber usar" denota una habilidad o una capacidad que sólo es resultado de la acción misma, es decir, de un adiestramiento.

En cuanto que la verdad práctica es una verdad que no está dada de antemano, sino que se logra mediante la propia acción, tiene un carácter heurístico: hay que lograr algo nuevo, establecer algo que antes no estaba dado, es decir, *crear*. Esta dimensión heurística implica que la razón práctica debe superar una intrínseca posibilidad de error⁶, y por ello, la razón práctica depende de la experiencia, que es un saber siempre creciente y abierto, un saber que no culmina como saber absoluto sino que está abierto siempre a nuevas experiencias⁷. En cuanto que el hombre experto es quien, por haber padecido muchas veces la experiencia del desengaño, sabe que éste es siempre posible, es propio de él desconfiar de sí mismo. Por eso, cabe afirmar que la razón teórica comienza a hacerse práctica cuando empieza a ser consciente de sus límites en el ámbito práctico. Alguien comienza a ser prudente cuando advierte que puede equivocarse, también cuando las cosas se ven con claridad meridiana.

Que la verdad práctica no sea la constatación de un orden dado sino la creación de uno nuevo, implica que es heurística, creativa y original. El carácter innovador de la verdad práctica es esencial a

⁶ Sobre el error en el conocimiento práctico Cfr. MELENDO, T., *La mediación del error en la génesis del conocimiento práctico* en "Pensamiento" 42 (1986), pp. 385-412.

⁷ Cfr. GADAMER, H.G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1977, pp. 421-39.

la hora de entender su índole estética, también en el caso del conocimiento moral⁸ en cuanto que la acción moral buena no es sólo réplica de una medida externa.

El problema, por tanto, estriba en averiguar la índole del conocimiento práctico en cuanto que heurístico, en determinar la especificidad del *saber cómo* en cuanto que irreductible al *saber qué*, o dicho de modo más claro, se trata de clarificar el saber envuelto en el uso de reglas. ¿Qué saber está implicado en la conducta de seguir una regla?

b) El momento estético del conocimiento práctico

Para tratar de determinar cuál es el tipo de saber envuelto en el uso de reglas puede resultar interesante acudir a un ejemplo de Kaulbach⁹. Este autor, al comentar el libre juego entre entendimiento y sensibilidad que constituye la base de la estética kantiana¹⁰, se refiere a la diferencia existente entre dibujar una línea recta con regla y dibujarla a mano alzada. El saber práctico tiene que ver más con la recta dibujada a mano alzada, que es para Kaulbach el prototipo del ámbito estético, que con la recta dibujada con regla, que es el prototipo del saber teórico y del uso técnico de la imaginación. En el conocimiento práctico moral y artístico aparece la libertad característica de quien dibuja a mano alzada porque no hay en el momento heurístico de la razón práctica una apoyatura en algo ya dado y por eso precisamente se descubre algo nuevo; hay un cierto avanzar en el vacío. Frente al dibujo a mano alzada, el trazado de la recta con regla aparece como una pura técnica, como un mero y mecánico seguir la regla -en esta ocasión, en el sentido físico de seguirla materialmente-, como algo exclusivamente automático y maquinal. En este sentido, se ha hablado en muchas ocasiones de obediencia ciega y maquinal a la ley.

⁸ Sobre esta cuestión puede verse mi artículo ya citado *El papel de la estética en la ética*.

⁹ Cfr. KAULBACH, F., *Aspectos vigentes de la estética kantiana* en "Themata" 2 (1985), pp. 5-10.

¹⁰ Una excelente exposición de este punto en Kant puede encontrarse en LABRADA, M. A., *La anticipación kantiana de la postmodernidad* en "Anuario Filosófico" 19/1 (1986), pp. 85-104.

Ahora bien, ¿cabe una aplicación ciega de la ley? ¿No hay un cierto saber involucrado en cualquier aplicación de una ley? ¿No está siempre la conducta de seguir una regla mediada por la interpretación de la norma? ¿No supone la conducta de seguir una regla una habilidad específica que estriba precisamente en saber utilizarla?

Todo aquel que ha tratado alguna vez de hacer el más elemental ejercicio de dibujo técnico ha comprobado que usar una regla -también en su acepción física- es una habilidad. Ninguna regla contiene en sí misma el método de su aplicación, y por tanto en la conducta de seguir una regla está implicado siempre un cierto tipo de conocimiento.

Como es sabido, Wittgenstein ha analizado muy cuidadosamente en su último pensamiento la conducta de seguir una regla. Según él, aunque en ocasiones existen reglas de aplicación de reglas¹¹, es decir, aunque a veces se pueden dar reglas de segundo orden que regulan la aplicación de otras reglas de primer orden, el proceso de justificación de una acción por referencia a unas reglas, alcanza un término. Llega un momento en tal proceso de justificación en el que no se puede ya invocar reglas ulteriores, y queda sólo la acción. La cadena de razones que podemos esgrimir para justificar que seguimos una regla tal como lo hacemos, tiene un límite¹². Al final de la serie de razones, o al final de la cadena de reglas que regulan cómo se han de aplicar las reglas, hay una espontaneidad de la acción. En las *Investigaciones Filosóficas* escribe: "¿Cómo soy capaz de obedecer una regla?" -Si eso no es una pregunta por las causas, entonces es una pregunta por la justificación de mi seguir la regla del modo como lo hago. Si yo he agotado las justificaciones, he chocado con una roca, y mi azada rebota. Entonces me siento inclinado a decir: 'esto es simplemente lo que hago'¹³. La cadena de razones que justifican por qué sigo una regla del modo que lo hago tiene un límite. Las razones se me acaban y

¹¹ Cfr. WITTGENSTEIN, L., *The Blue and the Brown Books*, Blackwell, Oxford 1958, p. 90.

¹² Cfr. *id.*, p. 143.

¹³ WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1953, § 217. Cfr. también § 211. Sobre esta cuestión en Wittgenstein es de particular importancia el libro de KRIPKE, S., *Wittgenstein on rules and private language*, Blackwell, Oxford 1982.

queda la acción. Una regla, por grande que sea el número de veces que ha sido aplicada en el pasado, siendo siempre necesariamente un número finito, no determina en el presente ningún modo de actuar. Por ello, en cada nueva aplicación de la regla hay un salto en la oscuridad. Cada nueva aplicación de la regla es una estocada ciega. Como el propio Wittgenstein dice, "yo obedezco la regla ciegamente"¹⁴. En última instancia no hay punto de apoyo.

Del análisis wittgensteniano de la conducta de seguir una regla se deducen varias conclusiones relevantes a la hora de aclarar el momento heurístico de la razón práctica. Wittgenstein deja claro que hay una indeterminación de la acción respecto de la regla y que, precisamente por ello, la conducta de seguir una regla es comprensible sólo como una práctica social que envuelve criterios públicos. La conducta de seguir una regla constituye una práctica, una costumbre, un uso o una institución¹⁵. Y por eso, cuando nuestras *razones* para seguir una regla del modo como lo hacemos se nos acaban, aparece la *causa* de nuestra conducta como un determinado aprendizaje¹⁶. Ahora bien, que haya una indeterminación de la acción respecto de la norma quiere decir que hay un libre juego entre la acción y la regla, y que, precisamente por ello, se requieren criterios públicos en la conducta de seguir una regla. El correlato, por tanto, de seguir una regla es el dibujo de la recta a mano alzada y no el trazado técnico de la recta con regla porque en toda aplicación de una regla hay un salto en el vacío o, si se prefiere, una falta de fundamento teórico que implica una constitutiva posibilidad de error.

El problema ahora puede plantearse del siguiente modo: ¿abre el agotarse de las razones, el libre juego entre la acción y la regla, la espontaneidad de la acción, un irracionalismo? ¿No tiene nada que ver la conducta de seguir una regla con el conocimiento? ¿Qué quiere decir exactamente la afirmación wittgensteniana de que seguimos una regla *ciegamente* ?

La espontaneidad de la acción cuando se nos acaban las razones no tiene por qué suponer un irracionalismo. En la *costumbre*, o en la *práctica* de seguir una regla hay envuelto un cierto tipo de co-

¹⁴ Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, § 219.

¹⁵ Cfr. *id.*, § 199.

¹⁶ Cfr. *id.*, §§ 198 y 217.

nocimiento, pero tal conocimiento no es un saber teórico sino, estrictamente hablando, un saber práctico. La práctica o modo consuetudinario de seguir una regla supone una cierta habilidad. No se trata, por tanto, de una racionalidad que se considera sino que se hace. Y en este sentido, Wittgenstein tiene razón al caracterizar cada nueva aplicación de la ley como una estocada ciega porque no hay un saber teórico previo fundante. No hay aquí por tanto una racionalidad anterior a la acción, sino más bien una racionalidad que es intrínseca a la acción misma. La acción tiene aquí algo de heurístico y creador en la medida en que mediante ella se constituye una racionalidad que antes no estaba dada. La verdad aquí no es ya la adecuación a un ejemplar teórico previo -que no existe-, sino algo estrictamente *hecho* en la medida en que mediante la acción aparece una racionalidad que antes no estaba dada. Se puede entender bien ahora la tesis aristotélica antes citada: "lo que hemos de hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo". En el obrar y en el hacer humanos se descubre un conocimiento nuevo. Por eso, ambos dejan tras de sí el poso de un conocimiento que Aristóteles llama *frónesis* y *techne*.

c) *El valor cognoscitivo del gusto*

Cabría preguntar ahora quién dirige la acción en la estocada ciega (en cuanto que no asistida por el conocimiento teórico) que es cada nueva aplicación de la ley; cómo se fundamenta la innovación que se está llamando aquí "verdad práctica" o en qué se apoya cada nueva interpretación de la ley. A la hora de responder a estas cuestiones puede resultar de máximo interés otro texto wittgensteiniano.

En los *Remarks on the Philosophy of Psychology* escribe: "¿Cómo encuentro la palabra 'correcta'? ¿Cómo elijo entre las palabras? Verdaderamente es como si comparara entre sí las palabras según delicadas discriminaciones del gusto. Esta es demasiado..., ésta demasiado....- Esta es la correcta.

Pero yo no necesito siempre juzgar, explicar, por qué ésta o ésa no es la palabra correcta. Simplemente no es todavía la correcta. Continúo la búsqueda, no estoy satisfecho. *Este* es exactamente el

aspecto con que aparece la búsqueda y *éste* es exactamente el aspecto con que aparece el encontrar"¹⁷.

Es claro a tenor del texto wittgensteniano que el criterio del proceso de búsqueda y del descubrimiento de la palabra correcta es el gusto porque se trata de encontrar la palabra que ajusta, "que pega" o que "entona". Pues bien, el gusto como criterio de búsqueda y encuentro de la palabra correcta puede aplicarse también al caso de la estocada ciega que es cada nueva aplicación de una ley. También en la conducta de seguir una regla se trata de acertar, de encontrar lo adecuado, o, de dar con la interpretación adecuada, que "encaja" con las circunstancias, o sea que "va bien" con ellas. De este modo, el último fundamento de nuestro seguir la regla tal como la seguimos, -cuando ya se han agotado las razones, cuando como dice Wittgenstein la azada rebota en la piedra y nos quedamos sin un por qué, cuando aparece en toda su nitidez el momento heurístico de la razón práctica- es el gusto, entendido no como una sensación placentera en las papilas gustativas sino como la coincidencia de la subjetividad consigo misma.

Esta mediación del gusto entre la ley general y el caso particular ha sido señalada muy certeramente por Gadamer, para quien la dimensión cognoscitiva del gusto pertenece al ámbito de lo que, bajo la capacidad de juicio reflexiva, comprende en lo individual lo general bajo lo cual debe subsumirse. Tanto el gusto como la capacidad de juicio son maneras de juzgar lo individual por referencia a un todo, o sea, de examinar si concuerda con todo lo demás, esto es, si es adecuado¹⁸. A tenor de esta tesis cabe afirmar que la capacidad de establecer la relación entre la aplicación singular de la regla y su formulación universal es el gusto porque es el gusto quien es capaz de captar la adecuación o no de lo individual a lo general en lo que debería ser subsumido. Como todo caso particular de una regla es siempre un caso *particular*, o sea un caso "especial" porque nunca se agota en su ser caso de una ley general, el juicio de subsunción tiene siempre un elemento estético y, en consecuencia, como él mismo ha señalado, toda decisión moral re-

¹⁷ WITGENSTEIN, L., *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Blackwell, Oxford 1980, § 362.

¹⁸ Cfr. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, p. 70-2

quiere gusto. El gusto no es, para él, el fundamento del juicio moral sino una dimensión necesaria suya y su suprema perfección.

Obviamente, en su primera acepción, "gusto" designa uno de los tradicionales cinco sentidos, pero en su segunda acepción designa no un sentido específico sino la relación de congruencia y armonía entre cualquier función cognoscitiva y su objeto respectivo. Así, por ejemplo, Tomás de Aquino define la belleza como aquello que al ser visto agrada. Y añade "de donde lo bello consiste en una debida proporción porque los sentidos se deleitan en las cosas que les son debidamente proporcionadas *sicut sibi similibus*"¹⁹. El gusto es, por tanto, la constatación de la adecuación del objeto al sujeto, de una cierta similitud entre ellos. Por eso, puede decirse que el gusto es el placer del *reconocimiento* del sujeto en lo que le es proporcionado, y en el fondo, el placer de la coincidencia del sujeto consigo mismo. En la medida en que lo característico del gusto -como señala Tomás de Aquino- es la captación de la congruencia o proporción entre el sujeto y el objeto, puede decirse que en general lo que el gusto aprehende es la adecuación o armonía entre dos realidades y, por tanto, en qué medida un caso particular se ajusta a una ley general o una aplicación particular es concorde con una regla general.

Gusto significa, en consecuencia, que hay una constatación de la adecuación o armonía entre el sujeto y el objeto, o entre el sujeto y una conducta. Es decir, que una conducta o un objeto *me guste* significa que mi subjetividad encuentra tal conducta congruente o armoniosa, adecuada o conveniente, consigo misma, o sea, que es capaz de *reconocerse* en ella. De este modo, que algo *me guste* -en la acepción de la palabra que se está considerando- significa que resulta congruente y armonioso con mi subjetividad, es decir, que la subjetividad se encuentra a gusto consigo misma en tal conducta. Por eso, la última condición de posibilidad de la armonía o congruencia entre el sujeto y el objeto es la congruencia o armonía del sujeto consigo mismo y por eso, puede decir Aristóteles que una de las condiciones de posibilidad de la amistad con otros es la amistad consigo mismo²⁰.

¹⁹ TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.5, a. 4 ad 1

²⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX, 4: 1166 a 1-2.

Es obvio que el fundamento habitual de nuestra conducta son determinadas *razones objetivas*, y que una conducta puede calificarse como buena en cuanto que se adecúa a la ley moral objetiva, pero lo que ahora se está cuestionando es por qué se siguen tales razones objetivas del modo en que se siguen o por qué se interpretan las reglas del modo en que se interpretan. Si una ley contuviera en sí misma el método de su aplicación, entonces no habría ningún libre juego entre la acción y la ley, y la conducta de seguir una norma sería un puro automatismo mecánico que no dejaría lugar para la libertad en ningún sentido relevante de ésta. Si la ley contuviera el método de su aplicación, ésta sería una cuestión propia de la razón teórica y la acción moral buena sería una mera réplica de una medida externa. Pero es claro, como afirma Wittgenstein, que este no es el caso. Ninguna ley contiene en sí misma su método de aplicación y la cadena de leyes que regulan la aplicación de leyes tiene un límite. Por eso saber aplicar la ley es un conocimiento práctico y no teórico que desde Aristóteles se ha venido llamando prudencia. La virtud de la prudencia es una *habilidad*, un *saber cómo* irreductible a un *saber qué*, y tal irreductibilidad es lo que ahora está en cuestión.

¿Cuál es el criterio que la razón práctica sigue en el preciso momento en que lo que está en cuestión es por qué se siguen los criterios racionales del modo en que se siguen? De modo similar al wittgensteniano, la respuesta taxativa del autor de la *Gran Moral* -quizás Aristóteles- es que tal criterio viene dado por el gusto, que es como se ha visto la dimensión reflexiva de la verdad práctica -allí donde se constata la adecuación entre sujeto y acción-, por la capacidad de la subjetividad de reconocerse a sí misma en un objeto o en una conducta. "Por propia naturaleza hay en el alma una disposición especial, gracias a la cual nos movemos, sin ser guías racionalmente, hacia donde encontramos la posibilidad de una buena situación. Y si alguien preguntara a quien está dotado de esta disposición: '¿Por qué te gusta obrar así?', el interpelado respondería: 'No lo sé. Simplemente me gusta'"²¹. Como ha afirmado Spaemann comentando este texto de la *Gran Moral*, el último fundamento de la ética es, para Aristóteles, un 'impulso natural de lo bello' que precede al *logos* orientado hacia una vida enteramente

²¹ *Magna moralia* II, 8: 1206 a 37 - 1206 b 4.

feliz. De este modo, en el acto ético, primero se da una valoración inmediata que no se sirve de motivos y luego una decisión determinante a través de la razón, que coordina los impulsos hacia lo bello y lo mide todo críticamente con base en el objetivo de una vida buena²². Como según esta tesis, la razón práctica tiene siempre un momento estético, Gadamer ha podido señalar certeramente que las éticas griega y cristiana son "en un profundo y comprensivo sentido éticas del buen gusto".

La respuesta tomista al problema señalado de cuál es el último criterio que usamos para aplicar las reglas del modo en que lo hacemos es bastante similar al de la *Gran Moral* puesto que Tomás de Aquino define la verdad del entendimiento práctico como su adecuación con el apetito recto²³. Por tanto, "verdad práctica" significa para él adecuación de la acción a la razón práctica y de ésta al apetito recto. La razón práctica mide, pues, la verdad de las acciones pero a su vez es medida por el apetito recto. Ahora bien, si se preguntara cómo sabe el hombre que la verdad práctica se ha alcanzado, es decir, que la acción se adecúa a la razón práctica y ésta al apetito recto, la respuesta tendría que ser que mediante el gusto porque en él constata el hombre que una acción le es adecuada y conveniente porque puede reconocerse a sí mismo en ella. El gusto actúa, pues, como dimensión reflexiva de la verdad práctica, como el momento en que el hombre sabe que hay adecuación entre la acción y el sujeto.

Sto. Tomás señala que la doble adecuación de la razón al apetito y del apetito a la razón no es un círculo vicioso porque "se ha de decir que el apetito es propio de aquellas cosas que miran al fin. Pero el fin es determinado en el hombre por la naturaleza, como se ha dicho en el libro tercero. Sin embargo, las cosas que son para el fin no son determinadas por la naturaleza, sino por la razón investigadora. Y así es manifiesto que la rectitud del apetito es medida de la verdad en la razón práctica. Y según esto se determina la verdad de la razón práctica según la concordancia con el apetito recto. Esta misma verdad de la razón práctica es regla de la

²² Cfr. SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona 1980, pp. 30-2.

²³ TOMAS DE AQUINO, *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1130.

rectitud del apetito de aquellas cosas que son para el fin. Y así se dice recto el apetito que obedece lo que la recta razón dice"²⁴.

De este modo, en Tomás de Aquino la verdad de una acción se mide por su adecuación con la razón práctica, pero la razón práctica se dice verdadera cuando se adecúa al apetito recto, es decir, a la tendencia al fin que es impuesta por la naturaleza misma y no por la razón deliberativa. También en Tomás de Aquino el último fundamento de la razón práctica está fuera de ella, en el *deseo natural del fin*. Como Tomás de Aquino caracteriza el fin en términos de actividad contemplativa, o sea, en términos de actividad de la razón teórica, no hay en su planteamiento ningún resto de irracionalismo y sin embargo, la razón práctica no es absoluta sino que se fundamenta en la tendencia natural al fin.

Ahora bien, es claro que la postura tomista se aproxima a la de la *Gran Moral* desde el momento en que se entienda la constatación de la tendencia natural al fin en términos de gusto. El modo en que el hombre constata su propia tendencia natural a algo estriba en que tal algo le gusta. El gusto es, por tanto, la constatación de la tendencia a lo que se nos aparece como fin. Y por tanto, si la tendencia al fin es *natural*, el gusto también lo es. Que el hombre tiende naturalmente al fin no puede significar otra cosa que el que a la subjetividad humana le es adecuado o conveniente el fin, y que por tanto, se reconoce a sí misma en él. Dicho de otro modo, existe en el hombre bueno la capacidad de reconocerse, de sentirse a gusto consigo mismo, en su fin porque como dice Aristóteles el hombre bueno "está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda el alma"²⁵. Mientras que en el caso del hombre malo no existe tal capacidad de reconocerse a sí mismo en el fin, o de sentirse a gusto consigo mismo en la anticipación del fin, porque el hombre malo no es unitario consigo mismo. El modo en que la tendencia objetiva al fin de que habla Sto. Tomás comparece en la subjetividad es como gusto. Que un hombre tiende objetivamente a algo significa, en términos subjetivos, que tal algo le gusta, es decir, que se reconoce a sí mismo en tal realidad. Tanto en el autor de la *Gran Moral* como en Tomás de Aquino la razón práctica queda fundamentada en algo previo a ella, que Sto. Tomás

²⁴ Ibidem, n. 1131.

²⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX, 4: 1166 a 12-4.

caracteriza en términos objetivos como tendencia natural mientras que la *Gran Moral* lo caracteriza en términos subjetivos como gusto.

La tesis de que el gusto constituye el último fundamento de porqué en el conocimiento práctico seguimos una regla tal como la seguimos no tiene porqué ser interpretada de modo subjetivista. En primer lugar, porque, como ya se ha señalado, la espontaneidad de la acción respecto de la regla hace que la conducta de seguir una regla sea una práctica social, es decir, que requiera criterios públicos. Por eso, según Wittgenstein, la conducta de seguir una regla no puede ser una conducta *privada*, porque en tal caso, obedecer una regla y creer que se obedece una regla resultan indiscernibles²⁶. Por tanto, la conducta de seguir una regla requiere criterios públicos aceptados por una comunidad. En segundo lugar, la tesis de la *Gran Moral* recogida no es más "subjetivista" que la conocida tesis aristotélica según la cual el criterio de la virtud es el hombre justo. Ahora bien, que el hombre bueno sea criterio de la bondad no introduce un subjetivismo porque a él le *parece* bueno, lo que en realidad lo *es*. En tercer lugar, porque, como Gadamer ha señalado certeramente, bajo el concepto de buen gusto se da la capacidad de distanciarse respecto de sí mismo y de las propias preferencias inmediatas. Así, por una parte, es posible que no gusten los propios gustos inmediatos, es decir que se considere que determinada preferencia empírica es de mal gusto. Y por otra, el concepto de buen gusto tiene una pretensión intrínseca de universalidad por lo que el gusto no es una realidad privada sino un fenómeno social. Sin embargo, es preciso advertir que el concepto de buen gusto no se identifica tampoco simplemente con la tiranía de la moda o el gusto efectivamente vigente en una sociedad determinada, sino que más bien busca el asentimiento de una comunidad ideal²⁷. De este modo, por las tres razones aludidas, la tesis expuesta según la cual el gusto es la dimensión reflexiva de la verdad práctica no tiene porqué ser entendida de modo peyorativamente subjetivista.

²⁶ Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, § 202.

²⁷ Cfr. GADAMER, H.G., *Verdad y método*, p. 70.