



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

2004

EDICION 31

LA VERDAD EN LA ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA

Dr. Eudaldo Forment Giral
Catedrático de la Facultad
de Filosofía y Letras
Universidad de Barcelona

1. La economía y el bien común

La actividad económica, que abarca la producción, transformación y distribución de los bienes materiales y servicios que exigen, todos ellos necesarios para conseguir, y de una forma más agradable, los fines inmediatos de la vida humana, se explica por la dimensión espiritual del hombre. Como ha indicado el filósofo español Antonio Millán-Puelles: “Solamente en virtud de que en el hombre hay espíritu puede darse en el ser humano una cierta necesidad de cosas artificiales, o sea, de cosas que no llegan a existir, ni pueden tampoco ser usadas, sin que funcione el poder de nuestra razón”¹.

La economía también, como toda otra actividad del hombre, está sujeta a lo espiritual y, por tanto, también a sus leyes prácticas, que están expresadas en la ley moral. Su finalidad última, a la que están orientadas todas las leyes morales, la determinó claramente Santo Tomás, al afirmar

¹ A. Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1834, p. 531.

que: "Todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre que es su felicidad"².

Al hombre concreto e individual, cuya dignidad se significa con el término "persona", el único que propiamente puede ser feliz, se subordina la economía. A cada persona, máximo bien en la realidad creada, según el Aquinate, "lo más perfecto que hay en toda la naturaleza"³, está referida toda actividad económica. Por esta finalidad suprema de la Ciencia Económica, puede hablarse de "Antropología Económica".

La finalidad esencial de la economía, como actividad, como ciencia e incluso como sistema económico, de servir a la persona humana comporta el de estar también al servicio de la sociedad y para ello la contribución al bien común. Como ha indicado Millán-Puelles, los tres constitutivos esenciales del bien común, el bienestar material, la paz y los bienes culturales, estructurados o informados por la justicia social, contribuyen a la perfección de la persona⁴.

Parte del bien propio de las personas está incluido en el bien común. Gracias, por tanto, al bien común la persona puede conseguir grados de perfección que fuera de la sociedad le serían imposibles de alcanzar. Una de las dos finalidades esenciales de la sociedad consiste en proporcionar a cada persona la ambientación y los instrumentos necesarios para que pueda alcanzar su último fin.

Cada persona está ordenada a su bien, a su perfección, en sentido objetivo, o a su felicidad, en sentido subjetivo. El bien supremo o último lo puede alcanzar con su conocimiento y con su voluntad. Este último fin de la persona es un factor de unificación social, ya que todas tienen el mismo.

Si esta primera finalidad de la sociedad está relacionada con los conceptos metafísicos y trascendentales de unidad, verdad y bien, la segunda con el primer concepto trascendental de ser. Por el ser personal del hombre, la sociedad tiene una segunda finalidad. Su exigencia no viene determinada por la imperfección de la persona, que necesita bienes materiales y espirituales, que no puede obtener en soledad, sino en la sociedad. Su origen está por la en la perfección entitativa de la persona.

² Santo Tomás, *In Metaphys, Proem.*, 1.

³ *Idem, Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.

⁴ Cf. A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1974.

La persona como máxima perfección, como la suprema participación creada en el acto de ser, necesita expansionarse y comunicarse; es decir, darse a los demás. Lo hace con las relaciones interpersonales, con los distintos grados de amor que implican y con la consecuente solidaridad con las mismas en la búsqueda del fin común.

Inicialmente, la ordenación a la unidad, la verdad y el bien se manifiesta en la persona de un modo potencial e indeterminado. En la inteligencia posee una tendencia natural a la verdad y la voluntad una tendencia también natural al bien. Para que se expliciten estas tendencias es preciso un dificultoso trabajo, especialmente interior, ya que estas facultades actúan de un modo inmanente e íntimo. El bien común es el que proporciona las ayudas necesarias para ello.

De la economía, puede decirse, por consiguiente, que está subordinada a la vida interior de las personas. Por lo mismo, que guarda también una relación directa con la verdad y el bien de la persona, medios para la consecución de su finalidad última. El aprovechamiento, la transformación y distribución de los bienes materiales, la producción de bienes nuevos, y las relaciones económicas, que facilitan su uso, llevan, por ello, al intercambio de valores humanos, que se reducen o fundamentan en los trascendentales verdadero y bueno.

En estas páginas, se expondrán algunas de las aplicaciones y consecuencias de la ordenación de la economía a la verdad. Al igual que el concepto trascendental de verdad es inmediatamente anterior y fundante en la génesis lógica de los trascendentales al concepto de bien, los principios prácticos, que se derivan de las relaciones de la economía con la tendencia humana a la verdad, son más básicos y originales que los que surgen de su relación con la inclinación humana al bien.

2. La veracidad

Por ser personas, por estar dotados de razón y de voluntad libre, todos los hombres buscan por naturaleza la verdad⁵. Se ha definido incluso al hombre por su relación con la verdad en sus distintas facetas. El hombre sería "aquél que busca la verdad"⁶.

Además el hombre no sólo se siente inclinado por la naturaleza a la búsqueda de la verdad, sino también imperado por ella. Como explica

⁵ Decía Aristóteles que "todos los hombres desean saber" (*Metafísica*, I, 1).

⁶ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, III, 28.

Santo Tomás: "Todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables"⁷, como obligados por ellas. La verdad la siente como una inclinación de su propia naturaleza, la conoce como perfecta y buena para él, y, por tanto, como un deber.

Por naturaleza, el hombre tienen la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo las verdades últimas, las que dan sentido a su vida. Está obligado, asimismo, a adherirse a la verdad hallada y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad conocida⁸.

Al cumplimiento de esta obligación está ordenada veracidad. Según Santo Tomás, es una virtud que lleva a decir siempre la verdad y manifestarse al exterior tal como se es en el interior⁹. Como virtud, la veracidad es obligatoria moralmente, porque "el hecho de decir la verdad es un acto bueno, y esto es precisamente la virtud"¹⁰.

El acto veraz es bueno, porque sigue el orden natural de las cosas, que tiene su origen en Dios, autor de la naturaleza, pues "el orden especial de las palabras y las acciones exige que éstas sean conformes a la realidad que ellas expresan, como el signo se adecua a la cosa significada". El no violentar el orden o finalidad natural es un acto bueno, porque "uno de los elementos del bien, como dice San Agustín, es el orden. De lo cual se deriva que un orden determinado constituye un bien determinado". A todo bien corresponde una virtud, una cualidad que refuerza la inclinación al mismo. "Luego los actos humanos que tengan una razón especial de bondad requieren, como disposición a ellos, una virtud especial"¹¹.

Para la vida económica, como para toda la actividad social, la veracidad es una virtud necesaria, y, por tanto, obligatoria. Toda comunicación social debe establecerse sobre la veracidad. Según Santo Tomás, sin embargo, puede plantearse esta objeción: "Es propio de la

7 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, in c.

8 Agustín Basave Fernández del Valle habla incluso de la "fidelidad de la verdad", que define como: "la voluntaria, vital y completa devoción de una persona a la verdad". Indica además que: "La fidelidad a la verdad incluye la solidaridad con las otras personas o, mejor aún, con una comunidad de prójimos" (Agustín Basave Fernández del Valle, *Tratado de Filosofía. Amor a la sabiduría como propedéutica de salvación*, México, Noriega Editores, 1995, p. 95).

9 Cf. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 109, a. 3, ad 3.

10 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 109, a. 1, in c.

11 *Ibid.*, II-II, q. 109, a. 2, in c.

justicia dar a cada cual lo que le es debido. Pero por decir la verdad no parece que se dé lo debido, como se verifica en las partes de la justicia. Luego la veracidad no es parte de la justicia"¹². Responde que: "Por ser animal social, el hombre debe a los demás cuanto es necesario para la conservación de la sociedad. Ahora bien, es necesario para tal convivencia el dar mutuo crédito a las palabras y creer nos dicen la verdad. Y en este sentido adquiere la virtud de la veracidad cierta razón de débito"¹³.

La veracidad está relacionada con la justicia, la gran virtud moral, que se define como "la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno su derecho"¹⁴. La virtud de la veracidad consiste en dar al prójimo lo justo, lo que le es debido.

La veracidad, sin embargo, es sólo una parte de la justicia en cuanto que le falta alguna de las notas de la virtud de la justicia estricta. Es una virtud derivada o imperfecta, porque no posee el débito estricto, en este caso en cuanto a la verdad. "La virtud de la veracidad conviene con la justicia en dos notas. Una, en la alteridad. 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".

De las tres notas típicas de la justicia —alteridad, adecuación exacta y derecho estricto—, la veracidad sólo cumple las dos primeras. "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"¹⁵.

La obligatoriedad de la veracidad se funda, por consiguiente, en cierto deber de comunicar la verdad poseída, basado, a su vez, en un derecho no estricto que tiene el hombre a la verdad que los demás poseen. La limitación de este deber de manifestar y de este derecho correspondiente de conocer la verdad se explica por la distintas especies de verdades que se pueden manifestar.

12 *Ibid.*, II-II, q. 109, a. 3, ob. 1).

13 *Ibid.*, II-II, q. 109, a. 3, ad 1.

14 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 1, ob. 1.

15 *Ibid.*, II-II, q. 109, a. 3, in c.

En primer lugar, las verdades universales o científicas, que son bienes comunes, no son objeto de la veracidad. Su verdad se manifiesta o puede manifestarse por ellas mismas, por su evidencia inmediata o medita. No necesita la fe en el testimonio del que la expresa. Como indica el Aquinate: "La verdad de la doctrina en cuanto exposición de las verdades que son objeto de determinada ciencia no pertenece directamente a esta virtud. Si, en cambio, pertenece a ella la verdad por la que 'nos manifestamos al exterior en palabras y hechos tal como somos interiormente, ni más ni menos' (Aristóteles, *Ética*, IV, 7, 4)"¹⁶.

En las otras verdades, las verdades singulares y contingentes, que pertenecen a la intimidad de una persona y que no son conocidas por las demás, sino sólo inmediatamente por quien las expresa, y que para asentir en su verdad es preciso creer en el que las manifiesta, hay que distinguir. Estas verdades pueden afectar o no al bien común. La mayoría de verdades económicas, que no pertenecen a la Ciencia Económica en cuanto tal, pertenecen a estas dos clases de verdades.

Si las verdades singulares y contingentes no afectan al bien común, si son totalmente privadas, tampoco están sujetas a la virtud de la veracidad, porque no hay ninguna obligación de manifestarlas a los demás. Explica Santo Tomás que la intimidad puede ser conocida en sí misma o en el modo de "conocer los pensamientos conforme están en el entendimiento y los afectos como están en la voluntad y de este modo solamente Dios puede conocer los pensamientos de los corazones y los afectos de la voluntad. La razón es porque la voluntad de la criatura racional no está sujeta más que a Dios"¹⁷.

Desde el ámbito teológico, explica Santo Tomás que: "En esta vida, un hombre no conoce el pensamiento de otro, porque se lo estorban dos obstáculos: la opacidad del cuerpo y la voluntad, que recata sus secretos. el primero desaparecerá en la resurrección y no existe en los ángeles, pero el segundo permanecerá después de la resurrección y existe actualmente en los ángeles"¹⁸.

Sólo Dios tiene el derecho y el poder a penetrar y juzgar la propia intimidad de cada hombre. No hay obligación, por tanto, de manifestarla. Cada persona posee el derecho al respeto de su intimidad, y no tiene obligación de manifestarla a los demás. Cuando se la confía a otras en la

¹⁶*Ibid.*, II-II, q. 109, a. 3, ad 3.

¹⁷*Ibid.*, I, q. 57, a. 4, in c.

¹⁸*Ibid.*, I, q. 57, a. 4, ad 1.

confidencia amistosa no desaparece el derecho, únicamente se comparte la intimidad¹⁹.

Las verdades singulares y contingentes, que perteneciendo a la intimidad personal, son también públicas, por afectar al bien común, en cambio, están sujetas a la virtud de la veracidad. A pesar de su singularidad no son verdades privadas, sino públicas, por estar contenidas en el bien común. Los demás tienen el derecho de conocerlas y se tiene, por tanto, el deber de darlas a conocer.

Explica el Aquinate respecto a estas verdades singulares y contingentes que pertenecen al bien común, que "son de tal naturaleza que el hombre está obligado a manifestarlas en el momento que en que llegaren a su conocimiento; por ejemplo, si afectan a la corrupción espiritual o corporal de la multitud, si han de causar daño grave a alguna persona o producir algún otro efecto parecido. En estos casos, todo el mundo está obligado a revelar el hecho, ya por medio de testimonio o de denuncia y la obligación del secreto no puede prevalecer aquí contra este deber, porque entonces se quebrantaría la fidelidad que se debe a otros".

Sobre las verdades íntimas privadas, dice seguidamente: "Otras veces los hechos son de tal índole que no hay obligación de revelarlos y entonces puede uno estar obligado a silenciarlos, por cuanto que se han conocido bajo secreto. Y en este supuesto nadie puede ser compelido a quebrantar el secreto, ni siquiera por precepto de un superior, puesto que el guardar la palabra es de derecho natural, y nada puede ser preceptuado al hombre contra aquello que es de derecho natural"²⁰.

En estos casos, la obligación de procurar el bien común y de no atentar contra el mismo predomina sobre el deber de la fidelidad. De manera que: "revelar los secretos en perjuicio de una persona es contraria a la fidelidad, pero no si se revelan a causa del bien común, el cual siempre debe ser preferido al bien particular. Y por esto no es lícito recibir secreto alguno contrario al bien común"²¹.

Cada persona tiene la obligación de procurar el bien común, y, para ello, necesita conocer los medios que llevan a esta fin. Por

¹⁹ Cf. Jesús García López, *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*. Pamplona, Eunsa, 1979, pp. 131-132 y pp. 208-213.

²⁰ Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 70, a. 1, ad 2. En cambio: "Sobre aquellos hechos que se han confiado al sacerdote en secreto de confesión, en manera alguna debe éste prestar testimonio, puesto que él no tiene conocimiento de los mismos como hombre, sino como ministro de Dios, y es mayor el vínculo del sacramento que cualquier precepto humano" (*Ibid.*).

²¹ *Ibid.*, II-II, q. 68, a. 1, ad 3.

consiguiente, necesita conocer todo lo que atañe al bien común. Se tiene derecho a la veracidad de los demás, al conocimiento de las verdades que expresan hechos públicos y que afectan al bien común, independientemente que sus autores quieran o no mantenerlos en secreto por su carácter singular e íntimo. En cambio, no se tiene derecho a conocer lo que siendo privado no atañe al bien común, y, por tanto, es lícito que se mantenga en secreto. No se tiene el deber de revelarlo.

3. La mentira

El vicio por exceso que se opone a la veracidad es la violación de los secretos. El vicio por defecto es la mentira. Santo Tomás encuentra tres elementos en la mentira: “enunciado de algo falso, voluntad de decir tal falsedad e intención de engañar”.

La falta de adecuación entre la palabra y el pensamiento del que habla es la “falsedad material, por el dicho falso”. No es todavía un mal moral, porque puede ser debida a un error involuntario. No habría entonces propiamente mentira, sino equivocación.

El deseo de pervertir del orden natural de las palabras que son expresiones de los propios pensamientos es la “falsedad formal, porque se dice con voluntad consciente”. En ella está el mal moral de la mentira.

La intención expresa de engañar a otro, que está ya implícita en el desacuerdo entre la palabra y la idea es la “falsedad efectiva, por la intención de engañar”. Para que exista la razón formal de mentira no es necesario que se dé esta intención, que se quiera engañar explícitamente, ni que ésta tenga éxito, que el otro quede engañado, porque “es la falsedad formal o la voluntad de enunciar algo falso, la que propiamente constituye la mentira. De ahí la etimología de la palabra mentira: mentira es lo que se dice 'contra la mente’”²².

La intención de engañar, que se desprende de la mentira, es accidental, y como toda intención puede agravar o atenuar la culpabilidad, pero no modificar la maldad de la mentira internamente. De las dos intenciones desordenadas que se dan en la mentira la que la constituye formalmente es la de “expresar algo falso”. La otra intención, “la de engañar a otro como consecuencia de tal falsedad”, por ser el fin del agente y no el del acto no es esencial a la mentira. Por eso, las

²²Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 110, a. 1, in c.

mentiras jocosas, en las que no hay intención de ser creído, sino la de divertir, son mentiras.

Si se da la primer intención, la de disonancia de las palabras con el entendimiento, hay ya mentira. De ahí que “si uno dice una falsedad formal con intención y conciencia de mentir, aunque en sí sea verdad, tal acto, desde el punto de vista de la voluntad y de la moralidad, contienen en sí mismo falsedad y sólo ocasionalmente la verdad. Pertenece, por tanto, a la especie de mentira”. Por existir falsedad formal, hay mentira.

En cambio, en otro caso opuesto: “si uno expresa algo falso, pero creyendo que es verdad, es una falsedad material, no formal, porque no es proferida con intención. No alcanza, pues, la razón formal de mentira”.

Cuando sólo se da la segunda intención, pero sin la primera, sin la falsedad formal, no hay mentira: “querer engañar a otro haciéndole creer lo que es falso, no es propiamente mentira, sino cierta consecuencia de la misma”²³. Sería el caso en el que conociendo la desconfianza del otro, se afirma la verdad, para engañarle, ya que se sabe que la tomará por falsa. No hay mentira, pero sí su consecuencia: el engaño.

La mentira es intrínsecamente mala. No es mala únicamente, porque está prohibida, sino por su propia esencia. La mentira, por pequeña que sea, quebranta el orden natural de la palabra, como expresión de la idea, y esto es intrínsecamente malo. “La mentira es mala por naturaleza, porque es un acto que recae sobre materia indebida; pues siendo las palabras signos naturales de las ideas, es antinatural y fuera del orden debido el significar por una palabra o gesto lo que no se tiene en el pensamiento”²⁴.

Existen otros cuatro vicios relacionados con la mentira. El primero es la simulación, que consiste en “mentir con los hechos”. Explica Santo Tomás que “Los signos exteriores no sólo son las palabras, sino también los hechos. Y como se opone a la veracidad el decir una cosa contra su pensamiento, que es lo que constituye la mentira, igualmente es contrario a la veracidad manifestar con hechos o acciones lo contrario de lo que uno es en realidad, lo cual es propiamente la simulación”.

²³*Ibid.* “El deseo de engañar es consecuencia del acto de mentir, al margen de al esencia de ésta; lo mismo que el efecto no es de al esencia de su causa” (*Ibid.*, II-II, q. 110, a. 1, ad 3).

²⁴*Ibid.*, II-II, q. 110, a. 3, in c.

En cuanto se falta a la veracidad, la simulación es mala. “Lo mismo da mentir con hechos que con palabras. Luego como toda mentira, tanto la verbal como la de otros signos externos, sea pecado, también toda simulación es pecado”²⁵. Advierte, sin embargo, que como: “La mentira se da cuando se expresa una cosa falsa, pero no cuando se calla algo verdadero, lo cual es lícito alguna vez. Paralelamente, la simulación existe cuando se manifiesta exteriormente algo contra lo que uno realmente es, pero no cuando se omite la exteriorización de algo existente. Por lo tanto, se pueden ocultar los pecados sin caer por ello en la simulación (...) para evitar el escándalo del prójimo”²⁶.

El segundo es la hipocresía. Siguiendo a San Agustín, explica el Aquinate que el término proviene de la máscara que utilizaban los comediantes para aparentar que eran otra persona. “La hipocresía es una especie de simulación, pero no de la simulación en general, sino de aquella en particular que finge otra personalidad distinta de la suya propia, como el malvado, que quiere pasar por hombre de bien”²⁷. La hipocresía puede identificarse, por ello, con el fariseísmo.

El tercero es la jactancia, que consiste en “ensalzarse a sí mismo con sus propias palabras, como a los objetos que se quiere 'lanzar' lejos se les eleva primeramente. El elevarse a sí mismo se realiza cuando uno habla de sí por encima de lo que es en realidad”. Precisa que hay dos tipos de jactancia. “Una, cuando se sobrepasa, no el valor personal verdadero, sino la opinión que comúnmente se tiene de su valor (...) Otra manera es cuando se excede en la alabanza el valor personal y verdadero”. La jactancia en sentido propio es esta en la que se guía por el valor propio, porque “como este último valor real es más importante que la idea que pueden tener de uno los demás, dedúcese que la jactancia se da más propiamente cuando uno se ensalza por encima de lo que en realidad es, más bien que cuando se ensalza y sobrepasa la opinión que comúnmente de él se tiene”²⁸.

Por último, el cuarto es la ironía. En el lenguaje corriente, por “ironía” se entiende al igual un tipo de recurso retórico, que consiste en “decir algo de tal manera que se entienda o se continúe de forma distinta a la que las palabras primeras parecen indicar: el lector, por tanto, debe

25 *Ibid.* II-II, q. 111, a. 1, in c.

26 *Ibid.* II-II, q. 111, a. 1, ad 4.

27 *Ibid.* II-II, q. 111, a. 2, in c.

28 *Ibid.* II-II, q. 112, a. 1, in c.

efectuar una manipulación semántica que le permita descifrar correctamente el mensaje, ayudado bien por el contexto, bien por una peculiar entonación del discurso (...) La ironía presupone siempre en el destinatario la capacidad de comprender la desviación entre el nivel superficial y el nivel profundo de un enunciado”²⁹.

Con este significado, la ironía supone, por una parte “una actitud mental, en la que la crítica, el escepticismo y la comicidad desempeñan un papel importante”; por otra, “La ironía se caracteriza por el aspecto de la simulación, a través del cual el emisor habla ante el público como si supiera más de lo que dice o, igualmente, como si fuera completamente ignorante”.

No puede considerarse como mentira, porque es un tropo, un cambio de una expresión por otra. “La ironía es (...) substitución de la expresión propia por la contraria. Se dice precisamente lo contrario de lo que se piensa, pero de tal forma que el oyente o lector pueda reconocer a partir del contexto la verdadera intención del hablante. Como el peligro de malentendido es mayor, el autor procura indicar señales contextuales para el reconocimiento de la ironía”³⁰.

Santo Tomás denomina “ironía” a una especie de falsa humildad, a un tipo de mentira. Explica que “uno se puede rebajar a sí mismo de dos modos. Primero, salvaguardando la verdad, pero callando las buenas cualidades propias y manifestando otras de menor importancia que realmente posee”³¹. Esta omisión no constituye la ironía, pues no se miente, sino que no se manifiesta toda la verdad. Ya se ha dicho que no hay mentira “cuando se calla algo verdadero”³². Incluso puede considerarse como una modalidad de humildad, la virtud que modera el deseo desordenado de la propia excelencia. Otras veces, puede estar en conexión con el vicio de la pusilanimidad, una excesiva desconfianza en sí mismo.

En cambio, con la ironía se va contra la verdad, porque no se omite parte de lo verdadero, sino que se dice lo contrario. Como añade Santo Tomás, otro modo de rebajarse a sí mismo es “no respetando la verdad; así cuando se afirma de sí un defecto que no se tiene realmente o

29A. Marchese y J. Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Barcelona Ariel, 1997, p. 221.

30K. Spang, *Fundamentos de retórica literaria y publicitaria*, Pamplona, EUNSA, 1991, 3ª ed., p. 219.

31 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 113, a. 1, in c.

32 *Ibid.*, II-II, q. 111, a. 1, ad 4.

cuando se niega poseer una cualidad contra la realidad misma. Entonces es verdadera ironía y siempre importa pecado”³³.

Advierte el Aquinate que “la materia de la mentira irónica y de la jantanciosa es la misma, tanto si es oral como si es figurada, puesto que ambas adulteran la verdad sobre uno mismo. Según esto, su gravedad es la misma. Pero frecuentemente el motivo de la jantancia es mal vil por ejemplo, el deseo de lucro o de gloria, mientras que la ironía pretende evitar, aunque de modo no recto, las pretensiones ofensivas para otros. Por esto (...) la jantancia es pecado más grave que la ironía. Sin embargo, puede darse una ironía por distinto motivo, por ejemplo, para engañar y hacer daño, en cuyo caso es pecado más grave la ironía”³⁴.

Podría parecer que con la ironía se evita la soberbia, “el deseo inmoderado de la propia excelencia”³⁵. No es así, porque “Nadie debe cometer un pecado para evitar otro. Por lo mismo, no se debe mentir de ningún modo para evitar la soberbia”³⁶.

La división de la mentira la realiza Santo Tomás no por el objeto o el fin mismo de la acción, que es siempre malo, sino por la intención que le añade el sujeto. “Puede dividirse la mentira por el carácter que tiene de culpa más o menos grave según las circunstancias y el propósito intentado al decirla. Si se profiere con el deseo de dañar a otro, se agrava su culpabilidad. Tal es la mentira llamada perniciosa. En cambio, es menos grave cuando se ordena a conseguir algún bien, ya sea un bien deleitable y entonces se da la mentira jocosa; ya sea un bien útil, para ayudar a otro o para evitar algún peligro, lo que puede conseguirlo la mentira officiosa”³⁷.

En las tres clases de mentiras, se mantiene su carácter intrínsecamente malo. Sin embargo, con respecto a la mentira officiosa, cuya intención es un bien, parece que sea moral, tal como se intenta probar en la siguiente objeción: “Se debe escoger el mal menor para evitar una mal mayor, como el médico amputa un brazo para que no enferme todo el cuerpo. Ahora bien, hacer creer a uno algo falso es un

33Ibid., II-II, q. 113, a. 1, in c.

34Ibid., II-II, q. 113, a. 2, in c.

35Ibid., II-II, q. 162, a. 4, in c.

36Ibid., II-II, q. 113, a. 1, ad 3.

37Ibid., II-II, q. 110, a. 2, in c.

mal menor que el homicidio. Luego es lícita la mentira para evitar que alguien cometa un homicidio y para salvar al otro de la muerte”³⁸.

La objeción no es pertinente a la ilicitud de la mentira, porque no es lícito jamás elegir un mal menor para evitar otro mayor. Nunca hay que intentar o inducir al mal. Como responde el Aquinate: “La mentira no sólo es pecado por el daño que causa al prójimo, sino por el desorden que implica en sí misma. Pero no se debe usar de un medio ilícito para defender los intereses del prójimo (...) Por lo tanto, no es lícito mentir para evitar cualquier perjuicio a otro. Se puede no obstante, ocultar prudentemente la verdad disimulándola”³⁹.

Toda mentira es en sí misma e intrínsecamente mala. Como lo malo de suyo no puede hacerse jamás, independientemente del beneficio o daño que le siga, la mentira no puede decirse nunca, bajo ningún pretexto. Ninguna circunstancia permite justificar su intrínseca maldad. Mentir es ir contra la naturaleza de la comunicación humana, querida por Dios. Por pervertir el orden natural del lenguaje, establecido por el mismo Dios, la mentira va contra Dios. Lo malo de suyo no puede hacerse jamás, cualquiera que sea el beneficio que pueda obtenerse o el daño que se pudiera alejar.

Esta tesis moral se refiere a una verdadera mentira. Puede haber expresiones falsas en sí mismas, pero que al utilizarlas no se miente, ya que nadie las entiende al pie de la letra sino, en otro sentido habitual, que es el que ha querido expresar el que ha hablado. Tal es el caso de la figura retórica de la hipérbole, que consiste en “emplear palabras exageradas para expresar una idea que está más allá de los límites de la verosimilitud”⁴⁰. Como, por ejemplo, la expresión: “hace un siglo que no te veía”.

Esta regla sobre la mentira, siempre que sea una auténtica mentira, se basa en que lo que es malo intrínsecamente o por sí mismo no debe hacerse jamás. No hay ningún fin que justifique un mal. Ni para salvar a una persona inocente, ni evitar una gran catástrofe, ni para salvar la propia vida. El fin nunca justifica los medios.

Nunca es lícito mentir, pero hay ocasiones en que es lícito ocultar la verdad, y hasta obligatorio, tal como ocurre, a veces, en la llamada restricción mental. Existen frases que, al igual que los términos

38Ibid., II-II, q. 110, a. 3, ob. 4.

39Ibid., II-II, q. 110, a. 3, ad 4.

40A. Marchese y J. Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria, op. cit.*, p. 198.

equívocos, pueden tener un doble significado. Por ejemplo: "He visto comer un pollo". Se denomina anfibología y se define como "un enunciado ambiguo interpretable de dos modos diferentes"⁴¹. Normalmente de los dos sentidos uno es el más corriente o habitual. La restricción mental es una especie de anfibología que consiste en dar a la expresión ambigua con nuestra mente el sentido distinto al más patente y usual. Por ejemplo, si a la frase "Te digo que no lo sé" se le da el sentido de "Te digo las siguientes palabras: no lo sé", se hace una restricción mental.

Puede ser de dos clases. Restricción puramente mental, o anfibología interna, cuando no se deja ningún indicio para conocer o descubrir la anfibología. El sentido que le da la mente queda totalmente oculto. Por ejemplo, decir: "no lo he cogido", queriendo significar: "no lo he cogido con la mano izquierda". Restricción ampliamente mental, o anfibología externa, cuando el sentido que se le da no sólo es interior, sino que puede ser percibido por los demás, porque sólo está limitado por la intención. Por ejemplo, la frase "el director está en una reunión", que puede entenderse como "no puede recibirle".

La restricción puramente mental no es nunca lícita, porque es sencillamente una mentira. Las palabras en este caso dejan de significar por sí mismas lo pensado. Si fuera lícita esta restricción, se podría mentir siempre. En cambio, la restricción ampliamente mental no es lícita sin causa justa. La razón es porque el oyente, aunque podría descubrir el sentido utilizado, normalmente no presta atención y sufre un engaño. Si fueran lícitas siempre las restricciones mentales, se haría imposible la vida económica y social, porque siempre se sospecharía de engaño y de fraude.

La restricción mental puede ser lícita, si hay una causa justa y proporcionada. En este caso, se está ante una causa buena con un doble efecto: uno bueno y otro malo. Hay un acto bueno, la consonancia de la palabra con el pensamiento, pero que produce un doble efecto: uno bueno, ocultar la verdad por una causa buena, guardar un secreto profesional; y otro malo: el engaño probable del oyente. La licitud deriva de la aplicación de las reglas morales de los actos llamados "voluntarios indirectos".

El acto voluntario indirecto o voluntario en su causa es el propio de aquella acción que siguen dos efectos: uno bueno y otro malo. Para

⁴¹*Ibid.*, p. 27.

que sea lícito el voluntario indirecto; es decir, para que no sea imputable el efecto malo, a quien pone la causa indirecta, deben observarse cuatro reglas:

Primera: La acción tiene que ser buena en sí misma o indiferente. Regla que es una consecuencia del siguiente principio: Nunca es lícito realizar acciones malas (mentir, sobornar...) para alcanzar efectos buenos u óptimos. No se puede hacer el mal para lograr un bien (el fin no justifica los medios). Por ejemplo, robar para dar a los pobres.

Segunda: El efecto inmediato o primero tiene que ser el bueno y no el malo. Para algunos, si son al mismo tiempo, con tal de intentar el primero, son lícitos. Por ejemplo, al bombardear una ciudad y destruir a culpables e inocentes.

Tercera: Debe intentarse únicamente el efecto bueno y limitarse a permitir el malo. Sólo se permite de una manera indirecta y con desagrado. Si se intenta un efecto malo a través de uno bueno, es un acto inmoral y perverso. Tampoco es lícito intentar los dos. Única y exclusivamente hay que intentar el bien. Se permite el malo, porque es inseparable del bueno, pero con disgusto y desagrado.

Cuarto: Tiene que existir una proporción del bien que se quiere lograr y el mal que se permite. La determinación de una causa proporcionada, que justifique los efectos malos de la acción, corresponde a la conciencia y es el principio más difícil de aplicar. Debe procurarse que los daños no sean mayores que la ventaja que se obtiene.

El problema de la restricción mental lícita está en determinar si hay causa justa y proporcionada. No la hay, cuando es obligatorio manifestar la verdad, porque lo exige la justicia, la caridad, la religión, etc.; y, por tanto, la restricción mental es ilícita. En cambio, puede ser más clara cuando se está obligado a guardar un secreto, como un secreto profesional, un secreto de confesión, etc. En los otros casos, no es muy seguro emplearla, porque es muy fácil engañarse sobre la existencia de causas que la justifiquen. Únicamente es aconsejable, cuando, además de ser verdaderamente justa la causa, no exista otro procedimiento para ocultar una verdad, que sea obligatoria callar.

4. El fanatismo

Conviene también advertir que la afirmación de la verdad, de que algo es objetivamente verdadero, no es fanatismo. Como explicaba Jaime Balmes, el fanatismo es “una viva exaltación del ánimo fuertemente señoreado por alguna opinión, o falsa o exagerada”. Esta definición aúna dos elementos. Por una parte: un excesivo entusiasmo o apasionamiento por una opinión, una apreciación personal que no implica la certeza absoluta. Por otra, la falsedad de este parecer o bien su verdad, pero deformada por extremar su importancia; con lo cual se envuelve de falsedad.

El elemento de falsedad o no correspondencia con la realidad es un elemento necesario para el fanatismo. Respecto a la verdad, no se da el fanatismo, aunque sea muy grande el entusiasmo que suscite. Hay entonces, como indica Balmes, “Entusiasmo en el ánimo y heroísmo en la acción, pero fanatismo no: de otra manera los héroes de todos los tiempos y países quedarían afeados con la mancha de fanáticos”. El fanatismo siempre está conexasiónado con el error y, por tanto, con el mal.

Puede ocurrir también que algo verdadero vaya acompañado de fanatismo, porque se mantenga o defienda la verdad con medios inadecuados, como la imposición y la violencia. En realidad, como nota Balmes, no nos encontramos con la sola verdad, porque “por entonces ya existirá también un juicio errado, en cuanto se cree que la opinión verdadera autoriza para aquellos medios, es decir, que habrá error o exageración”. No hay ningún tipo de fanatismo, si los medios que se emplean para defender la verdad, son legítimos y oportunos.

Las clases de fanatismo pueden ser según los diferentes tipos de error. “Tomado el fanatismo con toda esta generalidad se extiende a cuantos objetos ocupan al espíritu humano, y así hay fanáticos en religión, en política y hasta en ciencias y literatura”⁴².

No obstante, en sentido propio el fanatismo se aplica a lo religioso. “Por esta causa el solo nombre de fanático, sin ninguna añadidura, expresa un fanático en religión; cuando, al contrario, si se le aplica con respecto a otras materias debe andar acompañado con el apuesto que las califique: así se dice fanáticos políticos, fanáticos en

⁴²Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, en *Ídem., Obras completas, op. cit.*, vol. IV, VIII, p. 81.

literatura y otras expresiones de este tenor”⁴³. La inclinación religiosa en el hombre es de las más básicas y, por ello, el sentimiento que produce puede exaltarse fácilmente; y, si se desvía sus efectos son más graves que otros descarríos. Declara, por ello, Balmes: “No cabe duda que, en tratándose de materias religiosas tiene el hombre una propensión muy notable a dejarse dominar de una idea, a exaltarse de ánimo en favor de ella, a transmitirla a cuantos le rodean, a propagarla luego por todas partes, llegando con frecuencia a empeñarse en comunicarla a los otros, aunque sea con las mayores violencias”⁴⁴.

También ocurre en los otros fanatismos, pero no con la misma virulencia. El fanatismo en el orden religioso se distingue del fanatismo en materias no religiosas. “En cosa de religión adquiere el alma del hombre una nueva fuerza, una energía terrible, una expansión sin límites; para él no hay dificultades, no hay obstáculos, no hay embarazos de ninguna clase: los intereses materiales desaparecen enteramente, los mayores padecimientos se hacen lisonjeros, los tormentos son nada, la muerte misma es una ilusión agradable”⁴⁵.

La inclinación y la pasión religiosas no son malas en sí mismas, pero sí sus desviaciones: “Acontece en esta pasión lo propio que en las demás, que si producen los mayores males es sólo porque se extravían de su objeto legítimo, o se dirigen a él por medios que no están de acuerdo con lo que dictan la razón y la prudencia, pues que, bien observado, el fanatismo no es más que el sentimiento religioso extraviado, sentimiento que el hombre lleva consigo desde la cuna hasta el sepulcro y que se encuentra esparcido por la sociedad en todos los períodos de su existencia”.

El fanatismo afecta de una manera inmediata las facultades superiores del hombre, al entendimiento y a la voluntad, que posibilitan la inclinación religiosa del hombre, ya que están inclinadas esencialmente a la verdad y al bien, respectivamente: “Como este sentimiento es tan fuerte, tan vivo, tan poderoso a ejercer sobre el hombre una influencia sin límites, apenas se aparta de su objeto legítimo, apenas se desvía del sendero debido, cuando ya produce resultados funestos; pues que se combinan desde luego dos causas muy a propósito para los mayores

⁴³*Ibid.*, VIII, pp. 81-82.

⁴⁴*Ibid.*, VIII, p. 82.

⁴⁵*Ibid.*, VIII, p. 82.

desastres, como son: absoluta ceguera del entendimiento y una irresistible energía en la voluntad”⁴⁶.

Por su conexión con la religión, el fanatismo aparece en cualquier religión. Sin embargo, “injusticia fuera tachar una religión de falsa sólo porque en su seno hubieran aparecido fanáticos: esto equivaldría a desecharlas todas, pues no sería dable encontrar una que estuviese exenta de semejante plaga”.

No en todas es del mismo tipo, ni en idéntico grado. “El hecho es vario según lo es la persona en quien se verifica, según lo son las ideas y costumbres del pueblo en medio del cual se realiza; pero en el fondo es el mismo, y examinada la cosa en su raíz se halla que tienen un mismo origen las violencias de los sectarios de Mahoma que las extravagancias de los discípulos de Fox”⁴⁷, fundador en el siglo XVII de los cuáqueros, que se distinguieron por su mínima teología protestante, su pobreza cultural, su pacifismo, su humanitarismo, que les lleva a defender la abolición de la esclavitud, la defensa de la mujer, la mejora de las leyes penales y su servicio activo a favor del prójimo, especialmente en épocas de calamidades públicas.

La tesis de Balmes es que el fanatismo es un componente antropológico. Está como en estado potencial en el actual estado de la naturaleza humana, porque “en el fondo del corazón humano hay un germen abundante de fanatismo, y la historia del hombre nos ofrece de ello tan abundantes pruebas, que apenas se encontrará hecho que deba ser reconocido como más indudable. Fingid una ilusión cualquiera, contad la visión más extravagante, forjad el sistema más desvariado; pero tened cuidado de bañarlo todo con un tinte religioso, y estad seguros que no os faltarán prosélitos entusiastas que tomarán a pecho el sostener vuestros dogmas, el propagarlos, y que se entregarán a vuestra causa con una mente ciega y un corazón de fuego; es decir, tendréis bajo vuestra bandera una porción de fanáticos”⁴⁸.

Sobre el origen del fanatismo, explica Balmes que: “Hay en la historia del espíritu humano un hecho universal y constante, y es su vehemente inclinación a imaginar sistemas que, prescindiendo completamente de la realidad de las cosas, ofrezcan tan sólo la obra de un ingenio que se ha propuesto apartarse del camino común y

46Ibid., VIII, p. 82.

47Ibid., VIII, p. 82.

48Ibid., VIII, p. 80.

abandonarse libremente al impulso de sus propias inspiraciones (...) Lo que en un principio no era más que un pensamiento ingeniosos y extravagante pasa luego a ser un germen del cual nacen vástagos cuerpos de doctrina, y si es ardiente la cabeza donde ha brotado ese pensamiento, si está señoreada por un corazón lleno de fuego, el calor provoca la fermentación y está el fanatismo, propagador de todos los delirios”⁴⁹.

Añade que “acreciéntase singularmente el peligro cuando el nuevo sistema versa sobre materias religiosas o se roza con ellas por relaciones muy inmediatas: entonces las extravagancias del espíritu alucinado se transforman en inspiraciones del cielo; la fermentación del delirio, en una llama divina, y la manía de singularizarse, en vocación extraordinaria”.

Además, muchas veces “el orgullo, no pudiendo sufrir oposición, se desboca furioso contra todo lo que encuentra establecido, e insultando la autoridad, atacando todas las instituciones y despreciando las personas, disfraza la más grosera violencia con el manto del celo y encubre la ambición con el nombre de apostolado. Más alucinado a veces que seductor, el miserable maniático llega quizás a persuadirse profundamente de que son verdaderas sus doctrinas y de que ha oído la palabra del cielo; y, presentando en el fogoso lenguaje de la demencia algo de singular y extraordinario, transmite a sus oyentes una parte de su locura y adquiere en breve un considerable número de prosélitos”.

La historia muestra, asimismo, que “no son a la verdad muchos los capaces de representar el primer papel en esa escena de locura, pero desgraciadamente los hombres son demasiado insensatos para dejarse arrastrar por el primero que se arroje atrevido a acometer la empresa, pues que la historia y al experiencia hartos nos tienen enseñado que para fascinar un gran número de hombres basta una palabra, y que para formar un partido, pro malvado, por extravagancia, por ridículo que sea, no se necesita más que levantar una bandera”⁵⁰.

Por consiguiente: “No está el mal en que se presenten fanáticos en medio de una religión, sino en que ella los forme, en que los incite al fanatismo o les abra para él anchurosa puerta”⁵¹. En este sentido podría clasificarse a estas últimas religiones de fanáticas.

49Ibid., VII, pp. 70-71.

50Ibid., VII, p. 71.

51Ibid., VIII, p. 80.

A pesar de las acusaciones, desde la Ilustración, de fanatismo a la Iglesia Católica, no puede calificarse como tal. "Sin duda que la Iglesia no se gloriará de que haya podido curar todas las locuras de los hombres, y, por tanto, no pretenderá tampoco que de entre sus hijos haya podido desterrar de tal manera el fanatismo, que de vez en cuando no haya visto en su seno algunos fanáticos; pero sí que puede gloriarse de que jamás religión alguna ha dado mejor en el blanco para curar, en cuanto cabe, este achaque del espíritu humano; pudiendo, además, asegurarse que tiene de tal manera tomadas sus medidas, que en naciendo el fanatismo le cerca desde luego como un vallado, en que podrá delirar por algún tiempo, pero no producirá efectos de consecuencias desastrosas".

En la Iglesia Católica "esos extravíos de la mente, esos sueños de delirio que, nutridos y avivados con el tiempo, arrastran al hombre a las mayores extravagancias y hasta a los más horrorosos crímenes, apáganse por lo común en su mismo origen, cuando existe en el fondo del alma el saludable convencimiento de la propia debilidad y el respeto y sumisión a una autoridad infalible".

Ante fenómenos extraordinarios, como visiones y revelaciones, y las repercusiones en el cuerpo que les acompañan, como el éxtasis, que pueden entenderse como signos del conocimiento contemplativo de Dios u otro estado místico: "mientras todo esto tenga un carácter privado y no se extienda a las verdades de fe, la Iglesia por lo común disimula, tolera, se abstiene de entrometerse, calla, dejando a los críticos la discusión de los hechos, y al común de los fieles amplia libertad para pensar lo que más les agrade. Pero si toman las cosas un carácter más grave, si el visionario entra en explicaciones sobre algunos puntos de doctrina, veréis desde luego que se despliega el espíritu de vigilancia: la Iglesia aplica atentamente el oído para ver si se mezcla por allí alguna voz que se aparte de lo enseñado por el Divino Maestro; fija una mirada observadora sobre el nuevo predicador, por si hay algo que manifieste o al alucinado y errante en materias de dogma, o al lobo cubierto con piel de oveja; y en tal caso levanta desde luego el grito, advierte a todos los fieles o del error o del peligro y llama con la voz de pastor a la oveja descarriada. Si esta no escucha, sino quiere seguir más que sus caprichos, entonces la separa del rebaño, la declara como lobo, y de allí en adelante el error y el fanatismo ya no se hallan en ninguno que desee perseverar en el seno de la Iglesia"⁵².

⁵²*Ibid.*, VIII, pp. 83-84.

Tampoco se pueden tratar de fanáticos a los fundadores de las comunidades religiosas, que, a diferencia de estos fenómenos particulares, han tenido una gran repercusión social. "Aun cuando prescindieramos del profundo respeto que se merecen sus virtudes y de la gratitud con que debe corresponderles la humanidad por los beneficios inestimables que le han dispensado; aun cuando diéramos por supuesto que se engañaron en todas sus inspiraciones, podríamos apellidarlos ilusos, mas no fanáticos. En efecto, nada encontramos en ellos ni de frenesí ni de violencia, son hombres que desconfían de sí mismos; que, a pesar de creerse llamados por el cielo para algún grande objeto, no se atreven a poner manos a la obra sin haberse postrado ante los pies del Sumo Pontífice, sometiendo a su juicio las reglas en que pensaban cimentar la nueva orden, pidiéndole sus luces, sujetándose dócilmente a su fallo y no realizando nada sin haber obtenido su licencia"⁵³.

No se encuentra en ellos ninguna semejanza "con esos fanáticos que arrastran en pos de sí una muchedumbre de furibundos, que matan, destruyen por todas partes (...) En los fundadores de las órdenes religiosas vemos a un hombre que, dominado fuertemente por una idea, se empeña en llevarla a cabo aun a costa de los mayores sacrificios, pero vemos siempre una idea fija, desenvuelta en un plan ordenado, teniendo a la vista algún objeto religioso y social, y sobre todo vemos ese plan sometido al juicio de una autoridad, examinado con madura discusión y enmendado o retocado según parece más conforme a la prudencia"⁵⁴.

En conclusión, a cuatro preguntas fundamentales que se pueden formular las respuestas de Balmes son las siguientes: "¿Podrá negarse que haya fanatismo, en el mundo? Y mucho. ¿Podrá negarse que sea un mal? Y muy grave. ¿Cómo se podría extirpar? De ninguna manera. ¿Cómo se podrá atenuar su fuerza, refrenar su violencia? Dirigiendo bien al hombre"⁵⁵.

5. La intolerancia

El derecho, basado en el correspondiente deber de afirmar absolutamente la verdad, no implica tampoco la intolerancia. Como el mismo Balmes indicaba, la tolerancia es "el sufrimiento de una cosa que

⁵³ *Ibid.*, VIII, p. 84.

⁵⁴ *Ibid.*, VIII, p. 85.

⁵⁵ *Ibid.*, VIII, p. 81.

se conceptúa mala, pero que se cree conveniente dejarla sin castigo (...) la idea de tolerancia anda siempre acompañada de la idea de mal (...) Tolerar lo bueno, tolerar la virtud, serían expresiones monstruosas. Cuando la tolerancia es en el orden de las ideas supone también un mal del entendimiento: el error. Nadie dirá jamás que tolera la verdad”⁵⁶.

El motivo por el que se soporta el mal o el error es porque el rechazarlo supondría otro mal más grave que el sufrirlo. Sin embargo, la tolerancia del mal no supone la opción del mal menor. No se elige u opta por un mal, sino que se soporta el mal elegido por otros, porque un juicio prudencial da preferencia a la tolerancia del mismo para impedir mayores males.

Para comprender adecuadamente la naturaleza, con sus causas y efectos, de la tolerancia, Balmes la considera primero en el individuo y después en la sociedad. “Se llama tolerante un individuo cuando está habitualmente en tal disposición de ánimo que soporta sin enojarse ni alterarse las opiniones contrarias a la suya”⁵⁷.

En el lenguaje corriente, se dice que hay que “tolerar las opiniones”⁵⁸. No obstante, parece que, en este caso, la tolerancia no significa soportar un mal, dejándolo sin castigo. A esta dificultad, responde Balmes: “Cuando decimos que toleramos una opinión hablamos siempre de opinión contraria a la nuestra. En este caso la opinión ajena es en nuestro juicio un error”⁵⁹. Por consiguiente, se tolera algo considerado erróneo, y, por tanto, un mal.

Reconoce, sin embargo, que “si nuestra opinión no pasa de tal, es decir, si el juicio, bien que afianzado en razones que nos parecen buenas, no ha llegado a una completa seguridad, entonces nuestro juicio sobre el error de los otros será también una mera opinión; pero si llega la convicción a tal punto que se afirme y consolide del todo, esto es, si llegamos a la certeza, entonces estaremos también ciertos de que los que forman un juicio opuesto yerran”.

Hay, por tanto, dos conceptos de opinión, uno implicando la certeza y el otro la incerteza. Si se tiene la propia opinión como cierta, se tolerarán las otras, porque tienen que ser no verdaderas y, por ello, malas. Si, por el contrario, la opinión propia se considera como incierta,

56 Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, op. cit., XXXIV, pp. 341-342.

57 *Ibid.*, XXXIV, p. 343.

58 Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, op. cit., XXXIV, p. 342.

59 *Op. Cit.*, c. XXXIV, p. 342.

y, por consiguiente, no se cree que sea errónea la opuesta, no hay tolerancia.

No obstante, con esta distinción, aparece una nueva dificultad, puesto que si es un deber moral el respetar las opiniones de los demás, habría que respetar también, en el primer caso, los errores. No es así, porque “el respetar las opiniones puede tener dos sentidos muy razonables. El primero se funda en la misma flaqueza de convicción de la persona que respeta, porque cuando sobre un punto no hemos llegado a más que formar opinión se entiende que no hemos llegado a certeza, y, por tanto, en nuestra mente hay el conocimiento de que existen razones por la parte opuesta. Bajo este concepto podemos muy bien decir que respetamos la opinión ajena, con lo que expresamos la convicción de que podemos engañarnos y de que quizás no está la verdad de nuestra parte”. En este sentido, no respetamos el error, porque se desconoce dónde está. Por consiguiente, la obligación moral se refiere al segundo caso: a respetar las opiniones consideradas como inciertas.

También la norma es válida para el segundo caso, cuando se tiene las opiniones por erróneas, porque, como añade Balmes, “segundo, respetar las opiniones significa a veces respetar las personas que las profesan, respetar la buena fe, respetar sus intenciones”⁶⁰. Lo que no es respetar un error.

En realidad, estas dificultades surgen por la imprecisión del término “opinión”. Santo Tomás, al colocar el acto de creer como un acto intelectual intermedio entre el perfecto y el imperfecto, explica: “De los actos que pertenecen al entendimiento, algunos incluyen firme asentimiento sin indagación o pensamiento, como cuando se consideran las cosas que se conocen o entienden, pues esta indagación está ya hecha. Otros actos del entendimiento tienen pensamiento, aunque sin terminar, y, por tanto, sin asentimiento firme, sea que no se incline a ninguna de las partes, como es el caso de quien duda, sea que se inclinen a una parte más que a otra inducidos por ligeros indicios, y es el caso de quien sospecha, sea porque se inclinan a una parte, pero con el *temor* de que la contraria sea verdadera, y estamos con ello en la opinión. El acto de fe entraña adhesión firme a una sola parte y en esto conviene con el que conoce y entiende. Sin embargo, el conocimiento del acto de fe no es

60 *Ibid.*, p. 342.

perfecto, por no tener una visión clara del objeto, y en esto último coincide con el que duda, sospecha y opina⁶¹.

Conforme a este texto, pueden clasificarse los conocimientos intelectuales del hombre, según sean perfectas o imperfectas la operación intelectual, el ejercicio del pensamiento, "indagación", ejercicio de la certeza, o "asentimiento", que comportan, en siete clases: ciencia, ciencia adquirida, ignorancia, duda, sospecha, opinión y fe.

El conocimiento científico en su fase de investigación y adquisición posee un pensamiento perfecto y una certeza perfecta. La ciencia ya adquirida, no requiere pensamiento, porque ya se ha probado, y posee una certeza perfecta. La fe, en cambio, implica un pensamiento imperfecto, en cuanto no proporciona un conocimiento claro como el de la ciencia, y la certeza es perfecta⁶². La ignorancia, que no es conocimiento, no posee ni pensamiento ni certeza. La duda es un pensamiento imperfecto, porque no se ha podido realizar completamente la indagación, y una certeza, por ello, imperfecta, en la que no hay preferencia por ninguna de las posibilidades. En la sospecha, también hay pensamiento imperfecto y certeza imperfecta, pero con la preferencia a una de las posibilidades, porque se poseen señales de mayor certeza. Igualmente, en la opinión hay un pensamiento imperfecto y una certeza imperfecta, con una preferencia por una de las posibilidades, pero sin indicios, y, por tanto, con el temor de que sea verdadera alguna de las restantes.

El ámbito de lo opinable es muy amplio. Sin embargo, hay muchas verdades absolutas, que se imponen al hombre de un modo natural, y que proporcionan certeza perfecta, un firme asentimiento a la verdad. Además hay que tener en cuenta que en el orden de los principios, por su inmutabilidad y permanencia, no son opinables. En cambio, sí se encuentra en el orden de la aplicación concreta de los principios generales. Como son distintas las circunstancias y es posible una aplicación de múltiples modos, estas verdades prácticas son opinables, no proporcionan una certeza perfecta y segura. Las opiniones no son objeto de la tolerancia, sino los errores y los vicios.

61 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1.

62 San Agustín dice, por ello, la siguiente definición de fe: "creer es pensar con asentimiento" (San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, c. 2). Esta certeza no la proporciona la clara visión del objeto intelectual, sino al presión de la voluntad, movida por la gracia de Dios.

La tolerancia puede considerarse una virtud en cuanto se adquiere como un hábito. "No supone en el individuo nuevos principios, sino más bien una calidad adquirida con la práctica, una disposición de ánimo que se va adquiriendo insensiblemente, un *hábito* de sufrir formado con la repetición del sufrimiento". Propiamente no es una virtud, porque no está dirigida en cuanto tal al bien, pero puede considerarse como una consecuencia de la práctica de la virtud de la prudencia

Su origen es natural. "En lo oral como en lo físico el roce afina, el uso gasta, y no es posible que nada se sostenga por largo tiempo en actitud violenta. El hombre se indignará una, dos, cien veces al oír que se impugna su manera de pensar; pero no es posible que continúe indignándose siempre, y así al cabo vendrá a resignarse a la oposición, se acostumbrará a sufrirla con templanza, y por más sagradas que conceptúe sus creencias se contentará con defenderlas y propagarlas cuanto le sea posible, y cuando no, tratará de guardarlas en el fondo de su alma como un precioso depósito, procurando preservarlas del viento disipador que oye soplar en sus alrededores"⁶³.

El hombre, explica Balmes, con gran sagacidad "con el trato, la experiencia, las contradicciones ha llegado a poseer un conocimiento claro de la verdadera situación del mundo, se ha hecho cargo de la funesta combinación de circunstancias que han conducido o mantienen a muchos desgraciados en el error, sabe en cierto modo colocarse en el lugar en que ellos se encuentran, y así siente con más viveza el beneficio que él debe a la Providencia, y es para con los otros más benigno e indulgente"⁶⁴.

La religión cristiana contribuye a la adquisición de la tolerancia por enseñar dos virtudes fundamentales, propias del cristianismo: la humildad y la caridad. La humildad genera la tolerancia, porque "nos inspira un profundo conocimiento de nuestra flaqueza, que nos hace mirar cuanto tenemos como venido de Dios, que no nos deja ver nuestras ventajas sobre nuestros prójimos sino como mayores títulos de agradecimiento a la liberal mano de la Providencia (...) no limitándose a la esfera individual sino abrazando la humanidad entera, nos hace considerar como miembros de la gran familia del linaje humano, caído de su primitiva dignidad por el pecado del primer padre, con malas

63 Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, Op. Cit., XXXIV, p. 345.

64 *Ibid.*, XXXIV, pp. 344-345.

inclinaciones en el corazón, con tinieblas en el entendimiento y, por consiguiente, digno de lástima e indulgencia en sus faltas y extravíos (...) esa virtud nos hace indulgentes con todo el mundo, porque no nos deja olvidar un momento que nosotros, más tal vez que nadie, necesitamos también de indulgencia”⁶⁵.

La caridad cristiana es otra fuente de tolerancia. “La caridad, que nos hace amar a todos los hombres, aun a nuestros mayores enemigos, que nos inspira la compasión de sus faltas y errores, que nos obliga a mirarlos como hermanos y a emplear los medios que estén a nuestro alcance para sacarlos de su mal estado, sin que nos sea lícito considerarlos privados de esperanza de salvación, mientras viven sobre la tierra (...) no creemos ni podemos creer condenado a nadie mientras vive, pues que por grande que sea su iniquidad, todavía son mayores la misericordia de Dios y el precio de la sangre de Jesucristo”⁶⁶.

Si se examina la tolerancia en la sociedad, se encuentran las mismas características en cuanto a su naturaleza, su origen y finalidad. También en la sociedad, la tolerancia “no es efecto de un principio, sino de un hábito. Cuando en una misma sociedad viven por largo tiempo hombres se diferentes creencias religiosas, al fin llegan a sufrirse unos a otros, a tolerarse, porque a esto los conduce el cansancio de repetidos choques y el deseo de un tenor de vida más tranquilo y apacible; pero en el comienzo de esta discordancia de creencias, cuando se encuentran cara a cara por primera vez los hombres que las tienen distintas, el choque más o menos rudo es siempre inevitable. Las causas de esto se encuentran en la misma naturaleza del hombre, y vano es luchar contra ella”⁶⁷.

Respecto a las causas, además de la impronta del cristianismo, que ha enseñado “la fraternidad universal”, hay que notar que la tolerancia se ha ido imponiendo lentamente por la misma fuerza de las cosas. “La multitud de religiones, la incredulidad, el indiferentismo, la suavidad de costumbres, el cansancio dejado por las guerras, la organización industrial y mercantil que han ido adquiriendo las sociedades, la mayor comunicación de las personas por medio de los viajes y de las ideas de al prensa, he aquí las causas que han producido en

⁶⁵ *Ibid.*, XXXIV, pp. 434-344.

⁶⁶ *Ibid.*, XXXIV, p. 343.

⁶⁷ *Ibid.*, XXXIV, p. 347.

Europa esa tolerancia universal que lo ha ido invadiendo todo, estableciéndose de hecho donde no ha podido establecerse de derecho”.

La tolerancia social no es fruto de la indiferencia por la verdad, del agnosticismo, el del escepticismo, o de la incredulidad. Tampoco en el individuo, porque en estos casos lo que se hace ante el mal es permitirlo, pero sin querer, aun pudiendo, impedirlo. Puede decirse que hay una aprobación del mismo. No hay una verdadera tolerancia. Como nota Balmes: “mal puede indignarse contra las doctrinas ajenas quien no tiene ninguna, y, por tanto no encuentra oposición ninguna (...) La tolerancia en tal caso nada tiene de extraño, es natural, necesaria, y lo que fuera inconcebible, lo que fuera extravagante y que indicaría un mal corazón sería la intolerancia”⁶⁸.

Esta actitud flexible también se da en la auténtica tolerancia, pero la permisión no es positiva; se sufre por ella. Si no se impide es por prudencias, para no acarrear un mayor mal. Se reconoce, por tanto, la diferencia entre el bien y el mal y no se aprueba el mal, sino que simplemente se permite, por no poderlo evitar. De ahí que la tolerancia “supone cierta blandura de ánimo que, nacida del trato y de los hábitos que éste engendra, se hermana no obstante con las convicciones religiosas más profundas y con el celo más puro y ardiente por la propagación de la verdad”⁶⁹.

6. El diálogo

La veracidad, la ponderación, opuesta al fanatismo, y la tolerancia, que deben regir en las relaciones económicas, para que éstas sirvan realmente al hombre y a las cultura llevan a un profundo sentido del diálogo. La certeza de la verdad no lleva al distanciamiento de otras posiciones. La verdad no requiere la clausura de la relación con los que no piensan igual, sino el diálogo. El servicio al hombre de la economía debe ejercerse en un clima de diálogo cordial. Es muy útil para ello tener en cuenta las tres condiciones de todo diálogo, también indicadas por Balmes, fruto de su conocimiento del pensamiento filosófico clásico y tradicional y de la observación de la realidad social del siglo XIX, raíz y germen de la actual.

⁶⁸ *Ibid.*, XXXIV, p. 346.

⁶⁹ *Ibid.*, XXXIV, p. 345.

La primera condición es la comprensión. En todo diálogo, se deben, en primer lugar, atender las otras posiciones, que tienen que ser conocidas incluso con gran claridad, tanto en sus argumentaciones como en su misma fuerza convincente. “Debemos cuidar mucho de despojarnos de nuestras ideas y afecciones y guardarnos de pensar que los demás obrarán como obraríamos nosotros. La experiencia de cada día nos enseña que el hombre se inclina a juzgar de los demás tomándose por pauta sí mismo(...) Esta inclinación es uno de los mayores obstáculos para encontrar la verdad en todo lo concerniente a la conducta de los hombres”⁷⁰. Lo mismo se puede decir de su modo de pensar.

No es fácil la comprensión de los otros. “Desgraciadamente, el conocimiento de los hombres es uno de los estudios más difíciles, y por lo mismo es tarea espinosa el recoger los datos precisos para acertar”⁷¹.

Uno de los principales motivos es porque, en muchos de nuestros razonamientos, tendemos a utilizar las comparaciones, y con respecto a lo más conocido, que somos nosotros mismos. “Prestamos a los demás el mismo modo de mirar y apreciar los objetos. Esta explicación tan sencilla como fundada, señala cumplidamente la razón de la dificultad que encontramos en despojarnos de nuestras ideas y sentimientos (...) Con nadie vivimos más íntimamente que con nosotros mismos, y hasta los menos amigos de concentrarse tienen por necesidad una conciencia muy clara del curso que ordinariamente siguen su entendimiento y voluntad. Preséntase un caso, y no atendiendo a que aquello que pasa en el ánimo de los otros, como si dijésemos en tierra extranjera, nos sentimos naturalmente llevados a pensar que deberá de suceder allí lo mismo, a corta diferencia, que hemos visto en nuestra patria”⁷².

La segunda condición de todo diálogo es la benevolencia. Debe procurarse siempre tener hacia el otro y manifestarlo, un amor de benevolencia. Este tipo de amor de donación hace, en el diálogo, que, sin despreciar ni humillar al interlocutor, sino procurando hallar y valorar la parte de verdad que presenta. “Cuando se trata de convencer a otros, es preciso separar cuidadosamente la causa de la verdad de la causa del amor propio. Importa sobremanera persuadir al contrincante de que cediendo nada perderá en reputación. No atacéis nunca la claridad y

⁷⁰Jaimé Balmes, *El criterio*, en *Obras completas*, Op. cit. VII, pp. 590-591.

⁷¹ *Ibid.*, VII, p. 590.

⁷² *Ibid.*, VII, p. 591.

perspicacia de su talento, de otro modo se formalizará el combate, la lucha será reñida, y aun teniéndole bajo vuestros pies y con la espada en la garganta no recabareis que se confiese vencido”. Balmes da para ello este utilísimo consejo práctico: “Hay ciertas palabras de cortesía y deferencia que en nada se oponen a la verdad, en vacilando el adversario conviene no economizarlas si deseáis que se dé a partido antes que las cosas hayan llegado a extremidades desagradables”⁷³.

La tercera condición es la sinceridad. En el diálogo debe expresarse lo propio, lo pensado, aclarándolo y al mismo tiempo mostrando su verdad. El diálogo no supone la renuncia a la verdad. El respeto a la persona que tiene otra posición lleva precisamente a apelar a su razón, para lograr el entendimiento mutuo.

Las virtudes de la justicia y de la caridad obligan a esta sinceridad. “La caridad nos hace amar a nuestros hermanos, pero no nos obliga a reputarlos por buenos si son malos” Sin embargo, la caridad: “No nos prohíbe el sospechar de ellos cuando hay justos motivos, ni nos impide el tener la cautela prudente, que de suyo aconseja conocer la miseria y la malicia del humano linaje”⁷⁴.

Ni la justicia ni la caridad comportan un compromiso con lo no verdadero, sino la audacia de juzgarlo y de proclamar clara y sencillamente la verdad, pero nunca con encono o antipatía. En todo diálogo, debe procurarse tratar al otro con indulgencia y benevolencia. Sin despreciarle o herirle, sin humillarle y procurando hallar y valorar la parte de verdad que presenta. De este modo se le reconoce como un acompañante en la búsqueda de la verdad.

Tanto la justicia como la caridad exigen la proclamación clara y sencilla de la verdad. El derecho que tienen los demás de conocer la verdad, comporta el deber de no encubrirla. Sin embargo, en la presentación de la verdad, hay que tener en cuenta, además de que es preciso evitar el enfado, la irritación, la enemistad y el resentimiento.

Además, el diálogo no sólo debe respetar la pluralidad sino que también debe ser plural. “Como los seres se diferencian mucho entre sí en naturaleza, propiedades y relaciones, el modo de mirarlos y el método de pensar sobre ellos han de ser también muy diferentes”⁷⁵. De ahí que no puedan hacerse juicios temerarios. “Nada más arriesgado que juzgar

⁷³ *Ibid.*, XIV, p. 639.

⁷⁴ *Ibid.* VII, p. 592, nota.

⁷⁵ *Ibid.*, XV, p. 616.

de una acción y sobre todo de la intención por meras apariencias; el curso ordinario de las cosas lleva tan complicados los sucesos, los hombres se encuentran en situaciones tan variadas, obran por tan diferentes motivos, ven los objetos de maneras tan distintas, que a menudo nos parece un castillo fantástico lo que, examinado de cerca y con presencia de las circunstancias, se halla lo más natural, lo más sencillo y arreglado”⁷⁶.

Es posible y necesario, en cambio, el juicio de las posiciones, en cuanto tales. La valoración se fundamenta, por una parte, en el convencimiento de que el estar en la verdad es un bien para la persona. Por otra, que todos los hombres tienen el deber de buscar la verdad, de aceptarla y vivir conforme a ella, y, por tanto, que tienen una responsabilidad personal respecto a ella. Necesitan conforme a su propia dignidad humana el bien de la verdad, y tienen, por ello, derecho a ella. La verdad salva al hombre de los males de la ignorancia y del error, en todos los ordenes, teóricos y prácticos, que le esclavizan. Necesita siempre de la luz y el calor de la verdad para ser libre, para vivir como hombre.

⁷⁶ *Ibid.*, VII, p. 586.

EL AMOR COMO PERFECCIÓN PURA UNA METAFÍSICA DEL AMOR COMO HIMNO FILOSÓFICO DEL AMOR

Prof. Dr. Josef Seifert
Rector de la Academia Internacional de Filosofía
Liechtenstein (Europa)

Traducción: Karin Hintermeier y Omar Chairez

Por una metafísica del amor puede entenderse una variedad de tareas filosóficas: primero, la expresión se puede referir a una filosofía del ser objetivo y sobre todo necesario y puro del amor, al contrario de una descripción biográfica o bien empírica de las diversas experiencias de amor, como las encontramos en distintas personas.

Una metafísica del amor en este sentido no sólo contrasta con una mera descripción empírica de las experiencias reales, sino también con una filosofía relativista o subjetivista, según la cual la determinación del amor, en cuanto a su contenido, sólo es fruto de la construcción o constitución cultural, histórica o de otra índole. En este sentido una fenomenología realista del amor es idéntica con una metafísica del mismo.

Una “metafísica del amor” también puede referirse al intento de entender el ser objetivo del amor y su papel ontológico para la realización y actualización de la persona, y sobre todo el papel que