
JOSÉ MANUEL CHILLÓN

ÁNGEL MARTÍNEZ

LUCA VALERA

(Editores)

VERDAD PRÁCTICA
UN CONCEPTO EN EXPANSIÓN



EDITORIAL COMARES

GRANADA, 2022

SERIE
FILOSOFÍA HOY

Dirigida por:
JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)

91

G.I.R (Grupo de investigación reconocido)
«CIENCIA Y ARTE EN FILOSOFÍA»
Universidad de Valladolid (UVa)
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

Maquetación: Miriam L. Puerta

© Los autores

© Editorial Comares, 2022
Polígono Industrial Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 - Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382

<https://www.comares.com> • E-mail: libreriacomares@comares.com
<https://www.facebook.com/Comares> • <https://twitter.com/comareseditor>
<https://www.instagram.com/editorialcomares>

ISBN: 978-84-1369-404-7 • Depósito Legal: Gr. 978/2022

IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN: COMARES

SUMARIO

1. INTRODUCCIÓN.....	1
<i>José Manuel Chillón</i>	
2. UNA CASA PARA LA VERDAD PRÁCTICA.....	5
<i>Alfredo Marcos</i>	
PARTE I	
LA VERDAD PRÁCTICA: EL CONCEPTO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	
3. ARISTÓTELES, VERDAD PRÁCTICA EN LA <i>ÉTICA A NICÓMACO</i> , LIBRO VI.....	17
<i>Ignacio García</i>	
4. ARISTÓTELES: LA VERDAD PRÁCTICA COMO DIALÉCTICA ENTRE COMPROMISO Y CON- TEMPLACIÓN.....	31
<i>Diego Antonio Pineda</i>	
5. LAS RAÍCES PLATÓNICAS DE LA NOCIÓN DE VERDAD PRÁCTICA.....	41
<i>María Jesús Hermoso</i>	
6. VERDAD PRÁCTICA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO.....	51
<i>Adrián Pradier</i>	
7. LA REALIZACIÓN DE LA VERDAD PRÁCTICA: ENTRE LO IRREAL INTELECTIVO Y LO PO- TENCIAL METAFÍSICO.....	61
<i>Ángel Martínez</i>	
8. DE NUEVO LA DOBLE VERDAD.....	69
<i>Sixto J. Castro</i>	
9. LA VERDAD PRÁCTICA EN EL PENSAMIENTO DEL NIHILISMO DE NIETZSCHE.....	79
<i>Pablo Frontela</i>	
10. LA VERDAD COMO DESTINO POTENCIAL DE LA HUMANIDAD. VLADÍMIR SOLOVIOV Y EL COSMISMO RUSO.....	89
<i>Miriam Fernández</i>	
11. JOHN DEWEY Y LA VERDAD PRÁCTICA.....	97
<i>Cristina Di Gregori</i> <i>Ana Rosa Pérez Ransanz</i>	

12. LA VERDAD PRACTICA EN LA TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA <i>José Manuel Chillón</i>	107
13. LA VERDAD PRÁCTICA EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA <i>Alicia Villar</i> <i>Antonio Sánchez</i>	117
14. LA VERDAD PRÁCTICA DESDE ZUBIRI..... <i>Jesús Conill</i>	127
15. SOBRE LA VERDAD PRÁCTICA DESDE UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA <i>Mauricio Beuchot</i>	135

PARTE II

LA EXPANSIÓN DEL CONCEPTO: CUESTIONES ABIERTAS

16. VERDAD PRÁCTICA Y DESCUBRIMIENTO CREATIVO EN CIENCIA Y TÉCNICA..... <i>Alfredo Marcos</i> <i>José V. Hernández</i>	147
17. EL HACER MATEMÁTICO ES UN TRABAJO. PRÁCTICA = RAZONAMIENTO CORRECTO + DESEO RECTO..... <i>Javier de Lorenzo</i>	155
18. LA VERDAD PRÁCTICA COMO NUEVO MODELO DE RACIONALIDAD..... <i>Moisés Pérez</i>	163
19. VERDAD PRÁCTICA Y COMPLEJIDAD..... <i>Luciano Espinosa</i>	173
20. LA VERDAD PRÁCTICA. UNA PROPUESTA DE RELECTURA DESDE LA ONTOLOGÍA RELACIONAL..... <i>Marta Bertolaso</i> <i>Héctor Velázquez</i>	183
21. VERDAD Y RACIONALIDAD PRÁCTICAS DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA CIENCIA . <i>Ambrosio Velasco</i>	191
22. NATURALEZA Y VERDAD PRÁCTICA..... <i>María Antonia González Valerio</i>	201
23. EL COMPROMISO DE LOS INTELECTUALES: PARRESÍA COMO VERDAD PRÁCTICA EN M. FOUCAULT..... <i>Miguel Grijalba</i>	215
24. LITERATURA Y VERDAD PRÁCTICA..... <i>Sofía Esteban</i> <i>Joaquín Esteban</i>	229
25. METÁFORA Y VERDAD PRÁCTICA..... <i>Margarita Vega</i>	239
26. VERDAD PRÁCTICA Y MÚSICA..... <i>Nicola Di Stefano</i> <i>Laura Corti</i>	249

27. VERDAD, PRAXIS, POSVERDAD..... <i>Juan Antonio Nicolás</i>	257
28. LA VERDAD COMO PERSONA..... <i>Emilio J. Justo</i>	267
29. EDUCACIÓN Y VERDAD PRÁCTICA: EN LIBERTAD PARA IMAGINAR..... <i>María José Gómez</i>	275
30. VERDAD PRÁCTICA Y VIRTUDES..... <i>Luca Valera</i>	285
31. EL DESAFÍO DE LAS ANTROPOTECNIAS A LA VERDAD PRÁCTICA HUMANA..... <i>Mariano Asla</i>	293
LOS AUTORES.....	303

VERDAD PRÁCTICA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Adrián Pradier

Universidad de Valladolid

I. INTRODUCCIÓN

Las aproximaciones que realiza Santo Tomás de Aquino al asunto aristotélico de la verdad práctica son dos. Cronológicamente la primera de ellas se integra en la primera sección de la segunda parte de la *Summa theologiae* (1268-1270), mientras que la otra forma parte de la *Expositio libri Peryermeneias* (1270-1271). Es razonable pensar que exista «una unidad doctrinal» (Skarica, 1999a, 291) entre ambas si atendemos a cuatro factores: la proximidad en las fechas de composición de ambos textos; el marco de su segunda estancia en París; la fuente común de inspiración (Arist. *Eth. Nic.* VI, 2); y, por último, el carácter sistemático del pensamiento tomista, tanto en su exposición, como en su contenido. Así y todo, no es menos cierto que existe una aparente discrepancia entre ellas. El objetivo de este capítulo consiste fundamentalmente en poner de manifiesto la base de la controversia con arreglo a una exposición detenida de ambas concepciones y ofrecer una propuesta de solución, así como una perspectiva de trabajo en torno a una teoría tomista del arte y la técnica.

II. LA NOCIÓN DE VERDAD EN SENTIDO PRÁCTICO EN LA *SUMMA THEOLOGIAE*

La descripción canónica de verdad práctica que da Santo Tomás se ubica en la *Summa Theologiae*, de manera casi «disimulada» (de Belloy, 2004, 116): en el *ad tertium* del artículo 5 de la cuestión 57 de la *Prima Secundae*. Su asedio, por lo tanto, no resulta complicado a simple vista. La cuestión gira en torno a la necesidad de la prudencia para la vida. Se objeta que, en las cavilaciones sobre el «obrar humano» (*humana agibilia*), comoquiera que su naturaleza es contingente, hay, en consecuencia, una continua exposición al error: por más que me asegure que no volveré a fumar, es probable que lo haga. La búsqueda de la verdad no puede tener entre sus hábitos especulativos uno que no se atenga en exclusiva a las cosas necesarias y universales (*Ia-IIae* q. 57 a. 5 arg. 3). La acción moral, por el contrario, se atiene al atenerse a lo particular y contingente, y queda, en consecuencia, más allá del intelecto especulativo.

La respuesta de Santo Tomás se divide en dos partes. En primer lugar, y habida cuenta de que la prudencia versa sobre el obrar humano y que «vivir bien consiste en obrar bien» (*Ia-IIae* q. 57 a. 5 co.), es obvio que se trata de una virtud necesaria para la vida. La expresión «obrar bien» (*bene operari*), por lo demás, presenta dos dimensiones: una relativa a los fines, es decir, «aquello que se hace» (*quid faciat*) y otra relativa a la manera, es decir, al «modo como se hace» (*quomodo faciat*). Ambas perspectivas atañen al acto de elegir en tanto que principio de la acción —idea propiamente aristotélica (*Arist. Ethic. Nic. VI, 3, 1139a30*). En este sentido, cuando la voluntad está ordenada por la prudencia y no por la ira o la tristeza, las elecciones se realizan rectamente, tanto en lo relativo al fin que se persiga, como a aquello que conduzca hacia él: así, «la rectitud de la elección» (*rectitudo electionis*) requiere de una deliberación relativa a ambas perspectivas. De acuerdo a ello, (1) cuando se atiende a la elección del fin debido, la prudencia opera entonces en calidad de *virtud moral*, encargada del perfeccionamiento de la voluntad en aras de que la facultad apetitiva se ordene siempre hacia su fin último y esté bien dispuesta hacia él, por cuanto, además, los fines en el ámbito de los actos humanos «ejercen la función que los principios en el orden especulativo» (*S. Th. Ia-IIae* q. 57 a. 3 co.): obrar bien requiere así de una buena disposición de la razón por el hábito de la virtud intelectual, como también que «la facultad apetitiva esté bien dispuesta por el hábito de la virtud moral» (*S. Th. Ia-IIae* q. 58 a. 2 co.); y, (2) por lo que respecta a la conveniente incardinación de los medios hacia el fin, la prudencia opera aquí en calidad de *virtud intelectual* que, en este caso, perfecciona no tanto la voluntad, como el propio hábito de la razón práctica en lo que atañe a los actos específicos de la deliberación y la elección (*consiliari et eligere*). La prudencia perfecciona así al intelecto práctico en el razonar que le es propio cuando cavila sobre los pasos conducentes al fin (*S. Th. Ia-IIae* q. 57 a. 5 co.) y se presupone su presencia en la recta elección hacia la que se dirigen (*Sent. Ethic. lib. 6 l. 11 n. 15*).

La segunda parte de su respuesta trae a colación el concepto de verdad práctica y es, en buena medida, un corolario de lo anterior. Según Santo Tomás, si la verdad del intelecto especulativo se obtiene «por la conformidad del intelecto con la cosa conocida», y más concretamente por el conocimiento de tal determinación, la verdad del intelecto práctico, de manera especular, se alcanza «por [su] conformidad con el apetito recto». La virtud del entendimiento práctico solo puede darse sobre las cosas contingentes: «El arte sobre lo factible, y la prudencia sobre lo agible» (*S. Th. Ia-IIae* q. 57 a. 5 ad 3). La conformidad del intelecto con el apetito recto no puede ser objeto del entendimiento especulativo: en primer lugar, porque hace referencia o bien a obras todavía no ejecutadas (*agibilia*), o cosas no realizadas (*factibilia*). La razón estriba en que el proceso de adecuación presupone ya una relación de conformidad previa entre el intelecto especulativo y la acción moral concreta, pero ésta solo podría darse en tanto que algo ya sucedido —lo cual invalida esa conformidad por la propia definición de la verdad práctica— o, en el mejor de los casos, «como proyecto» (García-Huidobro, 1994, 173). Sin embargo, este camino quedaría clausurado por dos posibles motivos: o bien porque el razonar propio en torno a la elección, pero con anterioridad a la

acción misma, habría de limitarse a una decisión sobre lo que ha de hacerse, tendente a la acción, pero no estrictamente intencional de ella —por cuanto no habría objeto de la misma: tener la intención de hacer algo no presupone la intencionalidad de la conciencia sobre ese algo en particular, sino solo sobre su ilusión o fantasía—; o bien porque, con base en lo anterior, en el proceso de la aprehensión habría de darse una distinción neta en el seno mismo del intelecto entre *el intelecto que entiende* y *lo entendido por ese mismo* intelecto. Sin embargo, esto, que podría valer para el momento de la aprehensión, no valdría para el momento de la adecuación posterior, al no verse satisfecha la condición de dos instancias distintas en la propia adecuación, una de las cuales se adecúa a la otra (*Q. d. Ver. q. 1 a. 3 co.*). Por lo tanto, de haber conformidad previa a la acción, ésta ha de darse entre el intelecto práctico y algo distinto de sí que ya sea en acto, en este caso, el apetito recto.

Teniendo en cuenta que no puede haber un conocimiento de la conformidad del contenido aprehendido por el intelecto teórico y los hechos o las obras con anterioridad a su propia hechura o acción, o se confirma tal conformidad *a posteriori* —lo que nos abocaría a una suerte de política de hechos consumados tanto en lo relativo al arte, como a la ética, consecuentemente sin salida y sin sentido—, o se realiza *a priori* —lo cual no tendría sentido, al tratarse en ambos dominios de cuestiones de hecho. De ahí que la determinación práctica de la verdad recaiga sobre el intelecto en su disposición para ser guiado por la prudencia: de un lado teóricamente, en el descubrimiento más eficiente de los medios, pero siempre en aras de la determinación apetitiva de los fines. Dicho de otro modo, cuando el criterio que guía las elecciones técnicas conforme al arte, o las prácticas morales conforme a la prudencia, se establece de acuerdo a la rectitud del apetito en lo relativo al fin —que ha de ser ordenado en relación al fin último del hombre—, entonces existe tal conformidad y, por tanto, las acciones correspondientes serán verdaderas —por cuanto serán buenas— en sentido práctico.

El problema, por lo tanto, radica en la imposibilidad de captar la conformidad entre el intelecto y la cosa *que está por hacer*. Podemos ilustrar la cuestión a través de un ejemplo. Se pregunta si la ingesta por parte de un atleta de ciertas sustancias es una acción conforme al apetito recto. El fin es obtener el mejor tiempo en la carrera. Los medios habituales incluyen sesiones de entrenamiento y duras rutinas de nutrición. Los medios dopantes incrementan considerablemente los buenos resultados. Sin embargo, tales productos no solo alteran la igualdad de oportunidades en las disposiciones naturales de los competidores, sino sus hábitos correspondientes, a saber, aquellos que integran la excelencia deportiva. Además, y con independencia de que las normativas se incumplen —lo que *formaliter* hace coincidir el aspecto legal con el aspecto moral—, su consumo es peligroso debido a los riesgos derivados y no deseables sobre la propia salud, por lo que se trata, a todas luces, de un medio inadecuado que revela un apetito desordenado y no recto: el objetivo no es ganar, sino participar en igualdad de condiciones, medirse a uno mismo y en relación a los demás, gozar de la competición, del juego que a sí mismo se juega. Por tanto, la elección deliberada de este medio solo satisfaría los criterios de una racionalidad instrumental hasta el

punto de atentar contra la propia vida; además, contraviene las normas de una carrera y pervierte el sentido del deporte al reducirlo a la gloria egoísta. De ahí que ni desde el punto de vista teórico sea una buena elección —es falsa, pues la carrera se gana, pero de forma fraudulenta—, como tampoco desde el punto de vista práctico —es mala, puesto que no se ordena con adecuación al fin último de la vida humana y, en consecuencia, no está guiada por la rectitud. Por tanto, ni hay verdad desde el punto de vista del juicio sobre la eficiencia de las sustancias dopantes, por cuanto su utilización nos aleja del fin propio de las carreras; ni tampoco la proposición es verdadera con arreglo a su inadecuación al apetito recto¹.

III. LA NOCIÓN DE VERDAD EN SENTIDO PRÁCTICO EN LA *EXPOSITIO LIBRI PERYERMENELAS*

La segunda vez que Santo Tomás aborda el problema de la verdad práctica es en la *Expositio Libri Peryermeneias*, a propósito de las dudas suscitadas en torno al emplazamiento de la verdad. Según Aristóteles, la determinación de un valor de verdad o falsedad ha de efectuarse en los juicios, de forma que en los nombres y los verbos solo podemos hallar significados desprovistos de afirmación o negación sobre aquello que refieren. En sus propias palabras, «lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división» (Arist. *De Int.* 16a12-13) que, en rigor, solo se dan en la proposición.

Santo Tomás levanta acta de algunas sospechas en la *Expositio*, donde plantea tres dudas en relación al lugar específico de la verdad, la primera de las cuales es objeto de nuestro interés. En ella objeta que en ocasiones «la cosa se dice verdadera o falsa, tal como se dice verdadero o falso oro»; se indica, por otra parte, la tesis de la mutua convertibilidad del ente y lo verdadero, «de donde parece que también la simple concepción del intelecto, que es la semejanza de la cosa, no carece de verdad o falsedad» (*Exp.* L. 1 l. 3 n. 5). Se aprecia así una doble problemática en la consideración del Aquinate: (1) existen palabras que suelen ir acompañadas de «verdadero» o «falso», sin que exista juicio alguno sobre ellas —por ejemplo, «oro verdadero» o «amigo falso»—; y, por otra parte, (2) resulta extraño que la «simple concepción del intelecto», que coincide con la «semejanza de la cosa», carezca por completo de verdad o falsedad.

La verdad, según Santo Tomás, se halla en algo de dos formas posibles: si atendemos al orden de prelación para los distintos modos de la verdad (*Q. d. de Ver.* q. 1, a. 3 co.), se halla, primero, «como en el que dice o conoce lo verdadero» (*Exp.* Lib 1 l. 3 n. 6), es decir, en la segunda operación del intelecto en la que se aplican las rutinas de la composición —afirmación de algo sobre algo— y la división —negación de algo

¹ La verdad del intelecto práctico es determinada cuando se compara con el apetito recto; a su vez, la rectitud del apetito se determina en su concierto con la razón verdadera. En este sentido, existe un «cierto círculo vicioso en dichas determinaciones» (*In VI Ethic. lib.* 6 l. 2 n. 8) señalado por el propio Santo Tomás. Para una posible solución, *vid.* PÉREZ CONSTANZO, 2019; RODRÍGUEZ, 1997, 68-69.

sobre algo—, correspondientes a la elaboración de los juicios. Bajo este criterio, el lugar más apropiado de la verdad es el juicio particular, pues es mediante las preferencias en torno a las cosas como se articula el decir o el pensar algo acerca de algo, lo que a su vez debe guardar relación de conformidad con lo que es o no es. La importancia de ello radica en que el intelecto conoce a través de tales operaciones: en efecto, en tanto que genuina facultad del conocer, «no conoce la verdad sino al componer o al dividir mediante su juicio» (*Exp.* Lib. 1 l. 3 n. 9). En este modo concreto de la verdad Santo Tomás se refiere, por expresarlo en términos clásicos, a la *verdad de la proposición* o *verdad lógica* en tanto que «adecuación del intelecto a la cosa» (*Q. d. de Anima* a. 3 ad. 1).

Si bien las consideraciones anteriores despejan cualquier duda en torno al lugar prioritario de la verdad, el acto de la mera concepción intelectual de las cosas presupone también una cierta participación de la verdad, sin que exista todavía juicio alguno sobre aquellas. De hecho, conforme a la propia división establecida en *De veritate*, cabe ahora que la verdad también esté en las cosas «como en lo que es verdadero» (*Exp.* L. I l. 3 n. 6). A este respecto, la mecánica de la intelección implica que, a semejanza de la comparación que ha de establecerse entre las «voces» (*voces*) y los conceptos mentales a partir de su papel de «signos» (*signa*) de aquellas, así sucede en el caso de las «cosas» (*res*) en tanto que objetos de «aprehensión» (*apprehensio*): antes del conocimiento de la verdad o falsedad suscitado por los juicios, ha de producirse la comparación entre las cosas y sus intelecciones en términos de «semejanzas» (*similitudines*) (*Exp.* L. 1 l. 3 n. 7), lo cual es condición para la posterior elaboración de juicios y de conocimiento.

El intelecto discierne la verdad o falsedad de la cosa toda vez que previamente ha sido «aprehendida» (*apprehensa*), concebida sin juicio durante la primera operación intelectual —que en Santo Tomás se corresponde con el proceso de la «asimilación» (*assimilatio*) (Müller, 2019) y cuyo resultado es la determinación de la quiddidad de las cosas con carácter previo a las definiciones de las mismas y, por tanto, a la enunciación de los juicios. En esta asimilación se genera una «semejanza» del objeto que, propiamente, es inicio del conocer: «Todo conocimiento, en efecto, se verifica por la asimilación del cognoscente respecto de la cosa conocida, de tal suerte que dicha asimilación es precisamente la causa del conocimiento» (*Q. d. de Veritate* q. 1 a. 1 co.). Ahora bien, la simple aprehensión de las cosas, en la fase de su asimilación, (1) no implica un conocimiento de la disposición de conformidad que guardan con su respectiva semejanza (*Exp.* L. I l. 3 n. 9), pero (2) sí una cierta participación de lo verdadero, aunque «en un sentido débil, o analógico» (García Huidobro, 1994, 170). Así, pese a que lo verdadero se halle de modo más principal en el intelecto que en las cosas —y, en particular, en el «acto del entendimiento que juzga que en el acto del entendimiento que forma las quiddidades de las cosas» (*Q. d. de Ver.* q. 1 a. 3 co.) —, ello no significa que en este último no haya en absoluto razón de verdad.

La asimilación posibilita que el intelecto comience a conocer. Para ello, sin embargo, no tiene ningún otro material que no sea la «semejanza de la cosa existente fuera del alma» (*Q. d. Ver.* q. 1 a. 3 co.), similitud que constituye una especie de identidad entre el sujeto que aprehende y el objeto aprehendido: de ahí que no pueda emitirse

juicio alguno en esta fase previa del conocimiento, pues, con base en esa especie de identidad entre el intelecto que aprehende y lo aprehendido, no hay, en rigor, la división necesaria entre el intelecto y la cosa, para que aquel pueda adecuarse a ésta y expresar su «conformidad» (*conformitas*) a través del juicio, para lo que sería preciso que hubiera «igualdad de cosas», pero «diversas» (*aequalitas diversorum*) (*Q. d. Ver.* q. 1 a. 3 co.). En realidad, la «asimilación» es la que propiamente posibilita el paso posterior hacia la «adecuación» (*adaequatio*) entre el juicio y la cosa, donde ya se produce un repliegue de aquel en el que éste toma consciencia de sus pasos anteriores —en palabras de Santo Tomás, «vuelve sobre sí mismo» (*supra se ipsum reflectitur*) (*Q. d. Ver.* q. 1 a. 9 co.)—, y donde se puede captar esa relación de conformidad entre el decir de quien conoce y el ser de la cosa, la peana sobre la cual se genera el conocimiento y, por tanto, la base de determinación de verdad o falsedad de los juicios. La idea clave aquí es que ya en el proceso de la asimilación se produce la comparación de las cosas naturales con el intelecto. Y esto se hace de dos maneras, según se trate del intelecto especulativo —donde entra en juego la noción de verdad teórica— o del intelecto práctico —donde entra en juego la noción complementaria de verdad en sentido práctico—:

i. *Comparación de las cosas naturales con el intelecto especulativo: como la medida con lo medido.* En la cuestión *De veritate*, Santo Tomás indicaba que, así como el intelecto divino mide y no es medido, y la cosa natural es capaz de medir al intelecto humano y ser medida por el divino, el intelecto humano, por el contrario, «es medido y no mide a las cosas naturales, sino solamente a las artificiales»: las cosas naturales, por lo tanto, son medidas por el intelecto divino y, en tanto que el intelecto especulativo humano es receptivo frente a ellas, «es movido en cierto modo por ellas, y así las cosas lo miden a él» (*Q. d. de Ver.* q. 1 a. 2 co.). Las cosas, en efecto, *miden* el intelecto (*intellectus*), entendido aquí como el resultado de la propia intelección, a saber, los conceptos (Skarica, 1999b, 35). En apoyo de esta idea vuelve el propio Santo Tomás a invocar la autoridad de Aristóteles, cuando dice que siempre que se piensa «lo que algo es en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera», con independencia de que no se predique nada de sujeto alguno (*Arist. De anima* III, 430b27-30).

Conforme a ello, el producto del movimiento intelectual que genera la aprehensión de las cosas naturales, todavía sin entrar a componer o dividir, forzosamente ha de contener la verdad o participar de ella en algún grado para dar sentido al propio proceso completo de la asimilación cognoscitiva y a la semejanza que es resultado de aquella, que juega un papel elemental en la tarea posterior de formar las quididades de las cosas sobre las cuales se construirán las definiciones correspondientes. Pero no solo se dice que el intelecto es verdadero o falso en el proceso de la aprehensión, es decir, desde el punto de vista de su capacidad para formar tales semejanzas, sino también en las cosas en cuanto éstas son causantes de las intelecciones puras —i.e. conceptos. De ahí que también haya «verdad» o «falsedad» en los objetos naturales cuando son llamados verdaderos o falsos, pero ni desde una clave esencial (*essentialiter*), ni tampoco formal (*formaliter*), sino desde la producción de efectos (*effective*) sobre el conocimiento, es decir, por su especial disposición para producir estimaciones (*existimaciones*)

falsas o verdaderas de sí mismos: «de acuerdo a esto se llama oro verdadero o falso» (*Exp.*, L. 1 l. 3 n. 7). Así, por ejemplo, el «oropel» es verdadero «falso oro» o, para los amantes de la carne de ternera, el «cañón de la espaldilla», de hecho, es un verdadero «falso solomillo». En resumen, si la adecuación final entre intelecto y cosa natural se produce con arreglo a la estimación verdadera que ésta provoca sobre el intelecto teórico, entonces la verdad también figura en cierto modo en la cosa misma, aunque de manera no preeminente, sino secundaria.

ii. *Comparación de las cosas artificiales con el intelecto práctico: como lo medido con la medida.* Atendiendo al hecho de que la verdad del intelecto especulativo se obtiene «por la conformidad del entendimiento con la cosa conocida» (*Ia-IIae* q. 57 a. 5 ad 3); que la verdad del intelecto práctico se obtiene «por la conformidad con el apetito recto», relación que no tiene que ver con las cosas necesarias, sino las contingentes; y, por último, que el intelecto humano es *medido* por las cosas naturales, a las que sin embargo no puede *medir*, pues solo son medibles por el intelecto divino; entonces la comparación de las cosas que se lleve a cabo con el intelecto humano en términos de lo medido con la medida tendrá que ser forzosamente de las cosas artificiales con el intelecto práctico humano, de igual modo que, en efecto, las cosas naturales son medidas con el intelecto divino que las ha creado. La cosa artificial será, en rigor, depositaria de verdad hasta donde alcance la conformidad con su medida —dada, en última instancia, por el arte—, y, por tanto, se confirma también que la verdad existe con independencia del juicio también desde una perspectiva práctica, cuya relación de adecuación se establece aquí no a partir de la conformidad entre la cosa y el intelecto —lo cual no tendría sentido: se trata, como indicamos con anterioridad, de cosas por hacer—, sino entre la cosa efectuada y la razón del arte correspondiente. Así, «la obra del artífice se dice que es verdadera en cuanto alcanza la razón del arte, falsa, empero, en cuanto se aparta de la razón del arte» (*Exp.* L. 1 l. 3 n. 7): el propio artesano es consciente de que lo que todavía está *in fieri* sigue o no la razón del arte —relativa a la elección de los pasos conducentes hacia el fin— que, además, ha de ser conforme al *apetito recto* —relativo a la determinación de los fines. En conclusión, las cosas naturales son verdaderas por cuanto poseen la forma que les corresponde con arreglo al arte divino. De forma análoga, también serán verdaderas las artificiales, como término de las acciones del intelecto práctico, siempre que se ajusten a su «razón del arte», con la que se miden, y siempre que guarden conformidad con el apetito recto.

IV. CONCLUSIÓN Y PROSPECTIVA DE TRABAJO

La primera conclusión provisional radica en la aparente discrepancia entre ambos modos de caracterizar la verdad práctica, comoquiera que la variación efectuada de la *Summa* a la *Expositio* parece indicar una «profunda modificación» en la noción de verdad (García-Huidobro, 1994, 174). Es preciso tener en cuenta que el mismo proceso de adecuación entre el intelecto y la cosa, cuyo conocimiento capacita para la elaboración de juicios, plantea una relación de conformidad previa entre el intelecto especulativo y la acción o hecho concretos, conformidad que, en el caso de las cosas

por hacer o las acciones por llevar a cabo no le compete, pues para que sean objeto de intelección han de estar ahí disponibles para ser aprehendidas, asimiladas y, por último, determinadas en su verdad o falsedad con base en la adecuación entre la cosa y el intelecto: de acuerdo a ello, lo que todavía está por hacer no puede, en rigor, ser objeto de juicio sobre verdad o falsedad, pues no puede ser aprehendido. La verdad en sentido práctico atañe, en última instancia, o bien a obras ya ejecutadas (*agibilia*) o cosas realizadas (*factibilia*). Sin embargo, de poco serviría una ciencia moral o una práctica artística —en sentido amplio— que tan solo pudieran dictaminar sobre aquello que *debiera* haberse hecho en contraste con lo que efectivamente *se ha hecho*: en este sentido, el carácter normativo de una (*prudencia*) y otro (*ars*) en sus respectivos dominios presupone una vocación directora *per prius* prospectiva y solo *per posterius* evaluativa —caso, por ejemplo, del provecho del papel ejemplar de la historia moral—: ahí es donde entra el juicio sobre lo bueno y lo malo, sobre adecuación o inadecuación, sobre conveniencia o inconveniencia, pero, en rigor, no sobre verdad o falsedad.

No obstante, es posible que exista una cierta complementariedad entre ambas caracterizaciones: al fin y al cabo, es verdadera toda intelección *práctica* que, en la elección y deliberación acerca de los medios destinados al fin específico, sea capaz de determinar la conformidad de aquellos con el apetito recto y el fin último del hombre; por otro lado, solo puede ser verdadero aquel resultado práctico que guarde conformidad con la razón específica del arte. En este sentido, determinar la conformidad del intelecto con el apetito recto es la fase anterior a la determinación posterior de la conformidad, en el ámbito de las cosas *ya realizadas*, de lo medido con la medida en términos de satisfacción de la razón del arte y, extensivamente, de la propia prudencia. En realidad, se trata de dos momentos del mismo proceso de desentrañamiento de la verdad de la acción y los resultados.

Paralelamente se abre una prospectiva interesante basada en la siguiente cuestión: si las acciones del intelecto práctico, una vez consumadas, son objeto de consideración verdadera o falsa en relación a la correspondiente «razón del arte», cabría entonces preguntarse acerca de si hay verdad o falsedad en el proceso de emergencia de nuevas prácticas, lo que integraría la posibilidad epistémica de dar razón de la creatividad y la improvisación. A este respecto, aunque para Santo Tomás la verdad del arte consiste en que se aproxima a su razón específica, no da razón de tal verdad cuando la praxis se efectúa con carácter previo a la propia determinación del arte: en otras palabras, su doctrina, en su potencia para explicar la verdad o falsedad de aquello que se pretende por conformidad con el apetito recto, y de sancionar la proximidad o lejanía en relación a la razón del arte de aquello ya realizado, no parece dar cabida a una revisión de aquellas praxis que todavía no disponen de arte específico: lo cual tiene todo el sentido, pues, en rigor, no hay razón que las articule. Sin embargo, una doctrina completa debería dar también razón del origen de cualquier práctica nueva e integrada, también en los términos de verdad o falsedad. Ahora bien, ¿puede, en efecto, haber *verdad* de una práctica concreta antes incluso de su sublimación en praxis artística (*ars*)?

Pensamos que sí: la clave radica en la definición de arte que ofrece el propio Santo Tomás y en la que, de nuevo, no se aleja de la filosofía aristotélica. Meramente apuntada, mi hipótesis se expresaría en los siguientes términos: si el arte es fundamentalmente imitador (*imitatrix*) de la naturaleza (*Physic.*, lib. 7 l. 5 n. 5) y el artefacto resultante es una cierta «imagen de la cosa natural» (*rei naturalis imago*), no en su aspecto externo, sino más bien «en su operación» (*in sua operatione*) (Ia q. 117 a. 1 co.), ¿no hay, en la creación de toda práctica nueva la determinación de una cierta semejanza (*similitudo*) entre el objeto de la aprehensión que realiza el intelecto y lo que en la práctica está todavía por hacerse, a modo de «diagrama» (Peirce) proporcionado por las operaciones del objeto a imitar? ¿No se abre, en consecuencia, un espacio, ni completamente teórico, ni plenamente práctico, en el que existe la anticipación de algo nuevo, que es objeto de adecuación y conformidad y, por tanto, de verdad y falsedad? ¿No es aquella «semejanza» (*similitudo*) que está involucrada en el proceso de asimilación intelectual de los objetos, que es condición indispensable de la adecuación y en la que ya existe, en sentido secundario, verdad, la misma semejanza que «se descubre de modo creativo», es decir, «actualizando lo que está en potencia en las cosas mismas» (Marcos, 2010, 147) cuando exploramos el territorio de la praxis? De ser esto así, cabría la posibilidad de un desarrollo posterior, que reservamos para otros trabajos, de una teoría tomista del arte y de la técnica capaz de arrojar luz sobre el origen del arte y la técnica y, en suma, sobre la propia creatividad humana.

REFERENCIAS

- DE BELLOY, CAMILLE, «La vérité de l'agir selon Saint-Thomas», *Revue Thomiste*, vol. 104, 2004, n. 1-2, pp. 103-125.
- GARCÍA-HUIDOBRO, JOAQUÍN, «Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino», en *Razón y praxis*, Alfonso García-Marqués y Joaquín García-Huidobro (eds.), Valparaíso, Edeval, 1994, pp. 169-201.
- GONZÁLEZ, ÁNGEL LUIS; SELLÉS, JUAN FERNANDO y ZORROZA, M.ª IDOYA (eds.), *Tomás de Aquino. Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Pamplona, EUNSA, 2006.
- MAELLA, ANA (ed.), *Tomás de Aquino. Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 2000.
- MARCOS, ALFREDO, *Ciencia y acción. Una filosofía práctica de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- MÜLLER, JÖRN, «Adequatio as Assimilatio: Two Puzzles in Aquinas' Theory of Truth», *Vivarium*, vol. 57, 2019, n. 3-4, pp. 341-372.
- PÉREZ CONSTANZÓ, IGNACIO, «Dificultad en la triangulación entre verdad práctica, apetito recto y razón verdadera en *Ethica Nicomachea* y en el comentario de Tomás de Aquino», *Cuadernillo de la XLIV Semana Tomista (9-13 de septiembre de 2019)*, 2019. Recuperado de: <<http://www.sta.org.ar/cms/index.php/xliv-la-etica-de-la-virtud-en-el-mundo-de-hoy/xliv-miercoles-resumen>>.
- RODRÍGUEZ, VICTORINO, OP, «Peculiaridades de la verdad práctica», *Verbo*, vol. 351-352, 1997, pp. 67-70.
- SKARICA, MIRKO, «La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino», *Anuario filosófico*, vol. 32, 1999a, n. 63, pp. 291-314.
- *Tomás de Aquino. Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, Pamplona, EUNSA, 1999b.
- TÉLLEZ, EZEQUIEL, *Tomás de Aquino. Cuestiones disputadas sobre el alma*, Pamplona, EUNSA, 2001.