

# Una casa para la verdad práctica

Alfredo Marcos

Universidad de Valladolid; amarcos@fyl.uva.es; www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/

## *Spora*

Cuentan que en algún apartado rincón de la gélida tierra noruega, desparramada en innumerables sistemas insulares, ciertos animales inteligentes congelaron para la posteridad una miriada y más de semillas. Con ocasión de una catástrofe global, habría que rescatarlas para salvar la agricultura, y, con ello, el humano sustento.

La verdad práctica es como una de esas semillas. Y su *kairós* ha llegado, el momento de ponerla en surco. Habitamos el minuto altanero y falaz en que la humanidad se ha puesto a enredar imprudentemente con el sentido de la verdad. Esta maniobra no es sensata, pues de la verdad penden otros bienes no menores, entre los que se hallan la convivencia, la libertad y la felicidad.

## *Kairós*

¿Cómo sabemos que ha llegado el momento? Hace un lustro fulguró y se extinguió cual bengala el término *posverdad*. Hizo furor en su día, mientras que daba servicio a la peripecia política del momento. Pasada la misma, ya nadie le para mientes. Pero fungió como marca y señal, nos obligó a tomar conciencia de que la verdad ya no cuenta. No importa ni en las redes, ni en los medios, ni en los despachos del poder, ni en ciertos estratos elitistas de la cultura y de la academia, donde el cinismo acampó tiempo ha.

Sigue valiendo en la calle, eso sí, para el vulgo y el común. Quiero decir, la verdad sigue vigente y operativa en el mundo de la vida, sostiene nuestras relaciones personales, para empezar la que cada cual entabla consigo mismo, sustenta el valor de la palabra y de la moneda. Buscamos café café, y no un falsario sucedáneo, nadie quiere recibir piedra por pan ni por pez sierpe. Verdad del ser. Procuramos, como reza el tópico, no mezclar realidad y ficción, separar la experiencia ordinaria del sueño y de la alucinación. "A distinguir me paro las voces de los ecos". Verdad del saber. Elegimos de quién fiarnos y a quien fiar, por falta y pecado tomamos la mentira, ponderamos en la persona la autenticidad de quien no *va de*, la sinceridad con la que algunos se la juegan, sopesamos en manos de quién poner nuestras vidas y a qué vidas entregamos nuestras manos. Verdad del deber.

La verdad es, en latín, lo que se yergue y brota ante nosotros, es en griego desvelamiento y no-olvido, en Náhuatl fundamento y en hebreo fidelidad a la promesa. Para nosotros entra todo en el guiso, con sus mil perejiles de matices y aromas. Dicho en lenguaje poético, esto es "lo que pasa en la calle", donde lo falso y fingido, la doblez y la mentira, el error y la equivocación, el trampantojo y el embeleso, el truco y el timo, el fraude y el engaño, son siempre, como la sombra lo es de la luz, parásitos de la verdad en la que habitan. ¿Cómo podríamos (con)vivir si fuese de otro modo? De ahí surge la verdad, de la vida, en ella arraiga. O arraigaba, hasta que se jodió el Perú.

No merece la pena hurgar ahora entre los sospechosos habituales, que si Platón huyó hacia las nubes, que si Descartes se enrocó en *sus* certezas o Bacon y los positivistas soñaron con esclavizar desde la ciencia la feraz naturaleza, que si Kant fue aventurero en pantuflas –atrévete a saber, pero sin correr ningún riesgo-, que si Hegel y sus secuaces, a diestro y a siniestro,

hicieron caer sobre la vida una cárcel de conceptos. Da igual ya. Lo importante es constatar que todos ellos, y cada uno a su guisa, tal vez circularon en contra sentido -¡y eso para evitar riesgos!-, o sea, desde la teoría a la vida, y no a la inversa, como conviene. De lo cual que solo podrían esperarse inconvenientes, tal que la mera posmodernidad y con ella el pos-todo, incluida la otrora dichosa posverdad. Agarraron el rábano por las hojas, la verdad por la teoría, sin sus raíces vitales. Pronto hojas marchitas y volanderas. De aquellos *platonés* estos *nietzsches*, podríamos decir, para zanjar la cosa.

Sí, la arena política se ha convertido en una cochambre de hechos alternativos. Sí, una mesnada de ofuscados por el dinero y por el placer han invertido fuerte –lo hacen a diario- en socavar el prestigio de la verdad. Les sale a cuenta. Sí, las tecnologías digitales han sumergido a cada cual en su mónada. Profundamente. Nos evitan la incómoda necesidad de pisar el duro suelo, de tratar directamente con la realidad y con los demás. Ah, la realidad, ¡¿pues no quería ofrecerme resistencia?! Y los demás, siempre tan suyos. Así, encerrado en mi pompa digital, la verdad se reduce al acuerdo conmigo mismo en cada uno de mis inmediatos impulsos (¿caprichos?). Sí, pero no cabe duda de que también desde la filosofía hemos alentado estas tendencias tecno-sociales, les hemos preparado el camino. Quizá sin percatarnos de que el desgaste filosófico de la verdad no puede sino redundar en la cancelación de la propia filosofía. Si esta llegase a consumir la disolución de la verdad en cualquier otra cosa (máscara, consenso, justificación, método, coherencia o mera redundancia...), habría rematado también su propia aniquilación. Son gentes de filosofía quienes primero han puesto la verdad bajo sospecha, y han querido torturarla hasta hacerla cantar el “*Wille zur Macht*”.

En aras de la certeza, hemos corrido a refugiarnos en la teoría, la hemos puesto por delante y por encima de la vida. Como reacción esperable, la vida se ha revuelto contra esa verdad teórica desencarnada y tiránica, y ha caído abandonada en manos de la mera voluntad de poder. Tanta alharaca de sospecha no ha anulado en nosotros, sin embargo, el genuino deseo de verdad, porque hasta la sospecha misma nace de ese deseo, surge cuando este pierde pie y enloquece y aterido de miedo ansía todas las seguridades. Resumiendo, el proceso va así: obsesión por la certeza, refugio en la idealidad, desamparo de la vida. Queremos, en cambio, movernos ahora hacia una filosofía de la verdad que discurra en el sentido adecuado, desde la verdad práctica hacia la verdad teórica, hasta hacerle un sitio a esta última en el mundo de la vida, al cual pertenece. Buscamos ahora una senda para pensar la verdad junto con la convivencia, la libertad y la felicidad.

Si se trata de la relación entre verdad y convivencia, podríamos hacer comparecer a San Pablo, con su conocida fórmula “hacer la verdad en la caridad” (*Ef* 4, 15). Si de verdad y libertad hablamos, el *locus* de referencia sigue siendo este: “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (*Jn* 8, 32). Pero tal vez un par de citas clásicas sobre la relación entre verdad y felicidad puedan iluminar mejor que nada la cuestión, y ello por su llamativo contraste.

Según San Agustín, “La vida feliz es, pues, gozo de la verdad” (*Confesiones*, X, 13; 2012, p. 252). Aquí, la verdad está integrada en la vida, hace que la vida sea buena. No se opone ni estorba a la felicidad humana, sino que es condición de la misma. La vida, por otra parte, no queda huérfana de verdad y al albur del poder, sino que halla en la verdad, y sin salir de sí misma, una guía para el florecimiento y un lugar para la resistencia.

Frente a ello pongamos la opinión de Nietzsche, para quien “los bárbaros han sido siempre *más* felices: ¡no nos engañemos! – Es que nuestra *pulsión de conocimiento* es demasiado fuerte como para que sepamos valorar la felicidad sin conocimiento o la felicidad de una ilusión fuerte y

firme" (*Aurora*, párrafo 429; 2017, p. 317; cursiva en el original). Cómo alcanzó Nietzsche a medir la felicidad de los bárbaros de todos los tiempos es un enigma que de momento podemos desatender. Tampoco nos preguntaremos cómo sabía el pensador alemán que los bárbaros no deseaban el conocimiento con el mismo ahínco que *nosotros*. Aristóteles enseñó que "todos los hombres por naturaleza desean saber" (*Metafísica*, 980a 20; 1994, p. 69), pero al parecer, según Nietzsche, los bárbaros son algo menos que humanos. O bien será que el saber no se desea por naturaleza, sino por cultura, ya sea griega ya germana, con exclusión del resto. Olvidemos también este detalle. Lo que nos concierne más directamente es que Nietzsche imagina una felicidad sin conocimiento, sin verdad, incluso fiada a una ilusión. Casi está uno tentado a interpretar que para él la felicidad humana se da en proporción inversa a la verdad. Razón por la cual ha de quedar abierta una incógnita más: ¿por qué pide que "no nos engañemos"?, ¿quiere acaso que seamos infelices? Pero, a lo que vamos: en esta perspectiva, la verdad y la vida han llegado a rechazarse como agua y aceite, ya no se pertenecen. Y quizá ha ocurrido tal, precisamente, como consecuencia no buscada de una concepción de la verdad excesivamente desvinculada, como el efecto indirecto de un miedo pánico al error y, en el fondo, a las limitaciones propias de lo humano.

Ha arribado, pues, la hora y ocasión de probar las virtualidades del concepto de verdad práctica. Tal vez a través del mismo logremos enraizar de nuevo la verdad en el curso de la vida, quizá consigamos pensar ahora la verdad como el resultado de la acción humana y natural, como la acción misma. Pero esta pequeña semilla de apenas dos palabras –*aletheia praktike*–, que asombrosamente se conserva aun fértil entre las páginas de la *Ética a Nicómaco*, requiere para prosperar un ambiente metafísico adecuado, un entorno temperado. Y no ha de ser locura el buscar este *oikos* propicio en la filosofía del mismo Aristóteles.

### *Oikos*

Que no digo que la verdad práctica no pueda florecer por otros pagos, quizás adoptando en cada cota una diversa morfología, pero en el *corpus* aristotélico parece sentirse... como en casa. La metáfora de la semilla, que nos ha traído hasta aquí, sugiere inmediatamente la de un *oikos*, una casa, un medio ambiente propicio. Será un ambiente metafísico y trataremos de explorarlo en lo que sigue.

Reparemos, de entrada, en las características formales de la verdad práctica, de modo que podamos trasplantarla después desde la ética, donde tiene su origen, hacia cualquier otro ámbito filosófico. Si es *verdad*, habrá de recoger, de algún modo, la intuición primigenia que asociamos a este concepto, la de adecuación. La verdad práctica, en efecto, se da por adecuación, asimilación, integración o unificación de dos polos, llamémosles formalmente *A* y *B*, para no prejuzgar su naturaleza. Ni siquiera es crucial que los polos considerados sean exactamente dos, podrían ser más, pero tomemos de momento el caso más sencillo. Es cierto que Aristóteles, en el pasaje pertinente (*Ética Nicomáquea*, VI, 2, 1139a 26 y ss.; 1995, p. 269), habla de intelecto y de deseo, pero ahora no nos interesamos por el contenido concreto de estos polos. Nos fijamos solo en el hecho de que son dos y de que acaban de algún modo ajustándose el uno al otro, adecuándose, integrándose, asimilándose, tal vez incluso unificándose<sup>1</sup>. De dos pasan a uno. Claro, que esto se puede lograr por reducción de uno de ellos al otro, sin que este último resulte modificado, es decir, por simple transformación de *A* en *B*. Pero la verdad práctica no se refiere a procesos de este tipo, que acaban en algo ya conocido, ya dado de antemano,

---

<sup>1</sup> Me consta que los términos "adecuación", "asimilación", "integración" y "unificación" no significan exactamente lo mismo, y que podríamos introducir quizás otros del mismo tenor. Tal vez, para precisar las diversas modalidades de la verdad práctica, se requieran diversos términos. No entro ahora en esta cuestión. Aquí me interesa solo el campo semántico común que todos ellos sugieren de un modo u otro.

como es *B* en este caso. Para que haya verdad práctica, la adecuación de *A* y *B* ha de producirse en un punto, en un lugar, nuevo, no previamente dado; llamémosle *C*. Aquí emerge el componente práctico de este tipo de verdad. La adecuación se produce por creación de algo que no estaba previamente dado. En este sentido se afirma que este tipo de verdad es práctica, que se hace, que es creativa, que introduce novedad en el universo.

Ahora bien, volveríamos a perder la condición de adecuación si *C* fuese algo completamente distinto de *A* y de *B*, algo sin relación con los polos de los que partíamos. Tenemos, pues, que preguntarnos cuál es la relación de *C* con *A* y *B*. Además, deberíamos indagar qué tipo de proceso es ese que nos lleva desde *A* y *B* hasta *C*. Ambas cuestiones están íntimamente conectadas. En realidad, *C* estaba en *A* y también en *B* como *posibilidad*. Lo cual inmediatamente nos sugiere que el proceso que buscábamos será un proceso de *actualización*. Por otro lado, con la creación de *C*, no quedan ni *A* ni *B* aniquilados. Podríamos aclarar este punto acudiendo a un lúcido comentario de Ortega y Gasset, que encontramos en su *Prólogo a la Historia de la Filosofía de Émile Bréhier*. La actualización de una posibilidad, “no implica *destrucción de la potencia, sino que es, más bien, una conservación de lo que es en potencia por lo que es en perfección (entelequia), de modo que potencia y acto se asimilan*” (*Obras Completas*, vol. VI, pp. 413-414; cursiva en el original; Ortega está citando aquí a Aristóteles, *De Anima*, 417b 3).

Las características formales que hemos detectado nos remiten ya a un cierto entorno metafísico, donde el ser pueda decirse en acto y en potencia. De hecho, según Aristóteles el ser se dice de muchas maneras, y la relación entre ellas no es de univocidad ni de equivocidad, sino de *analogía* (*Metafísica*, IV, 2; 1994, 162-170). Las posibilidades de las que tratamos aquí, por tanto, no serán pura idealidad, sino que han de encontrarse primeramente instanciadas en la realidad. Esta afirmación no deja de ser problemática, como detectó ya Aristóteles: “Hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa [...] no es difícil ver los absurdos en que éstos caen [...] Nada habrá frío ni caliente ni dulce, ni nada sensible, en general, a no ser que esté siendo sentido [...] Ahora bien, si no cabe afirmar cosas tales, es evidente que potencia y acto son distintos [...] por tanto, cabe que algo pueda ser, pero no sea, y pueda no ser, pero sea” (*Metafísica*, 1046b 29 y ss.; 1994, pp. 368-369). Dicho en breve, para Aristóteles, y a diferencia de lo que pensaban los megáricos, el ser se dice de muchas maneras y una de ellas es la posibilidad. La realidad está compuesta por lo que es en acto y por lo que es en potencia. En Aristóteles se encuentra, además, la metafísica necesaria para que podamos afirmar con sentido que lo posible es real, y al mismo tiempo para que sepamos diferenciar lo posible de lo actual. Todo lo actual es posible, obviamente, pero no todo lo posible es actual.

Entre los filósofos contemporáneos, Charles Sanders Peirce es quizá quien lo ha expresado con mayor claridad: “He reconocido siempre que una posibilidad puede ser real, que es pura locura negar la posibilidad de levantar mi brazo, aunque, llegado el momento, no lo levante” (*Collected Papers*, 1933, vol. 4, p. 579; traducción propia). Y más recientemente, Rom Harré ha escrito: “Me propongo mostrar que el concepto de ‘potencia’ (*power*) puede desempeñar un papel central en una teoría metafísica apropiada para una filosofía realista de la ciencia [...] Mostraré que las potencias no sólo son necesarias en la epistemología de la ciencia, sino que son el genuino corazón y la clave de la mejor metafísica para la ciencia. Al hacerlo, expondré cómo el concepto de potencia no es mágico ni oculto, sino tan empírico como deseamos [...] Tenemos que disponer del concepto de potencia para que la ciencia tenga sentido” (1970, p. 81; traducción propia).

Pero reparemos en que, al hablar aquí de potencias, posibilidades o espacios de posibilidad, no nos referimos a la mera posibilidad lógica, que se da en todo aquello que no es contradictorio. Tampoco a las posibilidades que pueden ser simplemente pensadas o imaginadas por nosotros. No nos referimos a lo posible como algo mental o ideal, sino a lo posible como algo físico, real. Estamos en el plano de la *physis*, no en el plano del *logos*. Ello exige distinguir entre posibilidades

lógicas y posibilidades físicas. A juzgar por el texto recién citado de Aristóteles, los megáricos habrían negado tal distinción, pues para ellos lo posible solo existe en nuestro pensamiento. En el polo opuesto tendríamos, por ejemplo, a G. W. Leibniz, para quien todo lo que es lógicamente posible en virtud del principio de contradicción sería real (aunque no necesariamente actual), hasta el punto de que incluiría ya una cierta necesidad o pretensión de existencia (cf. Gerhardt, 1890, vol. 7, p. 303). Y la actualización de estas posibilidades quedaría regulada por los principios de razón suficiente y de perfección.

El pensamiento de Leibniz es complejísimo y dinámico, evolucionó a lo largo de su vida, y sus diversas interpretaciones van cambiando aun hoy a medida que sus escritos van siendo editados. Sería imposible, por lo tanto, hacer aquí justicia al mismo. Por ejemplo, tenemos un texto suyo que podría interpretarse en sentido opuesto a la realidad de todas las potencias: “ciertamente -dice Leibniz- no todos los posibles llegan a ser” (2010, vol. 2, p. 118). Pero, felizmente, el punto de contraste con Aristóteles que quiero destacar lo recoge Ortega con claridad: “Frente a Aristóteles, Leibniz cree que en la ciencia no se parte de las ‘realidades’ (= ‘actualitates’) sino de las posibilidades” (2021, p. 480, n. 237). Es más ajustado aquí el término que Ortega pone entre paréntesis: donde dice “realidades” habría que decir “actualidades”. Sabemos ya que ambos términos no son intercambiables, por más que aquí Ortega lo sugiera, pues lo real está compuesto también por posibilidades no actualizadas. Pero el contraste que destaca Ortega en estas líneas está perfectamente identificado. En Leibniz, las posibilidades pensadas nos informan directamente sobre la realidad. En Aristóteles no es así, puesto que algunas de ellas podrían no resultar físicamente posibles y otras que sí lo son quizá ni siquiera lleguemos a pensarlas. Cierto es que en Leibniz habría también, junto a las verdades de razón, reguladas por el principio de contradicción, verdades de hecho, sometidas al principio de razón suficiente y al de perfección, verdades que nosotros solo podemos conocer *a posteriori*. Ahora bien, incluso estas resultan, en un cierto modo, analíticas (su predicado está contenido en su sujeto), ya que pueden ser conocidas *a priori* por la mente de Dios, aunque no por una mente finita.

Resumamos ahora, con mejor perspectiva, la posición de Aristóteles: la realidad está compuesta por lo físicamente posible más lo actual. Por lo tanto, lo *físicamente* posible es real, así como lo actual. Y lo actual es posible, lógica y físicamente, pues en caso contrario nunca habría llegado a ser actual. Pero no todo lo lógicamente posible es físicamente posible, ni todo lo físicamente posible alcanza a ser actual.

¿Cómo distinguimos, de entre las posibilidades pensadas, aquellas que resultan físicamente tales de aquellas otras que quedan en mera idealidad? Con esta cuestión entramos de lleno en el terreno epistemológico. Pues bien, el modo más seguro para saber que una posibilidad es real consiste en su actualización. En otras palabras, la experiencia de lo actual es la mejor ventana hacia lo posible. O sea, que en ciencia sí se parte de “actualitates”. Esta experiencia de lo actual no es estática, sino que es también y principalmente experiencia del propio proceso de actualización, llevado a cabo desde el dinamismo de la naturaleza o desde la libertad humana. Aristóteles no es un racionalista a la moderna usanza, sino que para él todo conocimiento parte de la experiencia y toda experiencia incluye la actualización de posibilidades. Experiencia aquí ha de entenderse más en el sentido pragmatista, como interacción y vivencia, que en el sentido empirista, como recepción pasiva y aislada. Ahora bien, la investigación a partir de la experiencia nos da acceso a un espacio de posibilidades que también forman parte de la realidad y que también nos interesan como objeto de nuestro conocimiento, posibilidades que no podemos conocer *a priori*, por la mera indagación de las relaciones entre ideas.

Permítaseme un ejemplo. Cuando vemos cómo una semilla brota y crece hasta echar hojas, sabemos que el despliegue de estos órganos estaba inscrito ya en la semilla como posibilidad. Era una posibilidad real. Lo era de igual modo aunque un incendio hubiera truncado el desarrollo de esa planta antes del surgimiento de sus hojas. Si vemos las hojas, en acto y actualizándose,

estamos seguros de su posibilidad. Hemos ido de la experiencia de actualización, al conocimiento de las posibilidades. ¿Qué sucede cuando, de hecho, el crecimiento de una semilla resulta truncado accidentalmente?, ¿cómo podemos saber entonces lo que entrañaba en potencia? Bien, nuestro conocimiento, y en especial el de carácter científico, se formula muchas veces en enunciados contrafácticos o disposicionales. Exploramos espacios de posibilidad a partir de relaciones de semejanza. Así, pensamos que la semilla frustrada también entrañaba la posibilidad de desarrollar hojas porque hemos visto lo que sucedió con la semilla exitosa. Por eso, y porque hemos trazado todo un entramado de relaciones de semejanza, del cual derivan estructuras conceptuales, clasificaciones y leyes. Nuestra primera semilla resulta que se parecía a la segunda, quizá ambas han sido clasificadas como semillas de maíz (*Zea mays*), tal vez el vigor y fertilidad de las dos fue medido, en función de ciertos parámetros, con resultados parejos.

Desde nuestra experiencia, que siempre lo es de lo que se actualiza, hemos pasado, a través de la semejanza, al conocimiento de los espacios reales de posibilidad. Por supuesto, hay mucha creatividad humana y natural en todo este proceso. Y mucha verdad que pende precisamente de estos procesos creativos. Verdad práctica, habría que decir. ¿Dónde queda ahora la certeza? Es decir, ¿podemos errar al recoger los datos de experiencia?, ¿al fijar las relaciones de semejanza?, ¿al construir los entramados conceptuales?, ¿al aplicarlos a distintas entidades? ¿Podría darse que el espacio de posibilidades atribuido a la segunda semilla no fuese real, que nos hayamos equivocado al endosárselo? Sí, podría darse. De hecho, con cierta frecuencia se da el error. Nuestro conocimiento es falible... y corregible. El error puede producirse por una estimación inadecuada del grado de semejanza. Entre un caso y otro, entre las dos semillas, o, en general, entre dos procesos que se dan en dos momentos distintos, nunca existe una estricta identidad, siempre hay alguna diferencia. Tenemos que saber cuándo dicha diferencia es relevante, cuando ha de ser tenida en cuenta, y cuando no. Quizá la medición del vigor difería en un orden de magnitud que se tomó por despreciable y no lo era. ¿Cómo hacemos este tipo de estimaciones? En buena lid aristotélica tendríamos que apelar aquí a la *phrónesis*. Nuestro conocimiento de los espacios de posibilidad reales es falible, corregible, dinámico, y se rige en última instancia por la prudencia. Obsérvese, no obstante, que la falibilidad, que sí excluye la absoluta certeza, no excluye la verdad, sino que, al revés, la implica.

### *Theoria*

Quisiera cerrar el trayecto volviendo al punto de partida, es decir, al territorio de la ética y de la antropología, donde nos habíamos topado, por primera vez, con la noción de verdad práctica. El florecimiento de cada persona, cuyas mejores posibilidades vitales pueden llegar a actualizarse o pueden verse frustradas, depende, en gran medida, de las decisiones que vaya tomando la propia persona, así como del entorno natural, familiar y social en el que crezca. Volvamos al pasaje de la *Ética a Nicómaco* donde se habla de verdad práctica. En él, Aristóteles da a entender que una vida humana lograda se produce por integración del deseo y el intelecto. Podríamos ponerlo en otros términos, como integración de los aspectos animales y racionales de nuestra naturaleza humana. Al decirlo así, notamos que falta la referencia a los aspectos sociales de nuestra común naturaleza, dado que Aristóteles caracteriza al ser humano como animal social racional (*zoon politikon logikon*). No hay por qué excluir estos aspectos de tipo social, ya que, como habíamos anticipado, la verdad práctica puede producirse por integración de más de dos polos. Estamos yendo, así, más allá del texto aristotélico, pero en absoluto traicionando su sentido. Por supuesto, el punto o lugar de integración no está previamente dado, sino como posibilidad, y cada cual ha de actualizarlo en conformidad con su propia y singular personalidad, dadas sus irrepetibles circunstancias, en una tarea biográfica de autoconstrucción. Con Píndaro: “Llega a ser quién eres”. En esto consiste el sentido de la vida humana, la función propia de cada ser humano, en la actualización de cada persona; de ello depende su *eudaimonía*, su felicidad.

Lo interesante de este planteamiento es que inmediatamente hace sitio en la vida a la contemplación, al conocimiento, a la verdad teórica, que pasa a ser una parte esencial de la vida humana y no una huida de la misma. No hay una vida humana lograda si no está integrada en la misma el afán de conocimiento. Todos los seres humanos, por naturaleza, queremos saber. Y saber, conocer, implica verdad. Cuando hacemos ciencia, o arte, o filosofía, o simplemente contemplamos la realidad, en sus aspectos inmanentes y trascendentes, buscamos un tipo de verdad que muy bien podríamos caracterizar como adecuación, asimilación o incluso unificación. Lo hacemos de un modo que con frecuencia se adjetiva como *desinteresado*. Y se entiende por tal lo que no busca satisfacer deseos propios de nuestra naturaleza animal, como por ejemplo, la nutrición, ni siquiera persigue un provecho social de cualquier clase, como pudiera ser el afecto o el reconocimiento. Es en este sentido en el que solemos hablar de un conocimiento desinteresado. Pero, tal conocimiento, tiene, en efecto, un enorme interés para la vida humana. Lo buscamos por naturaleza. Es imprescindible para la realización de cada persona, necesario para su felicidad. La verdad teórica –compatible con la conciencia de falibilidad- tiene una función claramente práctica, vital, dado el cariz complejo de la naturaleza humana: nace de la práctica, y se integra con otros intereses prácticos en una vida lograda. La teoría no viene desde fuera de la vida para ordenar o constreñir la vida, sino que nace de esta. En términos de Aristóteles: “Lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo” (*Ética Nicomáquea* 1103a 31; 1995, p. 159).

#### *Resumen conclusivo*

En la expresión *aletheia praktike* hemos identificado, bajo la metáfora de la semilla, una especie de reserva para tiempos difíciles, para ocasiones en las que la propia noción de verdad resulte degradada. El ascenso de la *posverdad* al estrellato público nos sirvió como señal de alarma, si es que acaso necesitábamos una más. Ha llegado la ocasión para hacer uso de las reservas conceptuales que la tradición filosófica nos ha legado. Pero la verdad práctica resultará útil y feraz en nuestros días siempre que la alberguemos en un ambiente metafísico adecuado. A lo largo del texto hemos ido identificando algunos elementos de ese ecosistema. La verdad práctica parece pedir en su entorno una *ontología pluralista*, en la cual el ser pueda ser dicho de muchas maneras, todas ellas interconectadas mediante la *analogía*. Se requiere una ontología en la cual el ser pueda ser dicho en *potencia* y en *acto*, con una distinción clara entre *posibilidades lógicas y físicas*, así como una afirmación de la realidad de estas últimas en lo actual. Un *oikos* favorable a la verdad práctica habrá de incluir también elementos epistemológicos. En este terreno será crucial la actitud *falibilista*, así como la función orientadora de la *prudencia*. En lo antropológico, resulta conveniente una concepción de la naturaleza humana que capte su complejidad y tienda a la integración. Somos *animales sociales racionales*. Nuestra vida se cumple cuando todos estos aspectos resultan integrados, siempre contando con la personalidad individual y con las circunstancias concretas. Entre dichos aspectos está nuestra *natural inclinación al saber*. Por esta vía, la *verdad teórica*, lejos de ser negada o degradada, *halla acomodo en la vida humana*, junto a la verdad práctica, de la cual brota, en la cual se integra y a la cual sirve.

#### *Referencias bibliográficas*

San Agustín, *Confesiones*, en San Agustín, *Obras Selectas*, Madrid, Gredos, 2012 (trad. de Ángel Custodio Vega).

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994 (trad. de Tomás Calvo).

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1995 (trad. de Julio Pallí).

Carl Immanuel Gerhardt (ed.), *Die Philosophischen Schriften Von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. 7, Weidmann, Berlin, 1890.

Ángel Luis González (ed.), *Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Metafísica*, vol. 2, Comares, Granada, 2010.

Rom Harré, "Powers", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 21 (1970) 349-81-101.

Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Tecnos, 2017 (trad. Jaime Aspiunza).

José Ortega y Gasset, "Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier", en *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1964 (6ª ed.) vol. VI, pp. 377-418.

José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, CISC, 2021 (ed. ampliada a cargo de Javier Echeverría).

Charles S. Peirce, *Collected Papers*, vol. 4, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1933.