

# PARA UNA TEORÍA ACTUAL SOBRE LA VERDAD

MODESTO BERCIANO VILLALIBRE  
*Universidad de Oviedo*

---

La verdad ha sido objeto de numerosas teorías a lo largo de la historia. Punto de inflexión fue la crítica kantiana, que puso en duda el precedente realismo del conocimiento. En este estudio se expone una breve síntesis de las principales teorías y se opta por la que se considera más aceptable en la actualidad. Las ideas de fondo para una teoría actual sobre la verdad serían su carácter histórico y la existencia de una verdad en la praxis vital más amplia que la teoría. El sujeto del conocimiento es histórico e intuye y capta más de lo que conoce de modo explícito; y la realidad en general evoluciona en el tiempo. Estos caracteres hacen que haya que modificar las ideas de adecuación o correspondencia, de verdad ontológica y verdad lógica; ideas que, por otra parte, siguen teniendo actualidad y están presentes en las principales teorías actuales sobre la verdad.

**PALABRAS CLAVE:** Verdad, adecuación, conocimiento, historicidad, praxis, realismo, relativismo.

The truth has been the aim of many theories throughout history. The Kantian critique can be considered the inflection which put in doubt the previous realism of knowledge. In this study we show a short summary of the main theories and we opte for the one which is considered the most acceptable nowadays. The basic ideas for a present theory on the truth would be its historical nature and the existence of a truth in the vital praxis wider than the theory. The subject of knowledge is historical and guesses more than it knows in an explicit way; and the realities on the whole evolve along the time. These characteristics compel to alter the ideas of adaptation or correspondence of ontological truth and logical truth. These ideas, on the other hand, are highly topical subjects and are present in the main current theories about the truth.

**KEYWORDS:** Truth, Adaptation, Knowledge, Historicity, Praxis, Realism, Relativism.

---

Uno de los conceptos fundamentales de la filosofía y de más larga tradición es el concepto de verdad. Las frecuentes discusiones en torno al mismo muestran también que es un concepto complejo. En este artículo vamos a presentar brevemente los momentos más importantes de este proceso y a sacar algunas conclusiones.

## 1. LA VERDAD EN LOS ORÍGENES Y EN ARISTÓTELES

El concepto de verdad tiene ya importancia en Heráclito y en Parménides, quienes hablan de una verdad de lo aparente y de una verdad más profunda, fundamento de la primera, que es la auténtica verdad. En Heráclito esta verdad tiene relación con el logos y con la naturaleza (*φύσις*). Esta ama ocultarse; de ahí que no se dé una verdad patente. El logos sí corresponde a la verdad; pero es difícil de comprender. En Parménides hay también una verdad de fondo que se contrapone a la apariencia. La verdad es una revelación de la diosa. El significado de las imágenes religiosas en Parménides no está claro. Pero sí está claro que para llegar a la auténtica verdad hay que superar la apariencia. Heidegger ha visto en estos autores un significado de verdad como desocultación (*ἀλήθεια*); una desocultación que va siempre acompañada de una ocultación<sup>1</sup>.

El doble plano de la realidad se repite en Platón, en el cual se considera también lo inteligible y superior como la verdadera realidad y como norma de lo sensible. La verdad última reside en la idea del bien, que está más allá de toda esencia. Pero Heidegger cree que la ocultación que acompaña a toda verdad y que estaba presente en Parménides y en Heráclito, se empezó a perder en Platón. Para Platón, la *φύσις* es sustituida por la *οὐσία*, que significaría hacerse

1 M. HEIDEGGER, *Logos (Heraklit, Fragment 50)*; en *Vorträge und Aufsätze III*, Pfullingen 1967, 3-25 (GA 7); ID., "Moirai, Parmenides, Fragment VIII,34-41; ib., 27-52; ID., *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*; ib., 53-78. Las obras de HEIDEGGER se citan por la edición de las obras completas: GA (Gesamtausgabe), indicando el número de la edición; M. UNTERSTEINER, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Florencia 1967; R. MONDOLFO, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México 1973.

presente; y la *οὐσία* se convirtió luego en *ιδέα* o en *εἶδος*, en lo que está a la vista o en la apariencia, olvidando la ocultación. La verdad consiste ahora en mirar bien, en rectitud (*ὀρθότης*). Con ello estaría presente ya en Platón el concepto de verdad como adecuación (*ὁμοίωσις*). Esta tesis de Heidegger sobre Platón ha sido objeto de discusión por otros autores<sup>2</sup>.

Pero es Aristóteles quien desarrolla más el concepto de verdad y de quien depende más la tradición. Según Heidegger son tres las tesis tradicionales sobre la verdad: 1) La verdad es adecuación de la cosa y el intelecto. 2) La verdad se da en el juicio. 3) El autor de ambas tesis es Aristóteles. El propio Heidegger no está de acuerdo con ellas<sup>3</sup>.

El concepto de verdad como adecuación se fundaría en el *De interpretatione*, donde dice Aristóteles que “los enunciados son verdaderos como las cosas”<sup>4</sup>. Aquí se habla de la relación entre la verdad y el juicio. En otro paso del *De interpretatione* Aristóteles afirma que todo *λόγος* o todo enunciado es significativo (*σημαντικός*); pero no todo enunciado es aseverativo (*ἀποφαντικός*), sino sólo aquel en el cual se da ser verdadero (*ἀληθεύειν*) o ser falso (*ψευδεῖν*)<sup>5</sup>. Sólo en los juicios afirmativos o negativos se dan la verdad y la falsedad. Hay otras proposiciones, como las de ruego, interrogación, etc., en las que no se da ni verdad ni falsedad.

En la *Metafísica* Aristóteles pone la verdad en relación con el ente, en un conocido paso en el que habla de varios sentidos del ente: “Ente, dicho sin más, tiene varios sentidos; uno de los cuales es el ente por accidente, y otro el ente como verdadero y el no-ente como falso; y aparte de éstos, tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo “qué”, “de qué cualidad”, “cuán grande”, “cuándo”...); y todavía, además de todos éstos, el ente en potencia y el ente en acto”<sup>6</sup>.

2 M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, 203-238 (GA 9); ID., *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*, Frankfurt 1986 (GA 48).

3 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt, Klostermann, 1977, 284 (GA 2).

4 ARISTÓTELES, *Peri hermeneias*, 9,19 a 33.

5 *Ib.*, 4,17 a 1-5.

6 ID., *Metafísica*, VII,2,1026 a 33; cf. IX,10,1051 a 34.

Las afirmaciones aristotélicas acerca de la relación de la verdad con el ente no son uniformes. Esto ha dado origen a discusiones entre los autores acerca del sentido preferentemente lógico u ontológico del concepto de verdad en Aristóteles. En la *Metafísica* Aristóteles afirma: “Pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento”<sup>7</sup>. El texto parece del todo explícito; pero no se puede entender al pie de la letra. En el mismo contexto vuelve Aristóteles a expresar esta idea, pero dejando entrever otra cosa. El estagirita afirma que lo verdadero se da en la composición o síntesis, en el juicio afirmativo; y lo falso se daría en la división, en el juicio negativo. Y añade: “Puesto que la compleción y separación se dan en el pensamiento, pero no en las cosas, y el ente en este sentido es un ente diferente de los entes en sentido propio (pues el pensamiento añade o quita la quiddidad o la cualidad o la cantidad o alguna otra cosa), debemos omitir el ente como accidente y el ente como verdadero –pues la causa del primero es indeterminada, y la del segundo alguna afección del pensamiento, y ambos se refieren al otro género del ente, y no manifiestan que haya fuera ninguna naturaleza del ente–. Por eso debemos omitirlos y considerar las causas y los principios del ente mismo en cuanto ente”<sup>8</sup>. Como puede verse, Aristóteles parece admitir que el ente como verdadero tiene relación con el pensamiento; pero también habla de un “ente en sentido propio”, diferente del que se da en el pensamiento. Esto querría decir que el ente que se da en el pensamiento sería ya ente en un sentido secundario, con lo cual se vendría a relativizar también la verdad que se da en el pensamiento.

Lo mismo repite en otro paso del libro XI: “Por lo que se refiere al ente en cuanto verdadero y al ente accidental, el primero consiste en una combinación del pensamiento, y es una afección de éste (por eso no se buscan los principios de este ente, sino del ente exterior y separado)”<sup>9</sup>. También aquí se distingue entre el ente en el

7 *Ib.*, VI,4,1027 b 25.

8 *Ib.*, VI,4,1027 b 30-1028 a 4.

9 *Ib.*, XI,8,1065 a 22.

pensamiento y el ente separado o ente en sí y se considera que el ente en sí es más importante; y es de este ente del que se buscan los principios.

De todos modos, parece también claro que se habla de ente verdadero cuando éste tiene relación con el intelecto; y Aristóteles pone la verdad en el juicio, que es expresión del pensamiento. En los juicios afirmativos y negativos hay una síntesis y una división, respectivamente. Según lo dicho antes sobre el *De interpretatione*, parecería que en la síntesis se da la verdad y en la división la falsedad. Pero en realidad, en la síntesis se pueden dar tanto la verdad como la falsedad. Así lo dice Aristóteles en el libro *De anima*: “Donde se puede dar tanto falsedad como verdad, aparece una composición de conceptos como formando una unidad”<sup>10</sup>. Y también en la división se pueden dar ambas: “En la síntesis y en la división hay falsedad y verdad”<sup>11</sup>.

En definitiva, la verdad y la falsedad no serían sólo resultado de operaciones del entendimiento, sino que se refieren al ente. Es de esta relación con el ente de donde depende que se dé verdad o falsedad en un juicio y en una proposición: “Ente y no-ente se dicen, en un sentido según las figuras de las categorías; en otro, según la potencia o el acto...; y en otro, que es el más propio, verdadero o falso; y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas... Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad”<sup>12</sup>.

Los comentaristas de Aristóteles han interpretado diversamente estos pasos. Jaeger ha querido ver reflejadas en ellos dos épocas diferentes del pensamiento de Aristóteles. Franz Brentano ha primado los textos en los que Aristóteles refleja que la verdad está en la

10 ID., *De anima*, VI,430 a 27.

11 ID., *Peri hermeneias*, I,16 a 12.

12 ID., *Metafísica*, IX,10,1051 a 34-b 9.

proposición; esto implicaría una verdad más en relación con el intelecto y más subjetiva. Heidegger, en cambio, ha insistido en el carácter ontológico de la verdad, en la verdad de los entes en sí.

Hasta aquí parece que se defiende un concepto de verdad como adecuación. Pero Heidegger ha interpretado también que la verdad es ante todo desocultación del ente o del ser; y que los fenómenos de adecuación o no adecuación serían posteriores. Aubenque, cree que en realidad la verdad es siempre desocultación, como dice Heidegger, y que lo sería tanto en la enunciación (*φάσις*) como en el juicio (*κατάφασις*). En el juicio no somos nosotros los que creamos el enlace entre el sujeto y el predicado, sino que dejamos hablar a una cierta relación de cosas que existe fuera de nosotros. De esta manera también Aubenque se pondría del lado de los que afirman la verdad ontológica en Aristóteles. Pero parece que también admite una verdad como adecuación<sup>13</sup>.

La verdad ontológica es antepredicativa, en el sentido de que precede al juicio y a la proposición. Pero la existencia de una verdad así en Aristóteles consta también y más claramente en otro paso del estagirita, en el que se refiere a las cosas simples, a las que no contienen un enlace de una esencia y un accidente. Dice Aristóteles: “Pero en cuanto a las cosas no compuestas, ¿qué es el ser o el no ser, lo verdadero y lo falso? No se trata, en efecto, de algo compuesto, de suerte que sea cuando esté junto y no sea si está separado, como ‘la madera es blanca’ o ‘la diagonal es inconmensurable’; y lo verdadero y lo falso no será ya aquí como en las cosas de que hablábamos antes... Aquí esto es lo verdadero o lo falso: alcanzarlo y decirlo, es verdadero, pues no es lo mismo afirmar una cosa de otra que decir una cosa, e ignorarlo es no alcanzarlo... Así pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos no es posible engañarse, sino que o se piensa en ellas o no”<sup>14</sup>. Existiría, según esto, para Aristóteles una verdad ontológica, que es antepredicativa, anterior a la composición

13 P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981, 161-162.

14 ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX,10,1051 b 17-25.

o separación afirmada por el intelecto en el juicio. Esta verdad se ve sobre todo en las cosas simples, carentes de composición.

La verdad considerada hasta ahora es una verdad teórica. Pero Aristóteles admite también una verdad práctica, en relación con la acción. En un conocido paso de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles distingue cinco modos como se da la verdad. Las formas “por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco: τέχνη, φρόνησις, ἐπιστήμη, σοφία, νοῦς: arte, prudencia, ciencia, sabiduría, inteligencia”<sup>15</sup>. Estas formas son diferentes entre sí. Las dos primeras versan sobre aquellas realidades que pueden ser de distinta manera, según explica el mismo Aristóteles, y son de orden práctico. Y pueden serlo porque aún no son de hecho. Las tres últimas son de orden especulativo y “versan sobre aquellos entes cuyos principios no pueden ser de otra manera”<sup>16</sup>.

Parece obvio que en las de orden práctico no se trata de adecuación a algo que se da de antemano y se nos impone, sino de lo que puede ser de varias maneras y depende de nuestra acción. Como dice Aristóteles hablando del arte: “Para conocer las cosas que queremos hacer, hay que hacer las cosas que queremos saber”<sup>17</sup>. Se trata de otro tipo de verdad, que se refiere no a lo que es, sino a lo que puede ser; no tanto al ser como al deber-ser. Y se trata también de otro tipo de saber, que se aprende haciendo.

Este tipo de verdad se daría sobre todo en el arte y en la ética. Al comienzo de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles, hablando del bien supremo, se refiere a la relatividad de los razonamientos en este campo: El discurso sobre el bien es relativo y “hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático”<sup>18</sup>. Con todo, Aristóteles intenta, en un razonamiento dialéctico, aclarar lo que es el bien, la felicidad, la virtud o el justo medio, buscando algo “objetivo”. El estagirita recurre a la prudencia (φρόνησις) y al

15 ID., *Ética a Nicómaco*, VI,3,1139 b 15-19.

16 *Ib.*, VI,3,1139 a 8; cf. 1139 b 32-34; VI,6,1141 a 1-7.

17 *Ib.*, II,1,1103 a 32-33.

18 Cf. *ib.*, I,3,1094 b 11-1095 a 2.

momento oportuno (*καιρός*). No se dan fórmulas seguras. Acertar o no depende de la buena fortuna, de intuiciones personales, de hábitos adquiridos o del favor de los dioses. Hay una evolución en Aristóteles también en este sentido<sup>19</sup>.

De cualquier forma, el hecho de buscar un bien o una felicidad auténticos o de acertar más o menos, cuando se habla de prudencia o de momento oportuno, indicaría que se está presuponiendo un cierto tipo de adecuación a algo con cierta objetividad, aunque sea difícil determinarla.

En Aristóteles se da ya un concepto complejo de verdad, que abarca lo teórico y lo práctico; y que dentro de cada uno de estos ámbitos contempla ya una variedad. Desde el punto de vista teórico, parece un hecho que Aristóteles da prioridad a la verdad ontológica, a la verdad que se da en el ente en sí. Pero también se ve claramente que no se puede hablar de verdad sin un intelecto que la perciba, aunque éste deba regirse por las cosas. Pero dentro de la verdad teórica hay diferencias: La *episteme* se refiere a las causas próximas del ente; la sabiduría o *sofía* investiga las causas primeras; y el *nous* considera los primeros principios del ser. La verdad varía en cada uno de estos casos<sup>20</sup>. La verdad práctica o relativa a la acción, es menos precisa, más elástica, ya que se refiere a lo que aún no es, sino a lo que debe ser, y se encuentra ante la diversidad y complejidad de lo humano e histórico.

## 2. INFLUJO DE LA TEOLOGÍA EN EL CONCEPTO DE VERDAD

El concepto de verdad como adecuación cambia con la entrada del pensamiento bíblico en la filosofía. En la revelación bíblica la verdad se funda principalmente en la voluntad divina, que se manifiesta

19 ID., *Ética a Eudemo*, VII,4,1247 b 23-28; VII,14,1248 a 32-37.

20 ID., *Metafísica*, II,1,993 b 20-30; *Ética a Nicómaco*, VI,3,1139 b 32-34; VI,6,1141 a 1-7.

en la revelación. No son determinantes las esencias de las cosas, aunque se presuponga que la verdad revelada es conforme a ellas, ya que han sido creadas por Dios, quien les ha dado el ser y la esencia. Además, la revelación es una educación progresiva, que se adapta al pueblo para conducirlo a la verdad plena, por lo que la verdad es un proceso histórico.

Cuando llega la plenitud de la revelación en el Nuevo Testamento, Cristo mismo se identifica con la verdad. Desde el principio de su evangelio, Juan presenta al Logos-Cristo como “lleno de gracia y de verdad”<sup>21</sup>. Más adelante pone en boca de Cristo estas palabras: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”<sup>22</sup>. Y al final de su vida, Cristo dice ante Pilatos: “Para eso he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad. Quien está por la verdad, escucha mi voz”<sup>23</sup>.

Ante estas afirmaciones de la verdad y ante las frecuentes luchas contra otras doctrinas, sobre todo filosóficas, no es extraño que en la patrística se desarrollase una reflexión sobre la verdad con claro influjo teológico. Clemente de Alejandría habla del verdadero gnóstico, que conoce la verdad del que es la Verdad misma<sup>24</sup>. Para el pseudo Dionisio Areopagita, Dios es la verdad sobre toda verdad, oculta a todo conocimiento y sólo accesible mediante la revelación, la creación y la iluminación. Gregorio Niseno dice que la verdad es el ser de Dios<sup>25</sup>. Y Agustín también considera la verdad como un atributo divino. Pero Agustín tiene una doctrina más elaborada de la verdad. En los *Soliloquios* considera la verdad divina como forma y causa ejemplar de toda verdad: “Dios es la verdad, en el cual, a partir del cual y por el cual son verdaderas todas las cosas verdaderas”<sup>26</sup>. Además discute y rechaza varios intentos de definición de verdad, entre ellos discute la idea de correspondencia y coincidencia de un estado objetivo

21 *Jn.*, 1,14.

22 *Jn.*, 14,6.

23 *Jn.*, 18,37.

24 CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strómata*, VI,9,77,1.

25 Cf. TH. BÖHM, en J. SZAIFF *et al.*, *Wahrheit*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, v. 12, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, 59.

26 AGUSTÍN, *Soliloquios*, 1,3,1.

de cosas con la visión subjetiva del mismo. Agustín admite la teoría de la iluminación divina en el alma como principio de conocimiento<sup>27</sup>.

Boecio sigue admitiendo la verdad como un atributo divino, como un carácter de la substancia divina. Pero también acepta y comenta ampliamente la teoría aristotélica de la correspondencia. Escoto Eriúgena cree que la verdad no es ningún nombre divino en sentido propio, sino sólo en sentido metafórico. Dios es superverdadero y superverdad<sup>28</sup>.

El primer tratado sobre la verdad en la historia de la filosofía occidental fue el *De veritate*, de Anselmo de Canterbury. Según Anselmo, Dios mismo es la verdad. Y toda verdad congnoscible por la razón humana es substancialmente idéntica con la esencia de Dios. La verdad es rectitud (*rectitudo*). Pero sólo se puede encontrar mediante un paso completo a través de todas las entidades de las que se predica la verdad: Verdad del juicio, de la voluntad, de la acción, de las percepciones sensoriales y de la esencia de todas las entidades creadas. La verdad de las cosas creadas como adecuación tiene como referencia la voluntad creadora de Dios, que es inmutable. La aceptación de la unidad objetiva de verdad por Anselmo presupone un concepto de verdad, según el cual el contenido de ser de la verdad se da de modo completo sólo en Dios; mientras que las entidades creadas sólo pueden contener verdad por su inmanencia en la verdad suma<sup>29</sup>.

La introducción de la filosofía aristotélica en el siglo XIII influyó de nuevo sobre las reflexiones escolásticas acerca de la esencia, el lugar y el conocimiento de la verdad. Una de las cuestiones discutidas fue si la definición ontológica de Agustín sobre la verdad: “lo verdadero es lo que es”, era determinante; y si era compatible con la tesis aristotélica, según la cual la verdad no está en las cosas, sino en el intelecto. Y también frente a la afirmación de Agustín, según la cual no había encontrado ninguna definición de verdad, Alejandro de Hales, Alberto Magno y Tomás de Aquino discuten

27 Cf. M. ENDERS, en J. SZAIF *et al.*, *Wahrheit, ib.*, 61-62.

28 *Ib.*, 62-63.

29 *Ib.*, 62-63.

muchas definiciones de verdad. La más importante es la de verdad como adecuación: "*adaequatio rei et intellectus*". Tomás de Aquino la atribuye a Isaac Israel, filósofo judío neoplatónico (S. IX-X) quien la tiene en su *Libro de las definiciones*<sup>30</sup>.

Respondiendo a la pregunta central de San Anselmo, si existe o no alguna otra verdad diferente de la verdad suma, determina R. Grosseteste qué es la verdad; y la define como adecuación: Algunos dicen que la verdad es adecuación del discurso y la cosa y adecuación de la cosa al intelecto. Según esta definición, la palabra del Padre es sobre todo la verdad. La verdad de lo creado es la conformidad con la idea de la Palabra eterna, que en Anselmo se entiende como rectitud. Pero la conformidad no se puede conocer, si no se conoce aquello con lo que tiene conformidad. De ahí que para conocer la verdad como conformidad sea necesaria la iluminación divina<sup>31</sup>.

La idea de necesidad de iluminación influyó en Buenaventura. Este autor divide el saber filosófico en: Ciencia natural, ciencia racional y ciencia moral. A ellas corresponden tres clases de verdad: Verdad de las cosas, verdad del lenguaje y verdad de costumbres. La verdad de las cosas consiste en la indivisión del ente y del ser; la del lenguaje, en la adecuación de la palabra y el entendimiento; y la de las costumbres, en la rectitud de vida. Las tres divisiones de la verdad constituyen la verdad integral, en la cual cabrían las diferentes definiciones de verdad<sup>32</sup>.

### 3. LA VERDAD COMO ADECUACIÓN EN TOMÁS DE AQUINO.

Dentro de la escolástica tiene particular importancia la doctrina sobre la verdad en Tomás de Aquino. Al definir el concepto de verdad, Tomás de Aquino se encuadra dentro de la tradición aristotélica; pero es obvio que también en él está presente la idea de creación

30 TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*. q. 1, a. 1, resp.

31 Cf. J. A. AERTSEN, en J. SZAIFF *et al.*, *Wahrheit, ib.*, 65.

32 *Ib.*, 65-66.

a partir de la nada. Tomás conoce la tradición y tiene referencias a Agustín, Hilario, Avicena, Anselmo, Isaac Israel. Como es obvio, también en Tomás de Aquino está presente la idea de creación a partir de la nada<sup>33</sup>. Aunque el aquinatense tiene un tratado *De veritate*, muchas cuestiones sobre la verdad las afronta en las sumas, tratando temas teológicos.

En el *De veritate*, Tomás de Aquino define de tres maneras la verdad y lo verdadero: “Según esto, la verdad y lo verdadero pueden definirse de tres maneras: De un modo, según lo que precede a la razón de la verdad y en lo que se funda lo verdadero; y así define San Agustín en el libro de los *Soliloquios*: ‘La verdad es lo que es’, y Avicena en el libro XI de la *Metafísica*: ‘La verdad de cualquier cosa es una propiedad de su ser lo que está establecido para la cosa’, y así, lo verdadero es la indivisión del ser, lo que es él”<sup>34</sup>. En este primer modo, Tomás de Aquino acentúa el carácter ontológico de la verdad. Antes de su relación con el intelecto, las cosas son lo que son y el intelecto deberá adecuarse a ellas<sup>35</sup>. “La verdad del intelecto es causada por la cosa”<sup>36</sup>. Esto no hay que perderlo de vista ante las numerosas expresiones tomistas, según las cuales lo verdadero reside en el intelecto.

El segundo sentido de verdad indicado por Tomás de Aquino afirma y acentúa la necesidad de la relación de la verdad con el intelecto. “De otra manera, (lo verdadero) se define según lo que completa formalmente la razón de lo verdadero. Y así dice Isaac que verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto”<sup>37</sup>. Las afirmaciones

33 F. INCIARTE, *El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás*. En J. RODRÍGUEZ ROSADO – P. RODRÍGUEZ GARCIA, *Veritas et sapientia*, Pamplona, Eunsa, 1975, 43-45. *Sobre la verdad* en TOMÁS DE AQUINO, cf. J. GARCÍA LOPEZ, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Pamplona, Eunsa, 1967; F.CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona 1987, 543-576; C. SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1991.

34 TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1, resp.

35 Id., *Summa theológica*, I, q. 16, a. 2, resp.

36 *Ib.*, I, q. 16, a 1, ad 3.

37 ID., *De veritate*, q. 1, a. 1, resp.

de Tomás de Aquino sobre la prioridad del intelecto son claras: “Por tanto, digo que el mismo ser de la cosa es causa de verdad en tanto que se da en el conocimiento del entendimiento. Pero sin embargo, la razón de la verdad se encuentra antes en el entendimiento que en la cosa... Por eso digo que lo verdadero se dice con prioridad de la verdad del entendimiento; y se dice de la enunciación en cuanto que es signo de aquella verdad. Sin embargo de la cosa se dice en cuanto que es causa”<sup>38</sup>. Resulta claro, según esto, que lo verdadero se da ante todo en el entendimiento. Aunque las cosas tengan su verdad ontológica y sean la causa de la verdad, no se podría hablar de verdad en el sentido más propio sin un intelecto y sin una relación con él: “La verdad propiamente está sólo en el intelecto; las cosas se dicen verdaderas por la verdad que hay en algún intelecto”<sup>39</sup>.

Tomás de Aquino habla aún de un tercer sentido de la verdad: “Lo verdadero se define según un tercer modo en cuanto al efecto consiguiente; y así define Hilario que lo verdadero es ser manifestativo y declarativo; y Agustín, en el libro acerca de la verdadera religión (cap. XXXVI): ‘la verdad es por lo que se muestra lo que es’<sup>40</sup>.

El sentido prioritario de verdad, estaría, pues, en el intelecto. Más concretamente, la verdad está en el acto de juzgar, en el cual el intelecto no sólo aprehende la cosa, sino que establece una relación con ella. La simple aprehensión del intelecto capta lo indivisible; pero en esta operación no hay comparación con algo diferente de ella y aquí no se daría propiamente la verdad; ésta se da cuando se compara en el juicio<sup>41</sup>.

Tomás de Aquino dice que la verdad se da en el juicio porque éste implica que el intelecto conoce su conformidad con la cosa inteligible. “El intelecto puede conocer su conformidad con la cosa inteligible; pero no la aprehende en cuanto que conoce lo que algo es (*quod quid est*), sino cuando juzga que la cosa es tal como es la

38 ID., *In I sententiarum*, d. XIX, q. 5, a. 1 c.

39 ID., *Summa theologica*, I, q. 16, a. 8, resp.; cf. q. 16, a. 1, resp y ad 3.

40 ID., *De veritate*, q.1, a. 1, resp. (*tertio modo*).

41 ID., *Contra gentes*. I, c. 59; ID., *Summa theologica*, I, q. 16 a 2 resp.

forma que aprehende de la cosa; es entonces cuando por primera vez conoce y dice lo verdadero. Y esto el intelecto lo hace componiendo y dividiendo... Propiamente hablando, la verdad está en el intelecto que compone y divide, no en el sentido ni en el intelecto que conoce lo que algo es"<sup>42</sup>.

Un nuevo paso que precisa más la verdad como adecuación, se da en el concepto de reflexión del intelecto sobre sí mismo. La reflexión del intelecto sobre sí mismo es un nuevo paso en la determinación del concepto de verdad como adecuación. Es precisamente en este acto de reflexión sobre su propio acto donde se da la verdad como adecuación: Pero la cosa "se conoce por el intelecto en cuanto que el intelecto reflexiona sobre su propio acto; no sólo en tanto que lo conoce, sino en cuanto conoce su proporción con respecto a la cosa, que no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del mismo acto, la cual no se puede conocer si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el mismo intelecto, a cuya naturaleza compete el adecuarse a las cosas. Por lo tanto, y según esto, conoce la verdad el intelecto que reflexiona sobre sí mismo"<sup>43</sup>. El paso es muy denso, ya que no sólo menciona la reflexión sino lo que ésta implica. El intelecto vuelve sobre sí mismo con una reflexión completa y en su acto descubre la especie inteligible; por ella llega al fantasma y por éste a la cosa sensible, conociendo la proporción de su acto con la cosa sensible. Pero en el paso se dice más: Se afirma que en esta reflexión se conoce también la naturaleza del acto y la del mismo intelecto. De esa manera, la verdad como adecuación viene a centrarse en la reflexión del intelecto sobre sí mismo"<sup>44</sup>.

La verdad como adecuación se daría, pues, en la reflexión del intelecto sobre sí mismo. En esta reflexión se darían la relación y el juicio, y en ellos la adecuación. Pero con esto no se han aclarado todos

42 ID., *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 2, resp.

43 ID., *De veritate*, q. 1 a. 9, resp.

44 Cf. *ib.*, q. 1 a. 9, resp.; ID., *Summa theologiae*, I, q. 87 a. 1, resp; q. 87, a. 3, resp. Para un estudio más amplio sobre este tema cf. C. SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*, O. c.

los problemas. ¿Qué es lo que realmente se compara en el juicio? ¿Se comparan dos conceptos? ¿Se compara un concepto intelectual con la cosa misma? ¿Se compara el concepto con una representación de la cosa, con el fantasma? Sobre esto se han dado discusiones entre los tomistas, sin llegar a ponerse de acuerdo. Sobre todo porque ya los textos de Tomás de Aquino no son claros ni uniformes. Algunos creen que se comparan dos conceptos; otros creen que se comparan una concepción del entendimiento con la cosa que representa; otros piensan que se compara una concepción intelectual con una representación sensible de la cosa, etc. El problema no tiene fácil solución. El punto central de la dificultad estaría en el hecho de que es imposible comparar lo pensado con lo real, que queda siempre fuera del sujeto y que en el sujeto lo real es siempre un “conocido”. Santo Tomás no da sobre esto ninguna respuesta explícita. En algunos casos el juicio parece que se compara con las cosas: “El cual juicio, si está en consonancia con las cosas, será verdadero; como cuando el intelecto juzga que la cosa es lo que es o que no es lo que no es; pero será falso cuando está en disonancia con la cosa, como cuando juzga que no es lo que es o que es lo que no es”<sup>45</sup>. En otros casos parece que se queda todo dentro de la mente: “Hay verdad y falsedad en tanto que el intelecto no sólo posee la semejanza, sino que además reflexiona sobre la misma semejanza, conociéndola y juzgándola. Así pues, por todo esto se hace patente que la verdad no está en las cosas, sino sólo en la mente”<sup>46</sup>.

No queremos dejar de notar que para Tomás de Aquino la adecuación no se da de una vez por todas, sino que más bien es un proceso. El motivo está en que las cosas son complejas y las especies tienen sus límites; si representan una cosa, no pueden representar otra. Por eso el intelecto ha de comprender componiendo y dividiendo, en una sucesión de actos. “El intelecto humano no recibe un conocimiento perfecto de la cosa de modo inmediato en la primera aprehensión, sino que primero aprehende algo de ella, esto es, la

45 TOMÁS DE AQUINO, *In I Peri hermeneias.*, I, 3, ad 2.

46 ID., *In VI Metaphysicorum.*, IV, 1236; cf. C. SEGURA, *ib.*, 103-113.139-159.

quididad de la cosa misma, que es el objeto primero y propio del intelecto; y luego entiende las propiedades, los accidentes y los modos que rodean la esencia de la cosa<sup>47</sup>. Entendemos, pues, en un proceso; o como dice Tomás de Aquino en un paso paralelo, en una sucesión (*secundum quandam successionem*)<sup>48</sup>.

Hasta ahora hemos insistido en que la verdad lógica no se da sin un intelecto. Pero al principio hemos hablado de la verdad en las cosas mismas, de una verdad ontológica, que es causa de la verdad en el intelecto; y hemos mencionado el concepto de creación. Según Tomás de Aquino, también para que se dé esta verdad oncológica en las cosas es necesario un intelecto. Tomás de Aquino distingue dos tipos de este orden al intelecto: “La cosa entendida puede tener al intelecto una ordenación por sí o por accidente (*vel per se, vel per accidens*). *Per se* tiene ordenación al intelecto del que depende según su ser; y *per accidens* al intelecto por el cual es cognoscible”. Y da dos ejemplos, uno del orden artificial y otro del orden natural: “Como si decimos que la casa se compara al intelecto del artífice *per se*, y *per accidens* se compara al intelecto del cual no depende... Y de manera semejante, las cosas naturales se dice que son verdaderas, porque siguen la semejanza de las especies que hay en la mente divina; pues se dice piedra verdadera la que sigue la naturaleza propia de la piedra, según el concepto previo del intelecto divino<sup>49</sup>.”

Tomás de Aquino admite también una verdad práctica, que corresponde al intelecto práctico. En realidad, intelecto práctico e intelecto teórico no son dos intelectos, sino una única potencia con fines diferentes: “El intelecto especulativo es aquel que lo que aprehende no lo ordena a la acción, sino a la sola consideración de la verdad; se llama, en cambio, intelecto práctico el que ordena a la acción lo que aprehende. Esto es lo que dice el filósofo en el libro III *De anima*: que el *especulativo se diferencia del práctico por el fin*<sup>50</sup>.”

47 TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I, q. 85, a. 5, resp.

48 *Ib.*, I, q. 14, a. 14, resp.

49 *Ib.*, I, q. 16, a. 1, resp.

50 TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I, q. 79, a. 11, resp.

También la idea agustiniana de iluminación divina siguió estando presente en pensadores como Enrique de Gante, contemporáneo de Tomás de Aquino. El intelecto puede adecuarse a las cosas, en sentido aristotélico. Pero para que se dé una verdad segura se requiere la adecuación al modelo o idea divina. Y para eso es necesaria la iluminación divina.

A esta opinión se opuso Duns Escoto. Según él, el conocimiento natural del hombre puede conocer la verdad de los primeros principios. Acerca de la verdad de los entes creados, Escoto distingue varias clases de verdad: Verdad manifestativa, según la cual la cosa se manifiesta al entendimiento; verdad asimilativa, o asimilación de la cosa por el entendimiento, o en tanto que la cosa está en él como cosa conocida<sup>51</sup>.

Un cambio importante se dio en Guillermo de Ockham, quien consideró la verdad como un concepto central de la lógica y ligó la verdad exclusivamente a la proposición<sup>52</sup>.

#### 4. LA VERDAD EN LA FILOSOFÍA MODERNA

En la filosofía moderna se da un cambio de perspectiva. De entrada, se prescinde del fundamento teológico, con lo cual queda el sujeto finito solo ante las cosas y como fundamento único de la verdad por lo que se refiere al elemento intelectual. Pero además, de dejar de lado el elemento teológico, se da una crítica de la verdad desde diferentes perspectivas. Los humanistas reaccionan contra la seguridad de un conocimiento verdadero y valoran los conceptos de lo bueno, lo práctico, lo útil, lo probable. Petrarca se muestra escéptico acerca de la verdad de los sistemas filosóficos. Frente a los humanistas, Marsilio Ficino cree que tenemos una cierta intuición de la verdad, anterior a la experiencia, que nos permite formular juicios.

51 J. A. AERTSEN, en J. SZAIF *et al.*, *Wahrheit, ib.*, 67-68.

52 RH. KOBUSCH, en J. SZAIF *et al.*, *Wahrheit, ib.*, 71.

Y dentro de la tradición aristotélica, Pico de la Mirándola considera la verdad como única. Las múltiples doctrinas filosóficas y teológicas, más que debilitar esta opinión, la sustentarían. Giordano Bruno admite una verdad celeste y otra terrestre. Los filósofos buscan la verdad suprema; pero ésta es inaccesible e incomprensible. En Lutero se encuentran las expresiones: “Cristo es la verdad”, “Dios es la verdad”; y se opone al uso de métodos filosóficos en la teología, como hace la escolástica. En cambio Melanchton sí admite tales métodos en la teología, aunque se opone a las disputas filosóficas y busca una filosofía que no discuta, sino que busque la verdad. Y Montaigne llega al escepticismo.

Más importancia tienen para nosotros los filósofos; y el primer filósofo importante en este sentido es Descartes. Como se sabe, Descartes establece como criterio general de verdad la percepción clara y distinta: “Todo aquello que percibo de manera muy clara y distinta es verdadero”<sup>53</sup>. Descartes se queda solo ante sus representaciones. Que esta norma sea válida para el “pienso, luego existo, parece obvio. Pero la validez a partir de ahí, incluso para las verdades matemáticas, exige que el pensar tenga la garantía de que no puede ser falso. Y Descartes tiene que demostrar que existe Dios, que es omnipotente, infinitamente bueno y que no puede tenerme engañado<sup>54</sup>.

No entramos aquí en las demostraciones cartesianas. Nos limitamos a hacer algunas observaciones sobre su concepto de verdad. En primer lugar, en Descartes se da una gran reducción de la verdad, a lo que se percibe de modo claro y distinto. Que en lo así percibido se dé una adecuación al objeto, parece obvio. Pero quien tiene la prioridad aquí es el sujeto con su idea clara y distinta. Tanto que, como dice Zubiri, la percepción clara y distinta es la que decide si algo es ente o no lo es. “Descartes nos dice que todo lo que veo con una percepción clara y distinta, sin duda (*procul dubio*) es algo

53 DESCARTES, *Meditaciones*, III.2.

54 *Ib.*, III.4.

(*aliquid*)”, es ente; y es ente porque es verdadero. La verdad tiene prioridad sobre el ente<sup>55</sup>.

No se podría negar en Descartes toda verdad ontológica, ya que admite que todo ha sido creado por Dios. Pero en realidad, no admitiría más verdad ontológica que la que se adecua a la propia adecuación clara y distinta del sujeto. De la verdad de entes que no cumplen este requisito, Descartes prescinde. Lo mismo valdría para la verdad lógica. La adecuación se limita a lo que es claro y distinto. Además son estas cualidades las que deciden si algo es ente<sup>56</sup>.

En Spinoza se da una evolución. Comienza afirmando que el lugar de la verdad no son las cosas sino la idea verdadera. Posteriormente acepta la idea agustiniana sobre la verdad transcendental: Dios y la verdad son una misma cosa. En *De intellectus emendatione* afirma que la forma del verdadero pensamiento está en sí mismo, no es causada por el objeto y depende sólo de la naturaleza y poder del entendimiento. Y en la *Ética* parece que se da una contradicción. Por una parte, una idea verdadera debería coincidir con el objeto; y por otro lado dice que una idea adecuada tiene sus caracteres sin relación con el objeto. Los intérpretes de Spinoza no se ponen de acuerdo sobre cuál de las opiniones es la decisiva<sup>57</sup>.

Leibniz admite verdades eternas en el intelecto divino. En Dios está el origen de todas las cosas y del intelecto. Con esto deja lugar para una verdad ontológica y para una verdad lógica, como adecuación de las cosas al intelecto divino y como adecuación del intelecto creado a las cosas, respectivamente<sup>58</sup>.

Para Kant, el principio transcendental: “Todo ente es verdadero” no tiene otro valor que el de ser un prerrequisito y un criterio de todo conocimiento de las cosas<sup>59</sup>. Con esto dejaría de lado el con-

55 ID., *Meditaciones*, IV,17; cf. X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, 138-139.

56 Cf. M. ALBRECHT, en J. SZAIF *et al.*, *Wahrheit*, *ib.*, 80.

57 *Ib.*, 80-81.

58 *Ib.*, 82.

59 I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 113.

cepto de verdad ontológica en sentido tradicional. En la Dialéctica trascendental afirma categóricamente: “Tanto verdad como error –junto con la apariencia que conduce al segundo– sólo se pueden dar en el juicio; esto es, sólo en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En el conocimiento que sigue en todo las leyes del entendimiento consiste el aspecto formal de toda verdad”<sup>60</sup>. En los sentidos no hay error, porque no hay juicio alguno.

En la Analítica trascendental se pregunta Kant de modo explícito: ¿Qué es la verdad? La definición tradicional como adecuación del conocimiento con el objeto se presupone. “Pero se pide saber cuál es el criterio general y seguro de la verdad de cada conocimiento”<sup>61</sup>. El mismo criterio de la correspondencia del conocimiento con las leyes generales y formales del entendimiento y de la razón sería sólo un criterio puramente lógico, una *conditio sine qua non* de toda verdad. Pero esto es insuficiente. La Analítica trascendental muestra que son las categorías las que hacen posible la experiencia relacionada con el objeto; y así son la fuente de toda verdad; esto es, de la correspondencia de nuestro conocimiento con los objetos<sup>62</sup>. A esta realidad objetiva de las categorías, que precede a todo lo empírico, le llama Kant “verdad trascendental, que es independiente de la experiencia, pero no independiente de toda relación con la forma de una experiencia en general”<sup>63</sup>.

Kant da aquí una nueva teoría de la adecuación o correspondencia. Pero se trata de una adecuación particular. Por una parte, el objeto tiene que someterse a los *a priori* subjetivos y es elaborado y constituido por el sujeto. Esto implicaría que en realidad el conocimiento se adecua consigo mismo, aunque haya una base en la experiencia. Además, el aspecto objetivo de ésta se limita a los fenómenos. La verdad se da dentro de estos límites. Admite también Kant noúmenos e ideas trascendentales posibles, conformes con la

60 *Ib.*, B 350; A 293-294.

61 *Ib.*, B 82; A 58.

62 *Ib.*, B 296; A 237.

63 *Ib.*, B 269; A 221-222.

naturaleza del conocimiento y con un valor regulativo, pero incognoscibles y sin un carácter de verdad propiamente dicha. La verdad ontológica desaparece. Y no sólo en relación con un intelecto divino creador, sino también en el sentido aristotélico de esencia objetiva de las cosas. Del conocimiento del objeto se pasa a las condiciones del conocimiento.

Particular importancia tiene en Kant la verdad práctica, que no tiene por objeto lo que es, sino lo que debe ser, como sucedía en la tradición aristotélica. Esta verdad se da como adecuación a la ley moral, fundada en el imperativo categórico. De éste se deduce una serie de postulados, que hacen posible el acceso al noumeno y la afirmación de ideas metafísicas. Aquí sí se pensaría en un objeto en sí y se daría un tipo de adecuación al mismo. Pero todo esto tiene lugar en el campo de lo práctico, de lo vital, sin poder fundarse en una demostración como la del conocimiento teórico. Kant afirma, por otra parte, la unidad de ambas razones o de ambos usos de una única razón. Pero esta unidad no parece bien lograda en la filosofía kantiana.

## 5. DISPERSIÓN DEL CONCEPTO DE VERDAD EN LA FILOSOFÍA POSTKANTIANA

En la filosofía teórica de Kant se prescinde de un fundamento absoluto; el sujeto finito no está tampoco anclado en lo infinito; y el objeto en sí resulta alcanzable para el sujeto finito. ¿Qué posibilidades le quedan al concepto de verdad como adecuación o como correspondencia?

Después de Kant hubo una serie de teorías de la verdad y de formas de entender la adecuación. Jacobi critica el concepto formal de la teoría de la correspondencia de la filosofía trascendental kantiana y modifica una vez más la teoría de la correspondencia. A las verdades alcanzadas por la filosofía contrapone Jacobi lo verdadero ya presupuesto por la razón, que es anterior y distinto del saber, de

la capacidad de saber y de la razón; y que le da valor a éstos<sup>64</sup>. Este presupuesto haría posible la adecuación. Pero ¿en qué consiste lo verdadero así entendido? Hay que excluir que es un sistema de categorías en sentido kantiano. ¿Es algo práctico o vital? ¿De dónde procede? ¿De una intuición? ¿De una iluminación? ¿De la naturaleza de la razón humana? Y en este caso ¿qué implicaría una naturaleza así?

Según Schleiermacher, la medida y norma de la verdad es el sentimiento de persuasión. En un sentimiento de persuasión escaso no puede haber verdad; en uno grande no puede haber error.

En el idealismo, el joven Fichte hacia 1800 busca la verdad en la fe y en la conciencia. En la *Teoría de la ciencia* de 1801, el lugar de lo que Jacobi consideraba como “lo verdadero en sí” lo pone Fichte en el ser absoluto; y en la edición de 1804 de la misma obra se ve la verdad como ascensión hacia lo absoluto, lo cual se sustrae al saber. La verdad se convierte así en el concepto más alto de una teología filosófica negativa; en el equivalente del concepto de absoluto. En cambio Hegel ve la filosofía como ciencia objetiva de la verdad, que es sólo una. El concepto de verdad como adecuación o correspondencia tiene gran valor; pero no en el sentido tradicional, orientado hacia la correspondencia del juicio y el objeto, sino orientado hacia la correspondencia interna de sujeto y predicado. La verdad no se refiere a una cosa en sí tras el conocer. Hay una unidad de concepto y realidad. Por eso en todos los objetos hay verdad ontológica, ya que en el fondo la correspondencia consigo mismo es la condición de existencia de todo objeto. Por otra parte, lo finito lleva el sello de la correspondencia de concepto y objeto; y en este sentido el objeto no es verdadero. En Hegel hay una jerarquía de verdades, cuyo punto culminante está en el Absoluto, que es la totalidad y lo verdadero<sup>65</sup>.

Como se sabe, las reacciones contra el idealismo fueron varias. Una de ellas fue la de Schopenhauer. Este autor vuelve a centrarse en el juicio. Éste está en relación con algo diferente de él, que es su fun-

64 W. JAESEKE, en J. SZAIF *et al.*, *Wahrheit, ib.*, 90.

65 *Ib.*, 90-91.

damento. El juicio depende del fundamento de cuatro maneras, de las que resultan cuatro tipos de verdad: Lógica, empírica, trascendental y metalógica. Feuerbach entiende la verdad como la totalidad de la esencia y de la vida del hombre. Marx acepta esta idea, pero la corrige: El defecto del materialismo precedente, incluido el de Feuerbach, está en haber considerado el objeto o la realidad desde el punto de vista de objeto o de intuición y no como actividad humana sensible, como praxis en sentido subjetivo. Kierkegaard contrapone a la verdad objetiva el hecho de que la verdad sólo se hace temática como *conocida* y como verdad del conocimiento de un ser libre<sup>66</sup>.

Nietzsche considera que la verdad ha de ser conocida desde las condiciones subjetivas del conocimiento. Toda la historia de la filosofía se ha ocupado de la verdad. Pero en todas las filosofías falta una justificación de la voluntad de verdad; y ésta justificación es necesaria. La voluntad de verdad depende de la voluntad de poder; y ésta es el deseo de dominar, de controlar, de imponer que tiene un tipo de seres. La ciencia puede definirse como la transformación de la naturaleza con el fin de dominarla y gobernarla. No existe una verdad absoluta. Ésta es una invención de los filósofos que no aceptan el devenir y anhelan el mundo del ser. Ésta es una ficción al servicio de la utilidad de algunos. Todas las verdades son ficciones; todas las ficciones son interpretaciones y todas las interpretaciones son perspectivas. Frente a esto Nietzsche propondría una nueva perspectiva. ¿Sería también ella una ficción? ¿Qué valor tendría? Según Heidegger, en Nietzsche no se da una superación de la metafísica, sino una inversión de los valores; la negación del carácter absoluto de unos para imponer otros, a los que también estaría sometida la verdad<sup>67</sup>.

Las teorías de la verdad se dieron también desde contextos filológicos relacionados con las ciencias. Aunque no nos vamos a detener en estas teorías, queremos mencionar al menos los autores más

66 Cf. A. HUTTER, en J. SZAIF *et al.*, *Wahrheit, ib.*, 94-95.

67 Cf. *ib.*, 96; F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, vol. 7, Barcelona, Ariel, 1980, 321-323; M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1990, 121-147.

importantes. J. F. Fries, desde la crítica antropológica a Kant, trata de la verdad del conocimiento partiendo de una investigación empírica biológica y psicológica de la naturaleza humana; y considera la verdad en una adecuación del objeto fundada en la experiencia inmediata. Otros, como Stuart Mill o Avenarius siguen el positivismo y el empirismo. Ch. Sigwart parte de la lógica y de las matemáticas, en las que el carácter de la verdad consiste en la necesidad y en la validez general; y quieren aplicar el mismo criterio para las verdades de hecho. Wundt también considera la lógica fundada en la psicología como la ciencia normativa<sup>68</sup>.

Más importante en este contexto fue F. Brentano, el cual se distanció de Kant, de los psicólogos y del positivismo. Brentano elaboró una psicología descriptiva, que quería tener el papel de una disciplina filosófica fundamental. En este contexto habla de la verdad. La verdad del juicio se reduciría a la evidencia; esto es, a una cualidad del juicio que ya no se podría reducir más. Brentano distingue verdades de razón y verdades de hechos. En las primeras no se juzga si algo es o no es. El carácter de evidencia de las segundas se funda en la percepción interna. Y la percepción interna es un tema de la psicología. Las percepciones internas son verdaderas en sí mismas. En cambio la verdad de los fenómenos físicos es sólo relativa. En vez de hablar de verdad como adecuación o correspondencia en sentido tradicional del objeto y el conocimiento, habría que hablar de correspondencia del que juzga y el que juzga con evidencia<sup>69</sup>.

Otros siguieron la teoría de la evolución de Darwin y la filosofía de la vida e intentaron explicar la verdad recurriendo a la biología. Así Haeckel, quien da una explicación fisiológico-genética de la verdad. En este contexto entraron también en la discusión los neokantianos, entre los que hubo considerables diferencias. En general, éstos se opusieron al psicologismo y volvieron a posturas kantianas.

68 Para un conocimiento un poco más amplio, cf. K. MERTENS, en J. SZAIF *et al.*, *Wahrheit, ib.*, 98-102.

69 *Ib.*, 99.

## 6. TEORÍAS ACTUALES SOBRE LA VERDAD

En la actualidad las teorías de la verdad son numerosas y complejas. Bruno Puntel, después de mostrar las dificultades de una clasificación de las mismas, las divide en cinco grupos: 1) Teorías de la correspondencia. 2) Teorías semánticas. 3) Teorías analíticas del lenguaje. 4) Teorías de la intersubjetividad. 5) Teorías de la coherencia. El autor añade que esta división no es adecuada ni orgánica, ya que todas las teorías caerían de alguna manera dentro de las dos primeras; y que varias de ellas son explicaciones, reformulaciones, correcciones o críticas de las mismas<sup>70</sup>.

La teoría de la correspondencia es la más antigua, la más conocida y la más admitida en la praxis diaria, en la praxis científica y en filosofía. En la actualidad son muchos los que la admiten de modo explícito; y muchos que la rechazan o le ponen reparos vienen a caer en ella o a presuponerla. Su nombre más frecuente ha sido el de adecuación; pero se le han dado también los nombres de correspondencia, conformidad, coincidencia, etc.<sup>71</sup>. Puntel distingue tres grupos de filosofías que la admiten de modo explícito: El ontológico-metafísico tradicional, que proviene de Platón y Aristóteles; la teoría dialéctico-materialista, proveniente de Engels, seguida por el marxismo-leninismo y corregida por otros marxistas como Klaus, Kreiser, Sandkühler y Pawlow; y la teoría lógico-empirista, seguida por Wittgenstein en el *Tractatus*, por B. Russell y otros<sup>72</sup>.

El segundo grupo es la teoría semántica de Tarski, que ha tenido gran importancia en filosofía, en la teoría de la ciencia, en la ciencia del lenguaje, etc. Tarski se propone elaborar una teoría semántica científica rigurosa, en la que los conceptos estén libres de

70 Cf. B. PUNTEL, *Wahrheitstheorien in der neuern Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, 8-14. Aquí no entramos en estas teorías ni siquiera de forma resumida. Para una información, resumen y juicio sobre las mismas, cf. esta obra de B. PUNTEL, que citaremos a continuación.

71 *Ib.*, 26-28.

72 *Ib.*, 31-40; cf. W. KÜNNE, en J. SZAIF *et al.*, *Wahrheit, ib.*, 118.

la vaguedad, oscuridad y antinomias que presentan en el lenguaje corriente. Por lo que se refiere al concepto de verdad, Tarski está convencido de que su concepto semántico corresponde al contenido intuitivo de la definición aristotélica y del lenguaje corriente. Pero quiere darles a éstos una definición correcta, que evite la vaguedad, antinomias y hasta contradicciones de los mismos. Su conclusión es que una definición correcta de verdad no es posible en el lenguaje natural; sólo sería posible en el lenguaje formalizado. Otros autores, como Stegmüller, Popper, Weingartner, Kripke, Field, Davidson han hecho precisiones y correcciones a la teoría<sup>73</sup>.

En la corriente analítica del lenguaje hay abundancia de autores y de teorías. Según W. Künne, el “bisabuelo” de la filosofía analítica sobre la verdad sería Bolzano, según el cual la verdad y la falsedad están en las proposiciones, en las cuales se expresa el contenido de un juicio que se refiere a un objeto. Esta idea es seguida luego por Frege, para el cual son también las proposiciones las primeras portadoras de valores de verdad. Pero según Frege, ser verdadero es diferente de ser tenido por verdadero, sea por uno, por muchos o por todos. Frege afirma así una objetividad de la verdad y no excluye el “*realismo alethico*”<sup>74</sup>.

En la filosofía analítica, F. P. Ramsey y Ayer defendieron que la verdad y la falsedad hay que atribuirla en primer lugar a las proposiciones. Las críticas a esta postura fueron numerosas. Una de las más importantes fue la de la teoría preformativa de Strawson. Éste abandonó luego su teoría; pero fue seguida por otros, como J. Austin y G. J. Warnock. Otros seguidores de Strawson, como J. L. Mackie y C. J. F. Willians buscaron un nuevo camino en la “Simple teoría de la verdad”, en el lenguaje normal. Otros han defendido las teorías semántico-formales de la verdad, que enlazan con Frege, Wittgenstein, Tarski y Carnap. Aquí hay que distinguir dos corrientes: la de Davidson y la de Tugendhat. Y una nueva teoría dentro de

73 B. PUNTEL, *ib.*, 41-69, W. KÜNNE, *ib.*, 118-121.

74 W. KÜNNE, *ib.*, 115-116.

este grupo es la teoría semántica fundamental de Hinst, crítico de Tarski y seguidor en parte de Tugendhat<sup>75</sup>.

Un nuevo grupo de teorías sobre la verdad son las intersubjetivas. Este concepto fue usado por Ch. S. Peirce, según el cual los límites de la verdad están donde hay consenso acerca de algo, en una comunidad de investigadores. Su principal representante en la filosofía actual es Jürgen Habermas. Para Habermas, la verdad es una pretensión de validez que unimos a las expresiones cuando las sostenemos. Esta verdad se da en el contexto de la acción comunicativa. La pretensión de validez deberá fundarse en las cosas mismas y tener reconocimiento general o intersubjetivo. Otra teoría intersubjetiva es la de W. Kamlah y P. Lorenzen. La verdad se funda en que al juzgar sobre la verdad de las expresiones recurrimos al juicio de otros, buscando una verificación interpersonal y una conformidad que es llamada consenso<sup>76</sup>.

Y una última teoría es la de la coherencia. Se habló de ella a finales del siglo XIX, sobre todo por obra de F. H. Bradley, en el idealismo anglosajón. En los años treinta del siglo XX fue actualizada por los empiristas M. Schlick y O. Neurath. Con la muerte de Schlick la teoría fue abandonada y desarrollada de nuevo por el idealista norteamericano B. Blanshard. Y desde 1973 es N. Rescher su principal defensor. Rescher no quiere dar una definición de verdad, sino un criterio de la misma. Según él, verdad significa conformidad con los hechos. El criterio de la verdad es la coherencia. Ésta tendría las características de la comprensión, la consistencia y la cohesión. A esta teoría se le ha objetado que es un círculo vicioso; y Rescher ha creído superarlo considerando que el criterio se justifica si tiene éxito en la praxis<sup>77</sup>. A esta postura se acerca el pragmatismo de Dewey. Según él, no habría que rechazar la teoría de la correspondencia, sino que habría que interpretarla bien, cosa que habrían logrado por primera vez los pragmatistas<sup>78</sup>.

75 B. PUNTEL, *ib.*, 70-141; W. KÜNNE, *ib.*, 119-120.

76 B. PUNTEL, *ib.*, 142-171; W. KÜNNE, *ib.*, 116.

77 B. PUNTEL, *ib.*, 172-204.

78 W. KÜNNE, *ib.*, 116.

Una atención particular pensamos que merecen algunos representantes de la fenomenología, de la hermenéutica y de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Dentro de la primera, habría que tratar de Husserl, Jaspers, Scheler, Hartmann, Heidegger y Gadamer. En todos ellos se dan importantes reflexiones sobre la verdad. Presentamos aquí sobre todo algunas ideas de Heidegger, porque pensamos que es el que mejor sintetiza esta corriente

Husserl proviene de las matemáticas y admite verdades ideales, objetivas y eternas. A pesar de todo, en su *Filosofía de la aritmética* mostró cierta tendencia al psicologismo, por lo que fue criticado por Frege. En las *Investigaciones lógicas*, Husserl muestra que la lógica no es reducible a la psicología; la lógica se ocupa del significado, no de una sucesión de actos psíquicos. Existen, pues, verdades en sí, sin relación con la inteligencia que las piensa. Estas verdades son ideales y atemporales. Ésta es la auténtica objetividad de la verdad. Pero además hay verdades reales, que se dan en las vivencias de la conciencia como objetos conocidos o como fenómenos.

Este significado objetivo de la verdad se da también en la fenomenología de Max Scheler, en su crítica a Windelband, quien afirmaba que el concepto de verdad está determinado por el concepto de valor y subordinado a éste. Para Scheler, la verdad pura como tal no es un valor, aunque pueda haber valores verdaderos y no verdaderos. La verdad misma es siempre y en todas partes correspondencia o coincidencia con realidades o hechos. En otras palabras: La verdad no es nunca un producto de nuestro espíritu, sino únicamente expresión de una coincidencia. Ésta no se da propiamente entre el intelecto y la cosa, sino entre una proposición y el evidente y máximamente adecuado mirar el ser del objeto, que entre iluminando nuestro entendimiento<sup>79</sup>.

Influido por Husserl y por Scheler, Nicolai Hartmann pasa del neokantismo a una ontología y a una teoría realista del conocimiento. La cosa, en relación con el conocimiento, es indiferente; para el

79 T. TRAPPE, en J. SZAIF *et al.*, *Wahrheit, ib.*, 104-105.

ser de la cosa es secundario ser o no ser objeto de un conocimiento. La verdad sería ante todo un tema gnoseológico. Verdadero o no, en sentido estricto, sólo puede ser la imagen del objeto. Verdad significa la correspondencia o coincidencia de un acto de conocimiento con el objeto real; esto es, una relación que trasciende la inmanencia de la imagen del conocimiento<sup>80</sup>.

Esta idea de verdad como adecuación o correspondencia con el objeto, que se da en la tradición fenomenológica, es profundizada por Heidegger, quien sintetiza ideas de Husserl, de Dilthey, de Nietzsche y de otros autores; y mediante una reflexión personal hace evolucionar la fenomenología hacia una fenomenología hermenéutica.

El tema de la verdad en Heidegger ha tenido una evolución y es bastante complejo en cada una de sus etapas. De ahí que sea necesario no perder de vista los diferentes contextos de las mismas al hablar de verdad.

Ante todo, Heidegger es heredero de una tradición en la que se quiere hacer teología sin presupuestos teológicos. En contraposición al idealismo o a Husserl, Heidegger afirma un sujeto finito o existencia concreta. Esta existencia es temporal e histórica y se va realizando en proyectos y decisiones<sup>81</sup>.

En segundo lugar, la reflexión heideggeriana sobre la verdad hay que integrarla en la pregunta por el ser, que se desarrolla sobre todo en *Ser y tiempo*, pero que ocupa todo el camino filosófico del pensar de Heidegger. La existencia concreta en Heidegger es ya compleja. Tiene un saber vago y atemático acerca del ser propio y del ser en general; es ser-en-el-mundo, que está familiarizado con el mundo y tiene un saber de él, que se da en el ocuparse del mundo o “cuidar” (*besorgen*) de él. El Dasein o existencia concreta es el lugar del sentido o de la verdad, que en este contexto vienen a ser lo mismo:

80 *Ib.*, 106-107.

81 Ya antes de *Ser y tiempo*, HEIDEGGER desarrolla estas ideas en sus clases, sobre todo en 1923: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt, Klostermann, 1988 (GA 63); y en 1925: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt, Klostermann, 1988 (GA 20).

“Sentido es un existencial del Dasein, no una propiedad del ente”<sup>82</sup>. Es el Dasein el que da sentido y el que hace que haya ser y verdad: “Ser –no ente– lo hay sólo en la medida en que hay verdad. Y ésta es sólo en la medida en que hay y mientras hay Dasein”<sup>83</sup>. Esto no significa que el Dasein sea el creador de la realidad. Ser o verdad indican aquí el sentido, que se da cuando hay alguien que ilumine, que dé luz y apertura. Y esto lo hace el Dasein: “Él está iluminado significa: está aclarado en sí mismo como ser-en-el-mundo; no mediante otro ente, sino de tal manera que él mismo es la iluminación”<sup>84</sup>.

Heidegger critica el concepto tradicional de verdad como adecuación. Y no porque carezca de valor, sino porque no expresa el sentido originario de la verdad. Para que se pueda dar una adecuación o conformidad, tiene que darse antes una desocultación del objeto o un estar desocultado (*entdeckt-sein*) del ente, que a su vez implica un desocultar activo (*entdeckend-sein*) del sujeto. La verdad originariamente es desocultación, como indicaría el término griego *ἀλήθεια*. Es necesario que el objeto esté desoculto; para lo cual se tiene que dar un Dasein desocultador o iluminador<sup>85</sup>.

El sentido de la verdad se da de manera más concreta mediante diferentes modos de apertura del Dasein. Modo fundamental es la praxis, que en realidad es inseparable de la teoría. Éstas se dan de tres maneras principales: Encontrarse en, comprender, habla. Dentro de éstos, hay otros modos auténticos; y hay también modos inauténticos<sup>86</sup>.

Esta postura de *Ser y tiempo* cambia en *La esencia de la verdad*. Aquí el tema de la verdad se encuentra en un nuevo contexto, en el que se valora más lo objetivo. Se dice que la esencia de la verdad es la libertad; y libertad aquí significa dejar ser al ente el ente que es. Sobre todo, la verdad se da en un acaecer, dentro del cual se

82 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt; Klostermann, 1976, 151 (GA 2).

83 *Ib.*, 230.

84 *Ib.*, 133.

85 *Ib.*, 219-230.

86 *Ib.*, 69.

encuentra el hombre mismo: “El hombre no posee la libertad como propiedad, sino que a lo sumo es cierto lo contrario: la libertad, el ek-sistente *Da-sein* posee al hombre”<sup>87</sup>. El hombre sigue siendo el lugar de la verdad como apertura y desocultación; pero ésta apertura (*Da*), que vienen del ser, engloba al mismo hombre. En *El origen de la obra de arte* se acentúa esta última idea y se presenta la verdad como un acaecer histórico en variedad de actos. El hombre sigue siendo el lugar de la verdad como desocultación, el lugar de la iluminación o apertura; pero no dispone de ella. Ésta viene del ser. A esta desocultación Heidegger la llama *mundo*; y acaece siempre junto con un ocultarse, que Heidegger llama *tierra*. Este acaecer es constante lucha entre *mundo y tierra*<sup>88</sup>.

Posteriormente el acaecer de la verdad se da en la apertura originaria del evento (*Ereignis*) del mundo, compuesto de los cuatro elementos: Cielo, tierra, dioses y mortales. La desocultación y ocultación son indicadas ahora mediante *cielo y tierra*. En este acaecer o evento se da la apertura primera (*Da*) o primera iluminación (*Lichtung*), en un juego tiempo-espacio. Ésta es la verdad originaria o el fundamento de todo. El hombre pertenece al evento y sigue siendo el lugar de la apertura o iluminación, el lugar del sentido y de la verdad. Tiene como tal un carácter de fundado y de fundamento, dado que no hay fundamento más allá del acaecer de la apertura y que el hombre es el lugar de la misma; pero él mismo acaece y es fundado. En este contexto, la verdad o apertura es considerada como apertura del ser. Pero al final el mismo ser es dado en el evento, con lo cual éste pasa a ser el concepto fundamental originario y definitivo de la filosofía heideggeriana<sup>89</sup>.

87 ID., *Vom Wesen der Wahrheit*, en *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1976, 190 (GA 9).

88 ID., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann 1977, 25-44 (GA 5); cf. M. BERCIANO, *Arte y ontología en Martín Heidegger*, en *Logos*, 50 (1989) 9-44; 51 (1989) 29-54.

89 Cf. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt, Klostermann, 1989 (GA 65); ID., *Die Sprache*, en *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt, Klostermann, 1985, 7-30 (GA 12); ID., *Der Weg zur Sprache*, *ib.*, 227-257; ID., *Zeit*

El evento en Heidegger es un puro acaecer, un acaecer como destino. El mismo carácter de evento indica la permanencia del acaecer, su temporalidad. El hombre no puede ir más allá del evento; el evento no conduce a nada más allá de él. El cometido del hombre es oír y transmitir, llevar al lenguaje y al pensar la apertura que acaece. Esto lo lleva a cabo el hombre de muchos modos: Lenguaje en general, poesía, pensar, arte, acción, política, acto religioso, ciencia, técnica... Hay modos más auténticos, como el lenguaje, y más unilaterales, como la técnica o la ciencia<sup>90</sup>.

En este contexto, es obvio que no se puede llegar a un fundamento absoluto o a una verdad absoluta. Tampoco cabe una verdad ontológica como adecuación de las cosas a un principio absoluto. La verdad que acaece es relativa e histórica; el acaecer sigue completando la verdad y dando nuevas visiones de la realidad. El hombre, como oyente tiene que esperar el acaecer y escuchar el lenguaje o la palabra (*Wort*) del evento para llevarlo al lenguaje del hombre, que es siempre ya respuesta (*Antwort*). El hombre tiene que ir ensamblando (*Gefüge*) fragmentos de verdad que acaecen. En la verdad así entendida no deja de haber una adecuación. Pero ésta es entendida aquí en un sentido diferente del tradicional. No se da adecuación a las esencias eternas de las cosas, sino a lo dado en un acaecer que no es nunca definitivo, sino que está abierto. Esto significa que la verdad es un camino. Y no un camino rectilíneo y terminado, sino un camino que se va construyendo. Hay que ver cómo se integra lo nuevo con lo construido. Esto obliga a repensar lo ya pensado y a reinterpretar lo ya interpretado.

La idea de evento y de ensamble indicarían que Heidegger no admite una verdad sistemática ni definitiva; pero tampoco un

*und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt, Klostermann, 2007, 3-66 (GA 14); M. BERCIANO, *El camino de Heidegger hacia el "Ereignis"*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 28 (2001) 159-190; ID., *El ser como evento (Ereignis)*, en *Studia philosophica II*, Oviedo, Universidad, Departamento de Filosofía, 1999, 297-326; ID., "Ereignis". *La clave del pensamiento de Heidegger*, en *Themata*, 28 (2002) 47-69.

<sup>90</sup> Cf. M. BERCIANO, *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martín Heidegger*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1983.

subjetivismo, ni un historicismo, ni un relativismo. Lo que sí se da en esta concepción de la verdad es una relatividad histórica.

Estas ideas de Heidegger serían el fundamento ontológico de la hermenéutica de Gadamer, según dice él mismo: “En todo caso, hay que preguntarse por las consecuencias que tiene para la hermenéutica de las ciencias del espíritu el hecho de que Heidegger derive fundamentalmente la estructura circular del comprender de la temporalidad del Dasein”<sup>91</sup>. Gadamer se funda sobre todo en la historicidad del Dasein o sujeto de la comprensión: “La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica, en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro”<sup>92</sup>. Heidegger no abunda en el desarrollo explícito de la hermenéutica y tampoco en el de la historicidad de la comprensión. Es mérito de Gadamer haber desarrollado más estos temas. Pero el fundamento ontológico de donde parte Gadamer es la temporalidad e historicidad del Dasein y del ser mismo; y esto es mérito de Heidegger.

Gadamer desarrolla también la idea heideggeriana de círculo hermenéutico: “El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos”<sup>93</sup>. También aquí se dan diferencias de precisión. Mientras que en Heidegger el Dasein capta lo previo como ser en el mundo y familiarizado con él, Gadamer entiende que lo previo, que constituye en cada caso el punto de partida, lo tiene el Dasein de la tradición y de la comunidad; y lo recibe sobre todo en el lenguaje<sup>94</sup>. Pero en ambos se da la comprensión en el dinamismo y en el progreso históricos; no se

91 H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, 332. Citamos la traducción española; pero nos apartamos de ella en los casos en que no compartimos la traducción.

92 *Ib.*, 330.

93 *Ib.*, 361.

94 *Ib.*, 363.

da de una vez por todas, sino que se va construyendo en sucesivos círculos hermenéuticos y en sucesivas comprensiones.

En este contexto hay que considerar la verdad. Es obvio que aquí la verdad se da y se construye en un proceso de comprensión. Gadamer acepta con Heidegger que la verdad es desocultación: “Por eso fue muy esclarecedor que Heidegger, en nuestra generación, recurriera al término con que los griegos designaron la verdad. No fue Heidegger el primero en averiguar que *aletheia* significa propiamente desocultación. Pero él nos ha enseñado lo que significa para la concepción del ser que la verdad tenga que ser arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento. Ocultación y encubrimiento son correlativos. Las cosas se mantienen ocultas por naturaleza; ‘la naturaleza tiende a ocultarse’, parece que dijo Heráclito. Igualmente el encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano. Porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño. Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje”<sup>95</sup>.

Y en este contexto, Gadamer define la verdad como adecuación: “La verdad del discurso se define, pues, como adecuación del discurso a la cosa, es decir, adecuación del ‘dejar estar’ el discurso a la cosa presente. De ahí deriva la definición de verdad divulgada por la lógica: *adaequatio intellectus ad rem*. Esta definición da como algo obvio que el discurso, es decir, el *intellectus* que se expresa en el discurso tiene la posibilidad de medirse a sí mismo de forma que lo que alguien dice exprese sólo aquello que hay”<sup>96</sup>. La adecuación se da con la cosa presente, con lo que hay aquí y ahora, dejando abierto lo que se mostrará en la sucesión de círculos hermenéuticos, en los que se irá construyendo la verdad.

95 H. G. GADAMER, *¿Qué es la verdad?*, en *Verdad y método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme 1992, 53.

96 *Ib.*, 54.

Este carácter histórico de la verdad está también presente en algunos autores de la Escuela de Frankfurt. Pero éstos no admiten ningún fundamento trascendente, ya que rechazan no sólo la idea de Dios, sino también un ser más allá del acaecer e incluso el acaecer del que habla Heidegger. Al mismo tiempo, Horkheimer rechaza un subjetivismo arbitrario. ¿Cómo superar el relativismo o el subjetivismo sin algún tipo de absoluto? No parece fácil superar esta dificultad. Según Horkheimer, la correspondencia del conocer con su objeto no es un *factum*, sino que ha de construirse constantemente, sobre todo mediante la lucha histórica. La verdad es un momento de la praxis recta. No entiende Horkheimer esta praxis en el sentido del pragmatismo, sino que es una praxis que elabora una objetividad de la verdad, un fin en sí de la misma, un contenido, en relación con el pasado. Y esto no habría que entenderlo en sentido negativo, como crítica de lo injusto, ni como objeto de una pura nostalgia.

Otros de la misma escuela no están de acuerdo con esto. Adorno cree que sin un determinado concepto de teología negativa es imposible formular un concepto de verdad; y que la verdad no es otra cosa que el contenido de la negación de lo que es falso. Y W. Benjamin considera que sin esperanza apenas sería posible pensar la idea de verdad. Al final, la única forma de aparecer la verdad es la esperanza que se arranca de la realidad misma cuando ésta es negada<sup>97</sup>.

Una mención especial merece Habermas, no sólo por su actualidad, sino porque parece que es quien se ha ocupado más del problema de la fundamentación de la verdad. A Habermas lo hemos incluido en la teoría de la intersubjetividad y del consenso. En 1973 escribió una colaboración en honor de Walter Schulz *Teorías de la verdad*<sup>98</sup>. Habermas considera como lugar de la verdad la expresión

97 Cf. T. TRAPPE, en J. SZAIF *et al.*, *Wahrheit, ib.*, 109-110.

98 Cf. J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien*, en *Wirklichkeit und Reflexion. W. Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen 1973, 211-265. Una exposición y comentario crítico de este estudio, puede verse en B. PUNTEL, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, O. c., 144-164.

o el discurso, en el que llevamos al lenguaje “hechos como hechos” (*Tatsachen als Tatsachen*). En esta categoría entran también lo que decimos de los objetos. Habermas considera aquí la verdad como una pretensión defendida mediante el discurso. La pretensión de validez ha de justificarse mediante fundamentos presentes en las cosas mismas; y estas pretensiones deberían tener un consenso intersubjetivo.

Pero la teoría de la intersubjetividad y del consenso ha sido mucho más elaborada por Habermas posteriormente, sobre todo en su obra fundamental *Teoría de la acción comunicativa*. En ella el consenso se funda en un saber de fondo o en un pre-saber intuitivo, con el que estamos familiarizados en el mundo de la vida. Este saber sirve de horizonte y sustenta tácitamente la práctica comunicativa cotidiana<sup>99</sup>.

¿Qué es, en definitiva, este saber de fondo, atemático, pre-teórico, presente en todos, que hace posible el consenso sobre hechos y objetos; que sirve de horizonte y hace posible un conocimiento objetivo con pretensiones de verdad, capaz de criticar, de anticipar y de proyectar? Habermas no lo explica ni en *Teoría de la acción comunicativa* ni en libros posteriores, como *Der philosophische Diskurs der Moderne*, (1986), *Nachmetaphysisches Denken* (1988), o *Texte und Kontexte* (1991). En la segunda de estas obras dice Habermas que la acción comunicativa no se debe hipostatizar en ningún tipo de absoluto; y añade que “en todo caso es un absoluto escurridizo para el procedimiento crítico<sup>100</sup>. Seguramente es lo más que dice Habermas. En un *Excursus* de *Texte und Kontexte* tiene un título que dice: “Transcendencia de dentro, transcendencia al más acá” (*Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*). El autor vuelve a hablar de *Praesuppositionen*; pero éstas no tendrían carácter ontológico. Habermas sí dice que Apel y él admiten que en las pretensiones de validez hay una fuerza interna transcendente<sup>101</sup>.

99 J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2, Madrid, Ed. Taurus, 1987, 568-569. La edición original alemana es de 1981.

100 ID., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, 384.

101 ID., *Texte und Kontexte, Frankfurt, Suhrkamp*, 1991, 146-147.

Parece obvio que la verdad o las pretensiones de validez requieren un fundamento metafísico u ontológico. Cuando se rechaza éste, como sucede en la Escuela de Frankfurt, no se ve una salida. Horkheimer recurre a una praxis que no se sabe en qué se funda; Adorno menciona una teología negativa; Benjamin recurre a la esperanza; y Habermas indica al fin un absoluto escurridizo, pero sin carácter ontológico.

## 7. REFLEXIONES SOBRE LA VERDAD

Una reflexión actual sobre la verdad no puede dejar de tomar en consideración las teorías precedentes. Esto hace de la verdad un concepto complejo y problemático. Pero no por ello se debería dejar de presentar algunas reflexiones acerca del mismo.

### 7.1. VERDAD Y OBJETO

La teoría tradicional ha definido la verdad como adecuación de la cosa y el intelecto. El concepto de verdad como adecuación es el que parece que se ha mantenido a lo largo de la historia de la filosofía, aunque con modificaciones y puntos de partida diferentes. La adecuación no indica una equivalencia sin más. El hecho de acentuar que el lugar de la verdad es el juicio, implicaría que debe haber una conciencia de la adecuación. Así se ve en Tomás de Aquino, quien ve en el juicio el concepto primario de verdad. Ésta no se daría propiamente cuando sin conocerlo se afirma algo que por casualidad es conforme a la verdad. En otras palabras: Se necesita adecuación y conciencia de la misma, aspecto semántico y pragmático, contenido proposicional y fuerza alocucional, según diferentes denominaciones<sup>102</sup>.

102 F. INCIARTE, *El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás*, O. c., 48-51.

La verdad como adecuación implica el objeto como uno de los polos de la verdad. También el concepto de objeto ha tenido una importante variación en la historia de la filosofía. En la filosofía moderna se ha acentuado la consideración del objeto como objeto "conocido". El objeto es objeto en un sujeto o en un lenguaje. Esto plantea una seria pregunta por la realidad del conocimiento y por la verdad como adecuación. Esta problemática se acentuó en Kant. A partir de él se ha hablado de realismo ingenuo. No han faltado nuevos intentos de recuperar el objeto en sí; pero B. Punzel cree que la reflexión sobre el objeto o la cosa es uno de los temas que se pasa por alto en las teorías sobre la verdad. Ni siquiera la teoría de la correspondencia, cuyo núcleo parece estar ahí, se ocupa convenientemente del objeto.

En la tradición aristotélico-tomista se ha afirmado decididamente el objeto y la posibilidad de una adecuación con el mismo. Como ya hemos dicho, la división entre el sujeto y el objeto, entre el objeto en sí y el objeto como conocido, se afirma sobre todo en la filosofía moderna y se acentúa en Kant. Después de él se buscó una nueva explicación en el idealismo, en la cual se recupera el objeto en sí. Después de la caída del idealismo se ha afirmado el objeto en sí en el materialismo marxista-leninista. Y más recientemente ha sido afirmado por Husserl en la idea de intencionalidad del conocer. La postura de Husserl fue asumida por Max Scheler, Nicolai Hartmann y Martín Heidegger.

A pesar del olvido del mismo, la consideración del objeto parece irrenunciable en una teoría sobre la verdad. Y de hecho aparece en varias teorías recientes sobre la verdad, aunque, según Punzel, se considere poco. La filosofía analítica ha comprendido mejor que otras lo inadecuado que resulta comparar una dimensión lingüística con otra no lingüística. Pero, considera poco el problema del objeto. Por el contrario, se acusa sobre todo a ella de haber diluido el objeto en el lenguaje. O como dice Inciarte, de haber volatilizado el concepto de verdad en un puro concepto de sentido<sup>103</sup>.

103 B. PUNTEL, *ib.*, 208; F. INCIARTE, *ib.*, 54.

En la teoría semántica de Tarski se parte del concepto aristotélico de verdad como adecuación y se cuenta con el objeto. Pero no se entra en cuestiones filosóficas, gnoseológicas o metafísicas acerca del mismo. También en las teorías semántico-formales de Davidson o de Tugendhat se llega a una confrontación con los hechos y los objetos, aunque luego no se afronta suficientemente. Tugendhat reconoce que en toda proposición aseverativa hay una relación con algo identificable y objetivo en el tiempo y el espacio, condición para poder hablar de verdadero o de falso<sup>104</sup>.

También las teorías de la intersubjetividad, con sus pretensiones de validez, terminan por tener que recurrir a los hechos o a las cosas. Así sucede en Habermas, quien habla del objeto, aunque luego no lo explica. Y finalmente, los hechos están presentes de modo explícito en la teoría de la coherencia. Así sucede en Rescher; pero evita afirmaciones metafísicas sobre la realidad.

En conclusión, el objeto parece irrenunciable en una teoría sobre la verdad. Las teorías que lo han puesto en duda no han podido evitar encontrarse al final con él. La dificultad de la adecuación del concepto con un objeto exterior a él es problemática, pero no sería capaz de eliminar el objeto en una teoría de la verdad.

## 7.2. VERDAD ONTOLÓGICA Y VERDAD ÓNTICA.

Con el objeto tiene relación la verdad ontológica. Desde Aristóteles se viene afirmando que aunque la verdad no se dé sin un intelecto, las cosas son lo que son, tienen una esencia propia, en la que está su verdad. A esta verdad de las cosas se la ha llamado verdad ontológica.

El tema de la verdad ontológica se plantea de maneras distintas en Platón, en Aristóteles, a partir del concepto de creación, en la filosofía moderna y contemporánea. Que las cosas son algo en sí y tienen una esencia se admitiría en general. Platón explicaba esto

104 Cf. B. PUNTEL, *ib.*, 91-120.

mediante la teoría de las ideas y la acción del Demiurgo. La verdad ontológica de las cosas sería una adecuación a las ideas del mundo inteligible. Aristóteles no aceptó esto. En la filosofía cristiana se afirmó que las ideas están en la mente de Dios, el cual crea las cosas; y éstas corresponden o se adecuan a las ideas divinas.

El concepto de verdad ontológica como adecuación a un intelecto se elaboró en relación con la idea de Dios y el concepto de creación. ¿Tiene que ser necesariamente esta verdad adecuación a un intelecto que las piensa o a las ideas de un mundo inteligible? ¿No basta admitir que las cosas son lo que son, que tienen una esencia, para poder hablar de verdad ontológica? Creemos que sí; que desde un punto de vista filosófico se puede llamar verdad ontológica a la verdad de las cosas en sí, al menos como punto de partida. Esta sería la postura de Aristóteles. Y este concepto parece aceptable y permitirá mejor el diálogo con otras filosofías, aunque al final habrá que preguntarse por el ser de las cosas.

Una verdad ontológica así no se negaría fácilmente. En Kant, el concepto de substancia es un concepto *a priori*; y el objeto en general es elaborado por el sujeto. Pero el objeto, en sentido kantiano, es diferente de la cosa. En las cosas hay algo que hace que se le tenga que aplicar la categoría de substancia y no otra. No habría una subjetivación total de la substancia o del objeto en sí. Y además de esto, Kant admite los noumenos o cosas en sí, aunque no pueda llegar a ellos la razón pura. Más cerca de nosotros, Husserl se opone al psicologismo y afirma la esencia de las cosas mediante la intuición categorial y la ideación.

Tampoco en la filosofía analítica ha pasado este tema desapercibido. Las reflexiones de Strawson sobre el lenguaje, la no inversión del sujeto y el predicado, de las cosas singulares y de las propiedades universales, lo han llevado también a considerar el tema de las esencias. Algunos autores han hablado de “esencias nominales” y de “esencias reales” dependientes de los objetos<sup>105</sup>.

105 Cf. P. T. STRAWSON, *Individuals. An Essay in decriptive Metaphysics*, Londres 1965; E. RUNGGALDIER, *Metaphysische Ansätze in der analytischen Philosophie*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 108 (1986) 119-125.

Heidegger tiene un concepto particular de verdad ontológica. Como se ha dicho, Heidegger entiende la verdad como desocultación. La verdad descrita hasta ahora como verdad ontológica es para Heidegger verdad óptica, verdad del ente; y correspondería al carácter de desoculto del ente, que el hombre debe respetar, dejando al ente ser el ente que es. La verdad ontológica es la verdad del ser, la iluminación o apertura del ser. Es ésta la que hace que el ente sea ente. Todo ente y el hombre mismo, que es el lugar en el que se da la iluminación, tienen que entrar en esa verdad del ser. Habría por tanto una verdad del ser, que es la verdad ontológica y que es el fundamento de toda verdad; una verdad óptica, que es la verdad del ente; y una verdad en el hombre, que vendría a ser la verdad lógica, aunque no es una simple adecuación, como veremos. Las tres se dan en un proceso o acaecer. Algunos autores, como Coreth o Lotz, han asumido esta triple división de la verdad<sup>106</sup>.

En resumen: Habría que distinguir varios niveles en la verdad ontológica. Uno como adecuación al intelecto divino; un segundo, como adecuación a un mundo superior inteligible, en sentido platónico; y un tercero, como lo en sí o la esencia de los entes o de las cosas. Desde un punto de vista puramente filosófico sería el tercero el que hay que considerar como punto de partida. Que las cosas sean algo en sí y que se pueda hablar de una verdad ontológica en este sentido parece aceptable; aunque parece más adecuada la terminología de Heidegger, quien a esta verdad la llama verdad óptica. En cualquier caso, esta verdad no se da de una manera clara y distinta. En primer lugar, porque el sujeto humano que la percibe tiene sus limitaciones y la va conociendo en un proceso. Esto lo admitía ya Santo Tomás. Pero esta idea se ha acentuado en la filosofía moderna, sobre todo en Heidegger. Según él, el mismo ser es acaecer; la iluminación y apertura del ser es un proceso. La misma verdad ontológica (en sentido heideggeriano) es dada en un acaecer; y dentro de ella se dan la verdad óptica y la verdad lógica.

106 Cf. E. CORETH, *Metafísica*, Barcelona, Ariel, 1964; J. B. LOTZ, *Ontología*, Barcelona, Herder, 1963.

Si una verdad óptica completa en este sentido no es posible, mucho menos lo es la verdad ontológica, sea en sentido heideggeriano como en sentido cristiano de adecuación al intelecto divino. Ni se sabe lo que es en definitiva el ser, ni se conoce el intelecto divino, para poder comprobar la adecuación de las cosas a él. En uno y otro caso la afirmación de la verdad ontológica se encuentra con una “teología negativa”. Ya decía esto Grosseteste, un franciscano del siglo XII, sobre el intelecto divino; y recurría al concepto de iluminación, o a la fe en ella. En el siglo XX era Adorno quien decía que sin un cierto concepto de teología negativa es imposible un concepto de verdad. Desde un punto de vista filosófico, parece que la verdad ontológica se queda en las cosas en sí y en “creer” que se adecuan a un intelecto supremo.

### 7.3. VERDAD LÓGICA COMO ADECUACIÓN

Hemos dicho que el concepto de verdad como adecuación ha sido el que se ha mantenido a lo largo de la historia, aunque con modificaciones. Tomás de Aquino define la verdad como *adaequatio rei et intellectus*; y dice que esta definición procede de Isaac Israel y que se encuentra en Avicena y en San Anselmo<sup>107</sup>. Kant consideraba aún esta definición como válida<sup>108</sup>, aunque su concepción del sujeto con formas y conceptos del entendimiento *a priori* impliquen un concepto de adecuación distinto del tradicional.

En la filosofía reciente se ha planteado el problema acerca de una adecuación entre sujeto y objeto. ¿Cómo es posible tal adecuación entre un concepto y una cosa? Ya en Santo Tomás aparece el problema. Ha habido teorías recientes que han afirmado una correspondencia entre el objeto y el conocimiento; pero lo han hecho de modo demasiado restringido. Tal sería la postura de Wittgenstein

107 TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1, resp.

108 I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 83.

en el *Tractatus* y la del neopositivismo, en el cual la adecuación se limita a frases que pueden verificarse<sup>109</sup>.

Más importante serían las discusiones sobre la adecuación en las teorías semánticas. Traski parte del concepto aristotélico de adecuación, aunque dispuesto a corregirlo. Sobre el resultado al que llega, no hay acuerdo. Davidson cree que en Tarski se conserva lo esencial de la teoría de la correspondencia. Popper cree que se corrige el concepto aristotélico, reduciéndolo a otros más sencillos, como el de satisfacción o realización. R. M. Martin piensa que se da una eliminación del ámbito de los hechos<sup>110</sup>.

En cuanto a la valoración, Davidson cree que la teoría de la correspondencia tiene sus puntos débiles; pero que esto no sería un motivo suficiente para abandonarla. Tugenshat se ha ocupado más del problema. Según él, se dan en la teoría imprecisiones; pero con esto no pretende negar un núcleo de adecuación o de conformidad. Lo que es discutible para él es la versión que afirma una adecuación como tal entre lo pensado y el objeto; y quiere una formula en la que no se hable de adecuación, sino que se diga que la proposición enunciada es real. Con esto no se renuncia a una adecuación de hecho<sup>111</sup>.

Rescher considera la verdad como conformidad con los hechos, con lo cual aceptaría la teoría de la correspondencia. Pero evita afirmaciones metafísicas acerca de la realidad y considera la consistencia de esta como un principio regulativo de nuestro aparato conceptual. Tanto la tesis metafísica de una realidad coherente como su contraria carecerían de sentido. Con esto, el concepto de conformidad o de adecuación quedaría reducido a un valor regulativo<sup>112</sup>.

109 F. INCIARTE, *El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás*, O. c., 51-52.

110 Cf. B. PUNTEL, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, O. c., 64-65.

111 Cf. *ib.*, 100-110.

112 Cf. *ib.*, 183-184.

Otra crítica del concepto de adecuación es la de Heidegger. Como ya se ha dicho, lo que critica Heidegger es que este concepto de verdad no es originario. La adecuación presupone ya una desocultación del objeto, que ha de estar ya descubierto (*entdeckt-sein*); y esta desocultación presupone a su vez que haya un sujeto desocultador (*entdeckend-sein*), que es el Dasein, el cual ilumina y da sentido. Hay afirmaciones en *Ser y tiempo* en las que parece afirmarse un subjetivismo, como cuando se dice que hay verdad sólo y en tanto que hay Dasein. Pero esta afirmación no implica un subjetivismo. Lo que se dice es que no se da verdad sin una mente que ilumine el objeto; y esto se da en el Dasein<sup>113</sup>.

Se podría preguntar si se puede poner en esa apertura el sentido de la verdad. En relación con el concepto de adecuación, habría que preguntarse también si ese primer acto desocultador del Dasein no es ya una adecuación originaria del Dasein a lo que se abre, ya que el Dasein es arrojado en un mundo, en una apertura; y no es de ninguna manera el creador de los entes, sino el que los comprende, los con-forma y les da sentido explícito. No hay sentido ni verdad sin el Dasein, pero todo viene del ser. El ente Dasein es el lugar de la iluminación o apertura; pero la apertura viene de otro y es más amplia que el ente Dasein; es apertura de mundo (*Da-sein*), en la que está el Dasein<sup>114</sup>.

Esta idea se hace mucho más explícita a partir de 1930, con las clases *Sobre la esencia de la libertad humana* y la publicación de *La esencia de la verdad*. Aquí Heidegger deja de hablar de Dasein y habla del hombre. Éste está en la apertura (*Da*) que viene del ser y debe llevar al lenguaje y al pensar lo que le es dado. Y esto se acentúa mucho más en el concepto de evento (*Ereignis*). Aquí se podría hablar de una adecuación originaria del hombre a lo que le es dado en la apertura (*Da*) o iluminación (*Lichtung*). El hombre lleva lo dado al lenguaje y al pensar; y sólo a partir de ahí puede

113 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, O. c., 282-305.

114 Cf. M. BERCIANO, *¿Qué es realmente el Dasein en la filosofía de Heidegger?*, en *Themata*, 10 (1992) 435-450.

construir el camino del pensar. La verdad sigue siendo desocultación (*ἀ-λήθεια*); pero ésta acaece. El hombre debe escucharla, respetarla; ésta sería la adecuación originaria. Y debe llevarla al lenguaje y al pensar, dándole forma temática en el lenguaje del hombre. Parece obvio que en estas ideas se expresa una mayor adecuación que en el primer Heidegger<sup>115</sup>.

La idea de adecuación o, con un término más general, de correspondencia no es fácil de eliminar del concepto de verdad; ni ha sido tan proscrita del mismo en la reflexión filosófica, aunque se hayan hecho correcciones y precisiones. También aquí habría que decir que la adecuación es progresiva. Esta idea se ha acentuado mucho más en una concepción evolutiva de la realidad, sobre todo de la realidad histórica. Las esencias puras no se captan, en general; sea por los límites del conocimiento humano, cosa que ya afirmaba Santo Tomás, sea sobre todo porque el mismo hombre es histórico y vive todo él en un proceso. Y mucho más si se acepta que el mismo ser es temporal y acaecer. En este contexto, la adecuación y la verdad no pueden ser sino graduales

#### 7.4. VERDAD HISTÓRICA

Como dejan ya ver las reflexiones anteriores, la verdad es histórica. El concepto de verdad histórica tiene sobre todo origen bíblico. La revelación de Dios no es una revelación de esencias, sino revelación en los hechos históricos. Como tal, es progresiva; se va completando en hechos sucesivos, tendiendo hacia la plenitud de los tiempos y hacia la escatología. Mientras llega ésta, la verdad absoluta es creída y esperada. Sólo así da sentido a la historia y a los hechos concretos.

Como problema filosófico, la historicidad en general y la visión histórica de la verdad tuvieron luego su mayor desarrollo en la filosofía

115 Cf. ID, *El ser como evento (Ereignis)*, a. c.; ID., *Ereignis. La clave del pensamiento de Heidegger*, a. c.

moderna y reciente: Vico, Hegel, Kierkegaard, Schleiermacher, el historicismo de Droysen, Ranke y Dilthey; y después de ellos Heidegger y Gadamer. Hegel es seguramente el que tiene una visión más global y unitaria de la historia, partiendo de la idea de espíritu absoluto. Pero otros autores consideraron que en su visión de la historia no quedaba lugar para la contingencia. Uno de éstos fue Schleiermacher, quien no aceptó ni el kantismo ni el idealismo. Según él, la verdad se va dando gradualmente en el acontecer histórico y la vía hacia ella es el diálogo en un proceso interpretativo. Schleiermacher es considerado como el iniciador de la hermenéutica filosófica. Pasos sucesivos se dieron en el historicismo. Droysen se planteó el problema de la interpretación y del comprender históricos. Según él, el intérprete de la historia puede comprenderla mejor que el transmisor de ella, ya que puede relacionar lo transmitido y ver el fondo y el contexto de los hechos. Mayor importancia, desde el punto de vista filosófico, tuvo Dilthey, con su metafísica para las ciencias del espíritu y para una hermenéutica filosófica.

Con esta tradición histórica hay que relacionar a Husserl y a Heidegger. Éste pensó que Husserl, hablando del mundo de la vida, tomaba poco en serio la filosofía de Dilthey. Acerca de la deuda del propio Heidegger con Dilthey, es elocuente estas palabras de *Ser y tiempo*: “La discusión que hemos llevado a cabo sobre el problema de la historia ha surgido de la apropiación del trabajo de Dilthey”<sup>116</sup>. Pero Heidegger cree que Dilthey no se libró de la preocupación científica y que fue poco consecuente con la historia concreta y fáctica<sup>117</sup>. La historicidad de la verdad aparece de modo más explícito en la hermenéutica de Gadamer. Pero éste mismo ve en Heidegger una hermenéutica nueva: “En la interpretación transcendental de la comprensión por Heidegger, el problema de la hermenéutica gana un rasgo universal, más aún, gana una dimensión nueva”<sup>118</sup>. Y Gadamer

116 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, O. c., 525.

117 Cf. la opinión de HEIDEGGER sobre DILTHEY y el comentario de las cartas de YORCK a su amigo DILTHEY en *Sein und Zeit*, O. c., 525-533.

118 H. G. GADAMER, *Verdad y método*, O. c., 329.

no duda en tomar como fundamento para su hermenéutica la ontología de Heidegger<sup>119</sup>.

Las ideas de Heidegger sobre la verdad ya las hemos expuesto. La historicidad de la verdad pone primero el acento en el Dasein concreto y fáctico de *Ser y tiempo*; un Dasein cuyo ser es la temporalidad y que comprende desde ella una verdad que es desocultación. En realidad, este *Dasein* está arrojado, en una apertura más amplia del mundo (*Da-sein*). El ser mismo hay que verlo como temporal; y Heidegger pone luego el acento en la apertura que viene del ser. El hombre se encuentra en ella extático y debe recibirla y transmitirla, llevándola al lenguaje y al pensar. Y al final, la idea fundamental es la del evento (*Ereignis*), la de un acaecer, en el cual son dados también ser y tiempo. Este acaecer (*Geschehen*) es destino (*Geschick*) y es el origen de la historia (*Geschichte*). En este contexto, la verdad es fragmentaria, relativa, histórica. El hombre, como oyente del lenguaje del ser o del evento tiene que ir recibiendo y ensamblando los fragmentos de verdad que acaecen; y así va construyendo el camino del pensar.

La verdad histórica, como la historia misma, se caracteriza por la discontinuidad propia de la contingencia y de las decisiones libres. Pero esta discontinuidad no puede ser un total fraccionamiento y dispersión que elimine totalmente cierta continuidad y unidad histórica. En una concepción así de la verdad no es posible un sistema mientras dure el proceso. El sentido completo de los hechos sólo podría darse al final del mismo. Mientras este final es por-venir, la verdad de los hechos tiene siempre algo de provisional y de relatividad histórica. Se han dado varias formas de adelantar el final del proceso: Revelación, gnosis, intuición... Pero no podrían ser consideradas como conocimiento propiamente dicho, sino como fe y esperanza. Otro tipo de anticipación, mediante un esquema causal sería determinismo, incompatible con una causalidad libre.

119 Cf. *ib.*, 330-332.

Esta visión de la verdad no debería confundirse con un relativismo ni con un convencionalismo. Éstos se superan muchas veces por intuiciones vitales y prácticas; y por fe en una verdad absoluta. Pero el no recurrir a estas vías tampoco debería conducir a un relativismo. Que la verdad histórica no sea completa, no significa que no sea objetiva. Los hechos muestran que se pueden dar construcciones serias y sostenibles, aunque tengan que ser corregidas, precisadas o reinterpretadas posteriormente. En una palabra: La relatividad propia de la historia no es ni un total relativismo ni un convencionalismo.

### 7.5. VERDAD Y PRAXIS

Hasta ahora hemos hablado sobre todo de la verdad teórica. Además de ésta hay que considerar una verdad práctica. Aristóteles habla de ella sobre todo en la *Ética a Nicómaco*, donde distingue cinco modos de la verdad: “τέχνη, φρόνησις, ἐπιστήμη, σοφία, νοῦς : arte, prudencia, ciencia, sabiduría, inteligencia”. Los dos primeros son considerados por él como prácticos<sup>120</sup>. El arte y la prudencia se refieren a la acción, No se trata en ellos de adecuación a un ente ya existente, sino que se refieren a la creación de alguna cosa. Pero también aquí habría un tipo de adecuación a algo. En el arte habría adecuación a una idea a la que hay que dar forma. En la prudencia el concepto de adecuación es más complejo. Incluye la consideración de los hechos circundantes, las opiniones de los más prudentes, la situación y el momento oportunos (καιρός) para la acción<sup>121</sup>. En la *Gran moral*, la decisión se atribuye al gusto, a una disposición natural que nos impulsa hacia la acción sin ser guiados racionalmente<sup>122</sup>. Esta última característica habrá que entenderla con cautela. Todo el proceso descrito en la *Ética a Nicómaco* es un proceso que busca razones; aunque no encuentre razones claras y seguras, no podría

120 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco.*, VI,3,1139 b 15-19.

121 *Ib.*, 1103 a 32-33; 1140 a 1-2; ID., *Ética a Eudemo*, 1046 a 8-9; cf. P. AUBENQUE, *La prudente chez Aristote*, París 1963.

122 ARISTÓTELES, *Magna moralia*, 1026 a 37-b 4.

considerarse irracional. Además, el momento o situación oportuna (*καίρος*) no se identifican, en general con la suerte (*τύχη*).

Según Tomás de Aquino, el intelecto teórico tiene por objeto lo verdadero; mientras que la verdad práctica corresponde al intelecto práctico, que tiende hacia el bien y mueve a la acción. Ambos intelectos constituyen una misma potencia con fines diferentes<sup>123</sup>. Es la doctrina aristotélica de la *Ética*, más precisada en lo referente a la unidad del intelecto. También aquí estaría implicada en la verdad práctica una cierta adecuación, como se ha visto en Aristóteles, al bien o a la felicidad.

Un paso importantísimo en la verdad práctica se da en la filosofía de Kant. La razón práctica kantiana también se refiere al deber-ser e implicaría una adecuación al orden moral y al cumplimiento del deber. Pero el uso práctico de la razón en Kant no se limita a esto, sino que, mediante postulados de la razón práctica, se puede acceder al noumeno y a las ideas transcendentales metafísicas. Esto significa que tiene un ámbito de saber (no de conocimiento estricto) que llega mucho más lejos que la razón teórica. En realidad, se trata de una única razón con dos usos.

Sería mérito sobre todo de Kant haber descrito este ámbito de la razón; un ámbito que, desde perspectivas diferentes, va a estar presente en la filosofía posterior. De hecho, la presencia de una verdad práctica, vital, existencial, que precede a la teórica y temática, se da también en otros autores, como Husserl, Bergson, Heidegger, Blondel, etc.

Heidegger habla en *Ser y tiempo* de una apertura o de una verdad en el obrar o en la praxis del Dasein en el mundo, que es anterior a la verdad teórica: "Pero el modo inmediato del trato (con los entes) no es... el conocer sólo perceptivo, sino el ocuparse (*Besorgen*), que manipula y utiliza, el cual tiene su propio conocimiento"<sup>124</sup>. Y poco más adelante añade: "El comportamiento práctico no es 'ateórico', en

123 TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I. q. 79, a 11.

124 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, O. c., 90.

el sentido de que carece de una visión; y su diferencia frente al comportamiento teórico no está sólo en que aquí se contempla y allí se *actúa*, y en que el actuar, para no quedarse a ciegas, aplica conocer teórico, sino que, por el contrario, el contemplar es originariamente un ocuparse, como el actuar tiene su visión<sup>125</sup>.

Ejemplos concretos, los da Heidegger en *Ser y tiempo* y en otros escritos. En *Ser y tiempo* habla del saber práctico en el uso de un instrumento, el martillo. El zapatero que lo usa lo conoce como útil y lo distingue perfectamente de otros sin hacer teorías sobre él. La campesina que usa un par de zapatos en el trabajo del campo conoce perfectamente todo lo que una minuciosa descripción fenomenológica puede decir de ellos: de la relación que tienen con el mundo del trabajo, del sudor y de la fatiga, de la siembra del trigo, de la esperanza en la cosecha, de la superación de la necesidad, etc.<sup>126</sup>. El saber práctico es más completo que el teórico, ya que tiene visión del mundo circundante (es *umsichtig*); mientras que el teórico no lo conoce (es *un-umsichtig*)<sup>127</sup>.

Particular importancia ha tenido el tema de la praxis en la filosofía marxista. Los jóvenes hegelianos, Marx incluido, parten de un concepto de la praxis contrapuesto a la teoría y afirman que ésta tiene que reflexionar sobre la praxis. Posteriormente, Marx critica a Hegel y a los jóvenes hegelianos y busca una filosofía que tenga relación con la vida y se realice en los individuos concretos y conscientes. Así llega Marx a una praxis como emancipación y como revolución. En general, el concepto de praxis en Marx estaría poco claro, ya que, según Bubner, se daría en él una confusión entre praxis y trabajo<sup>128</sup>.

También los autores de la Escuela de Frankfurt han reflexionado sobre la praxis. Horkheimer pone de relieve la primacía de la praxis, la cual influye en todas partes en la teoría. El simple pensar no logra

125 *Ib.*, 93.

126 Cf. *ib.*, 91-97; ID., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege*, O. c. 1977, 18-20.

127 ID., *Sein und Zeit*, O. c., 93.

128 R. BUBNER, *Theorie und Praxis - eine nachhegelsche Abstraktion*, Frankfurt, Klostermann, 1971, 5-23.

poseer el objeto de manera consistente; la praxis, en cambio, es capaz de decidir sobre las cuestiones sociales e históricas. No se ve que le atribuya a la praxis una especie de intuición de la historia en su totalidad<sup>129</sup>.

En Habermas se puede distinguir una praxis social, política, ética. Pero el sentido más fundamental de la praxis habría que verlo en relación con el saber de fondo en el mundo de la vida, con la acción comunicativa y la interacción. En todo esto se da una visión atemática de la realidad que precede a la teórica y es más amplia que ésta; y la verdad práctica se adecuaría mejor que la teórica a la realidad<sup>130</sup>.

R. Bubner, en diálogo con varios de estos conceptos de la praxis marxista afirma también que el obrar no sólo no resulta de una teoría, sino que no la necesita. Con todo, el obrar comprende momentos teóricos y tiene una racionalidad interna. Por eso no desemboca en un irracionalismo, obtiene fines, puede ser corregido<sup>131</sup>.

Cuando hablamos de verdad práctica entendemos la praxis en este sentido amplio, como praxis vital del hombre que pertenece a la realidad y tiene de ella un saber práctico, vital, atemático y seguramente imposible siempre de hacer explícito, sea porque es más amplio que la teoría, sea porque va por delante de ella, sea porque se da en situaciones siempre nuevas. Admitir un saber así tiene gran importancia para el tema de la verdad, ya que modifica y completa todos los aspectos de la misma vistos antes. La adecuación no puede ser sólo teórica; la verdad ontológica podría ampliarse también; y la verdad histórica está en más íntima relación con la praxis, la cual podría tener también un saber más amplio y anticipatorio de la misma, superando la relatividad de la historia más que el saber teórico.

129 Cf. M. HORKHEIMER, *Zum Problem der Wahrheit*, en *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt, Suhrkamp, 245-261.

130 Cf. sobre todo las obras de HABERMAS; *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971; ID., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968; ID., *Theorie des kommunikativen Handelns* 2. vol., Frankfurt, Suhrkamp, 1981. De todos ellos hay traducciones en español.

131 Cf. R. BUBNER, *O. c.*, 42.