

LA VERDAD Y NOSOTROS

ALEJANDRA ANGIOLINI

Abstract: Come to grips with an agreement relating with what is presently considered Philosophy is very hard, because of the heterogeneity of knowledge handled in our time. Such a competitive world as ours, with so diverse interests, where the elegance of the speeches rules over the veracity of its contents, makes our task even harsher. A perspective corresponds to each epoch as, for instance, Greece that differentiated the ontological truth, ground of the logical truth.

El problema de la verdad pertenece al grupo de cuestiones que le pertenece de suyo a la filosofía, pues todos los sistemas filosóficos han tenido y tendrán que enfrentarse con ella; nunca resulta resuelta de una manera completa y acabada. Un auténtico filósofo se plantea y replantea esta cuestión, tratando de ver algo nuevo y atisbar nueva luz.

La verdad suele tomarse en múltiples y variados sentidos, p.e. contraponemos a la verdad, lo falso y lo aparente, y denominamos verdad a lo genuino y auténtico. En esta caso tratamos de expresar la realidad misma de las cosas, acomodándolas a sus ideas ejemplares. Para San Agustín *verdadero es aquello que es*.¹ Este sentido de verdad se interpreta como perfección del conocimiento, es la conformidad de nuestra mente con la realidad, y se da cuando juzgamos en nuestro interior que una cosa es como realmente es fuera de nosotros, o que no lo es.

La verdad de las palabras o del lenguaje es la adecuación de lo que exteriormente se dice con lo que interiormente se piensa. Esta verdad se opone a la mentira, como la verdad del conocimiento se opone al error, y la verdad de las cosas, a la falsa apariencia. La verdad del lenguaje San Agustín la define diciendo: *La verdad es lo que manifiesta lo que es*.²

Por donde la noción común de verdad en sus distintos sentidos puede reducirse a: adecuación del entendimiento y la cosa (*adaequatio intellectus*

Alejandra Angiolini é professora de Filosofia na Universidad Católica de Córdoba, Argentina.

1. San Agustín. *Soliloquia*, Lib. II. Cap. 5; ed. De la BAC, t. I, p. 533.

2. San Agustín. *De vera Religione*. Cap. 36, nº 66, ed. de la BAC, t. IV. P. 151.

et rei) que es la definición clásica de la verdad. Un término análogo o plurivalente al de verdad es el de autenticidad, ejerce atractivo ante quienes cansados de tantas cosas y personas artificiosas y falsas, les invade un ansia incoercible de lo genuino y auténtico, ansia que surge con más vehemencia en los que aún no han cedido a la tentación de enmascarar su vida. Según la etimología auténtico significa “que tiene autoridad”. En lenguaje ordinario llamamos auténtico a lo genuino y verdadero, y de una manera especial lo aplicamos a la vida humana, que calificamos de auténtica o inauténtica, según se ajuste o no a las exigencias más hondas y personales de cada hombre. Este sentido es el más propio, ser auténtico es vivir con arreglo a lo que cada uno es; es cumplir, entendiéndolo rectamente, el célebre imperativo de Píndaro: *Llega a ser lo que eres*.

Martín Heidegger se ha ocupado especialmente del tema, para él, la existencia auténtica es siempre una conquista trabajosa a partir de la inautenticidad, – lo impersonal – en la que todo hombre se encuentra primitivamente caído. La existencia auténtica consiste en asumir valerosamente la culpabilidad, la finitud, la muerte; toda la carga de nuestras posibilidades más propias y personales. Consiste en comprender en silencio, que tenemos que hacernos a cada instante proyectándonos en el futuro, que venimos de la nada y caminamos hacia la muerte. La existencia auténtica puede decirse también existencia *resuelta* y es un especial estado de transparencia con nosotros mismos, un estar implantados en la verdad, vivir sin ficciones ni ocultamientos, darnos cuenta de lo que verdaderamente somos y atenernos a ello obrando en consecuencia.³

La imagen de Heidegger tiene del hombre mezcla de desesperación y de soberbia, apagada en su alma la luz de la fe y de todo conocimiento metafísico, juguetes de los más adversos azares de la vida, víctima del desamor o del odio de sus semejantes, recluso y abandonado a sí mismo, de cara a la muerte como último destino. Para el hombre que, caído en ese estado, se persuadiera de que tal era su modo de ser constitutivo y lo asumiera denodadamente, y lo viviera con trágica resolución, no viviría de modo auténtico, pese a lo que Heidegger se empeña en decir. Pues no viviría con arreglo a lo que verdaderamente es y a las exigencias de su naturaleza espiritual, sino con arreglo a un estado más o menos pasajero, que de ningún modo se identifica con su ser. No viviría en la verdad, sino en el ocultamiento y en el error.

3. Heidegger Martín. *El ser y el tiempo*. Bs. As., FCE., 1951. pp. 244 y 260.

Vivir auténticamente es vivir con arreglos a los dictados de nuestra razón práctica, juzgando rectamente sobre cada una de nuestras acciones. La autenticidad se relaciona íntimamente con la verdad práctica o la verdad del entendimiento práctico. Esta verdad ya fue definida por Aristóteles como *la conformidad de la razón con el apetito recto*⁴ o voluntad inclinada al bien, por la recta razón, pues ésta dirige y ordena de modo conveniente. La historia de la filosofía nos muestra ejemplos de las antagónicas posiciones que en torno al problema de la verdad se han asumido. Una posición inmanentista, subjetivista considera el conocimiento de la verdad sólo porque yo mismo la produzco o la creo en mí; yo la conozco porque soy el fundamento de la verdad, y no existe verdad que trascienda lo humano ya que el hombre no sólo es sujeto, sino fundamento absoluto e independiente de toda verdad.

Una posición trascendentalista y objetivista sostiene que el pensamiento “descubre” o “desvela” el ser, para captar la verdad, pero no la crea. Con esta verdad conocida, la certeza se enraiza en la objetividad, cualidad de un pensamiento objetivo, y con ello nos alejamos de los vaivenes de los subjetivismos críticos.

La verdad es el objeto propio y natural del pensamiento, que es formalmente pensante por la verdad. Sin verdad no habría pensamiento, decir que el hombre es pensante y negar que conozca la verdad, es contradictorio, pues sin la verdad no hay pensamiento y sin pensamiento verdadero no hay certeza.

Esta es la quebranta donde se estrella el escepticismo. El escepticismo moderno gusta apoyarse en vaciedades gnoseológicas como pensar la nada, pensar el vacío, pensar el error... La mente puede tener el error y aún pensarlo, pero bajo el disfraz gnoseológico de la verdad. Otro punto es decir, que resulta difícil pensar la verdad, que no es fácil llegar a la certeza. Vemos que la filosofía moderna se acercó con gesto derrotista al problema de la verdad. El escepticismo de cualquier matiz, y de cualquier época, no niega la verdad pero como un ideal bello, no difícil para la mente humana, sino sencillamente imposible para sus posibilidades. Las posiciones escépticas acusan un gesto de pereza mental que anula toda actividad crítica. El escéptico cede ante la dificultad.

Estas posiciones dejan sin explicar la verdad y dejan intacto el problema del error. Muestras acabadas son las posiciones positivistas e irra-

4. Aristóteles. VI *Ethic. Nic.*, II 3. 1139 a 29.

cionalistas. Lo que aquí no podemos negar, es que el problema de la verdad es el problema central de la filosofía, pero

“¿Qué es la verdad?”.

Una postura metafísica, es acercarse al problema, y no disimularlo, anclarlo en el ser. No afirmando por afirmar. Las expresiones de Suárez son contundentes *En casi todas las cosas nos es difícil encontrar la verdad.*⁵ Y a la vez admite la siguiente proposición:

El hombre no puede con la razón natural encontrar toda la verdad ni evitar todo error, aún en las cosas naturales y especulativas.⁶

Suárez afirma que la dificultad en conseguir la verdad radica en la limitación del entendimiento humano, en su facilidad de dejarse arrastrar por las apariencias de verdad, en lo difícil que resulta a nuestra limitación deslizarse de las dificultades cognoscitivas del orden sensitivo.

El tema de la imperfección radical del entendimiento es la constante de la investigación escolástica en torno a la verdad. La crítica moderna niega que pueda llegarse al conocimiento de la verdad, por no poder conocer la cosa en sí, admiten a lo sumo la verdad de lo aparente, verdad de apariencia, y no verdad de realidades. En esta encrucijada varios perecen. *Pasando por alto semejante error...*⁷ dice Suárez, que hay dificultades, y muy serias, para llegar a conocer la verdad, dificultades que realmente dificultan su consecución.

Si se admite la realidad del error, habría que admitir que en algunas ocasiones no llegamos a la verdad y la explicación al hecho de la dificultad en la consecución, para algunos, no radica en la realidad, que es cognoscible en sí misma, sino en la imperfección natural del entendimiento humano. Para otros la dificultad radica en el objeto y no en la mente. Heráclito, con el principio fluyente de toda la realidad, parece ser el fundamento de esta explicación. En el camino hacia la meta de la verdad el gesto cribicista se caracteriza por el preocupacionismo probacolario del método. El gesto metafísico se caracteriza por andar hacia la meta, discute la realidad misma del conocimiento.

5. Suarez Fco. *Disputationes Metafísicas*, d. IX, S. 3, n. 13.

6. Ib., n. 10.

7. López Jesús García. *El valor de la verdad y otros estudios*, Ed. Gredo, Madrid, 1965.

El metafísico pisa firme sobre la realidad del objeto, mientras que el criticista queda implícito en las cuestiones del método. La actitud metafísica aún en momentos difíciles no debilitó la confianza en la capacidad cognoscitiva del entendimiento humano. La razón total de la dificultad se hallará en nosotros y en las cosas según los casos y la naturaleza de los objetos a los que se acerca nuestro conocimiento. La dificultad de llegar a la verdad abarca a casi toda la realidad cognoscible. El hecho básico gnoseológico es que no existe un tipo único de evidencia, existen evidencias del orden, matemático, histórico, metafísico, moral, etc. Pero la evidencia para que sea principio de certeza tiene que ser la justa y la propia. Es necesario distinguir evidencia de certeza.

La evidencia no es una verdad, sino una "qualitas rei", la certeza tampoco es una verdad pero es una "qualitas actus". Propiamente hablando en rigurosidad gnoseológica no hay objetos ciertos ni conocimientos evidentes, sino en un sentido impropio y propenso a equívocos. La verdad es del enunciado, evidencia y certeza son cualidades del objeto y del conocimiento, respectivamente, que no se expresan en enunciables. La sobria distinción de Suárez de la certeza en "evidens" y non evidens es la más aconsejable.⁸

Históricamente el problema de la certeza no ha sido estudiado directamente, descuidando así un análisis profundo de la misma certeza en sí. De ahí la confusión entre verdad, certeza y evidencia. Cuando preguntamos qué entendemos por certeza lo que queremos saber es que entendemos por certeza, no sólo como realidad humana, sino también como fórmula científica y queremos saber si el sujeto de la certeza es el entendimiento, la voluntad o el hombre. Por lo tanto, hemos de citar nuestra pregunta en una realidad gnoseológicamente más profunda e históricamente más orientadora.

El error existe esencialmente en el espíritu, no en el juicio: el juicio puede ser verdadero o falso, pero sólo el espíritu puede llamarse erróneo.

El error consiste en un acto por el que el espíritu, teniendo un juicio falso, cree tener lo verdadero.⁹

¿Podemos decir lo mismo de la certeza? La definición clásica de certeza dice: *adhaesio firma mentis in enuntiabili evidens*. Es necesario

8. De Alejandro José M., S. J. *Gnoseología de la certeza*. Ed. Gredos S.A. Madrid, 1964. Cf., p. 67.

tener presente lo dicho, la certeza supone un acto cognoscitivo y ese acto cognoscitivo es el conocimiento verdadero. Por lo tanto la certeza es cualidad del acto por el que conoce el objeto, pero directamente no es cualidad del objeto conocido. La evidencia es del objeto, hay que distinguir aquí la evidencia o inteligibilidad que en sí tiene el objeto y por otro lado la cantidad de evidencia captada por el acto cognoscitivo, lo que determina el valor gnoseológico del conocer es esto último.

Por lo tanto, la evidencia, principio y causa de la certeza es un complejo de objeto conocido y acto cognoscente, motivado por la cantidad de evidencia captada: lo que es conocido, gnoseológicamente si es verdadero, si es cierto. Con todo este análisis, recién nos podemos enfrentar a la definición clásica de certeza *adhaesio firma mentis in enuntiabili evidens*.

Para Platón el conocimiento directo no es certeza, evidente por intuición de la sensibilidad inmediata. El empirismo no capta la certeza en el terreno evidente de los juicios analíticos. Certeza indica firmeza, estabilidad, inamovilidad, pero específicamente de orden cognoscitivo; la mentalidad se siente segura en lo que afirma: *certitudo* (certeza) viene de *cernere* (ver). La firmeza e inamovilidad es de la mente o sea, de la facultad intelectual, el *intellectus* pero la mente también significa la voluntad como disposición del ánimo del *suppositum cognoscens*, pero en composición gnoseológica – psicológica con el *intellectus*.

Mens, no es enteramente idéntica a *intellectus* significa propiamente el ánimo como principio del acto de inteligencia. En este sentido *mens* pudiera definirse como un complejo de posibilidades psíquicas, dominadas y caracterizadas por una luminosidad intelectual. Descartes identificó *mens*, ánimo y *res cogitans*, y se confunde con la facultad de percibir clara y distintamente las ideas. Por eso es un paso previo a la certeza, que no viene de esa luminosidad clara y distinta, sino de la voluntad. La *mens* da luz, nada más el *intellectus* ve, en juego con la claridad y distinción de la idea, pero no pasa a la certeza.

El entendimiento ve, entiende, mientras el objeto se le presente, así como la inamovilidad de la imagen en el espejo depende del objeto reflejado, no del mismo espejo.

El término adherirse, encierra un nervio voluntarístico *adhaesio* indica más bien tomar una actitud, adoptar una posición ante un enunciable, lo

9. *Ibid.*, p. 41.

que supone una inclusión de la voluntad en el problema de la certeza. Sino hubiese más certeza que la estrictamente lógica, no habría problema ya que la *adhaesio* no sería otra cosa que la misma captabilidad de la evidencia.

Todo lo anterior puede ser aplicado a la certeza histórica, a la certeza dogmática – doctrinal de escritores pasados, de las certezas que nos va algún interés personal. En este caso lo cierto tiene resonancias más que puramente mentales – intelectuales tiene por el contrario, actitudes, toma de posiciones; la certeza determina vivencias pasionales en la que ella misma adquiere vigor y fuerza.

Nos interesa más particularmente, la humanización de la certeza, una certeza menos matemática y más acomodada a las exigencias del conocimiento como realidad vital no como abstracción de la mente.

Si sometemos a crítica nuestras certezas, veremos que si hablamos con precisión, esas certezas son muy pocas, sobre todo en el terreno de las certezas por evidencia intrínseca. En las de evidencias extrínsecas veremos que no tenemos razones convincentes ni para sostener nuestras certezas ni para defenderlas de las objeciones de los otros, y sin embargo esas posiciones son ciertísimas, inamovibles. ¿Es qué, entonces sostenemos una certeza sin razones, sin motivos? Esta mala inteligencia es lo que ha impedido entrar en la integralidad de una concepción de la certeza.

La historia nos muestra por ejemplo que ni Descartes sostuvo una certeza puramente voluntarística y algunos sectores escolásticos, no repugnan dialogar con la voluntad, y a ver en ella muchas raíces, no del conocer formal, sino del conocer como función del hombre, de todo el hombre. Si consideramos la *mens*, como un complejo sistemático de capacidades psíquicas caracterizado por el predominio de una nota intelectual podríamos llegar a un mejor conocimiento de la *suppositio* real, de la definición clásica.

Siendo la certeza la cualidad de un acto, concretamente, de un juicio verdadero, es absurdo pensar en una certeza puramente subjetiva, o en una certeza formada exclusivamente por el sentimiento o en una certeza de corazón, de afecto, etc. Como es absurdo pensar en una certeza de fe fundada en tradiciones y consejos.

Dado que el sujeto de conocimiento sea el *suppositum*, y dado que el conocimiento como acto concreto es un resultado final de muchas fuerzas, aunque polarizadas en el piloto intelectual, no hay dificultad en incluir elementos que pudieran llamarse de mil maneras, que podrían compendiarse en el concepto de condiciones psicológicas de la certeza

entre los que habrían de encontrarse principalmente los determinantes de la voluntad. En gnoseología, la voluntad es rechazable cuando se la hace responsable única del conocimiento. Gnoseológicamente la voluntad necesita el pilotaje del *intellectus*, necesita el incentivo de la evidencia, la voluntad puede crear el clima de adhesión necesario para la certeza.

Ante todo hay que considerar que muchos autores han hablado de una preparación necesaria para captar ciertas verdades.¹⁰

Consideramos la certeza como un valor específicamente humano producto cálido y directo del pulso cognoscitivo y vital del hombre, que vuelca sus posiciones definitivas ante el mundo que busca en la certeza un punto de apoyo, que quiere la certeza como seguridad personal y remanso.

La certeza como valor humano significa para el hombre no una curiosidad mental, sino una tranquilidad psicológica. Por eso consideramos que la certeza es una actitud. La verdad humanizada viene a ser la certeza como realidad humana. La verdad como simple identidad de unos extremos lógicos nos deja fríos, no queda sin más el hombre interesado en ella. Por eso la verdad es menos cálida que la certeza aunque esta se haya de fundar en alguna verdad o en algo que se nos asegura que es verdad. Los que incursionaron en este tema, recurriendo a la voluntad, para explicar la complejidad de la certeza en los enunciados no simplemente evidentes, o simplemente oscuros, lo que hicieron fue ponernos en la ruta para desentrañar toda la posibilidad gnoseológica y humana de la *firma adhaesio mentis in enuntiabili evidens*.

La certeza ha de tener un valor gnoseológico propio, siempre que sea verdadera certeza y para que esto suceda, no es necesario suponer un concepto unívoco de la misma mientras haya en ella un núcleo central de evidencia, de la evidencia que sea. La evidencia tampoco se presenta con la transparencia por no pocos supuesta por lo que aquí cabe la preparación necesaria de la que tanto nos habló Santo Tomás.

10. Santo Tomás. *Contra Gentes* III, 40.