

LA NOCIÓN “CLÁSICA” DE VERDAD A PARTIR DE RICHARD RORTY

José Antonio García-Lorente*
Università degli Studi di Padova

Resumen: El pensador norteamericano Richard Rorty sostiene que uno de los deseos de la tradición filosófica occidental ha sido el deseo de la Verdad. Esta premisa asume que la filosofía que arranca con Platón ha establecido las bases para una teoría filosófica de la verdad como correspondencia entre pensamiento y realidad. Como alternativa a la interpretación histórica de Rorty sobre la Verdad, se presenta la noción “clásica” de verdad que forjaron Platón y Aristóteles. Con este análisis se pretende poner de relieve las características del intelecto humano en su relación con la realidad, para distinguir el discurso verdadero del falso.

1. LA INTERPRETACIÓN RORTYANA DE LA VERDAD

La tradición filosófica occidental, según el pensador americano Richard Rorty, ha estado centrada en torno a la noción de búsqueda de la Verdad. En el artículo “¿Solidaridad u objetividad?”, que forma parte de los *Philosophical Papers, vol. I*, con el título *Objectivity, relativism and truth*, Rorty dice: “la tradición en la cultura occidental se centra en la noción de búsqueda de la Verdad [the search for Truth], una tradición que va desde los filósofos griegos a la Ilustración”¹. Esta búsqueda de la Verdad no era en función de otra cosa, ni

* Este trabajo ha sido posible gracias a una beca de formación posdoctoral del Programa Séneca 2009, integrada en el Plan de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia 2007-2010, y se inserta en el marco del Proyecto de investigación “La metafísica tras la superación posmoderna de la metafísica” (FFI2008-05782/FISO) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

¹ R. RORTY, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 39. Para las citas de las obras de Rorty utilicé las traducciones al español. En alguna ocasión, modifiqué la traducción para ceñirme mejor al texto original.

estaba determinada para un fin concreto, sino por ella misma: “la idea de la Verdad [the idea of Truth] como algo a alcanzar por sí mismo, y no porque sea bueno para uno, o para la propia comunidad real o imaginaria, es el tema central de esta tradición”². Para Rorty, lo que estimuló la aparición de este ideal fue la progresiva conciencia que fueron tomando los griegos de la gran diversidad de comunidades humanas. Platón habría concebido que la superación del escepticismo y la evitación de un culturalismo griego debían llevarse a cabo bajo la búsqueda de algo que les uniera con el resto de la humanidad. Para ello, la tradición que arranca en la filosofía griega trató de fijar una meta común que le trascendiera y le permitiera salir de su propia cultura, “para examinarla a la luz de algo que va más allá de ella, a saber, lo que tiene en común con todas las demás comunidades humanas reales y posibles”³.

Conforme a la lectura histórica de Rorty, la tradición de la cultura occidental, centrada en la búsqueda de la Verdad, ha tenido la necesidad de ofrecer una teoría filosófica de este término, cuestionando “la esencia de la Verdad”. Esta idea es expuesta en la introducción a una serie de artículos que Rorty publicó con el título de *Consequences of Pragmatism*. Aquí, Rorty especifica que “la Verdad”, con mayúscula, es el nombre propio de un objeto, o mejor, “una meta o canon que puede amarse con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente, objeto de preguntas últimas”⁴. Rorty considera que “la historia de los intentos de aislar lo Verdadero o lo Bueno, o de definir los términos «verdadero» o «bueno» (...) y de sus críticas viene a ser la historia del género literario que llamamos filosofía, el género que Platón fundara”⁵. Platón, nos dice Rorty, es el fundador de la idea de la Verdad, con mayúscula, pues él formuló preguntas sobre la naturaleza de la noción de “verdad”. Con el análisis del término verdad, sostiene el americano, Platón creía que podría acercarse y saber más sobre “la Verdad”⁶.

Esta misma concepción de “la Verdad” es analizada por Rorty en la obra que lo llevó a la fama titulada *Philosophy and the Mirror of Nature*. En este lugar, Rorty considera que, para formular una teoría filosófica del término verdad, se ha establecido, desde el origen de la filosofía, una distinción fundamental entre realidad y apariencia. La tradición filosófica, según Rorty, se ha constituido sobre la oposición realidad-apariencia, porque, de este modo, se podría determinar la diferencia entre creencias verdaderas (o necesarias) y creencias falsas. El carácter de necesidad de la proposición verdadera le vendría dado por tener su fundamento en la realidad no-humana. Decimos, por tanto, que una proposición es necesaria, porque el objeto al que hace referencia se nos impone de forma irresistible. Rorty sostiene que la distinción entre

² Ibid., p. 39.

³ Ibid., p. 40.

⁴ R. RORTY, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 20.

⁵ Ibid., p. 20.

⁶ Ibid., p. 19-21.

verdades necesarias y contingentes es fruto de la consideración platónica según la cual "conocer que una proposición es verdadera debe identificarse con ser causado por un objeto para hacer algo. El objeto a que se refiere la proposición *impone* la verdad de la proposición"⁷. Como dice el americano: "esta verdad es necesaria en el sentido en que a veces es necesario creer que lo que tenemos delante de los ojos parece rojo –hay una fuerza, no nosotros mismos–, que nos compele"⁸.

La interpretación de Rorty asume que la distinción entre verdades necesarias y contingentes es metafísica, puesto que el grado de certeza que podemos otorgar a nuestras proposiciones viene determinado por su relación con la realidad, con el ser de las cosas. Según esto, la teoría filosófica del término verdad estaría definida como "correspondencia entre pensamiento y realidad", una correspondencia con la naturaleza intrínseca de las cosas. Las oraciones verdaderas funcionan, pues se corresponden "con el modo de ser de las cosas"⁹. Para Rorty, con Parménides arranca la historia de la noción filosófica de verdad como correspondencia con la realidad, ya que "sólo bajo el dominio, la obligatoriedad y el control de lo real podía alcanzarse el Conocimiento frente a la Opinión"¹⁰. Cuando Parménides dice que "no es posible hablar de lo que no es", según Rorty, el de Elea estaba diciendo que en el discurso verdadero las afirmaciones deben estar sujetas a lo real. De este modo, y siguiendo en este caso a Heidegger, el norteamericano dice que un rasgo definitorio de la tradición de Occidente ha sido el "miedo" a perder "contacto con lo real"¹¹. Precisamente, por la vinculación con el mundo del ser, las proposiciones que forman parte de la ἐπιστήμη son universales y no-particulares, son necesarias y no-contingentes. La verdad de estas proposiciones queda establecida por siempre jamás y, por tanto, son la herencia de todas las generaciones venideras de la raza humana¹¹.

2. LA NOCIÓN "CLÁSICA" DE VERDAD

El concepto filosófico "verdad" aparece diluido en medio de un gran número de teorías de la verdad aparecidas, sobre todo, en el último siglo. El análisis y el tratamiento de qué es la verdad han sido enfocados desde diferentes puntos de vista y bajo diferentes presupuestos según las determinadas corrientes o escuelas filosóficas¹³. De entre las diversas definiciones que se

⁷ R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 149. (Cursivas del autor).

⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁹ R. RORTY, *Consecuencias*, pp. 22-23. Cfr. R. RORTY, *Objetividad*, pp. 40-41.

¹⁰ R. RORTY, *Consecuencias*, pp. 207.

¹¹ *Ibid.*, p. 207.

¹² *Ibid.*, p. 206-208.

¹³ Cfr. M. J. FRÁPOLLI, J. A. NICOLÁS, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997.

han dado de la verdad, podemos afirmar que existe una cierta noción filosófica de verdad que ha sido configurada por los filósofos griegos Platón y Aristóteles. Se trata de aquella que podemos llamar la noción “clásica” de verdad, pues fue elaborada y sistematizada en la Antigüedad clásica. La cuestión filosófica de la verdad en la tradición occidental, que, como Richard Rorty sostiene, arranca con Platón, ha sido analizada de una manera muy precisa, tratando de responder a la cuestión siguiente: ¿cuál es la diferencia entre el discurso “verdadero” y el discurso “falso”?

a) *El descubrimiento de Parménides*

Parménides, en el *Poema*, habla acerca de la “verdad bien redonda”, en contraposición al error¹⁴. El gran descubrimiento de Parménides consiste en que el discurso de la verdad se funda sobre la realidad, afirmando que lo que es no puede no ser: “pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra, cuáles son los únicos caminos de investigación que se puede pensar; uno: que es y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la verdad); el otro: que no es y que es necesario no ser. Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable; no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) ni lo mostrarás”¹⁵.

Parménides es el primero en expresar la estructura propia de lo verdadero como una relación entre ser (εἶναι) y el acto de conocer (νοεῖν), cuando dice lo siguiente: “lo mismo es conocer y ser”¹⁶. Esta afirmación parmenídea expresa una relación entre εἶναι y νοεῖν, entendiendo que lo que es, es de por sí inteligible –capaz de ser comprendido por el intelecto– y que el intelecto es, a su vez, capaz de comprender o de abrirse a lo que es. Sin este presupuesto, no es posible entender la idea de que lo verdadero se funda sobre la realidad misma¹⁷.

b) *Platón en el Sofista*

Si bien es cierto que Parménides habló de la verdad bien redonda como lo opuesto al error, sólo a partir del tratamiento de la época clásica griega se puede encontrar un verdadero y auténtico análisis filosófico sobre la noción de verdad. En la base de la hipótesis parmenídea de la verdad como estructura relacional, Platón formula la noción de verdad estableciendo una primera definición de lo que puede ser denominado como noción “clásica” de verdad.

¹⁴ PARMÉNIDES, *Poema*, fr. 1, 29-30. Utilizo la traducción al español de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1978, vol. I.

¹⁵ *Ibid.*, fr. 2.

¹⁶ *Ibid.*, fr. 3.

¹⁷ A. LIVI, *La ricerca della verità. Dal senso comune alla dialettica*, Roma, Leonardo Da Vinci, 2005, p. 27.

En su diálogo *Sofista* –del periodo llamado de vejez–, Platón trata de buscar lo que distingue al filósofo del sofista. Según su concepción, el filósofo es aquél que dice lo verdadero. El sofista, en cambio, es el que se hace pasar por verdadero filósofo sin serlo, porque en lugar de decir lo verdadero dice lo falso. Para llegar a esta distinción, Platón analiza la estructura propia del discurso afirmando que el *λόγος* es la unión del nombre y el verbo, es decir, lo que en términos más técnicos diríamos como sujeto y predicado. No puede constituirse un discurso considerando y tomando los nombres por sí solos, ni tampoco cuando mencionamos los verbos separadamente de los nombres. Así lo expresa Platón: “los nombres tomados por sí solos, y mencionados en forma continuada, no constituyen discurso alguno, ni tampoco los verbos mencionados separadamente de los nombres”¹⁸. El discurso ofrece cierta información, gracias a la “combinación de los verbos y los nombres (...) y para este complejo proclamamos el nombre de discurso”¹⁹.

A continuación, Platón declara que es preciso que el discurso sea de un tipo determinado y propone dos ejemplos: “Teeteto está sentado” y “Teeteto está volando”. Con estos ejemplos, Platón quiere mostrar que el discurso está cualitativamente determinado, es decir, posee una cualidad determinada en virtud de lo que se dice de un nombre, pues, cómo dice Platón, “es necesario que cada discurso sea de un tipo determinado”²⁰. Tenemos, por tanto, que un primer discurso dice de un sujeto (Teeteto) que está sentado y, otro discurso diferente, que dice de un sujeto (Teeteto) que está volando. Pero, “¿qué debe afirmarse acerca de la clase de cada uno?” Y Platón responde: “que uno, en cierto modo, es falso, y que el otro es verdadero”²¹.

Como se puede ver, esta cualidad específica del discurso de la que habla Platón tiene que ver con lo verdadero y con lo falso. Según esto, el discurso puede ser verdadero o falso en función de lo que se predica de un sujeto. Así pues, en el ejemplo que pone Platón, el discurso que dice “Teeteto está sentado” es verdadero, porque dice “cómo son las cosas”, y el discurso que dice “Teeteto está volando” es falso, pues “dice cosas diferentes de las que son”, o sea, “dice lo que no es, como si fuera”²². De este modo, lo verdadero se presenta como una propiedad específica del discurso y consiste en decir las cosas como son, esto es, en decir de un sujeto (o pensar, que para Platón es el discurso que el alma hace consigo misma)²³ lo que es, es decir, lo que es en la realidad.

¹⁸ PLATÓN, *El sofista*, 262 a. Utilizo la traducción al español de N. L. Cordero, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1988, vol. V.

¹⁹ *Ibid.*, 262d.

²⁰ *Ibid.*, 263a.

²¹ *Ibid.*, 263b.

²² *Ibid.*, 263b.

²³ *Ibid.*, 263e.

Por otro lado, Platón utiliza el adjetivo “verdadero” para referirse a las formas o ideas en la *República*. Las formas son más verdaderas que los objetos sensibles y poseen un grado de verdad mayor, pues son los ejemplares eternos de las cosas sensibles²⁴. Sin embargo, el texto de Platón no entiende lo verdadero como la cualidad de ciertos objetos, sino como el objeto de nuestro conocimiento o del discurso verdadero. En este caso, las ideas son verdaderas porque son objeto de conocimiento verdadero o del discurso verdadero, es decir, de ciencia. En este sentido, las ideas son más verdaderas porque son objeto de un discurso que es siempre verdadero y necesario –como el de la ciencia–, mientras las cosas sensibles son menos verdaderas, pues son objeto de un discurso que a veces es verdadero y a veces es falso –la opinión (*doxa*) o la creencia (*pistis*)–²⁵. En este caso, una vez más, lo verdadero y lo falso se refieren al discurso, es decir, a la unión de un verbo y un sujeto en relación con lo que es, con la realidad.

c) *El análisis de Aristóteles a partir del Peri hermeneias*

Aristóteles, al igual que Platón, considera que lo verdadero y lo falso son propiedad del discurso (*lóγος*) o de la proposición y, por consiguiente, tanto los nombres como los verbos por sí solos no son ni verdaderos ni falsos. Por ejemplo, si yo digo “hombre” o “blanco” sin añadir nada más, esto no es ni verdadero ni falso. En el nombre o en el verbo por sí mismos no se da ni lo verdadero ni lo falso. Ahora bien, no cualquier discurso –precisa Aristóteles– puede ser verdadero o falso, sino sólo los discursos asertivos o apofánticos (*apophantikoi*), es decir, los que pretenden describir o manifestar (*apophainesthai*) cómo son las cosas. Existe otro tipo de discursos significativos y referentes a las cosas, pero no son ni verdaderos ni falsos, como por ejemplo, el discurso de la plegaria u oración²⁶.

Aristóteles define lo verdadero y lo falso como propiedad del pensamiento o del discurso, o sea, del juicio cuando afirma en la *Metafísica*: “verdadero o falso, y eso es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que estará en lo verdadero el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y estará en lo falso aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas”²⁷. Esta tesis se confirma en E 4, donde Aristóteles afirma que lo verdadero y lo falso están referidos a la unión y a la separación de las nociones y, por lo tanto, no están en las cosas, sino en el pensamiento: “no están lo falso y lo verdadero en las cosas, sino en el pensamiento”, como

²⁴ Cfr. PLATÓN, *República* V y VII.

²⁵ E. BERTI, “Verità e Filosofia”, en V. POSSENTI (ed.), *Ragione e verità*, Roma, Armando editore, 2005, p 25.

²⁶ ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación*, 1-4.

²⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica* IX, 10, 1051b 2-6. Utilizo la traducción al español de la edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1982.

alguna “afección del pensamiento”²⁸. En particular, lo verdadero es la unión, en el pensamiento, de cosas que están unidas también en la realidad, o la separación, en el pensamiento, de cosas que están también separadas en la realidad; ésta es una actitud del pensamiento conforme a la realidad. Lo falso, correspondientemente, es la unión, en el pensamiento, de cosas que no están unidas en la realidad, o la separación, en el pensamiento, de cosas que no están separadas en la realidad; ésta es una actitud del pensamiento no conforme a la realidad²⁹.

Ahora bien, eso no significa que tanto lo verdadero como lo falso dependan del pensamiento. Al contrario, lo verdadero y lo falso son propiedad del pensamiento, que dependen totalmente de su relación con la realidad. Esto implica que el pensamiento tiene una naturaleza “intencional”, es decir está referido y ordenado a las cosas, en el sentido de que nadie puede decir “yo conozco”, sin admitir que conoce “algo”. Por consiguiente, lo que decide la verdad y la falsedad de un discurso siempre es la realidad, el referente último del discurso: “pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco –dice Aristóteles–, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, estamos en lo verdadero”³⁰.

Aparece también en Aristóteles el uso del término verdadero para referirse a las cosas que no están ni separadas ni unidas, porque son “no compuestas”. A propósito de estas, también es posible hablar de lo verdadero, no porque signifique el nombrarlas (los nombres, como hemos visto, no son ni verdaderos ni falsos), sino porque de ellas se puede dar una definición. Así pues, cuando se da una auténtica definición de lo no-compuesto, cuando recoge verdaderamente la esencia de la cosa, podemos decir que tal definición es verdadera y no puede ser falsa. La esencia recoge el “qué es” y viene expresada por la definición, es decir, el discurso que dice si una cosa es o no es de una cierta naturaleza. En este caso, también lo verdadero tiene que ver con el discurso. Precisamente, con el discurso definitorio, que se distingue del asertivo en el sentido de que la verdad del primero consiste, no en el juntar o separar, sino en “alcanzarlo y decirlo”. Si se alcanza y se dice la definición es siempre verdadera. Si no se alcanza o no tiene lugar la definición no se puede decir que sea falsa, sino más bien que no se conoce nada, que se ignora, pues como dice Aristóteles “ignorarle es no alcanzarlo”³¹.

Aristóteles reconoce que *falso* se dice de las cosas, en el sentido de que “siendo entes, son por naturaleza aptas para parecer o como no son o lo que no son”³². En este caso, el Estagirita está afirmando que se puede decir falso

²⁸ Ibid., VI, 4, 1027b 25-26; 1028a.

²⁹ Ibid., VI, 4, 1027b 18-28.

³⁰ Ibid., IX, 10, 1051b 7-9.

³¹ Ibid., IX, 10, 1051b 18-1052a.

³² Ibid., V, 29, 1024b 21-23.

de las cosas, con el significado de inauténtico, es decir, como aquello que aparece como lo que realmente no es (ejemplo: el oropel); o por usar el ejemplo aristotélico, como ocurre en el dibujo sombreado y los sueños, que éstos son, pero no son aquello de lo que producen la ilusión. Sin embargo, y también en este caso, como tiene que ver con la apariencia, es decir, con el modo en el que la cosa es considerada por alguien, lo falso y, por extensión, lo verdadero, está referido al pensamiento. También considera Aristóteles lo verdadero y lo falso como significados de “ser” y “no ser” para decir “es” que es verdadero y “no es” que es falso, pero una vez más se refiere al uso del verbo ser y, por tanto, se refiere siempre al discurso³³.

3. LA ESTRUCTURA RELACIONAL DEL DISCURSO APOFÁNTICO

La noción “clásica” de verdad se mantuvo durante todo el periodo antiguo y fue reformulada por Tomás de Aquino mediante la famosa expresión *adaequatio intellectus et rei*: “*Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus*” (pues el concepto de verdadero consiste en la conformidad de lo real y el intelecto)³⁴ y también “*alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus*” (y de otro modo se define según lo que formalmente constituye el concepto de verdadero; y así dice Isaac que la verdad es la conformidad de lo real y el intelecto)³⁵. Esta definición, que ha dado lugar a numerosos equívocos, pone en relación el intelecto, en el momento del juicio, y el mundo: *intellectus* y *res*. Tomás de Aquino escribe: “*consequitur [veritas] namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est*” (la verdad resulta de la operación del intelecto, en cuanto que el juicio del intelecto es sobre la realidad tal como ella es)³⁶.

Ya se ha visto cómo, cuando en el lenguaje ordinario se habla de la verdad, se está refiriendo a la verdad lógica, es decir, a la posibilidad que el pensamiento tiene de expresar aquello que el sujeto ha conocido. Ahora bien, entender la verdad como una propiedad del juicio necesita de tres principios que es preciso explicar. Dos conciernen al propio pensamiento o intelecto y otro a la realidad, pues son los elementos que intervienen en el momento en el que se predica lo verdadero.

³³ Ibid., V, 5. 7. Cf. E. BERTI, “Verità e Filosofia”, pp. 25-28.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* q.1, a.3, c. Cito por S. THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, textum Leoninum, Romae 1970, <http://www.corpusthomicum.org/qdv01.html>. Siempre que se cite esta obra, la traducción es mía.

³⁵ Ibid., q.1, a.1, c.

³⁶ Ibid., q.1, a.9, c.

a) *El intelecto y su intencionalidad*

La presencia de lo existente desde el mismo inicio del proceso cognoscitivo exige una satisfactoria relación con el intelecto, pues éste es el que formula lo que hay en la realidad. La relación entre la actividad del intelecto ($\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$) y realidad ($\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$) no ha sido considerada desde el origen de la filosofía como algo en contraposición. Ya Parménides, al poner de relieve la diferencia entre conocimiento sensitivo y conocimiento intelectual, extrae algo que el intelecto encuentra en la realidad: “lo mismo es conocer y ser”³⁷.

Por primera vez en la Historia de la filosofía, el intelecto descubre su objeto propio: el ente ($\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu$, *ens*). A pesar de que el intelecto ($\nu\omicron\tilde{\iota}\nu$, *intellectus*) y lo que es (el ente, $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu$, *ens*) son distintos, Parménides constata que en el encuentro entre la actividad del intelecto y la realidad hay algo de idéntico, porque el ente viene entendido o comprendido por el intelecto: “lo que puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe el pensamiento. En efecto, fuera del ente –en el cual tiene consistencia lo dicho– no hallarás el ente”³⁸. El eléata está afirmando que el comprender intelectivamente, o sea, entender el ente y lo que el ente es convergen en el mismo ente. Esta idea no debe ser interpretada de manera idealista, como si en el ente real coincidieran pensar y ser. Dado que el intelecto es capaz de comprender lo que es el ente, es decir, la realidad, Parménides constata que en el encuentro entre el intelecto y el ente, el comprender y lo que el ente es, tienen algo de idéntico. El comprender intelectivamente ($\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$) significa que el acto intelectual del intelecto ($\nu\omicron\tilde{\iota}\nu$) no discursivo se identifica con el ente, con lo que es. Y esto es posible porque lo que es, es decir, el ente puede ser comprendido por el intelecto³⁹.

Platón recoge la doctrina de Parménides en cuanto a la relación entre intelecto y ser. Según narra Platón en el *Fedón*, la filosofía se origina en la búsqueda por conocer la causa o principio de todas las cosas, es decir, el *arché* de todo lo que hay. Los filósofos presocráticos naturales trataron de dar razón de los objetos sensibles, a partir de causas sensibles (“primera navegación”): aire, fuego, sangre, lo caliente, lo frío, etc.⁴⁰ Sin embargo, Platón ve la necesidad de realizar una “segunda navegación” para dar cuenta de la realidad y aliviar la insuficiencia de la “investigación de la naturaleza”. Como es bien sabido, Platón se remite a las causas motrices, que son la fuente o principio de todo lo demás. Estas causas últimas son las consideradas ideas o formas ($\epsilon\tilde{\iota}\delta\eta$) y su comprensión sólo es posible a través del intelecto. El alma intelectual debe ser conducida desde los fenómenos sensibles a las características esenciales inteligibles. Para ello, el alma debe dar un giro del exterior a su interior, es decir, de la sensación a la actividad intelectual. El auténtico filósofo

³⁷ PARMÉNIDES, o.c., fr. 3.

³⁸ Ibid, fr. 8, 34-36.

³⁹ H. SEIDL, *Storia della filosofia e verità*, Roma, Mursia, 1999, pp. 123-124.

⁴⁰ Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 96b.

sofo, guiado por el intelecto, comprende lo esencial de las cosas y su conocimiento se asemeja al de la divinidad, en cuanto que tiene “amor a la sabiduría”⁴¹. Es también el intelecto, en este sentido, el que aprehende la verdadera realidad. Tampoco Platón considera al intelecto y a la realidad como en situación de extrañeza, pues es el intelecto el que comprende la verdadera realidad.

Aristóteles confirma, de nuevo, la más estrecha unidad entre intelecto y realidad. En este caso, Aristóteles examina la facultad intelectiva –la parte del alma que conoce y piensa– y su funcionamiento contrastándola con la facultad sensitiva. Así como el sentido es capaz de sufrir o padecer (sentirse afectado) la acción del objeto sensible, el intelecto consiste en la capacidad de sufrir o padecer la acción del objeto inteligible: “ahora bien, si el entender constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar”. Este influjo bajo la acción de lo inteligible es denominado por Aristóteles como *εἶδος*, es decir, como forma o especie: “el intelecto ha de ser capaz de recibir la forma” y como tal, “ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma”. Por esta razón, se dice que el intelecto o el alma es “lugar [receptáculo] de las formas”⁴².

La diferencia entre el intelecto y la sensibilidad reside en que “la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable”. Esta diferencia depende de la distinción entre objetos sensibles y su esencia, por ejemplo, entre “el agua y la esencia del agua” (*ὑδατι εἶναι* el ser agua), entre “la carne y la esencia de la carne”. La diferencia está en que los objetos sensibles no pueden darse sin su materia (“la carne no se da sin materia, sino que es un tipo determinado de materia”), mientras que las esencias son separables de la materia. Como consecuencia se obtiene que “el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia”⁴³. Sin embargo, esta desmaterialización que lleva a cabo el intelecto no es lo más importante a la hora de caracterizar el conocimiento intelectual. Como Enrico Berti ha puesto de relieve, “lo que caracteriza el conocimiento intelectual es la capacidad de comprender la forma (*εἶδος*) o, mejor, la esencia (*τὸ τί ἦν εἶναι*), es decir, el «qué es» una determinada cosa, aquello por lo que es aquella cosa determinada, su principio interno, la razón de su ser, o bien, como Aristóteles dice en otro lugar, su ‘causa formal’. El hecho de que ésta sea separable (*χωριτόν*) de la materia, o sea, cognoscible independientemente de esta, hace que el conocimiento intelectual constituya un acto de desmaterialización; pero no es esto lo que lo caracteriza, sino el hecho de comprender la esencia”⁴⁴.

⁴¹ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 278d; *República* IV-VI.

⁴² ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 4, 429a 13-29. Utilizo la traducción al español de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.

⁴³ *Ibid.*, III, 4, 429 b 22.

⁴⁴ E. BERTI, “Pensiero ed esperienza in Aristotele”, en *Nuovi studi aristotelici. I. Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, 2004, p. 59. (Cursivas del autor). Comprender o cono-

Tomás de Aquino, que asume en su totalidad la propuesta gnoseológica de Aristóteles, cuando especifica cómo debe entenderse la noción de verdad como *adaequatio* dice: “tal correspondencia no puede ser conocida si primero no se conoce la naturaleza del acto intelectual, y ésta, a su vez, no puede ser conocida si primero no se conoce la naturaleza del principio activo, es decir, el propio intelecto, cuya naturaleza es la de poder conformarse a la cosa”⁴⁵. Como se observa, la verificación de la conformidad entre los dos polos de la noción de verdad (*intellectus et rei*) sólo es posible si se conoce la propia naturaleza del intelecto. Esta naturaleza incluye la posibilidad de que el intelecto se conforme a la realidad, es decir, de que, sin salir de él mismo, sea capaz de comprender o de expresar, de hacerse cargo o aferrar la realidad, eso sí, de manera intencional. Es obvio que aquí se pone de manifiesto la aceptación de la evidencia de que el intelecto conoce la realidad. Si el intelecto no fuera capaz de conformarse a la realidad, esto es, de recibir y comprender la forma de la *res* no tendría sentido hablar de la posibilidad del conocimiento o de la verdad del pensamiento.

En la tradición que abarca la Antigüedad y la época medieval, se consideraba que el conocimiento es siempre “intencional”. Este término indica que el conocimiento está siempre referido a algo e indica algo; este “algo” es el objeto conocido. La intencionalidad del conocimiento es caracterizada por su “relacionalidad”, es decir, un evento en el que se pone el sujeto cognoscente en relación con la realidad conocida. El intelecto es capaz de poseer formas y, por esta razón se habla de posesión intencional. Ésta supone que se da en el sujeto una modificación, pero en el sentido de que el sujeto cognoscente recibe estas formas de los objetos inmaterialmente: “no recibéndolas en su materia, sino poseyéndolas mediante un acto, por el cual se hace consciente de esa forma”⁴⁶. El intelecto, en el acto cognoscitivo, pasa de la potencia (de conocer) al acto (de conocer) en presencia de la cosa cognoscible (es decir dotada de un cierto grado de cognoscibilidad). Esto indica, a su vez, que el intelecto se hace cargo de la realidad (comprende el ente) en el acto cognoscitivo, porque ella es inteligible; se parte y se tiene como principio, por tanto, que la realidad es algo que se puede comprender.

cer la esencia, por otro lado, no indica que en Aristóteles haya una intuición directa e inmediata de la esencia. Por el contrario, a la intelección de la esencia se llega al final de un trabajo laborioso de búsqueda como se confirma en *Metafísica* VII, VIII, IX.

⁴⁵ “*Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur*”. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.1, a.9, c.

⁴⁶ Como ha indicado el prof. García Marqués, “por esto, en sentido estricto, conocer es poseer inmaterialmente una forma; poseerla en modo consciente”. A. GARCÍA MARQUÉS, “La peculiaridad del conocimiento humano”, en L. M. PASTOR (ed.), *Cuestiones de Antropología y Bioética*, Murcia, Universidad de Murcia, 1993, p. 63.

Entender la verdad como *adaequatio*, por tanto, no implica la idea de “copia” o reflejo de la realidad, en contra de las teorías modernas de corte cartesiano. El término latino *adaequatio* deriva de *aequalis*, haciendo referencia al término “igual”, “idéntico”. La conformidad entre intelecto y cosa elude la idea de que hay dos realidades independientes, contrapuestas la una a la otra, en la que la una refleja la forma de la otra, sin asumirla verdaderamente. Por esta razón, el término *adaequatio* no está referido a una “correspondencia” entre dos realidades que restan distintas y contrapuestas la una a la otra, en la que una simplemente refleja la forma de la otra sin asumirla. A este propósito es necesario disipar el equívoco que, a menudo, se tiene cuando se habla de la concepción “clásica” de verdad confundiéndola con la teoría moderna de la verdad como reflejo, pues, como se sabe, tanto para el racionalismo como para el empirismo moderno la mente humana no conoce directamente las cosas o la realidad, sino sólo y exclusivamente las ideas que de ella nos forjamos⁴⁷. Bajo este presupuesto, la verdad viene inevitablemente entendida como una especie de reflejo, como en un espejo, de las cosas en las ideas. Esta fidelidad o adecuación entre la cosa y la idea no puede ser verificada, porque para constatarla deberíamos salir de nuestras propias ideas, de nosotros mismos para ver si las ideas que tenemos corresponden o no a las cosas, al mundo. Por el contrario, la noción “clásica” de verdad integra la intencionalidad, según la cual el intelecto es capaz de asumir o apropiarse de la cosa, de modo que en el momento del juicio no hay una objetivación por parte del sujeto situándose en un “punto de vista exterior a todo objeto y a todo sujeto”⁴⁸.

b) *La reflexividad del lógos apophantikós*

La noción “clásica” de verdad se establece entre el intelecto que, en posesión de datos suficientes, formula un juicio cierto sobre las cosas conocidas, es decir, evalúa el conocimiento que posee de las cosas, sin huir de él mismo. La tesis de la verdad “clásica” indica –como ha indicado el profesor Livi– una conformidad entre “el intelecto” (que formula el juicio) y la “*res*” (entendiendo por *res* cada ente, también la propia persona, sus actos y pensamien-

⁴⁷ Esta idea coincide con la lectura histórica que Rorty presenta en *La filosofía*, pp. 50ss.

⁴⁸ E. BERTI, “Verità e Filosofia”, p. 29. La crítica más común a la noción de verdad, caracterizada como “teoría de la correspondencia”, ligada históricamente a una ontología y epistemología realista es formulada en los siguientes términos: “la teoría de la correspondencia presupone una objetivación del sujeto que participa en la relación cognoscitiva, en el sentido de que interpreta la relación sujeto-objeto como relación ontológica entre «cosas» comparables objetiva y externamente, como si se tratara de dos objetos cualesquiera del mundo. Sólo saliéndose fuera de la relación podría valorarse el grado de ajuste entre los dos elementos conectados. La ejecución de esta comparación requeriría un punto de vista exterior a todo objeto y a todo sujeto, inviable a todas luces en el contexto humano”. M. J. FRÁPOLLI y J. A. NICOLÁS, *Verdad y experiencia*, Granada, Comares, 1998, p. 11. El problema de esta crítica es que tiende a incluir bajo el epígrafe “teorías de la correspondencia” a la noción “clásica” y a la noción moderna de verdad como reflejo, confundiendo ambas teorías.

tos) con perfecta homogeneidad entre los dos términos, pues ambos pertenecen al conocimiento: “la mente, de hecho, juzga que tiene datos suficientes para formular un cierto juicio sobre las cosas conocidas, o sea, valora su conocimiento efectivo de las cosas, sin salir de sí misma, sino teniendo en sí la conciencia de que los propios actos cognoscitivos vienen posibilitados por la presencia del ser de las cosas”⁴⁹. El juicio es, por tanto, el momento de la actividad poética del intelecto, que, con una elaboración suya en conformidad con el objeto conocido, toma posición en relación con los objetos. La proposición verdadera resulta de la relación entre un juicio y los datos que el sujeto posee en el momento en el que se dispone a juzgar. Para ello, es preciso que el sujeto sea consciente de los datos de que dispone para afirmar tal cosa: ¿puedo afirmar o decir tal cosa, sobre la base de lo que conozco?, ¿poseo todos los elementos de juicio necesarios para pronunciarme sobre tal cosa? En el momento del juicio es donde el sujeto arriesga, en cuanto se empeña en la determinación de la verdad de su pensamiento. El juicio, por tanto, es el acto del intelecto, con el cual se expresa la *adaequatio* del mismo intelecto con las cosas conocidas y dicha *adaequatio* no es otra cosa, sino la que otorga a la proposición la propiedad de ser verdadero⁵⁰.

La noción de *adaequatio* como conformidad sólo se puede hacer efectiva si se comprende que el entendimiento es, necesariamente, reflexivo, es decir, vuelve sobre sí mismo y reflexiona sobre los datos que posee. Como se ha señalado: “adecuación y reflexión se exigen y complementan mutuamente; no hay adecuación sin reflexión, porque la correspondencia entendimiento-realidad ha de ser una correspondencia conocida para que se constituya efectivamente en adecuación”⁵¹. Si el intelecto puede aprehender la conformidad entre él mismo y la realidad es porque puede reflexionar sobre su propia operación. Es más, el intelecto puede emitir un juicio verdadero porque reflexiona sobre sí mismo y analiza su propio contenido. Entender el carácter reflexivo del entendimiento es necesario para explicar la verdad como *adaequatio intellectus et rei*: “si la adecuación [*adaequatio*] no se reduce a mera representación, y si el entendimiento puede conocer el acto de adecuación, si la verdad se da propiamente en el juicio que compone y divide, y si el ser veritativo no se confunde con el ser real, es por el carácter reflexivo del entendimiento que, en cada operación, vuelve sobre sí mismo conociéndola y conociéndose: conociendo, por tanto, su adecuación con la cosa”⁵².

⁴⁹ A. LIVI, *Verità del pensiero*, Roma, Lateran University Press, 2002, p. 29; *La ricerca della verità*, p. 133.

⁵⁰ A. LIVI, *Verità del pensiero*, pp. 29-30; *La ricerca della verità*, pp. 132-133.

⁵¹ C. SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad*, Pamplona, Eunsa, 1991, p. 78.

⁵² *Ibid.*, 88.

c) *La existencia de lo real*

En la definición de verdad “clásica”, que pone en relación el intelecto y la realidad, se parte del dato evidente de la existencia de las cosas. Lo que produce la verdad del pensamiento es la realidad, la existencia de las cosas. Platón señala que la verdad consiste en decir “cómo son las cosas”⁵³, Aristóteles dice que lo blanco o lo no blanco se dice porque está en las cosas⁵⁴ y Tomás de Aquino habla “*de re secundum quod est*” (la realidad tal como ella es)⁵⁵. La postura de todos estos autores, desde el punto de vista de la concepción de la verdad, es el horizonte común del realismo. Esto implica la primacía de la realidad del mundo, la existencia de las cosas: *res sunt*. Esta realidad existente le sirve al sujeto para aseverar que la presencia del ente no es producto de su pensamiento, sino efecto de la consistencia ontológica de la realidad, es decir, de lo que hay, de lo que existe: del ente.

La posición central del realismo “clásico” asume que el conocimiento no termina en “la idea” o “concepto”, sino en la propia realidad. Así pues, el objeto inmediatamente aferrado en el proceso cognoscitivo es la cosa misma y no un sustituto. No se debe pensar, por tanto, que detrás de la idea o del concepto no haya algo de real, o que quede algo absolutamente incognoscible para nosotros. Por el contrario, a través de la mediación del concepto se aprehende el objeto real. El intelecto, a través de sus conceptos, se hace idéntico a la cosa, teniendo en cuenta que la cosa goza de dos formas de existencia: en el intelecto y fuera de éste. El término “cosa” no se reduce, naturalmente, a la cosa material que se percibe por los sentidos –en tal caso el realismo sería un banal “cosismo”, pues *res* es un trascendental que significa todo aquello que puede ser objeto final del acto cognoscitivo–⁵⁶.

La experiencia originaria tiene su núcleo fuerte en la aprehensión de los entes que constituyen el mundo, es decir, lo inmediato es la constatación de la existencia de cosas concretas. La existencia de un todo ordenado de entes es el fundamento de la verdad del pensamiento. Esta aprehensión del ente comienza –como ha enseñado Aristóteles– con la percepción y, a través de ella, el intelecto permanece constantemente en contacto directo con la realidad de las cosas concretas⁵⁷. También, Tomás de Aquino ha puesto de manifiesto que la primera constatación es la existencia de las cosas: “*quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo conceptiones omnes resolvit, est ens*” (aquello que primeramente concibe el intelecto, como lo más conocido, y en lo cual vienen a resolverse todas las demás concepciones, es el ente)⁵⁸.

⁵³ PLATÓN, *Sofista*, 263b.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 10, 1051b 7-9.

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 9, c.

⁵⁶ V. POSSENTI, *Nichilismo e metafísica. Terza navigazione*, Roma, Armando editore, 2004, pp. 37-41.

⁵⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 980a.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1, c.

En la afirmación precedente la palabra clave es “ente”, pues con esta noción se indica “todas las cosas”. Con este término se asevera que, en el conocimiento, de lo primero que el intelecto se da cuenta es de la existencia en acto de algo. De nuevo, en el acto perceptivo se manifiesta inmediatamente la existencia de las cosas que percibimos y se presentan como el primer “objeto” de lo que conocemos. Es el *ens* lo primero que se conoce y lo que se evidencia en el aparecer de las “cosas”. Incluso, este dato de existencia es previo a cualquier otro conocimiento que tenga que ver con la naturaleza misma de lo que hay y de sus relaciones. Es claro, por tanto, que en el acto perceptivo, la primera noticia que nosotros tenemos al concebir la realidad es esta: “existe el ente”⁵⁹.

El realismo significa, por tanto, la presencia de lo existente concreto real desde el mismo inicio del proceso cognoscitivo y hasta el final. Todo aquello que es o que existe es lo concreto: el mundo entendido como el conjunto de todas las cosas singulares. De la existencia de los entes nos damos cuenta, porque están presentes desde el principio y hasta el final. Y en la relación de nuestro intelecto con la realidad se puede predicar lo verdadero. Una relación que acepta que el intelecto es capaz de expresar lo que hay en la realidad (comprender lo que hay) y que la realidad es inteligible. La realidad no es entendida como el mero contenido de la conciencia ni como la cosa-en-sí, pues esto no tiene ni puede tener sentido alguno. Por el contrario, se habla de realismo o de realidad para indicar que el acto del conocimiento no crea ni construye el objeto del conocimiento, sino que lo presupone como algo distinto del propio acto de conocimiento; aunque, el conocimiento del objeto conocido es el resultado de una elaboración necesariamente subjetiva⁶⁰.

CONCLUSIÓN

Tanto en el lenguaje cotidiano como en el ámbito de la filosofía, se ha adoptado el uso de la “Verdad”, considerándolo como un sustantivo en mayúscula y en singular. Generalmente, este uso de la verdad se reconoce como la teoría filosófica de la verdad como correspondencia y así lo interpreta Richard Rorty. En estos modos de hablar, el término verdad ha sido substancializado, en el sentido de que, en el discurso, se ha hecho de la verdad una substancia, es decir, se ha tratado a la verdad como “objeto”, como algo que existe de modo separado y determinado. Sin embargo, la consideración de la Verdad, como un sustantivo en mayúscula y en singular, contrasta con el tratamiento filosófico que Platón y Aristóteles dieron a este término. En la tradición filosófica de la antigüedad clásica y en la época medieval, se ha hablado más bien de “lo verdadero” y de “lo falso” y no de “la Verdad” con mayúscula y en singular. Esto evita expresiones, que a pesar de que for-

⁵⁹ A. LAVI, *La ricerca della verità*, pp. 158, 163.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 114.

man parte del lenguaje actual cotidiano y son de uso común, crean confusiones y malentendidos. Estas expresiones han sido formuladas del modo siguiente: “nadie está en posesión de la verdad”, “no existe la verdad”, “no se puede encontrar la verdad”, “la verdad es única”, etc.

La noción clásica de verdad, forjada por los filósofos de la antigüedad clásica –Platón y Aristóteles– está referida al pensamiento o, si se prefiere, al discurso asertivo o apofántico. Lo verdadero es una cualidad, una característica o una propiedad que este determinado discurso puede o no puede tener. Por consiguiente, la noción “clásica” de verdad no está referida a la idea de la “Verdad” –nombre propio de un objeto o la meta de preguntas últimas, según Rorty–, sino a cierta característica que el discurso apofántico puede tener, dependiendo de lo que se predica de la realidad. Así pues, el discurso es verdadero porque dice “cómo son las cosas” y es falso cuando “dice cosas diferentes de las que son”, o sea, “dice lo que no es, como si fuera”⁶¹. De este modo, lo verdadero se presenta como una propiedad específica del discurso y consiste en el decir las cosas como son, esto es, en decir o pensar de un sujeto lo que es, es decir, lo que es en la realidad.

Por otro lado, en la noción “clásica” de verdad se recoge un análisis filosófico sobre la naturaleza del intelecto y de la realidad. El intelecto conoce o aprehende la realidad, conformándose a ella, ya que su propia naturaleza es intencional. Así como la percepción o conocimiento sensible asume –a través de los órganos sensoriales– la forma sensible de la cosa, de igual modo, el intelecto –el alma intelectiva– asume la forma inteligible de la cosa. Además, la reflexividad del lógos apofántico posibilita la conciencia de la conformidad, ya que el intelecto es capaz de volver sobre sí mismo para verificar dicha conformidad con la realidad. Ahora bien, este conocimiento o esta conformidad a la realidad es posible, porque la propia realidad es, de suyo, inteligible.

⁶¹ PLATÓN, *El sofista*, 263 b.