

VERDAD Y FALSEDAD DEBILIDAD DE LA VERDAD Y EFICACIA DE LA MENTIRA

POR

ALBERTO CATURELLI

SUMARIO: I. QUÉ ES LA VERDAD: *a)* La verdad descubierta desde la sensatez natural; *b)* La verdad (del ser) como desocultamiento. Crítica a la crítica de Heidegger y a la sofística actual.—II. LA VERDAD, LA RELACIÓN DEL SER AL ENTENDIMIENTO: *a)* La verdad y el entendimiento. El camino de la interioridad; *b)* La verdad en el juicio.—III. VERDAD PARTICIPADA Y VERDAD IMPARTICIPADA: *a)* Unidad de la verdad y la verdad de las proposiciones; *b)* Mutabilidad e inmutabilidad de la verdad. El relativismo invasor, veneno mortal del Occidente; *c)* Verdad y causalidad. El ineludible compromiso personal.—IV. EL ERROR Y LA MENTIRA: *a)* En qué sentido debemos hablar de error o falsedad; *b)* La veracidad y la mendacidad.—V. "DEBILIDAD" DE LA VERDAD Y "EFICACIA" DE LA MENTIRA: *a)* Eficacia mundial de la mendacidad imanentista y debilidad agónica de la veracidad trascendentista; *b)* Por qué la verdad engendra el odio. La victoria de la verdad derrotada.

De una de mis múltiples carpetas que contienen originales, esbozos de trabajos, planes de clases o de cursos, he separado una hoja ya amarillenta, plan de una reflexión que nunca abandoné pero que nunca escribí y que hoy adquiere una dolorosa vigencia. La titulaba entonces: "debilidad de la verdad y eficacia de la mentira". Es significativo que, debajo del título, haya copiado dos textos: aquel de Platón que dice "no vayamos a hacer misólogos", esos que odian los argumentos que conducen al descubrimiento de la verdad (1), y otro de Pío XII que expresa dra-

(1) *Fedón*, 89 d.

máticamente: "lo que Nos parece no solamente el mal mayor, sino la raíz de todos los males, es que no raramente, en lugar de la Verdad, se pone la mentira y se la usa como instrumento de lucha" (2). Uno y otro texto, separados por tantos siglos y por un contexto tan diferente, se enfrentan, en realidad, a un mismo mal: el relativismo escéptico que menosprecia la verdad, que la considera inalcanzable o simplemente inexistente. Y esto es, en efecto, "la raíz de todos los males".

Es exactamente el mismo que afronta el Pobre de Yahvé cuando es arrastrado por quienes odiaban la Verdad para entregarlo a Pilato. En los miembros del Sanedrín se cumplían las palabras que, citando a Terencio, pronunciará San Agustín: "la verdad engendra el odio". En Pilato, un escéptico con ambiciones políticas, sólo había menosprecio y descreimiento. Acaba de interrogar a Cristo ("¿qué has hecho?", *Jn* 18, 35); y cuando el Señor dice que ha venido "para dar testimonio de la verdad, todo el que es de la verdad oye mi voz" (v. 37), el político le preguntó irónicamente: "¿y qué es la verdad?". Esta pregunta de ningún modo esperaba una respuesta. Y debe haber tenido ese tono especial que ponemos al formular preguntas que no requieren respuesta: "¿qué más da?", "¿y tú crees en eso?". Pilato *no esperaba ninguna respuesta* y debe haberle dado las espaldas a Cristo porque el texto agrega: "y dicho esto, de nuevo salió" (v. 38). Por eso el Señor calla. Pilato *sabe* que Jesús es inocente: "yo no hallo en éste ningún delito" (v. 38). Sin embargo, Pilato menosprecia la verdad y sabe utilizar la falsía como instrumento de lucha. Suprema "debilidad" de la verdad y espantosa pero real "eficacia" de la mentira.

¡Qué actual es esto! Un mundo sumido en el relativismo escéptico, en la frivolidad arrasadora que es capaz de utilizar a la misma verdad para vaciarla (y aniquilarla) es un mundo sin esperanza. Ante la pregunta fundamental, cierra los oídos y vuelve la espalda; o responde sarcásticamente con la pregunta sin respuesta: "¿qué es la verdad?".

(2) *Anni sacri*, n.º 3, disc. del 12-3-1950.

Por eso, precisamente por eso, es menester re-pensar a fondo el tema de la verdad y de la falsedad, de la veracidad y la mendacidad. Y esto debe hacerse, primero en el orden teórico y, luego, en el orden práctico.

I

I. QUÉ ES LA VERDAD

a) La verdad descubierta desde la sensatez natural

Nosotros, en cambio, formularemos la pregunta ¿qué es la verdad? sin ningún *a priori* relativista ni escéptico; tampoco debemos conformarnos con el optimismo subjetivista heredero del idealismo. Lo mejor será consultar el buen sentido cotidiano. A uno de mis nietos le pregunté a quemarropa: —“¿qué es la verdad?”. El niño me miró perplejo y, no sabiendo qué responder, me dijo: —“hay que pensarlo”. Después de algunas risas contenidas, una de las niñas me dijo: —“verdad es el abuelo”. —“¿Por qué?”, pregunté. Nueva sorpresa y nueva expresión: —“y ... por qué ... sí”. —“¿Cómo porque sí? Bueno, porque está ahí”. —“Ah, porque el abuelo *existe*, ¿no?”.

Si el lector observa bien, ninguno de los niños hizo referencia, por ejemplo, a un juicio verdadero semejante a éste: dos por dos es igual a cuatro. No. Lo primero fue afirmar que había que *pensar*; inmediatamente, afirmar también (aunque fuese de modo oscuro) que es lo que *existe*, como la persona del abuelo u otro ser cualquiera. Me hizo recordar inmediatamente la conocida afirmación de San Agustín: “verum est id quod est” (3). Pese a ser por completo acertada, decir que la verdad es *lo que es*, no lo dice todo, pues la intención de San Agustín, en ese texto, era solamente la verdad en cuanto tiene su fundamento en la cosa (en el ente); falta indicar la relación real con el *pensar* sin la cual,

(3) *Sol.*, II, 5.

al parecer, no hay verdad, ya que la *veritas* agrega al acto de ser aquella relación al intelecto.

Si ahora queremos avanzar, tenemos que volver atrás y hacia abajo, en el sentido de una excavación progresiva. Ciertamente es que "lo que es", es decir, el acto de ser, es lo primero que aprehende el intelecto y no puede no aprehender: presencia inicial ineludible a la que he llamado saber originario o acto contemplativo inicial; por eso, el pensar se da *en* el ser. En esa maravilla de síntesis filosófica que es el artículo 1.º del *De Veritate* de Santo Tomás, se dice, al comenzar, que "aquello que ante todo concibe el intelecto como lo más evidente y en lo cual se resuelven todos los conceptos es el ser" (4). Por tanto, al ser no puede agregársele nada extrínseco a él mismo puesto que todo ente es, esencialmente, ser. Fuera del ser, *nada*. Sin embargo, sí puede agregarse algo en cuanto se trate sólo de un modo del mismo ser que no aparezca explícitamente en él: en primer lugar, podría tratarse de un modo especial del ser (que no agregue ninguna diferencia que designara alguna naturaleza sobreañadida a él) como cuando designamos al ente que es por sí; en este sentido le llamamos sustancia. En segundo lugar, puede tratarse de un modo general propio de todo ser, un modo que, según Santo Tomás, puede ser doble: a) en cuanto es propio de todo ente en sí mismo; b) en cuanto propio de un ente *en orden a otro*.

Veamos lo primero: en cuanto propiedad de todo ente en sí mismo, se dice afirmativa o negativamente. 1) Afirmativamente, aunque no de modo absoluto, en nuestro lenguaje cotidiano se dice: "eso es"; es decir, "cosa", *res* que, en castellano, es susceptible de varias traducciones posibles que sintetizamos con la palabra "cosa"; en este caso, el sentido común lo toma como expresión de lo que tal ente es; es decir, por la *quiddidad* o esencia del ente ("eso"); esta o estas cosas que "participan" del acto de ser; tal cosa es sujeto (receptivo) del acto de ser. 2) Negativamente y de modo absoluto, se dice que el ser es indiviso, único, es decir, uno (*unum*); esto es propio de todo ente cuyo ser es

(4) *De Ver.*, I, 1.

indiviso. Y así podemos decir que un ente tiene mayor o menor unidad la que será mayor a medida que sea más perfecto.

Veamos ahora, lo segundo: en cuanto propiedad de todo ente *en orden a otro*, se puede ver que todo ente que participa del ser es "algo" (*aliquid*); es decir, *aliquid* en el sentido de *aliud quid*: "un otro algo"; distinto de eso otro; es el ser algo en cuanto indiviso de los otros. Como se ve, en cuanto *aliquid*, al ser se le asigna un orden o relación a otro, lo cual no puede sostenerse si no se tiene en cuenta *alguna naturaleza que conviene a todo ente que participa del ser*. Y esa naturaleza no puede ser sino el alma que "en cierto modo es todas las cosas" (5). En efecto, en el alma existen la potencia cognoscitiva y la potencia apetitiva. De modo que la conveniencia (inicial, originaria) del acto de ser con el intelecto es lo verdadero (*verum*); y la conveniencia del ser con el apetito (a cuyo acto inicial podríamos llamar elección originaria) es lo bueno (*bonum*).

* * *

Hemos descubierto algo fundamental: si lo primero que se hace presente a la inteligencia es el ser, el acto ineludible de su *prae(s) entia* inicial y originaria, implica una relación o concordancia que es la forma más profunda y primera de *interioridad*; como bien enseña Josef Pieper, los entes inorgánicos no tienen interioridad; los entes vegetativos tienen una "interioridad" no autoconsciente y los entes sensibles poseen una mayor "interioridad" no autoconsciente; en cambio, a distancia cuasi infinita, "la propia y más alta forma de interioridad es el yo espiritual"; en ese sentido, "sólo a partir de una interioridad puede existir algo exterior; sin el «estado propio» de la interioridad no hay ningún «objeto»" (6). Naturalmente, Pieper no quiere decir que el yo espiritual (interioridad) "ponga" el objeto, sino exactamente lo contrario: no hay objeto exterior, no porque no existiría objetivamente si no hubiera una inteligencia finita que lo conozca, sino porque no

(5) *De anima*, III, 8.

(6) "La verdad de las cosas", en el vol. *El descubrimiento de la verdad*, pág. 202, trad. de R. Cercós, Rialp, Madrid, 1974.

sería cognoscible sin la inteligencia que es en sí, que sabe del ser, que sabe de sí y sabe que sabe.

Podemos ahora comprender a fondo el resto del cuerpo del artículo 1.º del *De Veritate*, cuando Santo Tomás enseña que "todo conocimiento se cumple por medio de la asimilación del cognoscente a la cosa conocida"; ciertamente, el alma es, intencionalmente, todo lo que existe; de ahí que esta primera relación comparativa del ser al intelecto no sea otra que "el ser concuerde con el intelecto, la intelecto no sea otra que "el ser concuerde con el intelecto, la cual concordancia es designada "adecuación de la cosa y del intelecto en lo cual se cumple formalmente la definición de «verdadero». Obsérvese que, *sub-puesto* el acto de ser, "es aquello que lo verdadero agrega al ser: la conformidad, esto es, la adecuación" (7). Es decir que el ser del ente *precede* a la verdad y, en ese sentido, tenía razón San Agustín cuando decía que la verdad es lo que es, esto es, al señalar su último *fundamento*, pero es más porque *también* es adecuación, relación originaria entre ser e inteligencia.

Por tanto, lo verdadero designa aquello a lo que indefectiblemente tiende la inteligencia (8). De esto *depende* todo conocimiento porque el conocimiento sólo se realiza cuando lo conocido existe (intencionalmente) en el sujeto cognoscente; es decir que lo verdadero sólo puede llamarse tal *por la relación* u orden al entendimiento. Nuevamente la intuición de San Agustín acierta al sostener (y Santo Tomás expresamente lo cita) que "la verdad es *lo que manifiesta* lo que es" (9). Podría agregarse entonces que la verdad es, simultáneamente, *lo que* se manifiesta o devela a la inteligencia y el *acto* de manifestarse.

b) La verdad (del ser) como desocultamiento. Crítica a la crítica de Heidegger y a la sofística actual.

No existe entonces distancia esencial entre esta desvelación o manifestación primera y la noción griega de ser y de verdad.

(7) *De Ver.*, I, 1 c.

(8) *STh.*, I, 16, 1 c.

(9) *De Vera Rel.*, 36.

Es cierto que "ser" puede (y debe) presentarse como *physis*, como el aparecer o el acto de presencia que sale de su ocultamiento. Antes de este acto es como-si-nada; Heidegger dice agudamente que "en cuanto el ente es como tal, se pone y está en estado de *desocultamiento, alétheia*" y que traducimos equivocadamente este término como *Verdad* (10). La verdad pertenece a la esencia del ser, pues es inseparable del ser entendido como *physis*; en ese sentido, para los griegos el ente es, en cuanto ente, verdadero y ser ente es "aparecer manifestándose"; es lo "desocultado" (verdad) que nada añade al ser (11). Si la metafísica sólo ha visto lo presente (el ente) y se detiene en él, la experiencia originaria es con el ente, no con el ser, ahora oculto y el pensar ha "olvidado" el ser. Cierto es que la captación del ente *supone* la presencia del ser; pero, en Occidente, esta presencia (el ser apareciente) se agota en el ente; y así la metafísica habría nacido con el "olvido" del ser. Sería cierta esta conocida y aguda tesis si se hubiera referido a la "objetivación" del ente desde y por el sujeto (inmanentismo y materialismo modernos, fenomenología y "filosofía" analítica), pero no lo es si se refiere a la metafísica tradicional a la que Heidegger no conoce o no comprende; puede admitirse de muy buen grado que el "ahí" en *quien* el ser se manifiesta ocultándose, es el hombre; en tal caso, el hombre, o la conciencia humana, es el lugar "abierto" o "lo abierto" en cuanto tal; es decir, es el "lugar" de la patencia del *ser* del ente del cual todo ente participa. Por eso, decir que el develamiento del ser como tal es, en sí, simultáneamente, la ocultación del ser en su totalidad, deja de tener sentido, salvo que digamos —siendo fieles hasta el fin a la descripción fenomenológica— que el *pensar* no tiene más remedio que ser pensar *de lo oculto*; tampoco sirve para nada decir que es "misterio" porque éste permanecerá para siempre velado. Esto convierte al hombre en un *errante* porque pensar será siempre errar y el error no será otra cosa que error, lo oculto, mantenido así sin fin. Si la verdad es el de-

(10) *Introducción a la Metafísica*, pág. 135, trad. de E. Estiú, Ed. Nova, Buenos Aires, 1956.

(11) *Op. cit.*, pág. 136.

velamiento del ser velado en los entes o, mejor, es el ser de los entes en cuanto tal develado en la conciencia, una mera fenomenología está condenada a perderlo totalmente, por no admitir que el develamiento originario del ser del ente, es acto primero de una facultad que es el entendimiento. Pensar es pensar el ser del ente; por eso, la *veritas* agustiniana no sólo no es "olvido" del ser, sino su *memoria* perpetua; cierto es que, en la duración sucesiva, siempre corremos el peligro de la desmemoria u olvido del ser ("no te derrames fuera; mira dentro de tí porque en tí mismo habita la verdad"); como recordaba más arriba, Pieper acierta cuando sostiene que "sin el «estado propio» de la interioridad no hay ningún objeto". Lo mismo debe decirse del *actus essendi* que es lo primero que capta el entendimiento sin lo cual tampoco tendría acceso a los entes en los que el *esse* se participa; cierto es, como lo hizo la escolástica decadente (en el fondo una suerte de anti-escolástica) que se puede edificar una teoría del "ente en general" des-memoriada del *ser*, pero ese "esencialismo" nada tiene que ver con el tomismo como teoría del ser o del *esse* del ente.

La fenomenología heideggeriana "toca" la puerta de entrada y no se atreve a "entrar"; además, no hay *nadie* que la abra. Como hace muchos años bien observaba Hans Urs von Balthasar: "si el ser tuviera sólo en sí la propiedad de estar develado y no la tuviera también para una conciencia, no estaría en realidad develado sino encerrado y oculto en sí mismo. El hecho de que esté develado significa, analíticamente, que está también develado para alguien que lo conoce en su develamiento. Este alguien es el sujeto, y carece de importancia que este sujeto sea idéntico o no al ser develado, es decir, que el ser se devele a sí mismo o a otro. No es inherente al concepto de la verdad que el ser sea también autoconciencia, pero sí que todo ser tenga relación con una autoconciencia" (12). A mi modo de ver, la metafísica, desde la analítica fenomenológica heideggeriana, no tiene más remedio que ser una analítica de lo perpetuamente oculto. En tal caso, no

(12) *La esencia de la verdad*, pág. 27, trad. de L. Piossek Prebisch, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1955.

tiene sentido volver a formularse la pregunta leibniziana "¿por qué hay ser y no más bien nada?".

Heidegger critica a la filosofía tradicional que, para él, "olvidada" del ser, haría consistir la verdad en mera "adaequatio rei et intellectus" ya como adecuación *de la cosa* al conocimiento, ya como adecuación *del conocimiento* a la cosa (13). Pero, nuevamente, apunta al blanco equivocado porque la "adaequatio" no se refiere, primordialmente, a un juicio, sino a la ordenación inicial constitutiva de la inteligencia al ser. El acto del ser del ente es originaria *prae(s)entia* de-velada a la inteligencia intuyente; si contemplo el acto en la perspectiva de los entes (de las cosas) es el *ser*, si lo contemplo en la perspectiva del intelecto, es la *verdad*. En este sentido, la verdad sí añade algo al ser: su *relación* al ser. Por eso, en la metafísica tradicional cabe hablar no de un "olvido" (posible siempre sobre todo en el esencialismo inmanentista) sino de la *memoria del ser*, en cuanto presente en el presente de la conciencia. Se trata, si se quiere, de una *adaequatio* inicial constitutiva anterior y *fundante* de todo juicio.

* * *

Esta es, por tanto, nuestra respuesta siempre renovada, a la pregunta por el ser. Heidegger (y en general todo el inmanentismo actual) descalifica de entrada a la filosofía cristiana porque el texto bíblico, objeto de fe, que enseña la *creatio ex nihilo*, no puede responder a la pregunta porque "lo que nuestra pregunta se pregunta en sentido propio constituye una tontería para el creyente". En realidad, es teología y, en el fondo, tontería (14). Se abre un abismo entre el ser y el ente porque la filosofía cristiana "transformó lo inferior en lo creado y lo superior en el Creador" (15). En verdad, el acogimiento de la noción de creación no

(13) *De la esencia de la verdad* (1943), pág. 60. Trad. de E. Barcia Belsunce, Monte Ávila Editores, Caracas, 1975.

(14) *Intr. a la Met.*, pág. 44.

(15) *Op. cit.*, pág. 139.

sólo no significa el "olvido" del ser, sino que la gratuidad total o donatividad del ser en el ente (develada por el ente autoconsciente) descubre, en el mismo acto, el horizonte del Ser que es su mismo acto de ser y *dona* el acto de ser al ente. En el Poema de Parménides (me refiero al fragmento 4) el camino del ser (intransitable) y el de la nada (inaccesible) —sin referirme al del parecer— dependen del hado y de la Necesidad; ambos no constituyen un resultado de la reflexión filosófica puesto que son mitos de origen que los griegos se limitaron a heredar y aceptar sin crítica alguna. La noción bíblica de creación desmitificó la noción de ser como *physis* en la Necesidad transfigurándola totalmente y permitiendo así progresar a la filosofía como saber natural. El dato de la fe no sólo no destruyó al de la inteligencia filosófica, sino que le permitió responder a la pregunta (implícita) acerca de todo lo existente. En modo alguno el pensamiento cristiano abrió un abismo entre el ser apareciente y el ente, sino que descubrió el último fundamento del aparecer del ser a la conciencia; por eso, San Agustín dice que "la verdad es aquello mediante lo cual se muestra lo que es", porque el intelecto es recuerdo, no-olvido; es *memoria del ser*. En cuanto "donado", hace inevitable la distinción posterior entre lo creado y el Creador; pero esa distinción es testimonio de la memoria del ser. La negación a priori de esta memoria originaria haría del hombre un ente sin interioridad; y una interioridad vacía ... sería de veras tontería metafísica.

* * *

La pregunta ¿por qué hay ser y no más bien nada? no sólo no ha sido respondida, sino que ha dejado sin respuesta al pensamiento inmanentista; la pregunta misma se autoclausura. Tampoco puede ofrecerse solución al "olvido" del ser porque aquella pregunta ya supone su radical des-memoria. No debe extrañarnos que el hombre contemporáneo sea un errante (no un pastor del ser) y un desmemoriado. Su errar no tiene sentido y su amnesia no tiene remedio.

La única vía (que no es tal porque es trunca) o callejón sin salida, es la "disolución" del ser, ante la cual el sofista (como

Derrida) se limita a proclamar la *des-construcción* del ser mismo (ser en realidad inexistente); de ese modo, la hermenéutica de Heidegger y la cuestión del "olvido" tiene un motivo indudable que Vattimo, con razón, relaciona con Nietzsche y el nihilismo: "no hay hechos, sólo interpretaciones; y ésta es también una interpretación" (16). Esta sería la "hipótesis débil" que encuentra una "semejanza de familia" con Habermas, Apel, Rorty, Taylor, Derrida, Wittgenstein, Lévinas (17); existiendo "sólo interpretaciones", el ser es *nada* y el anuncio de la muerte de Dios es verdaderamente un anuncio; el mismo Dios, que los fieles asesinaron, "es un embuste" (18).

Por tanto, tiene *lógica ilógica* (en cuanto atenta contra el logos que no puede ser sino logos del ser) la afirmación de Derrida de que el ser no debe ser mentado como objeto "sino en términos de «evento»"; en realidad, "lo más adecuado es ... no hablar en absoluto del ser". Semejante "desconstrucción", testimonia un "largo adiós" al ser, "un debilitamiento interminable del ser"; sólo corresponde (en el colmo del nihilismo) un *acordarse del olvido* para siempre (19). Como el mismo Vattimo dice contradictoriamente, "es la verdad del nihilismo de Nietzsche" y la *disolución de la verdad objetiva* (20). A la pregunta de Poncio Pilato ¿qué es la verdad?, Derrida y Vattimo hubieran respondido: *nada*.

Entonces, la pregunta ¿por qué hay *ser* y no más bien *nada*? no sólo deja de tener sentido, sino que debe invertirse: "¿por qué hay *nada* en lugar de *algo*?". Es el camino terminal o, si se quiere, la metástasis total del cáncer que elimina a la civilización occidental. Así lo cree Jean Baudrillard quien, en sus conversaciones con Philippe Petit, dice: "si tomamos el nihilismo en su sentido radical, de pensamiento de nada, que partiría del axioma ¿por qué hay nada en lugar de algo?, dándole la vuelta a la pregunta

(16) *Más allá de la Interpretación*, pág. 50, trad. de Aragón Rincón, Paidós, Barcelona, 1995.

(17) *Op. cit.*, págs. 37-38.

(18) *Op. cit.*, pág. 44.

(19) *Op. cit.*, págs. 50-51.

(20) *Op. cit.*, pág. 52.

filosófica fundamental, la pregunta por el ser: «¿por qué hay algo en lugar de nada?», entonces sí que quiero ser nihilista» (21).

El mundo, en el sentido de *lo real*, “carece de referencia general, y no existe ... ni inteligibilidad de este mundo ni evaluación objetiva”; lo real “remite a una referencia imposible”; en esta “zona de referencia imposible”, el pensamiento se sitúa en la *fase paroxística*; es decir, “inmediatamente antes del final” en una posición *penúltima*; como en gramática, el *paroxíton* (penúltimo) es el momento antes del último; pero en este caso es el *vacío* antes de un final que no acaecerá (momento paroxístico sin fin). No hay verdad ni error; no hay bien ni mal (22): el pensar reflexivo hace un doble juego, primero tratando de explicar una realidad que no existe y, segundo, abriendo la vía cerrada de “un desengaño radical y silencioso” (23).

No existe, pues, ni la verdad ni el error. La filosofía ha muerto. Sea que el pensar no pueda de-velar lo cubierto (la verdad) y debe “mirar”, sin ver, a lo eternamente “cubierto”; sea que deba des-fondarlo todo en la hermenéutica de la Nada-nada; sea que deba desconstruir el ser hasta su aniquilamiento; sea que tenga que acordarse del “olvido” para siempre; sea que deba sentir el vértigo del momento penúltimo (fase paroxística); lo cierto es que no podrá ya decir jamás un juicio verdadero o falso. No hay verdad, no hay falsedad. Gorgias habita nuevamente entre nosotros porque nada existe; si algo existiera nos sería inaprehensible; y si fuese aprehensible para alguien no sería comunicable (24). Tal es nuestro “desengaño radical y silencioso”. No existe proposición alguna con contenido de verdad; por tanto, la filosofía no tiene objetivo. La filosofía ha muerto.

(21) *El paroxista indiferente*, pág. 58, trad. de J. Jordá, Ed. Anagrama, Barcelona, 1998; cf. también, págs. 70, 72, 83.

(22) *Op. cit.*, pág. 177.

(23) *Op. cit.*, pág. 63.

(24) Diels, 82B3.

II. LA VERDAD, LA RELACIÓN DEL SER AL ENTENDIMIENTO

a) **La verdad y el entendimiento. El camino de la interioridad.**

Pero la filosofía ha muerto solamente para la sofística actual, aunque parezca que ya han sido celebrados sus funerales, sobre todo si se recorren los ambientes "universitarios" de hoy y la frivolidad de revistas y editoriales. Como canta un gran folklorista argentino, debajo de las zarzas, debajo del pasto, debajo de la misma tierra, aunque no se vea, *ahí está mi huella*. Debajo del estrépito, debajo del torrente de las modas, refugiada en las catacumbas donde moran en silencio los excluidos por la anti-cultura, ahí está la filosofía.

Con la filosofía, del mismo modo que el humus alimenta la semilla, vive la sensatez natural *desde la cual* debe volver a partir la reflexión. Por eso, cuando inicié este estudio, interrogué a un grupo de niños. Ante la pregunta por la verdad, uno de ellos me dijo: *hay que pensar*; otro me dijo: el abuelo *existe* (que era quien formulaba la pregunta). En efecto, es menester pensar; pero un pensar vacío (como quiere alguno de los sofistas que he citado) es imposible; el pensar implica *lo pensado* y lo pensado es aquello a lo que tiende el intelecto. Precisamente a esto que es llamamos verdad como lo apareciente en total, en cuanto develado por el intelecto; así comprobamos, de manos de la sensatez natural, que Santo Tomás lo muestra cuando dice que "lo verdadero designa aquello a lo que tiende el intelecto" (25).

En este instante no es posible el error, que es propio del juicio: es lo primero que aprehende la inteligencia, *anterior* al juicio; se trata del acto primero del conocimiento que *contempla* el fino haz de luz de la inteligibilidad del ser de todo ente; en cuanto acto de conocer, *hace suyo* todo lo otro porque lo conocido *está* en quien conoce en un grado segundo de existencia o exis-

(25) *STh.*, I, 16, 1; *De Ver.*, I, 2.

tencia intencional; por tanto, un ente es *verdadero* no sólo porque, en él, el acto de ser se participa, sino, principalmente, por el *orden de relación* que dice al entendimiento. Puede sostenerse que, en ese sentido, los entes conocidos dependen (intencionalmente) del conocer; se llaman *verdaderos* precisamente por eso: por su *relación* al entendimiento del que dependen y cuyo acto de conocer también provocan; por su *relación* al entendimiento divino que, cuando los conoce los crea: "el hombre, dice San Agustín, ve las cosas, porque son, pero ellas son, porque Dios las ve" (26). Heidegger utiliza equivocadamente el término "adaequatio", porque piensa en el juicio; aquí hablamos de una "adaequatio" *anterior* a todo juicio, pero que será, eso sí, el fundamento metafísico de la verdad del juicio. Más aún: es el *ser* de los entes el que *causa* la verdad del entendimiento (27).

Esta "adaequatio" anterior a todo juicio no supone la generalización de un "ente universal", sino la ineludible *presencia habitual* del ser a la inteligencia por ella develado; *por eso* es verdadero; por eso es *la* verdad que pone de manifiesto no el "olvido" (impensable) sino la perpetua *memoria del ser*.

Se nos abre, en el mismo acto, la vía de la *interioridad* (no de la mera "subjetividad") porque aquella "adaequatio" originaria depende de una interioridad que hace suyo (intencionalmente) al ob-iectum; *por eso* sostiene Pieper que "sólo a partir de una interioridad puede existir algo exterior; sin el «estado propio» de la interioridad no hay ningún «objeto»" (28).

La afirmación de Pieper en modo alguno se opone a que esta interioridad (sujeto espiritual) aprehenda primeramente algo extrínseco (este *ens* sensible) y, secundariamente, conozca el acto por el cual conoce el objeto y al entendimiento mismo. Gilson insiste enérgicamente en esta doctrina precavido ante una posible interpretación subjetivista; por eso nos dice que es menester admitir, "como la experiencia lo sugiere, que el sujeto, en vez de encontrar su objeto en el análisis del conocimiento,

(26) *Conf.*, 13, 58.

(27) *STh.* I, 16, 1, ad 3.

(28) *Op. cit.*, pág. 202.

encuentra su conocimiento, y se encuentra a sí mismo, *en el análisis de su objeto*" (29). O sea, que la evidencia directa de una intuición sensible, se traduce en un juicio que me atrevo a llamar "primitivo". Mientras el subjetivismo cartesiano encuentra el ser en el pensamiento, Santo Tomás encuentra el pensamiento *en el ser*.

Y así volvemos al punto de partida: en el mismo acto originario y originalmente, se nos hace patente que "el alma intelectual, porque puede comprender lo universal, tiene capacidad *para lo infinito*" (30); "entendiendo algo, nuestro intelecto se extiende al infinito" (31). Esto es lo que Rosmini llamó *idea del ser o ser como idea*; no solamente el ser, sino la *idea del ser idéntica a la verdad* (32).

Hay que *pensar*, como de decían los niños; pero pensar es pensar el *ser*. Y el ser, en cuanto pensado, es la *verdad*.

b) La verdad en el juicio.

Además de aquella *adaequatio* originaria o inicial que está necesariamente *supuesta* a todo acto intelectual posterior, en un grado segundo opera la *adaequatio* del ente "entendido" y el ente mismo; se trata de un *dévelamiento* segundo, que no puede ser sino progresivo, nunca concluido, porque nuestro conocimiento es imperfecto y el ente conocido un abismo inagotable. Sólo es idéntico en un conocimiento perfecto que, por serlo, es causa del ser del ente.

Supuesto el acto *habitual* de intelección del ser, a su luz el intelecto humano intenta una progresiva *adaequatio* con lo real; por eso, lo entendido puede ser fiel (adecuado) a lo real mismo. En tal caso puede decirse que la noción simple de algo, lo que tradicionalmente llamamos simple *aprehensión* (p.e., "hombre")

(29) *El realismo metódico*, págs. 106-107, trad. de V. García Yebra, Ed. Rialp, Madrid, 1950.

(30) *STh.*, I, 76, 5, ad 4.

(31) *CG.*, I, 43.

(32) *Nuovo Saggio*, n.º 412 y lugares para.

es un signo formal del que nada se afirma o niega, pero que implica y supone el conocimiento del ente real significado (verdad de la cosa o ente); podría hablarse, aunque impropriamente, de signo verdadero si fuera "adecuado" al singular "hombre"; es decir, que la verdad lógica, estrictamente hablando, no está en el entendimiento cuando *solamente* se refiere a lo que una cosa es ("hombre"). Claro es que de este tema se ocupa la lógica cuando estudia el concepto objetivo.

Esto supuesto, la *adaequatio* o "conformidad" del intelecto con la cosa consiste en un acto complejo subsiguiente por el cual "compone" o "divide", afirma o niega una de otra, dos nociones (como "hombre" y "racional"); es decir, uniéndolas como idénticas o dividiéndolas como diversas (es, no-es); y así nace el *juicio* cuyo acto propio consiste en "aplicar o separar el ser, expresado en el *sujeto*, la forma enunciada en el *predicado*" (33). Entonces comprendemos que es propio del juicio contener la *verdad*, sea expresada en el juicio de existencia ("este hombre es") o en un juicio atributivo ("el hombre es racional"). Por eso podemos hablar de la verdad *que está en el entendimiento* que compone o divide a la que tradicionalmente se llama verdad lógica para distinguirla de la verdad trascendental que es las cosas mismas o, si se quiere, que es el ser mismo en cuanto conocido.

Por todo lo dicho me ha parecido necesario introducir una distinción (existente de hecho) entre la *adaequatio* inicial-origenaria (el ser acto en cuanto pensado) y la *adaequatio* segunda-derivada que es el juicio al cual es propio contener la verdad o la falsedad. Sin la primera no existiría ninguna verdad porque ella —de la que tengo memoria perpetua puesto que es "inolvidable"— es el fundamento de la segunda. Volvemos a percibir que algunos críticos, comenzando por Heidegger, no han comprendido casi nada de la filosofía tradicional.

(33) SANTO TOMÁS, *STh.*, I, 16, 2 c.

III. VERDAD PARTICIPADA Y VERDAD IMPARTICIPADA

a) Unidad de la verdad y la verdad de las proposiciones.

Esta presencia ineliminable a la que he llamado *memoria del ser*, significa que el sujeto que piensa, *desde el objeto*. Y todo *objectum* no es su ser sino que lo "tiene" (*habet esse*) por modo de participación; en ese sentido, todas las cosas son verdaderas (o "tienen" verdad) en virtud de una sola verdad (unidad de la verdad); sin embargo, Santo Tomás hacía notar que, en otro sentido, no lo son: ciertas nociones se atribuyen a sus inferiores de modo unívoco, como por ejemplo "animal"; pero otras —como la misma verdad— se atribuyen de modo análogo pues "su propia razón está en uno solo, del cual toman nombre los demás" (las cosas verdaderas) (33^{bis}). Por tanto, en muchos entendimientos finitos y aun en uno solo, hay muchas verdades (pues muchos conocemos multiplicidad de cosas) pero todas y cada una de *las* verdades lo son por participación de *la* única verdad; si así no fuera no existiría verdad alguna y ni el pensar podría pensar. Aludo aquí, inevitablemente, a la verdad *única y primera* a la cual se "adecuan" todas las cosas *en la medida de su ser*.

Obsérvese, entonces, que *toda* verdad trasciende siempre al entendimiento que la contempla: la Verdad *primera y absoluta* (imparticipada) permite al intelecto juzgar de las cosas por referencia a Ella misma "reflejada en el alma como en un espejo"; la verdad *creada* se muestra a la inteligencia, a la que perfecciona, de modo múltiple; la verdad de la *ciencia*, pues toda proposición verdadera, por lo mismo que es verdadera, trasciende al intelecto que la piensa. Cierto es que el intelecto parte desde el objeto; pero, como dice Pieper, según ya vimos antes, "sin el «estado propio» de la interioridad no hay ningún «objeto»". Y así es porque la verdad es verdad en cuanto manifestada con trascendencia absoluta (la Verdad imparticipada y fundante) y con trascendencia relativa (verdades finitas y verdades de la ciencia).

(33^{bis}) *STh.*, I, 16, 6 c.

b) Mutabilidad e inmutabilidad de la verdad. El relativismo invasor, veneno mortal del Occidente.

De esta doctrina esencial acerca de la unidad de la verdad, objetiva, interior y trascendente, ha vivido el Occidente desde los griegos a nosotros. Si toda proposición está, primero, en el *entendimiento* y, después, en las *palabras*, eso es así porque la verdad de las proposiciones *no es distinta* de la verdad del entendimiento. Por eso resulta absurda la reducción de la filosofía (la que ya es considerada como meramente "descriptiva") a una lógica *sin* referencia a las cosas; es decir, *sin* referencia a la verdad (la *misma* siempre) que está en el entendimiento. De ahí que cierta sofística logicista actual crea que hay que comenzar por el lenguaje cuyas proposiciones no pueden ser sino tautológicas. No hay, pues, verdad, ni mutable ni inmutable y, quizá por eso, el último Wittgenstein se decidió a elaborar una anti-filosofía reducida a una "lógica" sin logos. Y tiene que ser así porque el logos es un logos *sin ser*. Este relativismo radical, bien representado por una multitud de sofistas actuales, ha invadido, carcomido, destruido y, por fin, nadificado el Occidente que se derrumba como un cuerpo sin columna vertebral.

Se me podría observar que, pese a todo, comprobamos alguna mutabilidad de la verdad y que la misma sofística actual quizá tenga algo de razón. Sin embargo, la *adaequatio* originaria e inicial permanece inamovible porque, sin ella, no habría verdad ni siquiera como problema; por eso, la verdad de las cosas es inmutable; pero como, propiamente, la verdad se dice por relación (constitutiva) al entendimiento, es claro que "la mutabilidad de la verdad, enseña Santo Tomás, se ha de buscar por el lado del entendimiento, cuya verdad consiste en su conformidad con las cosas entendidas" (34). Y esto es lo que todo el mundo percibe cuando alguien cambia de opinión. El mismo Aquinate nos lo explica: a) *por parte del entendimiento*, al variar la opinión sobre cosas que permanecen en su mismo ser; b) *por parte de las cosas*,

(34) *STh.*, I, 16, 8 c; *De Ver.*, I, 6.

al conservar el entendimiento la misma opinión sobre cosas que han variado. Como se ve, en uno u otro caso hay *mudanza*; pero es nuestro entendimiento el que muda, *no* la verdad. Sólo la verdad del entendimiento divino, idéntico a su ser, es absolutamente inmutable.

Como ya lo habrá observado el lector atento, estas líneas expresan una meditación sostenida de la cuestión 16 de la Parte Primera de la *Summa* y de la cuestión 1.^a del *De Veritate*. Por un lado, porque se trata de un fondo doctrinal inagotable; por otro, porque es también (de mi parte al menos) un desafío contracorriente: un desafío *agónico y polémico* ante el derrumbe de la columna vertebral del Occidente destruida en su médula misma por el relativismo que algunos llaman “postmoderno” y yo prefiero llamar simplemente *sofístico*.

Si la mutabilidad —y me refiero sólo al contenido de toda proposición— es contradictoriamente “absoluta”, no sería entonces posible sostener ni siquiera el relativismo, precisamente porque *no es relativo a nada*; si no es relativo a nada, es, al menos, *absolutamente relativo (sic)*. Cuando repaso los textos de los Protágoras de hoy, tan ensalzados y “promovidos” por los medios de in-comunicación social, me encuentro siempre con esta absurda absolutividad de lo relativo: “no se trata, pues, de recordar el ser haciéndolo presente (lo que, para mí, sería la verdad trascendental), o esperando que se haga presente: sino de recordar el olvido (...); de recordar el nexo entre esencia interpretativa de la *verdad y nihilismo*” (35). El nexo entre verdad (¿cuál?) y nihilismo es la consecuencia del relativismo *nadificante*: la des-memoria de la verdad del ser es “absoluta”. Después, *nada*. Un mundo sin verdad es, en cierto modo, un no-mundo. Es el abismo en el que el Occidente “europeo” se hunde.

(35) GIANNI VATTIMO, *Más allá de la Interpretación*, pág. 51; los dos subrayados, son míos.

c) Verdad y causalidad. El ineludible compromiso personal.

Un relativismo absoluto, en su misma contradicción pone de manifiesto, como bien lo sabía San Agustín, la inevitabilidad de la verdad como aquello mediante lo cual se revela lo que es. Esta memoria inicial siempre presente (*adaequatio* originaria), en su mismo descubrirse al *intellectus*, muestra que la verdad del ser es "tenida", puro don. Si el ente finito fuera su ser, sería el Absoluto; la verdad del ser, en cuanto "tenida", es *recibida* y, en el plano metafísico se distingue del ente; ninguna cosa es su verdad. Está bien decir, entonces, que todo ente verdadero es verdadero en cuanto *participa* de la verdad y no es *la* verdad. Se me dirá, con razón, que debería hablar del acto de ser y no de la verdad; pero, supuesto que el ser se llama verdad por relación a la inteligencia, es legítimo sostener que todo ente que es verdadero por participación *tiene* la verdad (del ser) *causada* por Aquel que es la verdad. De ahí que la ciencia de Dios (que es la Verdad), causa el ser de los entes conocidos por la inteligencia. Admitir, pues, la finitud, gratuidad y donatividad del acto de ser del ser finito, equivale a haber descubierto el principio de causalidad metafísica que es de absoluta evidencia; este primer principio podría enunciarse diciendo que todo ente (que es verdadero por sí mismo) tiene su ser (su verdad) causado esencialmente por el Ser Subsistente o Verdad Absoluta. Por todo lo dicho, sostengo que no se pueden desvincular verdad y causalidad. Si es así, la verdad imparticipada es no sólo el último fundamento, sino la *medida* última de toda verdad: de las cosas, del intelecto, del conocimiento, de la argumentación y de las palabras, para expresarlo de un modo descendente.

Queda en pie, más firmemente que nunca, que cuando hablo de la *verdad del ser*, quiero referirme a la verdad que el entendimiento conoce conociendo las cosas *como son*; esta verdad se encuentra *en* las cosas en cuanto su acto de ser se "acomoda" al entendimiento. En grado absoluto, así se encuentra en Dios-Verdad porque su ser es su mismo entender y éste es, como ya

dije, medida y causa del ser de todos los seres y de todos los actos de entender, pues "El es su ser y su entender"; de modo que Dios es la primera y suprema Verdad (36). Si extremara al máximo el sentido crítico y hasta peyorativo con que se han empleado los términos *adaequatio* y *olvido*, me atrevería a decir que Dios es la *adaequatio* absoluta y la *memoria* eterna del ser.

* * *

Todo lo dicho es el resultado de un sostenido ejercicio de la contemplación como operación inmanente; es, pues, un mirar moroso y cada vez más interior a la verdad que es la luz del ser que ilumina *desde* las cosas; por eso mi inteligencia es capaz de *ver*. Pero esta capacidad tiene dos consecuencias inmediatas: la comprensión contemplativa del error y de la falsedad y el compromiso operativo ineludible, personal, con la verdad.

Accerca de lo primero, serán suficientes breves reflexiones. Sobre lo segundo, interesa plenamente al orden práctico-moral de la libertad humana. Si mi inteligencia implica aquella *adaequatio* originaria que es la verdad, mi voluntad —cuyo acto primero es la libertad originaria como amor del ser— está *comprometida* con la verdad a la cual ama y a la cual debe ser fiel. La verdad implica, como enseguida veremos, el compromiso total de todo el hombre. Nuevamente será necesario mirar hacia adentro y hacia abajo, que es el modo más genuino del progreso reflexivo.

II

IV. EL ERROR Y LA MENTIRA

a) En qué sentido debemos hablar de error o falsedad.

En los seres naturales, en tanto dependen del acto creador y conservador divino, no hay falsedad, precisamente en cuanto comparados con el supremo Intelecto. Sea dicho esto, haciendo

(36) *STh.*, I, 16, 5 c; *CG.*, I, 59 y sigs.

la salvedad de que el hombre, en cuanto es libre, puede sus- traerse al orden creado engendrando el mal de culpa o mal mo- ral (37). Los seres artificiales, al depender del entendimiento humano, pueden ser falsos en la medida en la cual no corres- pondan a su forma.

Respecto de nuestro entendimiento, algunas cosas pueden llamarse "falsas" de modo accidental y, hasta cierto punto, ya por- que se las signifique falsamente (el actor que hace de Héctor, dice San Agustín, es un falso Héctor), ya porque, por modo de causalidad, se llama falso a lo que parece lo que no es por sus apariencias exteriores (como si al estaño le llamáramos "plata falsa"). Claro es, sin embargo, que los seres en cuanto tales no son falsos sino sólo en cierto modo para nuestro entendimiento; y hasta podríamos decir en los ejemplos aducidos, que el "falso Héctor" es verdadero falso Héctor y que la "plata falsa" es verda- deramente falsa. Los seres, pues, nunca son falsos. Y los mismos sentidos, aun cuando manifiestan las cosas sensibles de modo distinto a lo que son, no afectan el hecho mismo de sentir; po- drían engañarse en cuanto a los sensibles comunes, pero no se engañan respecto de los sensibles propios (38).

Todo lo dicho no es más que el desarrollo coherente de la sensatez natural, la que, espontáneamente, nos pone nuevamen- te en el punto de partida. El intelecto jamás comete falsedad por- que afirma el ser y es capaz de *ver* la esencia de las cosas; siem- pre el *intellectus* es verdadero, como lo es cuando enuncia (y no puede no enunciar) los primeros principios (39). Pero cuando compone o divide, afirma o niega un predicado de un sujeto, puede engañarse y caer en el error; la *ratio*, en cambio, puede caer en lo falso; ante todo, en el juicio y, luego, en la argumen- tación; la *ratio*, por consiguiente, debe proceder *a la luz* del acto inicial del intelecto.

Surge por sí solo el compromiso de quien piensa y refle- xiona críticamente en la búsqueda de la verdad, en cualquier

(37) *STh.*, I, 17, 1 c.

(38) *Ib.*, I, 17, 2 c y ad 2.

(39) *STh.*, I, 17, 3 c y ad 2.

orden de lo real. Acabo de decir que sólo puede haber error en el juicio; por eso, quien investiga (especulativa o positivamente) sabe que el error siempre está al acecho; que la verdad del ser mostrada en los entes es siempre inagotable y que sus juicios y argumentos podrían fallar; es el drama y la agonía del hombre que piensa. Lo cual demuestra que el problema estrictamente teórico de la verdad, se ha trasladado al ámbito de la libertad; es decir, ahora se presenta como un problema práctico-moral. Podríamos decir que, en este orden, la verdad es riesgosa y, a veces, peligrosísima, porque exige el compromiso total de quien es capaz de pensar.

b) La veracidad y la mendacidad.

Nos percatamos inmediatamente que el error o la falsedad no se identifica con la mentira. Mientras el error tiene su origen en el juicio, la mentira lo tiene en una opción de la voluntad libre. No todo error tiene razón de culpa pues la endeblez de nuestra razón nos hace caer con frecuencia en un juicio erróneo o incurrir en un argumento equivocado; cierto es, sin embargo, que tenemos el deber moral de perseguir la verdad y evitar el error y, por eso, frecuentemente el mismo error en que hemos caído implica la culpa de no habernos entregado totalmente a las exigencias que implica la búsqueda de la verdad. Pero, de suyo, el error no es necesariamente la mentira.

La mentira aparece en relación directa con el orden natural violentado por la voluntad libre. Ya sabemos que lo natural es el ser mismo; que la mutua relación de las sustancias respecto del fin es el orden natural y que, por último, el orden de las operaciones libres de la voluntad siguiendo o contrariando el orden natural, es el orden moral (40); en ese sentido, la inteligencia humana se ordena por naturaleza a la verdad; desde el punto de

(40) Cf. mi ensayo "Orden natural y orden moral. Los fundamentos del realismo moral", en *Homenaje a Juan B. Vallat de Goytisolo*, vol. III, págs. 189-209, Consejo Real del Notariado, Madrid, 1989.

vista del orden moral, al hombre —a todo hombre— le es *debi-da* la verdad. Dicho de otro modo, así como reconocer y dar a cada uno lo suyo es propio de la justicia, reconocer y dar a cada uno la verdad, es la virtud de la *veracidad*. Desarrollar, pues, el hábito de reconocer y de dar a cada uno la verdad que le es *debi-da* siempre, es la virtud moral de la veracidad; virtud que, como se ve, pertenece y está subordinada a la justicia. Un hombre justo es, siempre, un hombre veraz.

La veracidad, en cuanto parte potencial de la justicia, es *ad alterum* y mira a la perfección de mi semejante, aunque también redunde en la propia; pero el fin principal es la *manifestación de la verdad a mi prójimo* puesto que él tiene el derecho natural de conocer la verdad. Puede darse el caso que este testimonio de la verdad requiera el heroísmo y hasta la muerte; cuando a Sócrates, los postmodernos de entonces le propusieron la suspensión del injusto proceso si dejaba de enseñar a los jóvenes, el maestro respondió que si mil veces volviera a nacer, mil veces volvería a enseñar la verdad. La muerte fue el premio de su heroísmo. La veracidad alcanzó allí su plenitud.

Cierto es, además, que en algunos casos, es necesario no manifestar una verdad porque la prudencia —que considera los medios— así lo aconseja en virtud de un bien o para evitar un mal mayor; pero de la casi inagotable casuística no puedo ocuparme en este ensayo. Sí, en cambio, atento a la libertad humana y a la posibilidad que tiene al hombre de violentar el orden natural (mal moral), meditar unos momentos sobre la *mendacidad* como vicio opuesto a la veracidad. En cuanto tal, es el hábito de manifestar lo falso con ánimo de engañar; las proposiciones y las palabras-signo, invierten su finalidad y, en el fondo y mediatamente, tienden al *no-ser* porque el no-ser es como la plenitud de la no-verdad. Grave culpa que hiere la esencia misma del orden moral.

San Agustín, que escribió dos estudios sobre la mentira, recuerda que "mentira es la significación de una cosa falsa unida a la voluntad de engañar" (41); por eso, mentir es "expresar al

(41) *Contra mendactum*, XII, 26, *in fine*.

hablar lo que sabemos que es falso" (42). La mentira utiliza una falsa palabra o falsas palabras (anti-signos) y es contraria a la luz del ser; es, ciertamente, tenebrosa; esto explica la indignación con la que el Santo de Hipona rechaza (contra los priscilianistas) que puedan admitirse "mentiras honestas" (43). Como creen muchos dedicados a la política (mala política) y a los negocios; mientras la veracidad es "la castidad del alma" en cuanto amor interior a la verdad (44), la mentira es homicida porque, al mentir, "matamos el alma del que nos cree" (45). Más aún: en cuanto Dios es la Verdad sin posibilidad de falsedad alguna, "mentir es hablar contra Dios" (46). Por eso San Agustín, en su teología de la historia, sostendrá que los hijos de la Ciudad de Dios evitan toda mentira (47). Quizá sea por eso que la mística Ciudad se encuentra reducida al mínimo. Absolutamente "débil" en su marginación mundana, frecuentemente sometida a la "eficacia" y al poder de la mentira. La veracidad, en el fondo, habla *con* Dios; la mentira, siempre, habla *contra* Dios.

V. "DEBILIDAD" DE LA VERDAD Y "EFICACIA" DE LA MENTIRA

a) Eficacia mundial de la mendacidad imanentista y debilidad agónica de la veracidad trascendentista.

Desde mi adolescencia me ha preguntado, hasta hoy, por qué la mendacidad ha sido tan eficaz, sobre todo en los últimos tres siglos, quienes aman por sobre todo la verdad (en la ciencia, en la filosofía, en Teología, en la política, en la economía y en las simples y cotidianas relaciones humanas) se han ido retirando

(42) *Ib.*, X, 23; *De mendacito*, III, 3; IV, 4.

(43) *De mendacito*, XII, 20.

(44) *Ib.*, XX, 41.

(45) *Contra mendacium*, III, 4.

(46) *Ib.*, IV, 7.

(47) *Ib.*, XVI, 33.

como soldados casi vencidos a las últimas trincheras, a pequeños islotes o a las catacumbas que no se ven ni se oyen. Al mismo tiempo que me he formulado esa pregunta, no he dejado de tener presente la terrible afirmación de San Agustín, citando a Terencio (*Andria*, V, 68) en medio del agónico siglo IV: *la verdad engendra el odio* (48).

¿Por qué la mentira es tan eficaz y poderosa y la verdad tan débil? ¿Por qué la verdad engendra el odio?

A la primera pregunta puede responderse con argumentos teóricos y también prácticos, teniendo en cuenta que estos últimos dependen de los primeros.

La mendacidad como lo radicalmente opuesto a la veracidad, es propia de la condición humana y, con el hombre, viene desde el principio; el sentido de la pregunta se refiere, más bien, al hecho de su aparente mayor predominio en los tiempos modernos y especialmente actuales. Ya he dicho que el error o la falsedad no es la mentira; pero, de hecho, aumenta las condiciones favorables; frecuentemente van aliados porque la mentira induce al prójimo al engaño y al error. Por eso, quizá debamos buscar un error de tal categoría que, por sí mismo, haya servido de amplia vía para el desarrollo de la mendacidad, hasta el punto de haberse convertido en una situación habitual.

Este error de carácter tan determinante quizá no sea otro que haber pretendido descubrir el ser en el pensamiento, lo cual constituye un primer ataque total al orden natural. Si no es ya posible descubrir el pensamiento en el ser, el único camino abierto es el de la progresiva identificación del pensamiento y el ser: el sujeto fagocita al objeto hasta tal punto que concluirá en la "posición" de lo otro y la verdad no será sino el sujeto. Todavía es posible retroceder a la percepción sensible y, en cierto modo, absolutizarla. El primer camino conduce a la absolutización de la *ratio* y el segundo a la de la *experientia sensible*, pero, habida cuenta que la absolutización del pensar puede lógicamente invertirse, ambos concluyen en la absolutización de la *materia*. Como estos tres callejones sin salida constituyen (esta vez sí) el más

(48) *Conf.*, X, 23, 34.

radical "olvido" del ser, se abre el abismo negativo de la absolutización de la *nada*. Las actuales hermenéuticas de la Nada no son más que el resultado lógico de una larga y sostenida negación del orden natural. Y del orden moral como interna e inevitable consecuencia.

Por tanto, en ningún caso es posible, hoy, buscar "un fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo «dado» y semejante situación de una «ontología nihilista» (pues sólo hay eventos) se manifiesta como *desercante*". Y así, como dice Vattimo, "toda pretensión de establecer cualquier sistema de dominio sobre los demás (él entiende la imposición de un orden natural objetivo) resulta violenta y prepotente ..." (49).

Semejante proceso inmanentista, a cuya *sima* asistimos, no sólo ha "destruido" el orden natural y, con él, la distinción entre bien y mal morales, sino que, por eso mismo, ha abierto un cada vez más amplio camino a la mendacidad radical. Aunque es inconmensurablemente más profundo que una "permisividad" o la laxitud moral (o inmoral) la que de algún modo supone un orden, esta permisividad se manifiesta, ante todo, en el plano teórico; su proceso podría seguirse desde la (pseudo) "deificación" del todo en la identidad de ser y pensar, hasta la "muerte de Dios" y, desde ésta, hasta la "muerte del hombre"; esta suerte de mendacidad metafísica, abrió el surco de la habitual mendacidad en la política, en la historiografía, en la misma vida cotidiana. Y esto es así porque no existe ningún motivo, ninguna razón objetiva, para no mentir.

Mentir es, por tanto, hablar (un pseudo hablar) contra lo real y contra Dios; el inmanentismo moderno y "postmoderno" constituye una inmensa mentira, lo cual es mucho más que una inmensa falsedad. Constituye el inaparente (o menos aparente) fundamento (¡y tenemos que seguir hablando de "fundamento") de la mendacidad en la vida práctica-corriente el hombre de hoy.

Surgen espontáneamente las razones prácticas que explican esta eficacia y poder de la mendacidad.

(49) *Ética de la interpretación*, págs. 191-192; 185 y sigs., traduc. de J. L. Etcheverry, Paidós, Bs. As., 1992.

Si mentir, como decía San Agustín, es "hablar contra Dios", la mendacidad es, al mismo tiempo, un (pseudo) hablar contra el hombre no sólo porque este pensar sin ser (logos vacío) quita todo fundamento al ser del hombre, sino porque quita hasta la posibilidad de auténtica comunicación: la verdad es comunicativa de suyo, pues el acto inicial del intelecto es visión de la verdad del ser (comunicación consigo) en el "centro muy interior" como acostumbraba decir Santa Teresa; supuesta la incomunicabilidad ontológica de la sustancia singular, la verdad del ser se muestra —en cuanto participada— en el otro sujeto como yo (el tú) (comunicación contigo) y, por fin, en cuanto la verdad del ser tiene su último fundamento en Dios (verdad absoluta) no existe comunicación consigo y contigo sin comunicación religante con Dios, el infinito Tú. Por eso, inducir al engaño, a la falsedad, a mi prójimo, es obrar contra el hombre y contra Dios. En una situación general de habituación colectiva de la mendacidad, caería el hombre en in-comunicación consigo, contigo y con Dios. La mentira *aísla*, es incommunicante y sume al hombre en desolación radical.

Por ese motivo, podemos sostener que reducir (y disolver) la "comunicación" al puro orden empírico-informativo es, en realidad, incomunicación; hacer de los mal llamados "medios de comunicación social" un medio de incesante bombeo de "noticias", de "promociones" de frivolidades sin fin, de un mundo sumido en una suerte de inautenticidad masiva, es hacer de ellos eficaces instrumentos de la in-comunicación y la mendacidad.

La mendacidad masiva se caracteriza por relativizar lo absoluto y "absolutizar" lo relativo, sin caer en cuenta de su contradicción perenne. Quizá la enorme eficacia y poder de la mendacidad actual se manifieste en la *frivolidad* invadente; Cicerón emplea la expresión *frivola verba* para referirse a ese hablar (o pseudo hablar) acerca de todo sin comprometerse con nada; puede hablarse con gran conocimiento y erudición de algún o de algunos o muchos temas cuidando *no comprometerse* con ellos o aparentando comprometerse con ellos; se trata de una de las formas más extendidas y sutiles de la mentira. Este ambiente se irrita contra las voces serias... y trata de reducirlas a otras *frivola*

verba como las suyas. El poder de la frivolidad, desde las formas más simples hasta las más "profundas", es, hoy, casi incontrastable: su campo es inmenso, desde un comentario inocuo sobre una receta de cocina, hasta la opinión sobre Moral y Teología. Lo que realmente importa, a veces con arrasadora "seriedad", es cegar toda fuente de verdad; y como la verdad es la luz de la inteligencia, este mundo se sume cada vez más en la tiniebla llena de "luces" artificiales y de ruidos anti-sonido.

Como bien advertía Pío XII, la mentira "se usa como instrumento de lucha" y siendo el hombre social por naturaleza, es lógico que la mentira (en un mundo que ha proclamado el olvido radical de la verdad) sea instrumento eficaz de la vida política. Es profundamente doloroso, aunque internamente lógico, que la mentira (desde la más torpe a la más sutil) sea instrumento *habitual* de la política. Obsérvese que se trata de la inversión contra-natura de la altísima vocación del hombre que es llamado al servicio del bien común el que implica la oblación y renuncia a sí mismo. Nos basta leer las noticias nacionales e internacionales para concederle la razón a Vattimo cuando proclama el *desencanto* como estado y a Baudrillard y su "momento paroxístico" sin futuro.

Me parece ver sobre el planeta una suerte de red, como la del pescador, inmensa como el mundo: una *red de mentira* que va "adaptándose" a las cosas y a las personas, a las sociedades y a las instituciones. Esta red, manipulada por el espíritu de mendacidad, procura que la palabra se transforme en anti-palabra y va dominando el todo social de muchos modos: induciendo la "opinión" que se convierte en "mayoritaria" (los "expertos" en "opinión" se encargan de hacernos conocer su evolución); invadiendo sin pudor la interioridad humana que de sacro templo se convierte —y se invierte— en exterioridad ensordecedora; violando la auténtica libertad personal por la propaganda y la lucha sin escrúpulos por la "competencia". Este mundo de la planetaria mendacidad habitual ha impuesto, al mismo tiempo, una *red de censura*, cada vez más eficaz, más extensa y más inaparente. Hoy podemos hablar de una "censura democrática" (antidemocrática) que extiende su eficacia a las mismas ciencias y a las artes: nom-

bres promovidos, nombres censurados, nombres que ni siquiera deben "existir"; la censura impersonal acalla las voces que claman por la vigencia mínima de la moral natural y cierra las páginas de los "grandes diarios" a quienes de evaden del sistema mendaz y omnipotente. Alcanza profundamente y eficazísimamente a los ambientes eclesiásticos donde son acalladas las voces de muchos que por amor a la Iglesia Católica no cesan de *clamar en el desierto*. Una inmensa sabiduría histórica (ahora *Invertida* por el espíritu del mundo) conoce y aplica con tremenda eficacia los medios inaprehensibles de la mendacidad. Parece, pues, que esta red inmensa es naturalmente insuperable.

b) Por qué la verdad engendra el odio. La victoria de la verdad derrotada.

Y ahora me toca intentar una respuesta a la pregunta inspirada por San Agustín: ¿Por qué la verdad engendra odio? Si la red de mendacidad cubre en nuestro tiempo todo el orbe, los antiguos y perennes temas teóricos de la verdad como des-ocultamiento del ser, la unidad de la verdad y su trascendencia, la verdad y falsedad en el juicio, *parecen no existir*, las verdades esenciales de la Revelación han pasado a la "categoría" de mitos evolutivos... Los espíritus que han sido entenebrecidos por esta inmensa red, no sólo rechazan indignados toda insinuación de que la verdad existe y que el relativismo en el que viven es ya un "absoluto", sino que saben (y bien que lo saben) que no hay verdad ni error *sin* la inteligencia, porque es relativa a ella; pero esto convierte instantáneamente a la verdad en un *testimonio personal*. En ese sentido, no existe verdad que no sea personal. Se entiende que no quiero decir con ello que sea sólo subjetiva, sino que *emerge, se muestra y es testimoniada por y en la persona*. Por eso, la red de mendacidad "mundial" (no universal) quiere que la persona-testigo *no exista*. Y desear que el otro no exista es la razón formal del *odio* el que tiene incontables modos de realizarse. Cuanto más aislado, marginado y valiente, tanto más profundo y total será el odio que suscita. Nada engendra más efi-

cazmente el odio que la verdad. Y como no existe verdad que no sea testimoniada por *alguien*, éste será el objeto del odio esencial. Herodes, en el fondo, admiraba a San Juan Bautista; pero su admiración por ese hombre veraz, no pudo detener el odio de su concubina, quien, utilizando su debilidad, su pasión de poder y su lascivia, obtuvo la cabeza del último profeta del Antiguo Testamento. El triunfo de la mendacidad fuerte y poderosa sobre la extrema "debilidad" de la verdad fue, en aquel momento, su más atroz derrota en manos de la sangre mártir de la verdad "débil" e indefensa. Y así, el odio suscitado por la verdad desnuda, triunfó sobre ella y su triunfo fue, al cabo, su verdadera derrota.

Permítaseme aquí una breve anécdota: hacia fines de la década de los años sesenta, me encontraba revisando algunos libros en una casa editorial y cayó en mis manos ese hermoso y valiente libro de von Hildebrand, *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*; pensador y santo varón a quien bien conocí en Gallarate y a quien mucho estimaba y estimo. En ese instante entró en la librería un religioso a quien conocía hacía tiempo destacando por su firme ortodoxia doctrinal (así yo lo creía) ... pero que la había abandonado seducido por la "red". Cambió su rostro dominado por la furia; se encendieron sus mejillas y cerraron sus puños y estalló en adjetivos contra aquel santo "conservador", "reaccionario" y "troglodita" cuya falta principal no era otra que su inmenso amor por Cristo, la Iglesia y el Magisterio. Quedé muy impresionado ante el Iscariote, porque pude comprobar cómo aquel testigo de la Verdad había suscitado el odio. San Agustín, a quien tanto amaba von Hildebrand, decía bien: "la verdad engendra el odio".

El odio cuasi "instintivo" por la verdad, se pone de manifiesto en el relativismo "absolutizado" o en el absolutismo "relativista"; pónese incandescente en la diaria frivolidad (que siempre detesta al testigo de la verdad), en la "política" invertida o antipolítica que domina el planeta; en la mentira de mentira que consiste en utilizar alguna verdad objetiva para inducir al error o soslayar una verdad mayor; el odio es el motor de la censura más atroz disfrazada de "tolerancia", sobre todo de "tolerancia democrática". Sobre los intransigentes testigos de la verdad, se cieme

siempre la terrible tiranía de los "transigentes" que toleran todas las "opiniones".

El relativismo escéptico no tiene otro camino que el gozo sin límites de los bienes sensibles y del poder; por eso, en el fondo, su camino se sume en la Nada que deglute su mundo. Pero esta red de mendacidad que cubre el todo, parece insuperable: la eficacia y la fuerza de la mentira han logrado la victoria. Es curioso y sorprendente que una suerte de portaestandarte de la autodesignada "postmodernidad", como es el caso de Baudrillard, haya llegado a la conclusión de que aquellos dos "sistemas" que se enfrentaron en el inmediato pasado, se "contaminaron" mutuamente y han realizado una suerte de "integrismo de lo vacío"; "el sistema comunista y el muro de Berlín no se desplomaron hacia afuera, en señal de apertura y de libertad, sino desde dentro, en señal de desintegración, de deconstrucción violenta, pero sin consecuencias liberadoras. Se autodestruyeron dando sitio al vacío ..." (50). Sustituir lo universal por lo "mundial", es precisamente "la ilusión democrática, su ilusión congénita" alimentada por la anti-cultura "indiferente". La red del odio, cubre este mundo vacío. Occidente ha muerto.

* * *

Quando vuelvo con dolor mis ojos hacia mi amada Argentina y sus hermanas iberoamericanas, no puedo menos que escuchar nuevamente al "paroxista indiferente" cuando dice: "Las sociedades subdesarrolladas, o en vías de desarrollo (denominación que rechazo absolutamente), ya no son lo que eran, puesto que el concepto mismo de desarrollo está agotado. En su incapacidad, precisamente, por alcanzar un principio democrático (...), estas sociedades son quizá la prefiguración de un estado de cosas posterior en el que todas las sociedades, incluidas las nuestras, tendrán que afrontar el derrumbe de todos sus buenos principios racionales. Puede que esta fatalidad sea una suerte y, en dicho sentido, en su misma confusión, son esas sociedades las que mar-

(50) *Op. cit.*, pág. 20.

can la vanguardia, y no nuestras sociedades occidentales orgullosas de sus privilegios tecnológicos al mismo tiempo que de un evolucionismo feroz y de signo conservador que les hace creer en la supremacía mundial de su modelo" (51). Pero, lo que Baudrillard ignora, es que Iberoamérica es el Occidente del Occidente. Ha muerto el (Anti) Occidente (cuyo doctor es Hegel) pero el Occidente verdadero (la Europa madre) resucitará, Dios mediante, lejos quizá de la Europa vil que se ha negado a sí misma.

Mientras tanto, la red de mentira que cubre el mundo, está bien simbolizada en el encogimiento de hombros que adivino en Pilato cuando preguntó a la Verdad misma ¿qué es la verdad? sin esperar respuesta. Y, sobre todo, en los jefes sanedritas que hicieron crucificar a la Verdad. La Verdad había engendrado el odio homicida más atroz. Y precisamente cuando lograron crucificar a la Verdad, la Verdad alcanzó su victoria.

(51) *Op. cit.*, págs. 30-31.