

VERDAD Y SENTIDO

CARLA CORDUA

Kant opera en su obra crítica con el distingo conceptual entre razón y entendimiento¹ y con las relaciones mutuas entre ambos modos del pensar. Tal diferencia interna del pensamiento cumple funciones complejas y variadas en la filosofía kantiana y ha ejercido luego una enorme influencia que se extiende hasta el presente. Pero ha sido más bien la separación de las dos posibilidades del pensamiento la que ha continuado prestando servicios a los filósofos post-kantianos. En la filosofía y también en la literatura ensayística de habla alemana de los dos últimos siglos, la distinción entre razón y entendimiento se hizo no sólo omnipresente sino que se cargó de una gran variedad de significados e intenciones. Conviene tener presente, sin embargo, que la sola diferencia entre entendimiento y razón, aunque importante para la filosofía crítica, ya no es kantiana sino a medias, pues para Kant el distingo se completa con el examen de la interdependencia de las dos facultades. Su última crítica examina las principales formas del puente que reúne las funciones del entendimiento y la razón sin anular su diferencia. Lo que hay que separar, de acuerdo con Kant, es el entendimiento, como capacidad de conocer, del uso especulativo de la razón, que no proporciona conocimientos. Además, Kant, en contraste con otros enemigos de la metafísica, adopta una postura muy matizada frente a la razón especulativa: aunque no genera saber, como el entendimiento, satisface necesidades a las que a los seres humanos les resulta tan imposible renunciar como a la necesidad de respirar, sostiene.² Pero la noción kantiana de la colaboración mutua de razón y entendimiento, reconocida después de haberlos distinguido

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 19; B XXIX-XXXIII, 367; *Prolegomena*, 245; *Träume eines Geistersehers*, Zweiter Teil, 989, en *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956 ss.

² Kant, *Prolegomena*, 245.

conceptualmente, no fue capaz de atajar la difusión y el uso posterior de la división entre ellos.

Ya Hegel celebra el carácter tajante de la distinción kantiana de razón y entendimiento. Exponiendo el criticismo, dice: "El primero en destacar la diferencia determinada entre entendimiento y razón" fue Kant.³ La manera como Kant define esta diferencia, prosigue Hegel, es asignándole objetos diversos a las dos modos del pensamiento. Al entendimiento le corresponde ocuparse del campo objetivo de lo finito y condicionado; a la razón, en cambio, de lo infinito e incondicionado. El entendimiento procede mediante conceptos; la razón, mediante el silogismo o la inferencia.⁴ El criticismo aplicado a las formas del entendimiento, subraya Hegel, estableció que tales formas no tenían una aplicación a las cosas en sí, sino sólo a los fenómenos.⁵ Así Kant pondría al pensamiento en el medio entre nosotros y las cosas de manera que tal medio nos separaría de las cosas en vez de darnos acceso a ellas.⁶ El conocimiento mediante conceptos de que es capaz el entendimiento queda limitado a la experiencia de fenómenos, o de lo que Hegel llama la mera apariencia de las cosas en contraste con las cosas verdaderas.

Como lo transfenoménico, o la esfera de la razón especulativa en el distingo, no es cognoscible de acuerdo con Kant, el criticismo, sostiene Hegel, es un intento de acabar con la metafísica.⁷ Desde una posición contraria en este respecto, para la cual la metafísica es, precisamente, la forma más alta del saber, Hegel clasificará a Kant como un escéptico moderno. Si lo que conoce el entendimiento gracias a su estrecha relación con los sentidos corporales es *todo* el conocimiento, la razón, aunque capaz de pensar, de acuerdo con Kant, no solo no incrementa el saber sino que lo confina, señalándole un límite impasable. Los problemas del origen del mundo, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios y otros por el estilo, caen fuera del ámbito de la teoría. Aunque, según la explicación kantiana, la razón le presta algunos servicios a la investigación, a la organización del saber y también a la moral, a la religión y al juicio estético, ella es incapaz de verdad y se establece como una esfera del

³ G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke in 20 Bänden*, Stuttgart, Frommanns Verlag, 1958, Bd. VIII, 134. Esta edición es citada aquí como Hegel, seguido del volumen en románicos y de la página en números árabes.

⁴ Hegel, VIII, 385, 386

⁵ Hegel, IV, 41.

⁶ Hegel, IV, 27

⁷ Hegel, VIII, 99; VI, 38.

pensar que se ocupa de un más allá del conocimiento. Así Hegel conserva la diferencia entre entendimiento y razón pero la interpreta como la separación entre dos etapas sucesivas del proceso del conocimiento, que culmina en el saber absoluto debido a la razón especulativa.

En la segunda mitad del siglo XX, dos intérpretes de Kant coincidieron en atribuirle al distingo entre entendimiento y razón la capacidad de iluminar algunos problemas contemporáneos que, a primera vista, parecían carecer de precedentes en la historia de la filosofía. En las circunstancias de mediados de siglo hacía falta abordar filosóficamente la notoria diferencia entre las ciencias naturales y las llamadas por algunos ciencias humanas o históricas, por otros, ciencias hermenéuticas o del espíritu. Que las ciencias naturales generaban conocimientos en el sentido estrecho de la palabra, nadie lo ponía en duda. Pero las disciplinas con pretensiones científicas aumentaban y se diversificaban: aún las más distantes de la físico-matemática, el modelo vigente de cientificidad, reclamaban para sus investigaciones y resultados un reconocimiento como ciencias, admitiendo, ya entonces, que la palabra 'ciencia' pudiera tener más de un significado. Entre ellas figuraban la historia y otras disciplinas hermenéuticas, que alimentan nuestra comprensión de asuntos obviamente dignos de estudio sistemático, como el pasado de la humanidad, los procesos mentales y los sociales, las instituciones, lenguas y maneras de pensar de culturas ajenas, las obras de arte y los ritos exóticos de pueblos remotos. Descubrir la verdad acerca de la naturaleza y comprender quienes somos y fuimos, las obras y los restos de otras civilizaciones, son tareas patentemente diversas. Hay un campo de los objetos mensurables y empíricamente verificables y otro de las cosas que hacen sentido y pueden ser descritas e interpretadas pero tal vez no demostradas y establecidas como universalmente válidas. ¿Cómo concebir esta diferencia filosóficamente?

El filósofo francés Eric Weil⁸ y Hannah Arendt,⁹ la discípula de Heidegger, coincidieron, trabajando al parecer, independientemente, en adoptar el distingo kantiano entre razón y entendimiento como base para resolver diversas cuestiones filosóficas pendientes. Sostuvieron que el

⁸ Eric Weil, "Penser et Connaître, La Foi et la Chose-en-soi" en *Problèmes kantiennes*, Paris, 1970.

⁹ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. I, Thinking, chapter I, § 8, New York, 1971. Además, véase, Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Edited with an Interpretative Essay by Ronald Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

entendimiento era, según Kant, la capacidad de conocer la verdad mientras que la razón, en lo propio suyo, representaba la facultad de comprender el sentido. Verdad y sentido, asuntos diversos aunque ligados entre sí, que a todas luces no convenía confundir, ya habrían sido diferenciados en la obra kantiana. Esta interpretación de entendimiento y razón kantianos puede, tal vez, ser llamada parcial y algo tendenciosa, pero no errónea; es una respuesta, por lo demás, a la presión que ciertos problemas actuales ejercen sobre la lectura de Kant. Que al entendimiento ligado con los sentidos corporales les corresponde un protagonismo exclusivo en el área del conocimiento, según Kant, no cabe duda. Pero que la razón haya sido la facultad del sentido para el filósofo alemán, es una simplificación que se refiere, como vimos, no a la razón como tal sino sólo a la pretensión de hacer un uso teórico de ella. La razón misma, su universalidad y ahistoricidad es el centro de la manera de pensar de Kant, constituye el fundamento y la garantía del orden teórico y práctico del universo. En cambio, las cuestiones relativas al sentido de las cosas humanas, tanto individuales como sociales e históricas, aparecen en la obra de Kant sólo allí donde el filósofo se ocupa expresamente de asuntos antropológicos, morales y jurídicos, no donde se trata de la razón en cuanto tal. Pues, aunque ésta pertenece también al ámbito de lo humano, lo sobrepasa en alcance y validez. La razón no es, para Kant, una exclusividad del hombre y, desde este punto de vista, no puede ser llamada, so pena de faltar a la exactitud, la facultad del sentido.

Pero en la historia postkantiana la dualidad que forman las ideas de verdad y de sentido entran en relaciones complejas, ambiguas y también estimulantes. Si esta dualidad proviene o no de Kant no es ya, hoy por hoy, el problema más urgente. Como sea que se decida acerca de las diferencias de entendimiento y razón especulativa, es entre Kant y nosotros que se definió la situación de la filosofía como una de las formas de la teoría entre otras, aquella, precisamente, que debe comenzar por resolver en qué consiste ella misma, cosa nada fácil cuando la situación epocal está dominada por las ciencias especiales y una gran enemistad hacia la metafísica, la forma heredada de la filosofía. El modelo de las ciencias induce a la filosofía post-kantiana que se compara con ellas y las emula, a desembarazarse de su propio pasado. La posibilidad de un objeto y una verdad específicamente filosóficos se había tornado altamente insegura y amenazada para la conciencia filosófica misma. La presión de las ideas científico-naturales de verdad, objetividad, teoría, produjo las variantes del positivismo, cuya renuncia a la filosofía en su versión histórica se

ofrecía como la única filosofía posible en los tiempos modernos. En estas circunstancias, el recurso repetido a las relaciones y las diferencias entre verdad y sentido resulta determinante para la suerte del pensamiento en los siglos XIX y XX. La verdad buscada por la filosofía durante este período le deberá muchos de sus rasgos a las ciencias empíricas, otros a la lógica y las matemáticas y, más tarde, como último recurso, al modo peculiar de las disciplinas hermenéuticas de formación más reciente. A pesar de los varios caminos que intenta abrirse la filosofía a lo largo de este proceso, la influencia más poderosa sobre ella proviene de las ciencias especiales interpretadas como modelos de actividad teórica.

Después del idealismo post-kantiano, la filosofía empieza a concebirse como otra forma de investigación;¹⁰ se supone que esta actividad conduce al descubrimiento de verdades nuevas fundadas objetivamente sobre los entes de un campo específico de estudio. Aunque persiste la costumbre de designar a las diversas construcciones de los filósofos por los nombres de sus autores, estos producen un discurso pretendidamente impersonal, controlado por un método y dirigido a la razón universal de todos los tiempos. El filósofo no duda de su capacidad de desnudarse de su personalidad, de las tradiciones en que ha sido educado, de las características de su lengua, de su nacionalidad y de la ubicación histórico-geográfica de su vida cuando hace filosofía. La fe en la universalidad y la neutralidad axiológica de la razón filosófica es atacada por los negadores de la verdad como una construcción que encubre intereses y valores puestos por la voluntad y la ambición de poder. La psicología naturalista, la biología, la observación de la vida animal, las teorías de la lucha social y de la evolución de las especies tienden a interpretar al hombre como vitalidad impulsiva y voraz que se sirve de todo para potenciarse y superarse. Sin saberlo, tal vez, también los negadores de la verdad instaurada por las ciencias se inspiran, cuando proclaman la primacía del sentido o de los valores en las disciplinas hermenéuticas que reclaman para sí la condición de ser ciencias de la comprensión, esto es, ciencias en una acepción diversa del término.

En el caso de algunas concepciones extremistas del período, verdad y sentido son presentados como términos mutuamente exclusivos a pesar de no ser ni contrarios ni contradictorios sino sólo diversos. Sus dife-

¹⁰ C. Cordua, "La filosofía como investigación" en Carlos B. Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Actas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, S.I. de F., S.C. de F., Bogotá, 1995, 465-471.

rencias debieran ser, en principio, moderadas pues no se trata sino de dos maneras de pensar, en un sentido amplio de 'pensamiento'. Pero si se restringe la verdad dogmáticamente a lo que produce la investigación físico-matemática de la naturaleza, es obvio que el pensamiento dedicado a la comprensión del sentido cae fuera de su terreno.¹¹ Pues el estudio del sentido, por poseer una estrecha afinidad con la lengua en la que se lo expresa, con la subjetividad de quien comprende, con un tipo de vida que le encuentra sentido a sus propias posibilidades de ser porque le importan y depende de ellas, no parece capaz de fundar una comunidad pensante universal y unánime. Las investigaciones del sentido, en consecuencia, no sostienen el ideal de la despersonalización, de la neutralidad generalizada que se exige a sí misma la verdad científica moderna. El sentido y la lengua específica de determinada comunidad lingüística están íntimamente ligados entre sí. Las palabras del idioma acuden a lo que tiene sentido para quienes lo hablan y posee sentido lo que se deja decir y comprender. El sentido es lo que hace elocuentes a los miembros de un grupo cuando están juntos. Con los signos que se aglomeran alrededor del sentido cada uno puede acudir a los demás y entenderse con ellos, colaborar y disentir. Lo que la inteligencia del sentido no produce, en cambio, es la unanimidad universal y la permanencia de las verdades bien establecidas. Entonces, ¿qué clase de legitimidad se le puede reconocer a aquello que podemos pensar y comprender, describir, compartir con otros e interpretar, si, a pesar de todo esto, lo que pensamos no resulta ser, por ejemplo, traducible a todas las lenguas o empíricamente verificable por todos los hombres?

Además de suscitar estas y otras preguntas difíciles, verdad y sentido ocuparon posiciones equívocas en la historia de la filosofía reciente. La suplantación mutua, por ejemplo, hace difusa la distinción entre ellos y pasa por encima de los esfuerzos filosóficos por conservar la noción de su diferencia. Finalmente, no han faltado quienes proponen varias formas de avenimiento de la verdad y el sentido. Ninguna de estas fórmulas se ha impuesto definitivamente. Aunque vemos que la filosofía actual¹² opera

¹¹ Los *Diarios* y el *Tractatus* de Wittgenstein representan esta posición en toda su radicalidad: los valores y lo que tiene sentido para los hombres quedan fuera del mundo y de lo que el lenguaje puede decir sin caer en el sinsentido.

¹² Tanto para Heidegger como para Wittgenstein se trata de conceptos capitales. El primero identifica verdad y sentido en el caso del ser, en *Was ist Metaphysik?, Einleitung*, Frankfurt a. M., Klostermann, Sechste Auflage, 1951, p. 17. El segundo los

con estos conceptos, todavía no es posible decir que las relaciones entre ellos hayan llegado a estar bien establecidas en una teoría desde la cual considerar la variedad de las funciones pensantes que han desempeñado hasta aquí. Consideraré algunos casos instructivos de la historia de la filosofía postkantiana antes de referirme a un aspecto de la obra de Husserl que anticipa lo que aportarían Heidegger y Wittgenstein al proyecto de ponerle fin al periodo histórico en que la filosofía no sabe qué hacer consigo debido a su emulación de las ciencias particulares.

En la obra de Nietzsche se puede contemplar lo que ocurre con la 'verdad' y el 'sentido' cuando se los concibe como incompatibles entre sí. El discípulo de Schopenhauer asociará 'sentido' con ciertos propósitos de la voluntad humana, en particular con aquellas metas que intensifican la vida, le insuflan impulsos de crecimiento, la llenan de aspiraciones de llegar a ser una vigilia tensa y creadora, le estimulan una inclinación a las actividades riesgosas, a las iniciativas transgresoras de costumbres y tradiciones. En los años ochenta del siglo XIX dice Nietzsche: "Todo sentido es voluntad de poder". Esta declaración forma parte de una nota en la que comienza afirmando que: "Nuestros valores *se los introducen* nuestras *interpretaciones* a las cosas. – Pues, ¿hay algo así como un *sentido* en-sí? ¿No es acaso inevitable que el sentido sea parte de una relación y de una perspectiva?"¹³

El individuo que no se atreve a depositar un sentido en las cosas, les atribuye uno designado para ellas por Dios, sostiene Nietzsche; en esto consiste el fenómeno de la fe.¹⁴ La realidad toda depende de que la marquemos con acentos y énfasis antes de comenzar a conocerla. Un hecho o estado de cosas precisa, para ser lo que es, que "primero ya hayamos proyectado un sentido sobre tales cosas. – La pregunta ¿qué es eso? es la *posición de un sentido* efectuada por otro, que la considera desde fuera. La '*esencia*', lo *que es* algo, depende de la perspectiva, que ya presupone una pluralidad. En la base hay ya siempre un ¿qué es eso *para mí*, para nosotros, para todo lo que vive, etc...? – El surgimiento de las 'cosas' es por entero la obra de los que son [capaces de] representaciones, de los

distingue tajantemente en el *Tractatus* pero procede, más tarde, a practicar una filosofía dedicada a la investigación autónoma del sentido, independiente de la verdad.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Hrsg. K. Schlechta, München, Hanser, 1954ss., III, 503. Edición citada en adelante entre paréntesis con número romano para el volumen y árabe para la página.

¹⁴ Nietzsche, II, 945.

pensantes, de los [que tienen] voluntad y sensibilidad".¹⁵ Una existencia sin interpretación es una existencia sin sentido. Por eso es que el hombre no puede renunciar a valorar y a asignar sentidos, so pena de hacerse incapaz de tener mundo, de pertenecer a una realidad organizada.¹⁶

El alcance decisivo y universal del sentido, esto es, del valor, que surge o fracasa en el mundo humano según las relaciones de la voluntad con las cosas y las personas, no deja lugar alguno para la verdad. Pues tanto el sentido emergente como el decadente lo dominan todo. Ni la metafísica tradicional ni las ciencias especiales de su época, pueden ser reputadas como formas y grados de la verdad, según Nietzsche. La verdad no existe; a lo sumo se pueden conceder la importancia y el poder de la verosimilitud, ya que hay hombres que creen en la verdad y hasta la buscan.¹⁷ En la segunda mitad del siglo XIX se siente la presión de las ciencias sobre la filosofía y, debido a ello, la negación nietzscheana de la verdad toma la forma principal de un ataque a los hechos, a lo fáctico, los objetos de la investigación que redundan en las verdades reconocidas como tales. Sólo en segundo lugar niega el filósofo también el derecho a llamar verdaderas a las metafísicas de la historia¹⁸ y denuncia las presuntas verdades absolutas.¹⁹ Sostiene: "Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos, [y afirma que] 'no hay sino hechos', yo diría, no; justamente hechos es lo que no hay, sino sólo *interpretaciones*. No podemos comprobar ningún hecho 'en-sí': tal vez es una tontería querer algo así".²⁰

"¿*Qué es la verdad?*", pregunta Nietzsche retóricamente. Y contesta: "Es *inercia*; es la hipótesis que genera satisfacción: el gasto mínimo de energía espiritual, etc."²¹ "Hemos proyectado las condiciones de la conservación de *nuestra* existencia como *predicados del ser* en general. Que es preciso que seamos estables en nuestras creencias para prosperar, lo convertimos en [la doctrina según la cual] el 'mundo verdadero' no es ni cambiante ni está llegando a ser, sino que *es [permanente]*".²²

¹⁵ Nietzsche, III, 487.

¹⁶ Nietzsche, II, 249-250.

¹⁷ Nietzsche, I, 873.

¹⁸ Nietzsche, II, 222.

¹⁹ Nietzsche, I, 448.

²⁰ Nietzsche, III, 903.

²¹ Nietzsche, III, 494.

²² Nietzsche, III, 556; cf. 751.

La concentración del interés filosófico en la epistemología de las ciencias especiales hacia fines del siglo XIX, por influencia del positivismo y debido al afán de evitar las audacias metafísicas del pasado, influyó gravemente sobre la suerte de la concepción de la verdad en ese período y desde entonces. La producción de verdades 'objetivas', verificables fácticamente y estabilizadas mediante versiones canónicas, había sido delegada en silencio a la actividad científica. A la filosofía le quedaba, más que un campo propio de objetos, la tarea de la reflexión metodológica. De sirviente de la teología la filosofía había 'ascendido' en unos pocos siglos a sirviente de las ciencias. Como la reflexión sobre el método de la ciencia estaba dedicada a procedimientos ya establecidos en las disciplinas científicas, no quedaba para la filosofía nada nuevo que descubrir o revelar. Mediante tal capitulación masiva ella se ponía a salvo de los grandes extravíos que podría cometer a los ojos de su tiempo si su tarea hubiese sido exploratoria o especulativa. Lo notable de esta época, que en más de un respecto se prolonga hasta hoy, es que el carácter y el contenido de *la verdad* dejó de ser interrogado tanto por el positivismo como por los críticos del mismo. La filosofía se ofrece para prestar un servicio a las ciencias pensando, entre otras cosas, cómo organizar en un solo edificio *las verdades* procedentes de la investigación. Todavía en 1911 formula Husserl²³ su ideal de una filosofía como ciencia estricta, un *aggiornamento* de la filosofía de los primeros principios. La idea era llevar a cabo por fin el ideal aristotélico de una filosofía primera que fuera, ella misma, una ciencia. ¿Era posible realizar tal proyecto, que, de paso, no podía sino cambiarle radicalmente el significado a 'ciencia', 'primeros principios', 'filosofía', etc.?

La fenomenología se dedicaría, dice Husserl, a la investigación de los fundamentos de las objetividades de las ciencias especiales. Produciría verdades impersonales, objetivas y acumulativas; e introduciría el progreso en la historia de la filosofía. Por este lado, los resultados de la investigación fenomenológica serían muy parecidos a los originados por la investigación científica. Al mismo tiempo, sin embargo, debía tratarse de verdades acerca de esencias o de ideas, no de hechos, descripciones de objetividades puras, separadas de toda existencia; sus proposiciones describirían las manifestaciones fenoménicas de los objetos sometidos a reducciones metódicas sucesivas. Aunque Husserl insiste en el carácter

²³ Edmund Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos*, I, 1910/11, 289-341. En las citas, esta edición se designa como Ph als W seguido de la página.

fundante de la filosofía y también en el contraste de esta disciplina con la ingenuidad de las ciencias frente a sus objetos y al alcance de sus conocimientos, no piensa en revisar la noción recibida de verdad, procedente, en su tiempo, precisamente de las ciencias especiales. A pesar de las peculiaridades del método fenomenológico, de su interés en los actos de la conciencia pura, de su dedicación a la descripción eidética, y su creciente compromiso con el idealismo trascendental, el fundador de la fenomenología esquiva la consideración tanto de la idea de verdad como la de la verdad de la filosofía.²⁴

En el ensayo de 1911 sostiene que la fenomenología redundará en resultados eternos producidos por generaciones sucesivas de investigadores que se valen del mismo procedimiento (Ph als W, 313-312, 318, 339). “Cientificidad” tiene igual significado en filosofía que en las ciencias: se trata de dos casos de la voluntad incondicional de conocer la verdad (Ph als W, 290). La voluntad de producir resultados científicos puede curar a la filosofía de su fracaso histórico (Ph als W, 292). Para superar tal fracaso ella debe abandonar la pretensión de ser sabiduría profunda y seguir el camino histórico de las ciencias exactas, que lograron sustituir el *Tiefsinn* (la profundidad), que las dominó durante largo tiempo, por la verdadera ciencia. “La verdadera ciencia no conoce, en lo relativo a su doctrina, la profundidad. Todas las partes cumplidas de la ciencia son totalidades que constan de cada uno de los pasos inmediatamente inteligibles que ha dado el pensamiento, que por esto no resultan profundos en sentido alguno. La profundidad es cosa de la sabiduría; la precisión conceptual y la claridad, en cambio, cosas de la teoría estricta. Transformar los barruntos de la profundidad en figuras racionales unívocas es el proceso esencial de la reconstitución de las ciencias estrictas. También las ciencias exactas tuvieron sus largos períodos de profundidad y tal como ellas lo-

²⁴ Entre los textos agregados a la edición de Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24), Erster Teil, Husserliana VIII* (en adelante Hua) hay uno titulado *Die Ideen – Die Ideenwahrheiten*, que sigue a algunas consideraciones platónicas sobre las insuficiencias ontológicas de los entes sensibles. Allí se exige que las verdades eidéticas sean definitivas, absolutas, etc. y se aparten de la relatividad de las verdades acerca de lo sensible condicionado, etc. Véase Beilage VI en Hua Bd. VIII, pp. 316-327. No hay un análisis del contenido de la idea de verdad ni se considera críticamente la polisemia del término o las diversas teorías de la verdad. En el texto citado, a los dos mundos platónicos corresponden dos clases de verdad. Véase, asimismo, en *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, la Tercera Meditación, §§ 23 al 29, cuyo título en alemán promete ocuparse de la verdad (*Die konstitutive Problematik: Wahrheit und Wirklichkeit*), pero no lo hace.

graron, mediante las luchas del renacimiento, moverse de la etapa de la profundidad a la de la claridad científica; así conseguirá también la filosofía, espero yo, promoverse mediante las luchas del presente. Para conseguirlo sólo hace falta la seguridad del fin que se persigue..." (Ph als W, 339). Seguir los pasos de las ciencias para lograr lo que ellas ya son, repetir la hazaña de su historia progresista. Estas consideraciones históricas de Husserl, que en el mismo ensayo denuncia al positivismo (Ph als W, 336-338), recuerdan, sin embargo, antes que nada, la ley de los tres estados de Comte.

Husserl reconoce siempre la proximidad de su proyecto filosófico con la ciencia de la psicología:²⁵ ambos se ocupan de la actividad productiva de la conciencia humana. El filósofo utiliza este parentesco de la fenomenología con la psicología para introducir al público a la nueva filosofía, pero cuidando siempre de que el instrumento introductorio no se confunda con la concepción que se trata de explicar y difundir. La psicología naturalista, que concibe a la conciencia como un hecho entre otros, resulta menos peligrosa porque es más difícil de confundir con la filosofía fenomenológica que la variante hermenéutica de la psicología, que es una ciencia de la persona humana²⁶ que parte de la afirmación del carácter absoluto del espíritu.²⁷ Esta clase de psicología se encuentra tan cerca de la fenomenología que Husserl mismo concede que tal disciplina hermenéutica absoluta del espíritu llevada al cabo y universalizada sería lo mismo que la fenomenología trascendental.²⁸ En los suplementos al volumen de *Ideen II* dice que las ciencias del espíritu son ciencias personales que permiten intuir la racionalidad de las motivaciones humanas y comprender el sentido de su existencia y acciones. Le atribuye a Dilthey el haber comprendido la necesidad y el carácter de estas disciplinas en las que se estudia sistemáticamente la mundanidad de la existencia personal. En particular, hasta bien tarde le resulta difícil separar claramente en-

²⁵ Edmund Husserl, en Ph als W; en el artículo 'Phenomenology' de la Enciclopedia Británica; en *Ideen II*, Hua IV, Beilagen §§ IV; XII, 8-10 y XIV, especialmente p. 382, nota 1, donde Husserl considera las condiciones de que depende la posibilidad de lo que llama "*eine geisteswissenschaftliche phänomenologische Psychologie, die Parallele der naturalistischen phänomenologischen Psychologie und nur durch die thematische Einstellung von ihr unterschieden*" ("una psicología científico-espiritual fenomenológica, paralela de la psicología fenomenológica naturalista y diferente de ésta sólo por el modo de enfocar el tema").

²⁶ *Ideen II*, Beilage 7, pp. 354-355.

²⁷ *Ideen II*, Beilage 11, p.363-366.

²⁸ *Ideen II*, ed. cit. Beilage § 7, p. 354.

tre la fenomenología y las ciencias hermenéuticas. No sólo la psicología sino también los métodos comprensivos de la espiritualidad humana desarrollados por la historia, la antropología, el estudio de las lenguas, por ejemplo, lo impresionan como partes menores de su propio plan de una filosofía que deriva toda existencia y significado, toda esencia e idea, de la actividad espiritual del hombre.

Con su habitual honestidad intelectual confiesa Husserl haberse dejado extraviar y confundir inicialmente por su familiaridad temprana con el dogmatismo de las ciencias especiales. Las ciencias naturales y las del espíritu, dice,²⁹ ya nos eran íntimamente conocidas y estaban desarrolladas y establecidas antes de que llegáramos a la fenomenología. "Aunque para la fenomenología es vital definir su método a partir de sus propios asuntos (*Gegebenheiten*), no podemos evitar que los hábitos metodológicos de aquellas ciencias dogmáticas, de que nos habíamos apropiado, y las convicciones metodológicas que habíamos adquirido (en el trato) con ellas, nos hayan determinado y confundido al comienzo en nuestros intentos de establecer una fenomenología pura... Lo aparentemente idéntico en los métodos de las ciencias dogmáticas" debe ser aclarado para establecer la diferencia entre las ciencias especiales y la filosofía. En efecto, la creencia en una especie de continuo de la teoría, de manera que la cientificidad de toda empresa científica formaría parte de un campo homogéneo apenas señalado por diferencias graduales, alimenta la confianza de Husserl en que la naturaleza de la verdad es por doquier una y la misma y no necesita ser investigada sino que está ya suficientemente garantizada por los logros de las ciencias especiales.

En la historia de la filosofía, el positivismo cede el lugar a la filosofía del lenguaje; sin embargo, ninguna de las modalidades del llamado 'vuelco lingüístico' de la filosofía se plantea seriamente la pregunta acerca de la verdad en la significación sustantiva del término. Husserl la había dado por descontada y se había concentrado, en cambio, primero en sus investigaciones lógicas acerca del sentido,³⁰ luego, en los problemas relativos a la constitución del sentido, a la experiencia del sentido, a la

²⁹ *Ideen* II, Beilage IV, p. 312; cf. pp. 312-315.

³⁰ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* (LU), Tübingen, Niemeyer, 1968; II/I, I § 15 (pp. 54 ss) y IV § 12 (pp. 326-328). Conviene tener presente que Husserl no distingue entre *Sinn* (sentido) y *Bedeutung* (significado): "*Bedeutung gilt uns ferner als gleichbedeutend mit Sinn*" (LU II/I, I § 15), citado arriba.

plenitud del sentido, al sentido de la existencia del hombre, etc.³¹ De manera que en la fenomenología las reclamaciones de cientificidad para la filosofía encubren la sustitución del problema de la verdad por una dedicación al esclarecimiento del sentido. Esta tendencia de la fenomenología la acerca a las disciplinas hermenéuticas, en pleno desarrollo desde la segunda mitad del siglo XIX. El libro que Husserl escribe sobre la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en el que investiga el mundo de la vida, ofrece una perspectiva de la historia de la filosofía moderna que confirma el carácter hermenéutico de la fenomenología. En efecto, su primera parte anuncia que “la historia de la filosofía moderna consiste en una batalla en pro del sentido del hombre” (*Crisis* § 6).

En 1921 aparece el *Tractatus* de Wittgenstein, una encarnación, en cierto respecto, de lo que Husserl había denunciado, diez años antes, como la superstición de la época. Tal superstición consiste, había dicho éste, en convertirlo todo en hechos (Ph als W, 336). Wittgenstein, que define al mundo como la totalidad de los hechos,³² ubica fuera del mundo cuanto carece de una condición fáctica, como los intereses, ideales, valores, devociones. Con la consecuencia de que sólo podríamos ‘mentar’ tales extramundandades con palabras carentes de sentido; así el primer Wittgenstein se compromete con la negación expresa de una verdad otra que la de las ciencias empíricas especiales. Y sella su compromiso con la prohibición moral de usar el lenguaje para cuestiones extra-fácticas, valóricas o absolutas. La imposibilidad lógica de hacer sentido usando el lenguaje para lo que no se deja verificar por comparación con los hechos respectivos, nos obligaría a guardar silencio sobre las cosas que más nos importan, de acuerdo con declaraciones del filósofo. Aunque Wittgenstein abandona más tarde la metafísica del *Tractatus*, el

³¹ Ejemplos de estudios husserlianos del sentido (*Sinn*) se encuentran en Husserl, *Erfahrung und Urteil*, §§ 54, 56, 65, Hamburg, Claassen, 1954. *Die Krise der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, §§ 49, 73, Hua, Bd. VI. *Erste Philosophie*, II Teil, Dritter Abschnitt, Zweites Kapitel, Hua VIII. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, I Med. § 4. “Aber da ist das Problem, den Sinn dieser Offenheit, und zwar für die ‘Objektivität’ der Naturwissenschaft genauer zu präzisieren” (*Ideen* II, p. 299). Muy importante es también el concepto husserliano de *Besinnung*, la variante de *Sinn* con que en alemán se designa la comprensión que del sentido de su propio ser puede llegar a tener el individuo humano.

³² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 1.1 y 1.11 en *Werkausgabe*, (WA), Band 1, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1984.

haberla formulado lo pone definitivamente en la vía de los pensadores que, porque investigan el lenguaje y el mundo a través de él, esquivan el problema sustantivo de la verdad en favor de una investigación filosófica del sentido y sus funciones en el lenguaje del trato social ordinario. Desde muy temprano afirma Wittgenstein la autonomía del sentido, en la cual fundará su atrevida opinión de que todo está en juego y se decide en el lenguaje.

En la primera mitad del siglo XX se generaliza la tendencia a hablar de la verdad como característica de ciertas proposiciones. Las llamadas 'teorías de la verdad', que surgen de la tradición que hemos descrito antes, toman la determinación de sustituir el sustantivo 'verdad' por el adjetivo 'verdadero'. Tales 'teorías de la verdad' no serán, en adelante, sino teorías de las proposiciones verdaderas.³³ Sin analizar la idea de 'verdad', su contenido, importe y variedad de significados, se reemplaza el problema filosófico clásico de la verdad por una pregunta acerca de un asunto lógico-lingüístico derivado y de alcance más limitado. El resultado de tal sustitución es una indescifrable teoría - mosaico de las muchas entidades verdaderas, a la que le faltará todo lazo interno que podría organizar razonablemente a las varias estructuras que merecen llamarse 'verdaderas'. Las proposiciones verdaderas o verificables constituyen, sin una explicitación sustantiva de 'verdad', un montón variopinto sin más orden que el que tendría la descripción de los seres vivos apartados del concepto de vida o de los criterios mediante los cuales resulta posible reconocerla.

Pero hay formas determinadas de experiencia de la verdad, como por ejemplo, la intuición de una verdad nueva, conocida en su contenido y también expresamente como la verdad acerca de algo o el descubrimiento de que lo que suponíamos antes ser verdad necesita corrección y las razones para ello. Tales experiencias se tornarían inabordables por el análisis y la reflexión si faltase la idea de la verdad como tal. Existen, por fin, en los diversos terrenos en los que practicamos la investigación, métodos establecidos para buscar la verdad que entrevemos y necesitamos. La investigación como tal sólo puede comenzar con una conjetura referente no sólo a la posibilidad de la verdad sino precisa también de una anticipación cauta de su ubicación, su carácter y su definición. A partir de

³³ M. Williams, *Unnatural Doubts*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996, llama a este procedimiento "teorías deflacionarias" de la verdad. Véase pp. 111-113 y 239-247.

la idea sustantiva de verdad la investigan no sólo las ciencias sino también los tribunales, la policía, el periodismo y la curiosidad humana en general. La verdad que se busca y se necesita no puede consistir, por razones obvias, de rasgos de proposiciones pues carece de la versión lingüística que eventualmente recibirá. Además, el conocimiento que se expresa en proposiciones está en íntima relación con la familiaridad que tenemos con el mundo en el cual se encuentran tanto los objetos de las proposiciones como las personas que las formulan. La verdad proposicional está siempre en deuda con un trasfondo tácito presupuesto por los usuarios del lenguaje. No hay proposiciones del todo carentes de contextos que sean, sin embargo, capaces de revelar y comunicar contenidos. Los trasfondos presupuestos por quienes hablan y son entendidos tanto como los contextos de sus enunciados hacen contribuciones al sentido y a la verdad de las proposiciones. La relación entre la proposición verdadera y su trasfondo tácito, no reflexivo, debe ser aclarada filosóficamente antes de atribuir a la proposición singular aislada la función cabal de lo que quiere decir 'verdad'.

Como manera de evitar compromisos metafísicos el abstenerse de sustantivos, como recomiendan las recientes 'teorías de la verdad', no da buen resultado, como se puede ver, por ejemplo, en teorías recientes de lo mental, las cuales, guardándose de mencionar a la mente o a la psique, adquirieron el hábito de reemplazarlas por fenómenos, actos, procesos, flujos y vidas mentales o psíquicas, tan sustanciales y necesitadas, en último término, de explicación, como la mente misma. Tomamos como ejemplo temprano de la posición, hoy grandemente difundida, que niega la verdad en favor de lo verdadero, la que ofrece Ayer en su libro de 1936, *Language, Truth and Logic*.³⁴

Después de afirmar que las proposiciones *a priori* son tautologías, Ayer se refiere a las proposiciones empíricas diciendo: "...es fácil ver que el propósito de una 'teoría de la verdad' es simplemente describir los criterios mediante los cuales se determina la validez de las varias clases de proposiciones" (LTL, 87). Otros usos de verdad se podrían reducir al indicado: "Decir que una creencia, una aseveración o un juicio son verdaderos es siempre un modo elíptico de adscribirle verdad a un proposición que es creída, aseverada o juzgada". "Volviendo al análisis de la verdad, encontramos que en todas las oraciones de la forma 'p es verda-

³⁴ A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, Dover, 1946. Citado LTL seguido de la página.

dero', la frase 'es verdadero' es lógicamente superflua". "Y esto indica que 'verdadero' y 'falso' no connotan nada sino que funcionan en la oración simplemente como índices de aseveración y negación. En tal caso no tiene sentido que se nos pida que analicemos el concepto de 'verdad'" (LTL, 88-89). Willard van Orman Quine, entre muchos otros, se une a esta poderosa tradición del siglo pasado: saca la conclusión de que la verdad es transparente,³⁵ es decir, invisible. El sustantivo 'verdad' sigue apareciendo, sin embargo, en los títulos de los libros de estos autores que recomiendan su abandono. Lo que no consideran, en cambio, es que diferenciar entre verdad y falsedad es parte importante de la vida humana, que lo necesitamos para orientarnos en cualquier situación medianamente compleja. Se trata, en efecto, de un distingo que, por indispensable, nunca abandonamos y a partir del cual podemos mantener con convicción nunca refutada que es muy distinto aseverar que la noche es oscura y que ella lo sea realmente. Ninguna aseveración o negación reemplaza a las cosas que son como son ni consigue ser lo mismo que ellas.³⁶ Las proposiciones *refieren* a las cosas y a su manera de ser pero no las sustituyen ni son sus equivalentes.

"Si la misión de una teoría de la verdad es demostrar cómo son confirmadas las (diversas clases) de proposiciones, esa teoría queda de inmediato emplazada a explicar en qué sentido de 'confirmación' se está aquí entendiendo la confirmación de las proposiciones o creencias: si no es su confirmación como proposiciones o creencias *verdaderas* - para lo cual, obviamente, habríamos de saber primero qué se entiende por 'verdad(ero)' - ¿Qué sentido de 'confirmación' es el que se está aquí manejando?; ¿respecto a qué - o en cuánto qué - han de ser confirmadas nuestras proposiciones y creencias?..."³⁷

Las posibilidades de salir del laberinto de equivocaciones de filosofías divorciadas de la verdad, que adoptan y emulan al saber científico o investigan, sin saberlo, el sentido interpretado por las disciplinas hermenéuticas, comienzan a tomar forma gracias a ciertas iniciativas filosóficas del siglo XX. En la obra de Husserl encontramos, además de las vacilaciones entre sentido y verdad que mencionamos antes, un análisis crítico del concepto de 'verdad objetiva' que inspira la actividad de las ciencias

³⁵ W. V. Quine, *Pursuit of Truth*, Rev Ed., Cambridge, Harvard University Press, 1992, 82.

³⁶ M. Albisu, "De la simplicidad de la verdad. Aspectos de la teoría de la verdad de C. J. F. Williams", en *Themata* (Sevilla), No. 21. 1999, 9-43.

³⁷ Albisu, 38.

modernas. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* el filósofo afirma que la noción científica de una verdad objetiva tiene, sin sospecharlo, una deuda importante con el saber precientífico, al que la ciencia se refiere, en general, para definir por contraste su propia manera de concebir la verdad. Husserl cuenta con las diferencias entre maneras de comprender y saber pero rechaza, por varias razones, el desdén científico de la opinión. Dice: "La idea de verdad objetiva está de antemano completamente determinada en su sentido por el contraste con la idea de verdad precientífica y extracientífica".³⁸

Tal condicionamiento de la noción de verdad objetiva resulta complementado y fortalecido por los procedimientos científicos que incluyen y presuponen elementos del mundo de la vida en el que la ciencia se desenvuelve. Las ciencias construyen presuponiendo al mundo de la vida y valiéndose de lo que encuentran en él y les resulta conveniente para sus fines. Pero lo hacen irreflexivamente y lo desconsideran cuando describen el carácter del saber científico. "Lo subjetivo y relativo [de la mera opinión] queda supuestamente 'superado' [en la ciencia]... Pero, aunque el científico-natural esté interesado en lo objetivo y envuelto en su actividad, lo 'subjetivo-relativo' sigue, por otra parte, funcionando para él y no como algo irrelevante por lo que hubiera que pasar para dejarlo atrás, sino como aquello que funda, en último término, la validez óptica, teórico-lógica de toda verificación objetiva, esto es, como fuente de evidencia, como la fuente de la validación. Ellos se valen de unidades de medida visibles, de las demarcaciones perceptibles de las mismas, etc. y las tratan como entes reales y no como ilusiones; por lo tanto, la validez de las entidades reales del mundo de la vida constituye una premisa [de la actividad científica]".³⁹

Desde un comienzo la fenomenología contó con que una filosofía 'científica' diversa de las ciencias especiales era viable. Sostuvo que esta filosofía era necesaria como fundamentación y crítica, esto es, como complementaria de las ciencias modernas. La obra madura de Husserl radicaliza la postura según la cual hay más de un modo de verdad (*diese ganz andersartige Wissenschaftlichkeit*),⁴⁰ avanzando la noción de que el saber y el comprender precientíficos son una premisa de la teoría en general. "Lo realmente primero es la intuición [llamada] meramente

³⁸ E. Husserl, Hua. Bd. VI, p.127.

³⁹ Hua. Bd. VI, p.129.

⁴⁰ "...esta científicidad completamente diversa": Hua. Bd. VI, p. 127

subjetiva y relativa de la vida precientífica en el mundo. Claro está que para nosotros el 'meramente' tiene, como vieja herencia, la coloración despectiva que se atribuye a la opinión. En la vida precientífica misma, ella no tiene, por cierto, nada de esto; allí [el mundo de la vida] es un ámbito bien validado y a partir de ello, uno de conocimientos predicativos bien verificados y de verdades tan seguras como las exigidas por el sentido que determina los propósitos de la vida práctica".⁴¹

"Las ciencias construyen dando por descontado al mundo de la vida, valiéndose de lo que encuentran en él y de lo que, en cada caso, les resulta necesario para sus fines. Pero usar de este modo al mundo de la vida no significa conocerlo científicamente en su propio modo de ser".⁴² Estas y otras consideraciones conducen a la formulación de la tesis de Husserl sobre el carácter derivado de la teoría científica. Sostiene que: "El mundo de la vida es un reino de evidencias originarias... Hacia estos varios modos de evidencia apuntan todas las validaciones concebibles pues la peculiaridad propia de cada uno de tales modos reside en estas intuiciones como aquello que es efectivamente experimentable y validable intersubjetivamente... Debe quedar completamente aclarado ... cómo toda la evidencia de los logros objetivos y lógicos sobre los que se funda la teoría objetiva... posee sus fuentes escondidas de justificación en la productividad última de la vida...".⁴³

Dos grandes filósofos del siglo XX propusieron reubicar a la actividad teórica en el conjunto de la experiencia humana. Heidegger y Wittgenstein, cada uno por su cuenta y en dos versiones diferentes de la corrección que reclama el pensamiento de los siglos XIX y XX, han coincidido, sin embargo, en la necesidad de revisar el papel de la ciencia y la teoría tanto para la vida humana como para la filosofía. Sus trabajos señalan en una dirección convincente: mucho antes de hacer ciencia e investigación teórica, los hombres habitan un mundo al que comprenden y conocen en cierta medida. Tanto el saber legítimo, las certezas más firmes, como el sentido obvio de las actividades y situaciones familiares tienen sus formas primordiales en la experiencia ordinaria del trato social, en las relaciones del hombre con la naturaleza y en el uso del complejo sistema de símbolos que procediendo de aquellos intercambios, pretende regularlos hasta cierto punto. El pensamiento, los cono-

⁴¹ Hua. Bd. VI, pp. 127-128.

⁴² Hua. Bd. VI, p. 128.

⁴³ Hua. Bd. VI, pp. 130-131.

cimientos y las habilidades simbólicas de la vida corriente pueden ser modificadas, refinadas y desarrolladas en diversas direcciones para servir a fines especializados en situaciones cambiantes. Tales modificaciones de partes del tejido de la vida ordinaria no lo destruye ni lo desplaza de su lugar primordial.⁴⁴ La especialización, realiza, por el contrario, interesantes posibilidades humanas que dependen de la cultura básica del grupo en el que se las practica. El hiperdesarrollo de la técnica moderna en algunos lugares del planeta le ha sugerido a más de un filósofo que esta especialización que combina el saber y la voluntad de poder puede acabar con la vida humana en la tierra. Su carácter derivado y secundario ha quedado oculto por el terror que inspiró la posibilidad de su uso destructivo. Algo similar vale para las ciencias, que surgieron de la vida de ciertos pueblos con tal ímpetu y pretensiones de dominio y predominio universal, que su condición de actividad endeudada con cierta cultura y con determinado tipo de humanidad estuvo enmascarada por mucho tiempo. Las filosofías que han alcanzado la madurez para distinguir entre lo primario y lo derivado, la condición y lo condicionado, ya no imitan a las ciencias especiales, ni creen estar sirviendo a la verdad cuando describen el sentido de las cosas. Pueden volver a distinguir entre verdad y sentido, tal como, al parecer, quería Kant cuando distinguió entre el entendimiento y la razón, o, también pueden identificarlos, pero lo harán ahora a sabiendas.⁴⁵

Universidad de Chile

Profesora Emérita de la Universidad de Puerto Rico

⁴⁴ L. Wittgenstein, *Ueber Gewissheit*, WA Bd. VIII, §§ 354-359.

⁴⁵ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, *Einleitung*, p. 17, edición citada en nota 12. Cf. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1953, p. 151.