

100

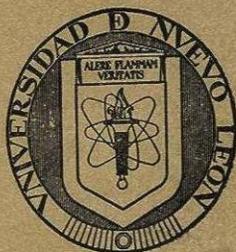
HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Carilla Argentina
Biblioteca Universitaria*

9



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1968

destruyendo la noción misma de verdad —necesaria, objetiva, universal, válida— cabe seguir usando su nombre para hacer pactos o acomodos.

Mientras que las cosas coexisten, los hombres conviven: En un caso se trata de simple yuxtaposición; en el otro de comunidad amorosa. Necesito convivir para poder vivir humanamente. Estoy ligado a los otros —mismidades personales— desde el momento en que reconozco el hecho de mi nacimiento. Y los otros, a su vez, ven en mí a “otro sí mismo” que vive en una “comunidad fundamental de intereses y de directivas”. Atentar contra esta solidaridad es deshumanizarse y, por lo mismo, atentar contra la propia persona. Pero ya el hecho mismo de que el atentado sea posible manifiesta el ineliminable riesgo y la exigencia de lealtad. El futuro es una incógnita. Y la incógnita cabe contemplarla como una amenaza o como una esperanza.

En medio de innumerables vicisitudes banales y frente a un extenso repertorio de posibilidades, debo elegir *mi* posibilidad para cumplir mi vocación y para realizar la ubicación que me corresponda en el mundo y con mis semejantes.

POR UNA VERDAD HUMANA

DR. FRANCISCO BUGIO PALOMINO
Universidad de Nuevo León.

CONOCER LA VERDAD Y ESTAR EN LA VERDAD

EL TÍTULO DEL PRESENTE ESBOZO puede parecer extraño por lo que anuncia y hasta cismático por lo que afirma. Ya presta a desconcierto la promesa de alinear mis reflexiones para hacer de ellas el panegírico de un tipo de verdad, y no el de la Verdad sin más; desconcierto que crece naturalmente si el tipo de verdad por el que me pronuncio es el humano, aquel que por contrapartida debe oponerse (o por lo menos diferenciarse) al otro de nivel superior: un tipo de verdad “divina”, “sobrehumana” o, sencillamente, “independiente” de lo aleatorio y circunstancial de todo lo que merece la denominación de humano. Es escandaloso preferir (en caso de que haya que preferir) la verdad humana sobre la verdad absoluta, siendo que, por lo demás, puestas en una tal relación, la verdad humana parece tener que ser una verdad relativa. Y es en estos términos, en efecto, como se ha planteado tradicionalmente el problema de la disyuntiva: o la verdad es absoluta, o la verdad es relativa; pero siempre se ha entendido que no se trata de una opción, sino de una concepción estricta... y tan estricta que de sus exigencias puede deducirse el rechazo de la alternativa y, como lo será en nuestro caso, la adopción de un tercer término que, al esquivar el orgullo del absolutismo y la miopía del relativismo, nos instala prudentemente en la llana realidad. Ni absoluta ni relativa, la verdad es sencillamente humana. Tal es nuestra afirmación y, aunque sigue sonando extraña, ya queda ganado para mí en este proyecto el aligeramiento con que nos gratifica la desvinculación de las tradiciones absolutista y relativista.

Sin embargo, estas dos vertientes de la tradición no se impusieron por un golpe caprichoso de alguna arbitrariedad histórica o de alguna fatalidad cósmica. Al contrario, sostienen a una y a otra concepciones rigurosamente

racionales, cuadros ideológicos precisos y posturas consecuentes en su propio nivel lógico.

La discusión en torno a la verdad originó estas dos posturas por colocarse exclusivamente al nivel del conocimiento. De hecho, en este sector de la tradición, no tiene sentido hablar de verdad sino a propósito de conocimientos, sean éstos aquellos que se adquieren en el ejercicio de una disciplina científica, o los que se obtienen mediante la pura reflexión especulativa. La verdad se entiende, en este nivel, como la simple adecuación, exactitud o correspondencia entre nuestra representación y su objeto, entre este pensamiento acerca de la realidad y la realidad misma. Y como no es seguro que se dé siempre en nuestros conocimientos dicha correspondencia con la realidad, la dubitabilidad sobre la verdad de nuestros pensamientos nos instiga a buscarles el sostén racional adecuado, el andamiaje de razonamientos que elimina todas las impurezas que pudieron haber alterado nuestros conocimientos impidiéndonos ser esa exacta representación de la realidad que han de ser para que se les considere verdaderos. Es el momento en que surge la tentación de adoptar una postura, la absolutista o la relativista; es el lugar en que viene a punto la urgencia de valorar las condiciones de todo conocimiento, como medios de que se vale el espíritu para ver más claro la realidad o como limitaciones a su ejercicio de pura constatación objetiva. O se opta por considerar al espíritu (o sujeto cognoscitivo) dueño y señor de su razón y de sus sentidos, o se opta por considerarlo atado a estos *medios* de conocimiento. En otros términos; o bien se cree que el espíritu tiene todo de su parte para llevar a cabo en sus conocimientos una total criba de las impurezas que pudieran haberse mezclado; o bien se piensa que su estructura natural le impide tomar distancia de esas briznas de inexactitud por ser éstas algo de lo que de la realidad captan los medios cognoscitivos del espíritu. Para los primeros podrá haber verdad absoluta, para los segundos aquélla no podrá ser sino relativa o subjetiva.

La misma discusión se prolonga, según el mismo esquema, a propósito de aquellos conocimientos en los que hay lugar de temer que se mezclen, además, las inexactitudes en que puede estar interesado inconsciente o semiconscientemente el hombre. No es raro el caso del conocimiento que alguien tiene de una realidad o de una situación equis en el que se falsean ciertos elementos para ajustar nuestra idea más a lo que conviene a nuestros intereses que a lo que conviene para que corresponda a la realidad misma. En estos casos se trata, para el relativista y el absolutista, tan sólo de medir las posibilidades del espíritu para independizarse de su voluntad, para dominarla y ordenarle no interferir con sus proyectos en el ejercicio racional del conocer objetivo y, en este sentido, desinteresado.

Es pues, decíamos, solamente el nivel del conocer el que sirve de suelo para la germinación de las verdades del relativista o del absolutista. Y a los hombres que han hecho del conocer su profesión (como los científicos) interesa sobre todo que se zanje esta cuestión para saber con qué medida poder apreciar los propios esfuerzos de su labor investigadora. A éstos yo propondría, para contener su prisa de tener ya una solución a qué atenerse, que meditaran este pensamiento de Bouty: "La ciencia es un producto del espíritu humano, producido conforme a las leyes de nuestro pensamiento y adaptado al mundo exterior. La ciencia ofrece por consiguiente dos aspectos, uno subjetivo y otro objetivo, los dos igualmente necesarios, pues nos es parejamente imposible cambiar nada, ni las leyes del espíritu ni las del mundo". Y después de ponderada esta reflexión, los invitaría a dar el peso que tiene a esta banal pero significativa observación: de verdad se habla no sólo a propósito de conocimientos sino también (y quizás en un grado más profundo) a propósito de las realidades mismas independientemente de que se las conozca o de que se las ignore. Es cierto que la medida que seguimos empleando para llamarlas verdaderas es el conocimiento que tenemos de esas realidades: yo, conocedor de vinos, y sólo por eso, puedo calificar de verdadero bourgogne el que me acaban de ofrecer. Pero es también cierto que esta calificación recae sobre la realidad misma y no sobre el conocimiento que de aquélla ha acumulado mi experiencia. Más aún, prescindiendo de esta medida, que sólo a propósito de ciertas realidades encuentro en el acervo de mi memoria, estoy seguro de que todas las que pueblan el universo son susceptibles de la misma calificación y que no puede haber una sola que en su especificidad sea falsa: el oropel es falso oro, pero ciertamente es verdadero oropel. ¿Sucederá acaso que, para el efecto, se parta del supuesto de que existe un espíritu puro que, en nuestro lugar, tenga conocimientos necesariamente verdaderos de todas las realidades, lo cual nos autorizaría a llamarlas verdaderas sólo por considerar, en acuerdo con aquel supuesto, que éstas son susceptibles de un conocimiento verdadero? El problema adquiere, en todo caso, un planteamiento más llano en estos términos de la tradición: puesto que para hablar de la verdad de una realidad es preciso que se dé adecuación entre ella y un conocimiento, ya se la puede mencionar cuando existe acuerdo entre la misma y su esencia, siendo la esencia aquello que se constituirá en tema o materia inmediata del conocimiento de esa realidad; y como todas las realidades corresponden necesariamente a su esencia propia, no habiendo una sola que no responda con toda exactitud a su propia definición, todas las realidades serán verdaderas en sí, independientemente de que haya alguien que las pueda conocer. Más acá de la tesis de un ser creador de las esencias como ideas ejemplares, a cuya exacta imagen

hayan sido creadas todas las cosas, se da el hecho de la necesaria y lógica concreción de una esencia en cada cosa.

No dejará de advertirse un angostamiento del concepto de verdad al transportarse su aplicación al acuerdo entre la realidad y su esencia. El calificativo de verdadero no parece aquí presentar otro interés para el hombre que el de permitir el revestimiento de un sentido lógico a la constatación de la realidad: decir que la realidad es verdadera es negar que sea ilusoria y afirmar que es efectivamente real; y con esta afirmación sentimos que finalmente se defrauda nuestro muy caro propósito de tomar a la verdad como la medida del acercamiento y de la posesión de la realidad. Sentimos, en efecto, que con tal concepto nos instalamos en el plano de la más pura abstracción, en el nivel de las definiciones más genéricas, aquel en el que sólo nos es permitido aseverar que toda realidad en sí concretiza una esencia, pero sin la posibilidad de reflejar su sucedido en una experiencia que lo atestigüe. Y a propósito de esta experiencia reaparecerá la cuestión de la verdad, sin demérito ni beneficio del planteamiento anterior. A final de cuentas, sólo interesará la discusión en la medida en que con ella se trate de pulsar racionalmente el valor de nuestra experiencia: ¿es ésta (o puede serlo) una prensión, captura o toma de la realidad; o sólo será una formación personal, con trama subjetiva aunque referida idealmente a un mundo exterior ilusoriamente tenido por sólido y real?

No se trata, por ahora, de seguir confrontando relativistas y absolutistas. Tampoco concluimos reconociendo a los primeros un tratamiento de la verdad a nivel exclusivo de la relación entre la realidad y la experiencia humana, mientras dejáramos en feudo propio a los últimos el nivel de la relación entre la realidad y su esencia. Más bien, sólo nos interesaba seguir un momento el cauce del desliz que sufre el problema de la verdad, el cual, planteado por interés inmediato a nivel del conocer, pronto se vuelve problema del ser, aunque no sea más que del ser en cuanto cognoscible.

No creemos que haya sido vana la atención que hemos consagrado a fijar rápidamente estos dos niveles que, al margen de la polémica enunciada, se nos presentan como los dos terrenos en los que hay lugar de preguntar por la verdad. Y aunque en una primera observación parezca ocioso ocuparse de la verdad como adecuación de la realidad con su esencia, en un análisis más detenido pudiera llegarse a considerar ese primer nivel como fundamentante del segundo. Y para empezar, es fácil sospechar que algo tiene que ver con ese primer nivel aquel tipo de apreciaciones que manifestamos por medio de la expresión "estar en la verdad". Desde luego que esta fórmula es empleada en ocasiones como recurso retórico para reafirmar que la verdad que conocemos y por la que argumentamos es efectivamente una verdad. Pero an-

tes de servirnos de ella como de un simple refuerzo nominal para presentar la seguridad de nuestros conocimientos, entendemos traducir en ella una especie de privilegio: el de estar comprometidos en esa verdad. Estar en la verdad, en esta verdad, es estar metidos en ella, en asistencia mutua, en ese tipo de asistencia recíproca de la que se deduce el favorecimiento de ella hacia nosotros y de nosotros hacia ella. Estar en la verdad, en esta verdad, significa tomar su partido y su causa y estar seguros de que en ella encuentra apoyo eficaz nuestro partido y nuestra causa contra las insidias del error y del engaño. Y en este sentido, está en la verdad, el científico, tanto al tomar la teoría atómica como hipótesis de su investigación sobre el fenómeno del debilitamiento progresivo de la energía solar, como en el momento de su estudio sobre este mismo fenómeno con miras a fundamentar una opinión personal sobre la tercera ley de la termodinámica. De la misma manera que el moralista está en la verdad al dar un consejo edificante y al poner para sí mismo en cuestión, con ánimos de madurarla, la teoría que haría aquel mismo consejo razonable. Estar en la verdad, decíamos, significa estar comprometidos; y este compromiso lo contraemos con ella y en ella, resumiendo en este doble aspecto las dos caras de nuestra relación con la verdad: la de nuestra aceptación y la de nuestra esperanza. Cuando estamos en la verdad *aceptamos* que ésta nos sea norma y guía, aceptamos su señorío sobre nosotros, a la vez que esperamos que ella nos haga señores, señores y dueños del angosto o amplio campo sobre el que se extiende su imperio. En fin, la verdad, en esta expresión, ya no es tenida por nosotros como una *relación* (la del conocimiento con el objeto conocido), sino como una *realidad*, como una gran realidad substantiva, enérgica, poderosa y viva, con la que se tienen relaciones de tono íntimo y personal. Acabamos de apuntar dos momentos fundamentales de nuestra relación con la verdad: el de la aceptación y el de la esperanza. Sin embargo, no son estos sino los dos polos, o mejor dicho las dos terminales que sostienen la gama de matices con que dibuja su fisonomía propia la actitud de cada quien ante la verdad. Con la verdad se puede ser sincero, fiel, devoto, apasionado, tibio, inconstante, infiel, y de todas aquellas maneras como se puede ser en las relaciones subjetivas de persona a persona. Más aún, creemos que el sentido de estas relaciones que se dan entre personas, les viene de un análogo modo de ser para con la verdad llevado efectivamente a la práctica. De lo anterior resultan nuevas formulaciones para la problemática de la verdad. Del "estar en la verdad", como fórmula del compromiso que nos envuelve con ella, hemos sacado en claro que, por parte del hombre, lo que está en juego es una actitud o una forma de comportarse. Y este comportamiento, sugeríamos, puede ser tan múltiple y variado como diversas son las conductas humanas en general. Pero comprendemos bien que no puedan

equivalerse los comportamientos ni pueda dar lo mismo uno que otro para los fines de eficacia y efectividad de nuestra "estancia en la verdad". ¿Hay pues una conducta que sea la más adecuada y con la que quizás se identifique sencillamente nuestro "estar en la verdad"? Para responder a esta pregunta es primeramente necesario saber lo que sea el otro término del compromiso. En efecto, aún no está claro qué deba ser aquello con que nos comprometemos. El nombre sigue siendo el mismo, la verdad, pero el contenido "substancial" con que sustituimos su significado "relacional" no ha sido aún caracterizado. No basta, en efecto, decir que "estar en la verdad" significa comprometernos con ella. Todo falta si aún no se ha dicho qué es esa realidad substantiva a cuyos favores nos consagramos con fervor, tibieza, fidelidad, inconstancia, etc., esperando, al estar en ella (con ella), algo que tal vez no pueda ser menos que una respuesta exacta al comportamiento adoptado.

Y, primeramente, habrá que parar mientes en lo que sea esa "realidad substantiva". Si, como acabamos de decir, la verdad se identifica con ella, no será ésta una realidad entre las otras, algo específico, una cosa de características especiales pero, cosa al fin, una entre todas las demás. No es tampoco un lugar, como parece sugerirlo la expresión "estar en la verdad", en el que la Diosa propicia nos hablara para revelarnos "de la Verdad tan bellamente circular, la inmovible entraña" —así como es relatado metafóricamente por Parménides.

La "realidad substantiva" a que nos referimos no puede ser más que la realidad pura y simple, cualquier realidad, pero caracterizada precisamente por una consistencia de ser en grado suficiente para que contra su resistencia se estrellen las intenciones espúrias y todos los obstáculos al puro "corresponderla".¹ Y la consistencia requerida por la realidad para preservarse contra las adulteraciones de un falso manejo (en el comercio físico, conceptual o perceptivo del hombre), empieza por ser el resguardo autónomo de la propia esencia. De suerte, pues, que el hecho de la consistencia mínima que a priori se concede a toda realidad —concesión apriorística que es más bien nuestra complicidad con la bondad del ser como expresión positiva de nuestro rechazo a ver en el mundo "una historia tonta contada por un idiota"—, es tenido de inmediato como aquel acontecer primario por el que una esencia se concretizó, se encarnó, se "mundanizó" en una realidad. En ese haberle acontecido fraguar a una esencia está "el secreto" de su realización. Y ese acontecer de su realización marca menos un comienzo histórico de la realidad que un constante punto de despliegue de sí misma; siendo por consiguiente su secreto

¹ El empleo de este término heideggeriano, en su sentido profundo, no nos obliga a reconocer una absoluta identidad de puntos de vista.

la ley de su propia estructuración, la fórmula de su ser substancializada en un núcleo original desde el que se produjo el estallamiento de su actual configuración y en el cual se encuentra el fundamento último de todas sus posibilidades.

La época de la helenidad intuyó un "origen germinal" del universo y Anaximandro explicó su desarrollo a partir de un algo único que debió mantener replegada sobre sí misma la verdad de un todo sin escorzos, puesto que allí donde tuvieron su origen habrían de terminarse las cosas múltiples, en una reconstitución de la verdad originaria. . . Quiere decir que el ser de cada realidad conserva por debajo de sus manifestaciones la prístina solidez de su identidad consigo mismo; y quiere decir también que la inconstancia y la fluctuación de esas manifestaciones no alcanza nunca el grado de incoherencia que fuera la negación explícita de aquella identidad. Al contrario, si no siempre se hace patente la unidad íntima de las manifestaciones de una realidad, nunca faltan indicios para acreditar la sospecha de un solo tronco de vida, de una fuente común de sus sentidos por ende coordinados.

¿Qué es esta fuente o tronco de vida? Para que tengan sentido los términos empleados habrá que suponerla como un "centro de actividades", como el corazón de la realidad o como un núcleo activo por cuya virtud los estratos periféricos de la realidad cobran a la vez un mínimo de subsistencia y un máximo de organización. Y podemos sin pena entender, por debajo de la periferia de cada realidad, un tejido de sus propiedades que fuera el suelo nutricional de su armoniosa individualidad. En ese tejido encontrarían su última y cabal medida todas sus posibilidades de manifestación, puesto que él sería el punto inicial del desarrollo de la configuración actual y posible de la realidad. Pero lo más importante no sería tanto el que ese punto de partida permita atender al despliegue o desarrollo de la periferia de la realidad, cuanto el dejarse a sí mismo al descubierto como llama de vida o de significación, valiosa por ser ella en toda su originalidad el momento puro de la realización de una esencia: la de esta o aquella realidad.

En términos más directos, y ya no elípticos, ese tronco de vida habrá de ser tenido por *el principio de cohesión de todo lo que la realidad "debió" ser para "poder" mundanizarse*. Las condiciones lógicas de posibilidad para la fragua de una esencia en una realidad son definidas por la armonía ideal (o acorde con la razón) de las propiedades o características de esa esencia; armonía ideal que no es sino la "coherencia" racional de sus elementos y su fuerza unitiva. Pero las condiciones reales de aquella posibilidad sólo pueden ser definidas por la armonía real (en concordancia con lo que el mundo y la existencia permiten ser) de los elementos de esa esencia realizados en buena integración. La fórmula de integración de cada realidad no

viene a ser, en este sentido, sino el modo como el deber ser de la esencia traspuso en el mundo de los hechos su exigencia de cohesión. Es por esto por lo que, al tocar en una realidad este su tronco de vida o principio de su cohesión, el hombre tiene el sentimiento de descubrir que *la cosa es como debe ser*. Y con justificada admiración, se siente un tal descubrimiento como la vivencia de asistir al primer brote del verdadero ser de la cosa, aquel que le fue original a la cosa y que lo sigue siendo en cuanto en él se originan todas sus posibilidades de evolución y manifestación. Tocar la fórmula de integración de una cosa es tocar su ser mismo, pero en su momento más puro, en el momento de la identidad del ser y de su "deber ser". Este momento, por otra parte, es palpado como ininterrumpidamente original en la cosa: la virtud de concretizar una esencia que se reconoce en el principio de integración es sentida como la fuerza constantemente integradora. Y por esta razón ese núcleo del ser original de la cosa es palpado, cada vez que se llega a él, con toda la frescura del primer encuentro, con todo el entusiasmo que provocó su primer descubrimiento; como si para la cosa misma, cada nuevo encuentro con su fórmula estructural, fuera ocasión de reiniciar todo el mecanismo de su ser, la identificación entre su ser y su "deber ser".

En ese momento original del ser de la cosa es en el que "se está" cuando decimos con rigor estar en la verdad. Y ese momento no es temporal —tal como lo sugerimos al final del párrafo anterior—, puesto que, por su parte, la cosa cumple a todas horas su originalidad de ser. O, más bien, sí es temporal, pero sólo por cuanto que enlaza en un mismo período al hombre y al ser profundo de la cosa. Además, su connotación más directa es la espacial: ese momento designa el nivel o el estrato de la cosa en el que se da la eclosión primera de su ser. Y finalmente, en cuanto "espacio-temporal", ese momento es un "suceso", el del encuentro entre el hombre y la eclosión del ser de la cosa: "eclosión al ser" que el hombre hace *presente* en la síntesis espacio-temporal que sella el compromiso por el que el hombre se confía a la cosa y por el que ésta le entrega su ser. La cosa, la realidad, libra su ser al hombre sólo cuando éste contemporaneiza con aquélla. Hay que vivir en cierto modo el tiempo sugerido por la cosa. Hay que nacer de nuevo al mundo transitando por el sentido que en aquél inaugura el ser recién "presentado" de la cosa. Hay que dejarse engendrar al mismo mundo en el que la cosa encuentra su lugar, ese lugar separado para ella por la geometría propia que desplegó su ser. Y luego... , contar su ser, manifestar su verdad, la de la cosa, ya no será cuestión aparte de la de seguir viviendo: será sólo asunto de la voluntad poder hacerse cargo del compromiso contraído; será cuestión de saber vivir la vida en la verdad.

EL RIESGO DE LA LIBERTAD

Lic. CARLOS GONZÁLEZ SALAS

"Pues, justo la libertad es la grande y enigmática cuestión metafísica de la persona".

NICOLÁI HARTMANN (*Ontología*).

"En la vida se apela a nuestra libertad como si hubiésemos de recibir ayuda de ella".

KARL JASPERS

A LA LIBERTAD HUMANA SE le han dado diversas definiciones y sobre todo muy diferentes interpretaciones. Una cosa es para el existencialista y otra para el cristiano. De un modo la entiende el liberal y de otro muy distinto el marxista.

La libertad ha planteado siempre al hombre un problema. La problematización de la libertad lo ha obligado a tomar diferentes posturas ante ella.

En la Edad Media Santo Tomás de Aquino habló de la causalidad absoluta y, en cierto sentido, ya empezó a esbozar un conflicto entre la ciencia de Dios y la conducta humana en cuanto causa de los actos del hombre. Si Dios es causa absoluta, los actos del hombre vienen a ser en última instancia actos de Dios. Y, siendo así, ¿qué parte tocaría al hombre en la responsabilidad de sus acciones? Si Dios es causa absoluta de todo, desplaza al hombre y a las demás causas segundas como inmediatas. Se daría cierta especie de ocamismo: es decir, no seríamos más que ocasiones para que Dios actuara por medio de nosotros. No se encontraría en nuestra conducta la causa de nuestros actos porque El sería el causante de las acciones humanas y, por consiguiente, el verdadero responsable.

Nosotros delineamos apenas en esborzo la teoría de la libertad como ries-