

VERDAD

- I. Filosofía
- II. Sagrada Escritura

I. *Filosofía*

¿Qué es la verdad? 1) Esta pregunta exige una comprensión y un concepto previo de lo que se pregunta; el primer presupuesto de la pregunta por la verdad es un saber, aunque sea indeterminado, acerca de la verdad. 2) Esta pregunta implica la espera de una respuesta y una noción de verdadero conocimiento; la pregunta implica la posibilidad de algo sabido. 3) Implica la posibilidad de que falte o falle la verdadera respuesta; aunque la pregunta tiende esencialmente a la verdadera respuesta, la respuesta puede ser verdadera o falsa. La verdad, en cuanto es objeto de una pregunta y a través de la pregunta debe ser hallada en la respuesta (verdad finita), presupone la verdad en este triple sentido. De este modo, se puede decir que no sólo en la pregunta sobre qué es la verdad, sino en toda pregunta, late la captación primaria de una verdad y está abierto un horizonte hacia la verdad total. ¿Cuál es la verdad que sirve de fundamento a la verdad finita? El conocimiento de la verdad «fundamentante» (principio) asegura una vía de acceso a la esencia de la verdad «fundamentada» (principiado).

1. *Los principios de la verdad.* a) *La verdad trascendental.* El hombre que intenta conocer la verdad y pregunta por ella tiene como punto de partida de su búsqueda un ente que se muestra y a la vez permanece cerrado. El ente objeto se pregunta —cuyo ser u origen, cuyas propiedades, relaciones, leyes, etc., son buscadas— si debe mostrarse y estar patente; de lo contrario, no puede suscitar pregunta alguna. Pero en esta «mostración» debe permanecer retirado y cerrado; de lo contrario, no necesitaría ser objeto de búsqueda. Tal patencia del ente previa a toda verdad —patencia que conviene al ente en cuanto tal antes de toda otra determinación— es el concepto fundamental de la verdad: la *verdad trascendental*. El ente muestra en su acto de ser una patencia a través de la cual es comprensible (→ ser; → entendimiento; → palabra) por un acto (el acto de ser del ente espiritual) ordenado a esta patencia. El concepto de un ente que no esté abierto en modo alguno en su ser y no sea por principio captable se contradice a sí mismo: un ser

no captable por principio (pensable como concepto límite) no «es» (*ens et verum convertuntur*). El concepto «ser» encierra en sí la diferencia de ser y manifestación; el «ser» es en la medida en que se manifiesta, y en la manifestación aparece el ser. En esta diferencia inmanente, que prohíbe entender el ente de modo abstracto como un *ens brutum* y no tolera separarlo de su manifestación como una «cosa en sí», el ente es uno e idéntico consigo mismo. Esta diferencia e identidad ontológica constituye la verdad trascendental del ente, y esta verdad es el fundamento primero de toda verdad.

El espíritu cognoscente «existe» en la comprensión del ente (→ existencia). Esta comprensión es primariamente la actualización inmediata del contenido, a través del cual se muestra la realidad extrasubjetiva. «La realidad (*ἐνέργεια*) de lo percibido y de la percepción son una y la misma cosa» (Aristóteles, *De An.* III, 425 b 26). Esa comprensión es el saber inmediato acerca de una verdad primaria, sin afirmarla o negarla, un saber sin más, anterior a toda diferenciación (*τῶν ἀδιαίρετων νόησις*: *ibid.* III, 430 a 26; «*intellectus formans quidditates, intelligentia indivisibilium*»: Tomás de Aquino, *De Ver.* I, 3). Esta percepción primaria es siempre verdadera, es exclusivamente la actualización de la apertura trascendental del ser y del espíritu. Su contrario no es la falsedad, sino el ignorar (*ἀγνοεῖν*, *non-contact* [Ross]); un ente es captado o no lo es. La alternativa de verdad y falsedad no surge sino «más tarde», cuando sobre la base de una percepción se establece una afirmación en un juicio.

La verdad trascendental es, en su sentido más estricto, ontológica. La verdad primaria del ente por la cual es captable y la verdad primaria del espíritu cognoscente por la cual es cognoscente, son inseparables. Esta primaria unidad onto-gnoseológica de ser y espíritu es el fundamento de toda verdad.

b) *La verdad perfecta*. La meta de toda verdad finita consiste en manifestar la verdad trascendental, que es ya de por sí una manifestación. La pregunta busca la verdad acerca de lo ya fundamentalmente percibido. La verdad buscada está ya formalmente incluida en la pregunta. Lo preguntado está ya percibido, si bien no aparece en cuanto tal y en cuanto a su contenido. Lo que suscita la pregunta no es el ente en cuanto primariamente conocido ni el ente en cuanto no conocido en absoluto, sino el ente percibido como lo conocido, al mismo tiempo que incluido en un concepto previo como algo que puede ser conocido.

Esta posibilidad pertenece a la forma de la verdad finita. Cuando falta este aspecto formal se anula la verdad.

Así sucede en el escepticismo, que impugna la posibilidad del conocimiento. El escepticismo no se contradice a sí mismo por el hecho de afirmar con pretensiones de validez que el conocimiento es imposible, pues el predicado de este juicio es formal; ese predicado no revela nada que tenga un contenido concreto. Si su validez fuese demostrada lógicamente, el escepticismo podría utilizar tanto éste como otros conceptos y funciones formales y considerarse válido y lógicamente armónico sin lesionar su principio fundamental, pues en todo ello no hay todavía nada conocido como verdadero.

Pero se contradice al adjudicar a este predicado formal un sujeto, que es «el conocimiento» en el juicio: «el conocimiento es imposible». De este modo, el escepticismo designa un cierto conocimiento —aunque indeterminado— sobre el conocimiento. La objeción decisiva contra el escepticismo radica en el hecho de que, para poder afirmar su principio fundamental, hace uso del fundamento de un conocimiento primario sobre el conocimiento; sin él no podría afirmar nada, ni siquiera formalmente. Si se da un conocimiento real, no puede justificarse la impugnación absoluta de todo conocimiento.

La posibilidad de ser conocido, que constituye un momento formal de la verdad finita, falta asimismo en la *verdad perfecta*. El ser es en sí mismo perfectamente manifiesto; se expresa en la \rightarrow palabra eterna y es como tal su patentización. En el concepto de verdad perfecta queda superado el concepto de verdad finita. A la verdad finita no se contrapone una verdad del mismo orden, pero infinita. La verdad finita consiste precisamente en llegar *materialiter* a un fin del cual la saca un nuevo objeto que puede ser conocido; este proceso carece *formaliter* de fin. La verdad finita como tal no tiene un fin inmanente. Su estructura responde a la estructura del \rightarrow tiempo; así como la plenitud del tiempo finito no es una duración infinita, sino la eternidad, la plenitud de la verdad finita no es una verdad del mismo orden pero infinita, sino la verdad perfecta.

A la forma de la verdad finita pertenece la posibilidad de ser conocido, contenida de algún modo en la pregunta. Pero este previo conocimiento no tiene fin dentro del proceso de la verdad finita: toda posible respuesta contiene nuevas preguntas, y toda pregunta nueva contiene algo que se pregunta de nuevo. Ese previo conocimiento constituye un proceso *in infinitum* y, por tanto, hacia algo que carece de fundamento. Pero, por carecer de fundamento, es imposible, y el preguntar se contradice a sí mismo en cuanto a su forma. Esta contradicción en el seno mismo del preguntar sólo puede evitarse y el preguntar sólo es posible cuando el previo conocimiento de lo que puede ser conocido no carece de fundamento. Pero el fundamento de lo que puede ser conocido es lo realmente conocido. Para que ese conocimiento previo no carezca de un fundamento que le dé sentido, debe tender mediatamente hacia el conocimiento real. De ahí que en toda pregunta del espíritu finito sea la verdad perfecta el principio fundamental que la posibilita y da sentido. La verdad finita se apoya y afirma en la plena manifestación del ser mismo; de ella recibe su sentido y su fuerza impulsora.

El relativismo niega esta relación inmanente de la verdad finita con la verdad perfecta y toma la verdad como algo meramente relativo a la subjetividad (el sujeto singular empírico o el sujeto universal psicológico o lógico). El relativismo anula así el concepto de verdad, ya inmediatamente a favor de una opinión subjetiva, ya mediatamente en cuanto que pone la subjetividad de modo absoluto. Pero entonces en todo conocimiento sólo se revela, en definitiva, la subjetividad y no el ente, e incluso esta revelación sólo puede ser perspectivista (\rightarrow historicidad).

La verdad perfecta es el fin que se alcanza *formalmente* en toda verdadera respuesta a una pregunta, es decir, en todo verdadero conocimiento.

Esto explica por qué en toda verdad finita se conoce la verdad (y no sólo verdades relativas) y por qué, a la vez, *la* verdad se mantiene retraída y oculta. La dialéctica de patencia y ocultamiento, de captación y retracción es constitutiva para toda verdad que no sea la verdad perfecta.

2. *La verdad del juicio.* La respuesta a una pregunta puede ser verdadera o falsa. La contraposición de verdadero y falso radica formalmente en que la unidad onto-gnoseológica del conocimiento primario se rompe en el juicio, y las partes obtenidas en esta ruptura (aquello de lo cual se afirma —ὑποκείμενον, *subjectum*— y aquello que se afirma —κατηγορούμενον, *praedicatum*—) son unidas (síntesis) en una nueva forma lógica (juicio). En esta forma, peculiarmente complicada y funcional en comparación con el conocimiento primario, el objeto se expresa en una determinada estructura y con un determinado sentido. Esta actividad del *intellectus componentis et dividens* tiene sus leyes lógicas inmanentes. La estructura lógica realizada en el juicio debe adaptarse a esas leyes (principio de identidad, de contradicción, de razón suficiente, etc.); la conformidad de la estructura lógica con las leyes lógicas es una condición necesaria, pero no suficiente de la verdad del juicio (cf. Kant, *Logik*, Einl. VII). La esencia de la verdad del juicio no se agota, pues, en la mera conformidad lógica inmanente.

Materialiter, la contraposición de verdadero y falso radica en que el juicio no es solamente una estructura compuesta, sino en que el contenido expresado en dicha estructura es afirmado o negado en el juicio. Por tanto, la verdad del juicio se refiere siempre (según Aristóteles, *Metaph.* VI, 4) a proposiciones opuestas. Todo juicio tiene su correspondiente juicio contradictorio; el uno es verdadero, el otro falso. Esta alternativa pertenece a la estructura del juicio de un entendimiento finito.

Ya que las contraposiciones que se dan en el ámbito del juicio —tales como la de entendimiento y objeto, sujeto y predicado, afirmación y negación— pertenecen exclusivamente al entendimiento, la alternativa de verdad y falsedad pertenece también únicamente al entendimiento. «Pues lo falso y lo verdadero no radica en las cosas..., sino en el entendimiento» (Aristóteles, *ibid.*). De ahí que *quoad nos* el problema de la verdad sea en primer lugar el problema de la verdad del juicio.

La verdad alumbrada en el entendimiento y mediante el entendimiento tiene su criterio en el ente. Más en concreto, el contenido expresado en la estructura lógica debe coincidir con el contenido realmente existente: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. La definición no dice en qué consiste esta adecuación, ni cómo se realiza, ni cuál de sus elementos es el criterio regulador. Todo esto sólo puede deducirse de la esencia de la verdad misma, la cual no se agota con esta definición formal. La verdad, entendida simplemente como *adaequatio*, no tiene su sentido en sí misma. La *adaequatio* no es un fin en sí y no puede constituir, en consecuencia, lo mismo que la mera conformidad lógica, el criterio último de la verdad del juicio. Su *sentido* radica en que el desarrollo lógico-espiritual realizado en el juicio es una representación de la cosa todavía no desarrollada, del ente mismo primaria-

mente percibido; el juicio sólo es verdadero en cuanto que hace aparecer y representa lo trascendentalmente verdadero; pero para esto se necesita la *adaequatio* como condición formal. En virtud del acto espiritual, el entendimiento rompe la simplicidad de conocimiento primario y, mediante la estructura significativa del juicio en su doble función diferenciadora y sintetizadora, despliega la apertura inicial del ente en una forma de patencia articulada, significativa y plasmada de modo sensible y espiritual en el discurso. El *criterio fundamental* de la patencia del juicio es la patencia inicial del ente. Pero esta función de *criterio* no debe entenderse en el sentido de una mera copia y una «adecuación» abstracta, pues no se trata de reproducir la patencia inicial, sino de revelar un sentido y alumbrar auténticamente la verdad. Pero esto exige como condición de posibilidad el previo conocimiento de la verdad perfecta, de la unidad absoluta de ser y manifestación, de contenido y representación, en el conocimiento real. La verdad perfecta supuesta en todo conocimiento es el otro *criterio*, el criterio en cierto modo *productivo* de la verdad finita, sin el cual el criterio fundamental carecería de eficacia y sentido.

De este modo, el sentido de la verdad del juicio, cuya definición formal como *adaequatio* sigue inalterable, sólo se muestra en conexión con la verdad originaria del ente en cuanto ente (*ens est verum*) y con la verdad perfecta.

3. *La falsedad.* La falsedad no es neutral. Desde el punto de vista ontológico, la falsedad es la retracción y cerrazón del ente en su ser. Radica en el origen del ente finito y constituye en cierta medida el impulso negativo de la verdad finita.

La falsedad como *error* impide u oculta la apertura inserta en el ente mismo. El ente deja de desarrollar uno de sus caracteres fundamentales y trascendentales e incluso puede ocultar su verdad primaria. El error tiene de común con la verdad que también él tiene su punto de partida en la verdad primaria y recibe su fuerza impulsiva de la verdad perfecta simultáneamente percibida. Ambas cosas son condiciones de posibilidad para la verdad y el error. En el error se afirma la verdad, pero se la falsea. El juicio errado falsea la cosa; le falta la forma de la *adaequatio* suficiente, pero no el sentido de la verdad. Por eso el error pertenece al ámbito de la verdad finita, aunque el que yerra falsee la verdad. La mentira, por el contrario, constituye un ámbito opuesto a la verdad finita, aunque el que miente conozca a menudo formalmente la verdad.

En cuanto *mentira*, la falsedad no sólo tiene carácter de falseamiento, sino de destrucción. Es cierto que también la mentira tiene de común con la verdad que su punto de partida consiste en una apertura primaria, pero niega esa apertura sobre la cual reposa. La mentira quiere que aquello que es y se muestra no aparezca; su fuerza impulsora es, en el fondo, la negación de la verdad perfecta. Si el ser y la verdad se identifican trascendentalmente, la oposición de la mentira a la verdad es oposición al ser.

4. *Síntesis histórica.* En *De Ver.* I, 1, santo Tomás resume para su tiempo las reflexiones acerca de la verdad transmitidas por la tradición filo-

sófica. De esta síntesis no se obtiene, sin embargo, una definición completa de la verdad, sino que Tomás de Aquino describe el ser de la verdad ordenando su colección de definiciones desde los tres puntos de vista siguientes: a) *Secundum id quod praecedit rationem veritatis et in quo verum fundatur*. A este propósito es representativa la definición de san Agustín, a cuyo análisis decisivo del problema de la verdad (*Solil. II*) alude santo Tomás constantemente: *verum est id quod est*. b) *Secundum id quod formaliter rationem veri perficit*. Figura aquí en primer lugar la definición tomada del libro del neoplatónico Isaac Israeli († 940 d. C.): *veritas est adaequatio rei et intellectus*. c) *Secundum effectum consequentem*. Aquí cita santo Tomás a san Hilario: *verum est manifestativum et declarativum esse*, y a san Agustín: *veritas est qua ostenditur id quod est* (→ agustinismo; → tomismo).

En esta triple definición resume santo Tomás toda la esencia de la verdad. En la primera definición asume un pensamiento fundamental de Platón. Para Platón, el ser supremo es la verdad por antonomasia (→ platonismo y neoplatonismo). Platón capta la → unidad de ser y verdad en el concepto de idea. De ahí que la verdad del conocimiento humano radique en el hecho de que todo ente tiene su ser por → participación en la idea y de que el alma del hombre se acuerde de la visión originaria de la idea. La identificación de ser y verdad es un axioma fundamental de la filosofía platónica con el cual Platón se vincula a Parménides. En la segunda definición toma santo Tomás el pensamiento fundamental de la *doctrina aristotélica* acerca de la verdad. La determinación de lo verdadero y lo falso se realiza en Aristóteles de la siguiente manera (continuando el párrafo antes citado de *Metaph.*, 1027 b 20ss): «Verdadera es la proposición afirmativa acerca de aquello que existe unido y la proposición negativa sobre aquello que existe separado». «Lo verdadero es logrado por aquel que piensa lo separado como separado y lo unido como unido» (*Metaph.*, 1051 b 3s). Platón y Aristóteles llaman *ἐπιστήμη* (saber) al conocimiento en el cual la verdad es conocida realmente, y *δόξα* (opinión), al conocimiento que puede ser verdadero o falso (Platón, *Parm.*, 134 A; Aristóteles, *De An.* III, 3).

El punto crucial de la doctrina medieval de la verdad es la *prima veritas* del entendimiento divino; en éste se da la verdad, según Tomás de Aquino, *proprie et primo*. Hay solamente una verdad primera, y ésta es eterna. También en el entendimiento humano está la verdad *proprie*, pero *secundario*. En las cosas está la verdad sólo sobre la base de su relación al entendimiento, el divino y el humano, y, por tanto, *improprie et secundario* (*De Ver.* I, 4).

La filosofía moderna atiende ante todo al problema de la verdad del conocimiento (científico) y a los problemas lógicos con él relacionados. En el racionalismo se llega a un acercamiento extremo de lógica y verdad; es decir, la lógica misma contiene la verdad y la representa. El principio de la verdad es el principio de razón suficiente; su criterio, la deducción lógica rigurosa; su fundamento, la unidad del sistema lógico. Por otra parte, se llega a un acercamiento extremo de *empiría* y verdad (empirismo, positivismo, pragmatismo). La experiencia es el fundamento absoluto de la verdad; su criterio es la observación, que puede ser elevada por medios lógicos a la objetividad

y validez universal. Kant intenta la \rightarrow mediación. Su lógica trascendental es una «lógica de la verdad» (*Kritik der reinen Vernunft*, B 87), a diferencia de la lógica formal. La verdad se refiere a la relación de entendimiento y objeto, y de ello justamente trata la lógica trascendental. Esta muestra el objeto como una síntesis del entendimiento según leyes *a priori*; en la aprioridad de las leyes de la razón pura radica, por consiguiente, el fundamento de toda verdad. Perder la verdad es perder el objeto, y esto significa en Kant que no se obtiene ningún objeto e validez general.

El rasgo fundamental de la comprensión de la verdad que tiene el idealismo alemán consiste en pensar que el alumbramiento de la verdad es la génesis de la aparición del Absoluto. La verdad es primariamente verdad absoluta; la verdad histórica, por tanto, es la aparición histórica de una moralidad absoluta o un saber absoluto. La verdad finita se realiza, según Hegel, de modo dialéctico. Por eso la verdad es siempre para él el momento de la unidad y de la asunción (*Aufhebung*) de los contrastes dialécticos. Esta unidad recibe en Hegel el nombre de idea. «La idea como unidad de la idea subjetiva y objetiva es el concepto de la idea». La idea es objeto para sí misma, el objeto en el cual «confluyen todas las determinaciones. Esta unidad es, pues, la verdad absoluta y plena, la idea que se piensa a sí misma como idea pensante, lógica» (*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 236); y esto es justamente el concepto de filosofía: la filosofía es «verdad que sabe» (*ibid.*, § 574).

A la verdad entendida como verdad objetiva del entendimiento —el cual domina en el conocimiento racional un material determinado— o como mediación lógica absoluta, Kierkegaard opone su concepto de «verdad subjetiva». Pero la verdad subjetiva no implica para Kierkegaard la relativización de la verdad objetiva, sino la verdad como apropiación. «La verdad es la interioridad; objetivamente no hay verdad alguna, sino que la apropiación es la verdad» (*Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift I*, 69). «La incertidumbre objetiva mantenida en la apropiación de la interioridad más pasional es la verdad, la verdad suprema que puede haber para un existente» (*ibid.*, 194). La relación con la verdad no es sólo de naturaleza teórica; la verdad no puede ser identificada con el conocimiento. Esta relación tiene más bien presupuestos éticos y consecuencias éticas; es un acto existencial, y éste nunca es cerrado. De ahí que, para Kierkegaard, la verdad, en cuanto es comprendida no de modo «abstracto», sino verdadero, consiste en el existir (cf. lo que Nietzsche llama su «nihilismo»).

Heidegger rechaza tanto el concepto de verdad subjetiva como el de verdad objetiva. Habla de la «esencia de la verdad», oculta por la determinación formal de la misma como *adaequatio*. La esencia de la verdad se manifiesta, según él, mediante un análisis fenomenológico. «Que una proposición es *verdadera* significa que descubre el ente en sí mismo. Expresa, muestra, 'deja ver' (*ἀπόφανσις*) el ente en su patencia. El *ser verdad* de la proposición debe ser entendido como un *ser revelador*» (cf. *Sein und Zeit*, 218). «Los fundamentos existencial-ontológicos del patentizar mismo son los que primeramente muestran el fenómeno originario de la verdad» (*ibid.*, 220).

Pero este análisis es, al mismo tiempo, «la interpretación necesaria de lo que la tradición más antigua de la vieja filosofía presintió originariamente e incluso comprendió fenomenológicamente. La verdad del λόγος como ἀπόφανσις es el ἀληθεύειν en el modo del ἀποφαίνεσθαι: dejar ver al ente —sacándolo de su ocultamiento— en su desocultamiento (patencia)» (*ibíd.*, 219). Heidegger entiende así la verdad como desocultamiento del ente e iluminación del ser. «Que se realice la iluminación en cuanto verdad del ser es el destino del ser mismo» (*Über den Humanismus*, 24). En relación con la verdad, Heidegger determina la *Ek-sistenz* (→ existencia) como «la exposición en la patencia del ente en cuanto tal» (*Vom Wesen der Wahrheit*, 15).

G. Söhngen, *Sein und Gegenwart*, Münster 1930; P. Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin*, Münster 1931; P. Wilpert, *Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Aquin*: PhJ 46 (1933) 56-75; M. Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, Tübinga 1940; A. Guggenberger, *Der Menschengestalt und das Sein. Eine Begegnung mit Nicolai Hartmann*, Krailling vor Munich 1942; M. Heidegger, *De la esencia de la verdad*, Buenos Aires 1948; *íd.*, *El ser y el tiempo*, México 1951; *íd.*, *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, Buenos Aires 1953; J. B. Lotz, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach bei Munich 1957; J. B. Lotz, *Aletheia und Orthotes. Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik*: PhJ 68 (1960) 258-268; G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt 1961; K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, Barcelona 1963; P. Collin, *Vérité divine et vérité humaine: L'homme devant Dieu III* (París 1964) 117-124; W. Breitschneider, *Sein und Wahrheit*, Meisenheim 1965; P. Engelhardt, *Wahrheit in der Geschichte der Philosophie und Theologie*: LThK X (1965) 914-920; J. García López, *El valor de la verdad y otros estudios*, Madrid 1965; R. Lauth, *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*, Stuttgart 1966; A. Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, Madrid 1966; H. G. Gadamer, *Wahrheit in den Geisteswissenschaften: Kleine Schriften I* (Tübinga 1967) 39-45; *íd.*, *Was ist Wahrheit?*: *ibíd.*, 46-58; J. García López, *Doctrina de santo Tomás sobre la verdad*, Pamplona 1967; J. B. Lotz, *Die Wahrheit und ihre Relativierung: Der Mensch im Sein* (Friburgo 1967) 212-250; G. Marcel, *En busca de la verdad y de la justicia*, Barcelona 1967; W. Pannenberg, *Was ist Wahrheit?*: Grundfragen systematischer Theologie (Gotinga 1967; trad. española: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976) 202-222; K. Rahner, *Pequeño fragmento «sobre el encuentro colectivo de la verdad»*: *Escritos de Teología VI* (Madrid 1966) 101-107; D. Sölle, *Die Wahrheit ist konkret*, Olten 1967; H. Grass, *Der theologische Pluralismus und die Wahrheitsfrage: Theologie und Kritik* (Gotinga 1969) 71-92; E. Tugendhat, *Heideggers Idee von Wahrheit*, en O. Pöggeler (ed.), *Heidegger*, Colonia 1969, 286-297; G. Thils, *Verdad y verificación en el Vaticano I*: *Concilium* 83 (1973) 328-339; I. Fetscher, *Certeza, verdad y autoridad del magisterio*: *ibíd.*, 362-372; J. Möller, *Verdad*: SM VI (1976) 826-836; H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca 1978.

H. KRINGS

II. Sagrada Escritura

1. En el AT se usa para expresar el concepto de verdad la palabra hebrea אמת. Pero su contenido es más amplio y rico que el que nosotros designamos con el vocablo «verdad». אמת puede predicarse tanto de los

hombres como de Dios; se refiere a una persona y a una manifestación personal a través de la palabra o de la acción.

En las relaciones *humanas*, אֱמֶת suele designar la adecuación de la palabra humana con la cosa acerca de la cual se habla. Hallamos este sentido jurídico de verdad cuando José, en Egipto, dice a sus hermanos: «Así probaré si lo que decís es verdad o no» (Gn 52,16). Una acusación debe ser investigada para ver si es verdad (Dt 22,20). El rey pide al → profeta que le «anuncie sólo la verdad» (1 Re 22,16). Lo contrario de la verdad así entendida es la mentira, la falsedad (cf. Prov 8,7; Mal 2,6). Isaías lamenta en un lenguaje incisivo y brillante el desprecio de la verdad (59,14), y en el libro de los Proverbios, el testigo veraz es alabado como un salvador, mientras el mentiroso —se entiende aquí probablemente el que da falso testimonio en un juicio— es calificado de asesino (14,25; cf. 23,23). Cuando la mujer cuyo hijo fue resucitado por Elías dice al profeta: «Ahora sé que... la palabra del Señor en tu boca es verdad» (1 Re 17,24), quiere decir que el hecho maravilloso de la resurrección de un muerto llevó a la madre a la convicción de que el profeta dispone realmente de la → palabra del Señor y la puede usar de modo eficaz.

אֱמֶת significa también fidelidad. Sólo hombres dignos de confianza son aptos para ser caudillos en el pueblo de Israel (Ex 18,21). Rahab pide a los exploradores una prueba que le sirva de garantía a ella y a su familia para el futuro (Jos 2,12). Los exploradores se muestran dispuestos a tener para con Rahab «indulgencia y אֱמֶת (= fidelidad)» (2,14).

Más complejidad ofrece la significación de אֱמֶת cuando se refiere a la *relación del hombre con Dios*. Josué exhorta al pueblo a servir a Dios con «rectitud y verdad» (24,14). Cuando en el mismo contexto declara que es necesario desechar los ídolos se pone de manifiesto que la actitud calificada como verdadera indica una orientación de la vida hacia el único Dios. Asimismo, el profeta anuncia que la casa de Jacob ya no se apoyará en quien la golpeó, sino que se apoyará con verdad (= fidelidad ilimitada) en el Señor (Is 10,20). De Ezequías se dice con alabanza que hizo ante el Señor «lo que era bueno, recto y verdadero» (2 Cr 31,20); la verdad de su conducta consistió en que ésta se conformó siempre a la voluntad del Señor. El → hombre halla la verdad definitiva en la voluntad y en la ley divina. Por eso puede usarse אֱמֶת en contraposición a maldad. Isaías dice que si se quebranta la verdad no se encuentra a nadie que evite el mal (59,15; cf. Jr 9,4; Sal 85,12).

Aplicada a *Dios*, la verdad significa más bien una confianza, firmeza y fidelidad que sobrepuja toda actitud humana semejante. Dios es aquel en quien se puede confiar plenamente, sobre quien se puede edificar la vida propia con toda seguridad. Sus preceptos son dignos de confianza (Neh 9,13), sus decisiones «verdaderas, rectas en su totalidad» (Sal 19,10). La validez de la ley y del derecho divino radica ante todo en que tienen una existencia eterna (Sal 119,142). El hombre ha de caminar en la verdad de Dios (Sal 25,5; 26,3; 86,11); en este caso, su vida responde al camino que le fue trazado por Dios. Dios dirige la vida humana en todos sus momentos, de

modo que el siervo de Abrahán, después de cumplir felizmente el encargo de su Señor, puede decir: «El (Yahvé) me condujo por el *recto* camino» (Gn 24,48). El hombre puede confiarse y entregarse a la verdad de Dios: así lo experimenta especialmente en situaciones de opresión, → dolor y persecución. El salmista pone su vida amenazada en manos de Dios: «Tú me salvarás, Señor, Dios fiel» (Sal 31,6). Edifica apoyado en la «ayuda fiel» de su Señor (69,14) y sabe que Dios hará callar al enemigo amenazante (54,7). Precisamente porque Dios ha dado múltiples pruebas de su verdad al hombre, éste siente de modo tanto más intenso su propia claudicación e infidelidad: «Tú has ejercitado la fidelidad, pero nosotros hemos obrado impíamente» (Neh 9,33). También las obras de Dios son alabadas como «verdaderas» (Sal 111,7). La אֱמֶת es una propiedad divina tan característica que puede ser considerada como «signo y meta del obrar divino» (Quell). Por eso, el cronista se lamenta de que haya estado Israel tan largo tiempo sin el «verdadero Dios», sin sacerdotes que lo adoctrinasen y sin ley (2 Cr 15,3). El piadoso posee la אֱמֶת de Dios como escudo y coraza (Sal 91,4). En todas las situaciones de la vida y en todas las generaciones la fidelidad absoluta de Dios se muestra como el único fundamento firme. El Dios verdadero y fiel mantiene la → alianza y concede, a quienes le aman y respetan sus mandamientos, → gracia hasta mil generaciones (Dt 7,9). אֱמֶת tiene un significado más reducido y más restringido al aspecto de verdad cuando se invoca al Señor como a testigo veraz (Jr 42,5), o cuando se asegura al vidente que la visión por él contemplada responde a la verdad (Dn 8,26).

2. El concepto de verdad utilizado en el *judaísmo tardío* está en estrecha conexión con el del AT. En Qumrán se sabe que Dios es un «Dios veraz» (1 QH 15,25). Esto significa que Dios es el absolutamente fiel. Lo que sale de su boca es verdad (1 QH 11,7; 12,9.12), su ley es verdad (1 QS 1,15). El piadoso sabe bien que Dios le instruyó en su verdad y le adoctrinó en sus maravillosos → misterios (1 QH 7,26; 9,9s). El conocimiento de la verdad —que no puede limitarse al *saber*, sino que debe extenderse a *poner en obra* la verdad— está limitado a la comunidad escogida, cuyos miembros se denominan «hijos de la verdad» (1 QM 17,8; 1 QH 6,29). Frente a éstos se hallan los «hijos de la mentira» (1 QH 14,14), los «hombres de la violencia, que se han alzado contra Dios» (1 QpHab 8,11). La lucha entre la verdad y la maldad no sólo discurre a través del pueblo de Israel, sino de toda la humanidad (cf. 1 QS 3,13-4,26), y tanto el conocimiento como la realización de la verdad son un don de Dios (1 QS 4,16.24s). Al fin toda maldad será aniquilada y la verdad se alzarán con la victoria (1 QS 4,19). A la fidelidad de Dios debe responder el hombre con una actitud fiel sirviéndole «rectamente y con todo corazón» (1 QH 16,7). Los escritos rabínicos ensalzan la אֱמֶת divina, que se exterioriza ante todo en la ley de Dios (MidrPs 25,11) y en su juicio (Ab 3,16). Pero también el hombre debe ejercitar la אֱמֶת (bSan 97 a), es decir, no debe cambiar nada en su palabra. La verdad conviene en especial al juez: mediante una sentencia verdadera puede atraer sobre Israel la benevolencia divina (bSan 7 a).

3. El concepto *neotestamentario* de ἀλήθεια refleja la riqueza de contenido que tiene en su prehistoria (en el judaísmo y helenismo). Sería un error traducir siempre en el NT ἀλήθεια por «verdad». Dentro de la diversidad de significaciones que encierra este vocablo, en algunos casos sugiere una idea de *veracidad, fidelidad, rectitud*, que se identifica con el hebreo אֱמֻנָה. Esta fidelidad y confianza puede referirse, como en el AT, tanto a Dios como al hombre. Dios es el verdadero (= fiel) Dios (cf. Rom 3,7), que mantiene sus → promesas. En atención a la veracidad de Dios, Cristo se hizo servidor de la circuncisión, a fin de que se cumpliesen las promesas divinas (Rom 15,8). Quien cree en Cristo debe producir el «fruto de la → luz», que consiste en bondad, → justicia y veracidad (Ef 5,9). Ἀλήθεια, como expresión de lo que es firme, fiel y ofrece confianza, puede adoptar una significación que se acerca a nuestro vocablo *firmeza*. Este sentido es tal vez el que se da cuando → Pablo aclara que en su visita a la comunidad madre de Jerusalén se ha defendido de los falsos hermanos que amenazaban la → libertad de la → fe, «para que permanezca entre vosotros la verdad del evangelio» (Gál 2,5). Con respecto a las vicisitudes de la vida humana, ἀλήθεια es a menudo igual a lealtad. → Pedro, Bernabé y otros miembros judeocristianos de la comunidad antioquena se dejaron impresionar por algunos judaizantes jerosolimitanos y abolieron la comunidad de mesa con los hermanos paganocristianos, dejando así de caminar, a juicio de Pablo, «según la verdad del → evangelio» (Gál 2,14). Lo contrario de la ἀλήθεια, en este sentido, es la ἀδικία. El → amor no se complace en la injusticia, antes se alegra en la lealtad (1 Cor 13,6). Con esto se relaciona también probablemente el pasaje de Ef 6,14, que utiliza la imagen de la armadura de los cristianos y exige que ciñan sus lomos con la verdad.

Como *verdad de una proposición*, ἀλήθεια está en oposición a mentira (ψεῦδος). El Apóstol afirma repetidas veces que dice la verdad (Rom 9,1; 2 Cor 12,6; 1 Tim 2,7); advierte que todos deben decir la verdad ante su prójimo (Ef 4,25). En Sant 3,14 se formula la misma exigencia en forma negativa: «No mintáis contra la verdad». Mc 5,33 afirma que la mujer enferma dijo a Jesús «toda la verdad», y Pablo, según Hch 26,25, indica que sus palabras son verdaderas y razonables. Uno de los siervos en el patio del sumo sacerdote reconoce a Pedro como discípulo de Jesús y deja firme constancia de ello con esta frase: «Verdaderamente, también éste estaba con él» (Lc 22,59).

El *mensaje de la fe cristiana* es considerado como la verdad absoluta. Por eso, Pablo puede designar la predicación del evangelio como «palabra de verdad» (Col 1,5; cf. Sant 1,18). El Apóstol está indignado porque los gálatas se han dejado seducir por maestros falaces para no obedecer a la verdad (Gál 5,7). A Timoteo le exige que administre rectamente la «palabra de la verdad» (2 Tim 2,15). Cuando al fin de los tiempos surja el «hombre de la maldad» para inducir a error a los hombres con violencia, signos y prodigios, tendrá éxito sobre todo entre aquellos que no aceptan el amor a la verdad (2 Tes 2,10). Estos no creyeron en la verdad, sino que dieron fe a la mentira y cayeron víctimas del juicio de la ira (2,11s). Los que creen

en la verdad, en cambio, son escogidos para la → salvación (2,13). La → predicación cristiana se identifica de tal manera con la verdad que «entrar en conocimiento de la verdad» significa lo mismo que «llegar a ser cristiano» (1 Tim 2,4; cf. 2 Tim 3,7; 2,25; Heb 10,26). De modo especial, frente a las doctrinas erróneas, ἀλήθεια implica la doctrina verdadera y recta. Es posible, pues, oponerse a la verdad (2 Tim 3,8), separarse de ella (1 Tim 6,5), errar (Sant 5,19; cf. 2 Tim 2,18), cerrar los oídos a la misma (2 Tim 4,4); hay incluso cristianos que blasfeman contra la verdad (2 Pe 2,2). La → Iglesia del Dios vivo es la «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3,15).

Ἀλήθεια puede además significar el *objeto real, la realidad*, en contraposición a la apariencia (πρόφασις). El recto → juicio de Dios se realiza, según Rom 2,2, κατὰ ἀλήθειαν, es decir, de un modo que corresponde plenamente a la realidad objetiva. El creyente está llamado a amar no sólo de palabra y con la lengua, sino también «con obras y en verdad» (1 Jn 3, 18). Debe realizar una forma de amor que no se quede en meras frases, sino que pase a la acción bienhechora. Sólo este amor es verdadero. El autor de las dos pequeñas epístolas joánicas afirma que ama «en verdad» a los miembros de las comunidades a que se dirige (2 Jn 1; 3 Jn 1). El evangelio puede ser anunciado con intenciones diferentes. Los unos lo hacen por envidia, celos, egoísmo; los otros, por amor y con pureza de intención. «¿Qué importa —dice Pablo— con tal que Cristo sea anunciado, que lo sea en verdad o que lo sea hipócritamente?» (Flp 1,18). Los enemigos de Jesús, al presentarle la moneda del tributo, le dicen en tono de adulación que él enseña «en verdad» el camino de Dios (Mc 12,14). En este caso, la locución adverbial «en verdad» tiene por fin subrayar con una especie de voluntad de juramento la afirmación hecha y revela la actitud «aduladora» de quienes la pronunciaron. Cuando la comunidad de Jerusalén reconoce en su oración que «en esta ciudad» Herodes y Poncio Pilato, judíos e israelitas, se unieron «en verdad» contra Jesús, esta locución tiene asimismo un sentido de aseveración (Hch 4,27).

El *concepto joánico de verdad* requiere una atención especial, pues la ἀλήθεια desempeña en el cuarto Evangelio un papel central. R. Bultmann interpreta la ἀλήθεια joánica como «autenticidad, realidad divina, revelación». Esta realidad divina está contrapuesta a la humana y se manifiesta al hombre por → revelación. Tal lenguaje coincide con el dualismo helenístico-gnóstico (→ gnosis), pero no entiende la verdad y la mentira como contraste cosmológico, sino como una posibilidad auténtica del ser humano. A ello responde que la revelación se transmita a través de la palabra y del oído, que son posibilidades auténticas del ser humano. En el encuentro con la palabra revelada el hombre puede decidirse a la entrega de sí mismo. Frente a Bultmann, J. Blank ha subrayado que la verdad nunca se deja reducir a una posibilidad inmanente del ser humano. El hombre está en disposición de comprender la verdad, pero el fundamento de esta comprensión radica, en definitiva, en la verdad misma. La revelación divina es para Juan necesariamente la verdad, pues de lo contrario no habría revelación alguna.

De este modo, el concepto joánico de verdad implica elementos hebreos del AT y elementos griegos, ya que designa tanto lo absolutamente fiel y válido como lo real y cognoscible. La ἀλήθεια de Juan se caracteriza esencialmente por el hecho de que no puede ser pensada al margen de la persona de Jesús, el Revelador. Cuando Jesús insiste en que dice la verdad (Jn 8,40.45.46; 16,7) no indica sólo que su palabra es verdadera, sino ante todo que la revelación se funda radicalmente en él. Así, la cuestión de la verdad se reduce, en definitiva, a la cuestión sobre la persona de Jesús (→ Jesucristo). El ser del Revelador se expresa en esta frase: «Y la Palabra se hizo carne» (1,14). Así, en el Logos hecho carne se da «el lugar y fundamento de la verdad» (H. Schlier). Dios se ha revelado en sí mismo desde la → eternidad a través del Logos (1,1s); desde que la Palabra se hizo carne entró la verdad en el mundo. En 1,17 se contraponen la ley a la gracia y la verdad: «La ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad han venido por Jesucristo». Cuando Jesús afirma que da testimonio de la verdad (18,37), indica que no hay acceso a la verdad sino a través de él. El es «el camino, la verdad y la vida» (14,6).

La única respuesta adecuada y digna del hombre a la verdad que le sale al encuentro es la fe. Mediante el acto de fe, el hombre hace suya la verdad divina. La → decisión ante la palabra divina revelada es de tal alcance que el hombre, mediante la aceptación en la fe o la repulsa en la incredulidad, toma una decisión acerca de su ser mismo. Por eso puede Cristo decir que todo el que es de la verdad oye su voz (18,37). Y el pasaje de 1 Jn 2,21 aclara que toda mentira —que indica aquí lo que enseñan los falsos maestros— no es de la verdad. La mentira procede «del mundo», es decir, de un ámbito opuesto a Dios (1 Jn 4,4s). Dios y mundo, verdad y mentira, verdad y error (1 Jn 4,6), se oponen antitéticamente. La decisión ante la fe muestra a qué campo pertenece cada uno. La toma de posición del hombre tiene siempre un valor moral. «El que obra la verdad viene a la luz, para que se vea que sus obras están hechas en Dios» (Jn 3,21). En la misma medida, todo el que no cumple los mandamientos de Jesucristo es un mentiroso y la verdad no está en él (1 Jn 2,4; cf. 1,6). Para el tiempo que sigue a su marcha de este mundo, Jesús promete el Paráclito, el «Espíritu de la Verdad», que dará testimonio de él (Jn 15,26) y conducirá a los discípulos a toda verdad (16, 13; → Espíritu Santo).

F. Büchsel, *Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes*, Gütersloh 1911; A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament* (Stuttgart 1927) 551-561; H. von Soden, *Was ist Wahrheit?*, Marburgo 1927; R. Bultmann, *Untersuchungen zum Johannesevangelium*: ZNW 27 (1928) 113-163; G. Quell-G. Kittel-R. Bultmann, 'Αλήθεια: ThW I (1933) 233-251; F. Asensio, *Misericordia et veritas*, Roma 1949; I. de la Potterie, *De sensu vocis Emeth in Vetere Testamento*: VD 27 (1949) 336-354; 28 (1950) 29-42; C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Londres 1954) 42-75; F. Nötscher, «Wahrheit» als theologischer Terminus in den Qumran-Texten: Vorderasiatische Studien (en honor de V. Christian) (Viena 1956) 83-92; W. Luther, *Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache*: Gymnasium 65 (1958) 75-107; H. Schlier, *Meditation über den johanneischen Begriff der Wahrheit*: Festschrift für M. Heidegger (Pfullingen 1959) 195-203; J. Blank, *Der Begriff der*

Wahrheit im Johannesevangelium: BZ NF 7 (1963) 163-173; *íd.*, *Krisis. Ein Beitrag zur Exegese und Theologie des Johannesevangelium*, Friburgo 1964; O. Loretz, *Die Wahrheit der Bibel*, Friburgo 1964; J. Lozano, *El concepto de verdad en san Juan*, Salamanca 1964; I. de la Potterie, *La verità in san Giovanni*: Atti della XVII Settimana Biblica (Brescia 1964) 123-144; R. Schnackenburg, *Von der Wahrheit, die frei macht*, Munich 1964; *íd.*, *Wahrheit in der Schrift*: LThK X (21965) 912-914 (bibliografía); E. Haenchen, *Abrahams Lüge und die christliche Wahrheit*: Die Bibel und wir (Tubinga 1968) 28-49; J. Gibley, *Aspectos de la verdad en el Nuevo Testamento*: Concilium 83 (1973) 338-347.

J. GNILKA