

## LA VERDAD EN EL LENGUAJE

JAIME NUBIOLA / ITZIAR ARAGÜÉS

The main purpose of this article is to show how the language is conceived in the encyclical *Fides et ratio*, especially taking into account its relationship with truth. It is also attempted to present an analytical study of the text concerning language: the different references to it and the consideration of the modern sciences of language; how truth is linked to language and signification, and how human language through linguistic communication can surely renew and enhance the rational expression of Christian faith.

“Quien vive para la verdad tiende hacia una forma de conocimiento que se inflama cada vez más de amor por lo que conoce”.

Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 40.

La principal línea de fuerza de la encíclica *Fides et ratio* (FR) se encuentra probablemente en la voluntad de devolver la confianza en la razón a quienes se dedican a la vida intelectual. La razón de cada uno, en particular si está iluminada por la gracia, es capaz de articular en un discurso unitario las realidades humanas y sobrenaturales. De otra parte, lenguaje, pensamiento y mundo están mutuamente imbricados en la búsqueda de la verdad. La *búsqueda de la verdad* no es una expresión para llenarnos la boca, sino sobre todo, además de la cabeza, el corazón y la vida, porque “el hombre, ser que busca la verdad, es también *aquél que vive de creencias*” (FR, 31). Frente a los deconstructivismos escépticos postmodernos y al materialismo cientista todavía dominante, esa búsqueda no es racionalista o intelectualista, sino que, además de racional, es afectiva y vital, pues aspira a descubrir un horizonte de sentido para la propia vida y para la comunicación con los demás. Esta búsqueda consiste primordialmente tanto en la forja de nuevos conceptos y el refinamiento de los que ya te-

nemos para tratar de comprender mejor las realidades que tantas veces nos trascienden, como en la renovación de las formas de expresión de los contenidos alcanzados en nuestra tradición plurisecular. En este sentido, puede decirse que la verdad es una *tarea* y que el lenguaje es el medio comunicativo en el que esa tarea ha de llevarse a cabo.

Estas páginas aspiran a presentar la concepción del lenguaje que se encuentra en la *Fides et ratio* y su relación con la verdad<sup>1</sup>. La propia encíclica recaba de quienes se dedican a la filosofía “un esfuerzo particular para profundizar la relación entre lenguaje conceptual y verdad, para proponer vías adecuadas para su correcta comprensión” (*FR*, 96), y unas líneas más abajo, haciéndose eco de otro documento pontificio (Exhort. Ap. *Catechesi tradendae*, 59), añade: “La reflexión filosófica puede contribuir mucho a clarificar la relación entre verdad y vida, entre acontecimiento y verdad doctrinal y, sobre todo, la relación entre verdad trascendente y lenguaje humanamente inteligible” (*FR*, 99).

Por ese motivo y con el propósito de clarificar desde la filosofía la dimensión veritativa del lenguaje, en este trabajo se da cuenta, en primer lugar, de las principales referencias al lenguaje que contiene la encíclica, destacando su reconocimiento hacia las modernas ciencias del lenguaje y sus aportaciones para una mejor comprensión del mensaje salvífico. En segundo lugar, describe cómo se aborda la verdad en la encíclica y se estudia con algo más detenimiento la articulación de significado y verdad (sección 3). Finalmente, en la cuarta sección, a modo de conclusión, se sostiene que una cabal comprensión de la comunicación lingüística no lleva a relativizar la fe, sino que, por el contrario, conduce a un renovado empeño por actualizar y enriquecer sus formas de expresión.

---

<sup>1</sup> Queremos agradecer la cordial invitación del profesor Juan Cruz a colaborar en este volumen de estudios sobre la encíclica *Fides et ratio*. En el capítulo 7 “Lenguaje y verdad” de F. Conesa / J. Nubiola, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona, 1999, 144-161, se abordan más a fondo algunas de las cuestiones aquí meramente aludidas.

## 1. El lenguaje en la *Fides et ratio*.

En la encíclica *Fides et ratio* se habla abundantemente del lenguaje. Concretamente el término «lenguaje» aparece veintidós veces a lo largo del documento y los términos «lingüística», «comunicación», «palabra», y sus diversos derivados figuran también con una notable frecuencia. Pero, además, algo muy llamativo para quienes se interesan por el lenguaje es la favorable valoración que hace Juan Pablo II de la filosofía del lenguaje del siglo XX y por extensión de las modernas ciencias del lenguaje, cuyas aportaciones considera una ganancia decisiva para la comprensión del mensaje salvífico. Ya en las páginas iniciales, al reconocer los méritos de la modernidad destaca sus frutos “en la antropología, la lógica, las ciencias naturales, la historia, el lenguaje” (FR, 5) y en las páginas finales al subrayar el enriquecimiento en el último siglo de la herencia del saber y la sabiduría menciona en primer lugar la lógica y la filosofía del lenguaje (FR, 91). Pero es, sobre todo, en el párrafo 65 del capítulo VI, dedicado a la interacción entre filosofía y teología, donde el Papa afirma que “la filosofía ofrece a la teología su peculiar aportación al tratar sobre la estructura del conocimiento y de la comunicación personal y, en particular sobre las diversas formas y funciones del lenguaje” (FR, 65). Y unas páginas más adelante, ya en el capítulo siguiente, reitera que “los resultados a que llegan estos estudios [las ciencias hermenéuticas y los diversos análisis del lenguaje] pueden ser muy útiles a la comprensión de la fe, ya que ponen de manifiesto la estructura de nuestro modo de pensar y de hablar y el sentido contenido en el lenguaje” (FR, 84).

En cierto sentido, con estas palabras Juan Pablo II se está haciendo eco del *giro lingüístico* que ha caracterizado típicamente a buena parte de la filosofía de nuestro siglo<sup>2</sup>, pues considera que el estudio filosófico del lenguaje y sus condiciones, llevado a cabo en la tradición analítica y en la hermenéutica continental, constituye un ámbito valioso del que pueden beneficiarse la teología y la catequesis de la fe (FR, 65).

<sup>2</sup> R. Rorty, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990.

Como es bien conocido, aunque a lo largo de toda la historia quienes se dedicaron a la filosofía siempre prestaron una gran atención a las palabras, nuestro siglo ha visto una expansión sin precedentes de la investigación filosófica sobre el lenguaje, hasta el punto de que el conjunto de problemas constituido por las conexiones entre lenguaje, pensamiento y mundo ha venido a constituir en buena medida el centro de la reflexión y el debate, particularmente en las tradiciones analítica y hermenéutica. Este giro lingüístico de la filosofía se caracterizó tanto por la concentración de la atención en el lenguaje como por la tendencia a abordar los problemas filosóficos a partir de la forma en que aparecen en el lenguaje. En este sentido, los filósofos no se preguntaron tanto por la posibilidad o legitimidad del conocimiento, por la malicia o bondad de las conductas humanas o por los atributos de Dios, sino que trataron más bien de hacerse cargo, de esclarecer, el significado o alcance del lenguaje cognitivo, ético o religioso<sup>3</sup>.

El impacto de esta transformación lingüística de la filosofía de nuestro siglo ha sido muy grande y su influencia en la enseñanza católica –a nuestro entender– no ha hecho más que comenzar. Piénsese que una de las características de la filosofía analítica era la de convertir la relación entre lenguaje y pensamiento en una de las cuestiones centrales –para algunos en *la* cuestión central– de la filosofía y que es precisamente esta cuestión la que se encuentra en el corazón del debate contemporáneo –sobre el que gira buena parte de la encíclica– acerca de la distinción entre el contenido de la fe y sus diversas expresiones culturales históricas. En este sentido, ya el *Catecismo de la Iglesia Católica (CIC)* de 1992 afirmaba que:

“No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que éstas expresan y que la fe nos permite «tocar». «El acto (de fe) del creyente no se detiene en el enunciado, sino en la realidad (enunciada)» (S. Tomás de A., *Summa Theologiae*, II-II, 1, 2, ad 2). Sin embargo, nos acercamos a estas realidades con la ayuda de las formulaciones de la fe. Estas permiten expresar y transmitir la fe, celebrarla en comunidad, asimilarla y vivir de ella cada vez más” (CIC, 170).

<sup>3</sup> J. Nubiola, “Neopositivismo y filosofía analítica: balance de un siglo”, *Acta Philosophica*, 1999 (8, 2), (en prensa).

Y la encíclica *Fides et ratio* destaca a este respecto que la forma en que los cristianos viven su fe está impregnada por la cultura del ambiente circundante. Efectivamente, nada más alejado de la genuina tradición católica que esa patología de la fe denominada *fideísmo* o, mejor, *fundamentalismo*, en la que una pretendida atención literal a los textos revelados podría llevar a renunciar al uso apasionado de la razón que ha sido siempre precisamente uno de los rasgos más distintivos de nuestra tradición. Por el contrario, para Juan Pablo II la fe es siempre de algún modo «ejercicio del pensamiento», no un asentimiento irracional a unos contenidos cuyo sentido no se es capaz de comprender: “la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón” (*FR*, 41); “la profundidad y autenticidad de la fe se favorece cuando está unida al pensamiento y no renuncia a él” (*FR*, 79).

Sin embargo, destacar la valoración que hace la encíclica de la moderna filosofía del lenguaje no debe llevar a ocultar las limitaciones que también señala respecto de las tradiciones analítica y hermenéutica cuando “prescinden de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios” (*FR*, 5) y cuando renuncian a la metafísica:

“Sin embargo hay estudiosos de estas ciencias que en sus investigaciones tienden a detenerse en el modo cómo se comprende y se expresa la realidad, sin verificar las posibilidades que tiene la razón para descubrir la esencia. ¿Cómo no descubrir en dicha actitud una prueba de la crisis de confianza, que atraviesa nuestro tiempo, sobre la capacidad de la razón?” (*FR*, 84).

Esta última pregunta de Juan Pablo II apunta directamente al objetivo que desean ayudar a esclarecer estas páginas. A estas alturas del siglo XX, ¿es posible todavía confiar en la razón cuando somos testigos de los engaños que tantas veces ésta ha producido y, sobre todo, cuando sabemos que el lenguaje no es un espejo de la realidad, ni siquiera un reflejo del pensamiento, sino que más bien pensamiento, lenguaje y mundo se encuentran irremediabilmente interrelacionados confiriéndose sentido sólo en su respectiva interdependencia? Nuestra respuesta a esta pregunta es doble.

En primer lugar, son muchos los filósofos que en la tradición analítica han superado los estrechos límites ideológicos del positivismo lógico en el que esta tradición tenía su origen y se han abierto decididamente a la metafísica e incluso a la reflexión teológica<sup>4</sup>. Como es bien conocido, la tesis nuclear del neopositivismo acerca de la significatividad del lenguaje era la de que sólo son significativas las proposiciones empíricas y las proposiciones lógicas. Para los herederos del Círculo de Viena un discurso filosófico científico y riguroso requiere que se descarten como no significativas todas las proposiciones que no sean casos de fórmulas lógicas o no sean reducibles por caminos lógicos a proposiciones empíricamente verificables, ya que no tienen valor cognitivo alguno, sino en todo caso un valor meramente emotivo. A este valor sentimental y expresivo debía ser reducido todo el lenguaje religioso y teológico.

Sin duda, el materialismo cientista, todavía dominante en amplios estratos de nuestra cultura, es el mejor exponente de aquella tradición positivista, pero son muchos, también entre los científicos y los filósofos de muy diversos *backgrounds*, quienes reconocen que el paradigma cientista es del todo insuficiente para dar cuenta de los fenómenos más típicamente humanos, entre ellos, de modo eminente, el lenguaje y la comunicación entre las personas o la misma ciencia. Como ilustración de esto, basta sólo mencionar la maravillosa *Jefferson Lecture* de Walker Percy en la que denunciaba tan vigorosamente y con tanto acierto la pobreza conceptual del cientismo contemporáneo que es incapaz de apresar en sus categorías reduccionistas los rasgos más característicos de la actividad humana<sup>5</sup>.

En segundo lugar, otro factor que queremos destacar es que una mayor sensibilización ante el carácter *no transparente* del lenguaje resulta una formidable ganancia que hace posible una expresión pluriforme del pensamiento, y en este sentido, de los contenidos de la fe, y al mismo tiempo –como en contraste– lleva a prestar una cuidadosa atención a las expresiones históricas efec-

<sup>4</sup> J. M. Otero, “La moderna filosofía anglosajona de la religión: Un pensamiento abierto a la fe”, *Aceprensa*, 199 (159).

<sup>5</sup> W. Percy, “La criatura dividida”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29), 1135-1157.

tivas del mensaje salvífico y de su recepción y transmisión en el espacio y en el tiempo:

“La verdad que Dios ha comunicado al hombre sobre sí mismo y sobre su vida se inserta, pues, en el tiempo y en la historia. Es verdad que ha sido pronunciada de una vez para siempre en el misterio de Jesús de Nazaret. Lo dice con palabras elocuentes la Constitución *Dei Verbum*: «Dios habló a nuestros padres en distintas ocasiones y de muchas maneras por los profetas. Ahora en esta etapa final nos ha hablado por el Hijo» (Hb. 1, 1-2). Pues envió a su Hijo, la Palabra eterna, que alumbraba a todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios (Jn. 1, 1-18). Jesucristo, Palabra hecha carne, «hombre enviado a los hombres», habla las palabras de Dios (Jn. 3, 34) y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó (Jn. 5, 36; 17, 4)” (FR, 84).

Finalmente, antes de abordar directamente la cuestión de la verdad y el lenguaje a las que Juan Pablo II dedica específicamente los párrafos 94-96 de la encíclica es preciso dar noticia al menos de los otros pasajes en los que es mencionado el lenguaje. Se trata de las alusiones al «lenguaje popular» y al «lenguaje más radical de los filósofos» que emplea San Pablo en sus epístolas (FR, 22 y 23), la afirmación del carácter social del hombre, y su adquisición del lenguaje y su formación cultural y religiosa (FR, 31), la alusión a la aceptación acrítica por parte de algunos teólogos de afirmaciones que han entrado en el lenguaje y la cultura corrientes (FR, 55), y la necesidad de que estudien las doctrinas filosóficas, su lenguaje peculiar y el contexto en que han surgido (FR, 86). Todas ellas son cuestiones interesantes, pero en cierto sentido resultan más bien marginales, porque la cuestión crucial es sobre todo la de si con nuestro lenguaje, limitado, humano e histórico podemos hablar verdaderamente de Dios y de las realidades trascendentes. A ello dedicaremos la siguiente sección de este artículo.

## 2. El lenguaje de la verdad.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* reconoce abiertamente que nuestro lenguaje sobre Dios es limitado, como limitado es nuestro conocimiento (CIC, 40) y que

“es preciso purificar sin cesar nuestro lenguaje de todo lo que tiene de limitado, de expresión por medio de imágenes, de imperfecto, para no confundir a Dios [...] con nuestras representaciones humanas. Nuestras palabras humanas quedan siempre más acá del Misterio de Dios” (CIC, 42),

pero, sin embargo, prosigue afirmando con nitidez que “al hablar así de Dios, nuestro lenguaje se expresa ciertamente de modo humano, pero capta realmente a Dios mismo, sin poder, no obstante, expresarlo en su infinita simplicidad” (CIC, 43).

De modo coherente con este enfoque, la encíclica *Fides et ratio* afirma rotundamente que

“la fe presupone con claridad que el lenguaje humano es capaz de expresar de manera universal –aunque en términos analógicos, pero no por ello menos significativos– la realidad divina y trascendente (Conc. Ecum. Lateranense IV, *De errore abbatis Ioachim*, II: DS 806). Si no fuera así, la palabra de Dios, que es siempre palabra divina en lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios. La interpretación de esta Palabra no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera; de otro modo no habría revelación de Dios, sino solamente la expresión de conceptos humanos sobre Él y sobre lo que presumiblemente piensa de nosotros (FR, 84).

Lo que con esta solemne declaración se quiere afirmar es no sólo que el lenguaje humano es apto para hablar de forma significativa e incluso verdadera de aquello que supera toda experiencia humana (FR, 66), sino además que Dios se sirve de ese lenguaje para darse a conocer a los hombres: “En el lenguaje humano toma cuerpo el lenguaje de Dios, que comunica la propia verdad con la admirable «condescendencia» que refleja la lógica de la Encarnación” (FR, 94).

Las afirmaciones que con la encíclica acabamos de hacer pueden resultar probablemente ininteligibles para un no creyente, pero pertenecen al patrimonio tradicional de la fe católica, aunque quizá no habían sido planteadas hasta ahora con tanta audacia intelectual. «¿Qué es la verdad?» preguntó Pilatos con escepticismo a Jesús, incapaz de darse cuenta de que tenía la Verdad misma delante de sus ojos. En cierto modo, aquel escepticismo de Pilatos pervive hasta nuestros días y la encíclica aspira a contrarrestarlo devolviendo a los filósofos y teólogos católicos la confianza en la capacidad de la razón para progresar en la comprensión de los problemas y en la aptitud del lenguaje para expresar nuestro conocimiento de la verdad.

Frente al diagnóstico postmoderno de Rorty y otros muchos que abogan por la disolución de la filosofía en la literatura, en la conversación general de la humanidad –que se manifiesta tanto en el relativismo escéptico del hombre común como en amplias áreas de la filosofía académica contemporánea– y frente al cientismo materialista de los herederos del Círculo de Viena, el enfoque que se defiende en la *Fides et ratio* es –a nuestro entender– esencialmente operativo y pragmático, heredero de la tradición aristotélica y de los mejores resultados de la teorización acerca de la investigación científica contemporánea. La encíclica concibe la verdad, en conformidad con esa tradición filosófica y científica, como aquello que los seres humanos –tanto los científicos y los filósofos como los ciudadanos de a pie– primordialmente anhelamos y buscamos. Esta afirmación se repite de una manera u otra en una veintena de lugares, pero será suficiente transcribir con cierta amplitud en apoyo de esta afirmación la primera mitad del párrafo 25:

“«Todos los hombres desean saber» (Aristóteles, *Metafísica*, I, 1) y la verdad es el objeto propio de este deseo. Incluso la vida diaria muestra cuán interesado está cada uno en descubrir, más allá de lo conocido de oídas, cómo están verdaderamente las cosas. El hombre es el único ser en toda la creación visible que no sólo es capaz de saber, sino que sabe también que sabe, y por eso se interesa por la verdad real de lo que se le presenta. Nadie puede permanecer sinceramente indiferente a la verdad de su saber. Si descubre que es falso, lo rechaza; en cambio, si puede confirmar su verdad, se siente satisfecho. Es la lección

de san Agustín cuando escribe: «He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar» (*Confesiones*, X, 23, 33). Con razón se considera que una persona ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con sus propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas. Este es el motivo de tantas investigaciones, particularmente en el campo de las ciencias, que han llevado en los últimos siglos a resultados tan significativos, favoreciendo un auténtico progreso de toda la humanidad”.

Adoptar esta perspectiva significa destacar que la búsqueda de la verdad no es un problema «teórico», sino que más bien se trata de una cuestión eminentemente práctica, pragmática y comunicativa. Como ha escrito Llano<sup>6</sup>, “la filosofía no siempre había concedido a la *verdad práctica* la atención que merece. Pero sólo es viable rehabilitarla cuando no se extrapola. Porque cuando el valor de la praxis humana se absolutiza el valor de la verdad se disuelve”. Absolutizar el valor de la praxis sería pensar que la verdad es meramente algo fabricado por los seres humanos (pragmatismo vulgar), y en ese sentido, sería algo arbitrario, relativo y por tanto a fin de cuentas, de escaso valor. Lo que la encíclica sugiere más bien es que las verdades se descubren y se transmiten en el seno de nuestras prácticas comunicativas; que no sólo la verdad –como dejó escrito Platón<sup>7</sup>– se busca en comunidad, sino “que –en expresión de Debrock– no hay verdad fuera de la búsqueda, aunque no sea la búsqueda la que cause la verdad”<sup>8</sup>.

En este sentido, puede decirse que la verdad *objetiva* es el objeto de los afanes compartidos en el espacio y en el tiempo de cuantos dedican su vida y su trabajo a saber y a generar nuevos conocimientos: esto no se refiere sólo a las ciencias naturales, sino también –y quizá sobre todo– a las más profundas aspiraciones de los hombres por comprender el misterio que envuelve sus vidas.

<sup>6</sup> A. Llano, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, 1983, 32.

<sup>7</sup> Platón, *Fedón*, 99 d.

<sup>8</sup> “There can be no truth apart from inquiry, but it is not inquiry that produces the truth”, Comunicación oral, 17.8.95.

Esta manera de enfocar el problema de la verdad es del todo opuesta al paradigma fundacionalista de la modernidad, que buscaba certezas indubitables, y suponía que había una única descripción verdadera del mundo que era la que la ciencia nos iba a proporcionar ahora o en un futuro que no podía tardar ya mucho más. Aquel paradigma de la certeza, como escribe Llano, “–al menos desde Popper, Kuhn y Polanyi– [a los que puede con justicia anteponerse a C. S. Peirce] ha entrado en una crisis profunda, que no presenta visos de poder superarse”<sup>9</sup>. El punto importante que conviene advertir con MacIntyre es que esa crisis no afecta al aristotelismo, porque lo más característico de la filosofía que desarrolla el modo aristotélico de pensar es la primacía que concede al fin, al *telos*, hasta el punto que el fundamento de una investigación no ha de ponerse en su principio, sino que ha de ponerse precisamente en su objetivo, en el fin al que tiende:

“Según el paradigma de la verdad, en cambio, lo que interesa no es tanto el punto de partida y el camino que a partir de él se recorre. Lo que importa es la meta a la que se tiende y los avances que hacia ella se producen. Es más el comienzo mismo presenta una índole provisional y tentativa [...]. La búsqueda no está obsesionada con el pasado, sino que se encuentra completamente volcada hacia el futuro”<sup>10</sup>.

Pero, ¿cómo se usa el término «verdad» en la *Fides et ratio*? De inmediato puede responderse que lo usa analógicamente (*FR*, 83 y 84), no sólo porque apelando a una venerable tradición la encíclica distingue entre la Verdad con mayúscula (*FR*, 12n, 33, 66, 73, 92 y 108), y las verdades que los hombres descubrimos, sino porque la verdad se dice tanto de Dios, del hombre y de las cosas como sobre todo de nuestras palabras, textos y juicios acerca de ellas. Concretamente, el término «verdad» y sus derivados aparece en el texto un total de cuatrocientas veces; de ellas ocho con mayúscula para referirse a Cristo o a Dios como la Verdad o para aludir a la Verdad divina, revelada o increada, pero en todos los demás casos con minúscula y se refiere tanto a Jesucristo, “el camino, la verdad y la vida” (Jn. 14, 6)” (*FR*, 2), como a la ver-

<sup>9</sup> A. Llano, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, 290.

<sup>10</sup> A. Llano, *El enigma de la representación*, 290-291.

dad en su sentido más común. En treinta y una ocasiones Juan Pablo II escribe de las verdades en plural (“verdades fundamentales de la doctrina católica”, “verdades filosóficas”, “verdades buscadas”, “verdades parciales”, “verdades simplemente creídas”, “verdades religiosas”, etc.). La verdad en singular aparece con frecuencia aislada, a veces como equivalente a lo verdadero, pero en muchos pasajes está adjetivada con «parcial», «primera», «última», «fundamental», «plena», «total», «universal», «revelada», «divina», «cristiana», «objetiva». La verdad tiene aspectos (FR, 6), facetas (FR, 28), y hay diversos caminos que llevan a ella (FR, 15, 21, 22, 24, 48).

### 3. La articulación de verdad y significado.

Como la propia encíclica sugiere, el aspecto más problemático de la noción de verdad es probablemente el del esclarecimiento de su relación con el significado (FR, 94). Este ha sido uno de los focos que han centrado la discusión en nuestro siglo en filosofía del lenguaje y, por esa razón, para esbozar una línea de solución es indispensable tomar un poco de distancia, pues significado y verdad corresponden a dimensiones diferentes, pero complementarias, del lenguaje.

El núcleo «intuitivo» de la noción de verdad está conformado por tres elementos que interactúan entre sí<sup>11</sup>. Llamamos *verdadero* en primer lugar a lo que está realmente presente contraponiéndolo a lo imaginario, a lo irreal: se trata de la dimensión que conecta lo verdadero con lo que es, con lo real, destacada por la raíz griega de la verdad (*aletheia*) como *lo patente* y también por el empirismo contemporáneo que tiende a considerar como verdadero sólo lo que se ve y se toca. En segundo lugar, consideramos verdadero a *lo fiable* y falso a aquello de lo que no podemos fiarnos: enlaza con la noción de autenticidad y con la raíz latina *veritas* y se traduce en confianza (*fides*) con las personas o con las cosas. Esta es la dimensión de la verdad que privilegia la tradi-

<sup>11</sup> J. A. Nicolás / M. J. Frápolli, “Presentación”, en *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997, 11.

ción hebrea al destacar el valor del testimonio y su autoridad como fuente del conocimiento<sup>12</sup>, y es también la dimensión que privilegian los modernos medios de comunicación: la mayor parte de las verdades que conocemos son las que aprendemos de los periódicos o de los telediarios basados en la confianza que nos merecen. El tercer elemento en la noción de verdad es, sin duda, el más moderno: se trata de la idea de *adecuación*, de ajuste, entre lo que se dice o piensa y lo que acontece o se hace. En realidad, se trata de la articulación entre el *significado*, que viene a equivaler a lo pensado, y la *verdad*, que viene a equivaler a lo real, a lo patente en aquel primer sentido.

La medición de esa adecuación se da siempre en el lenguaje: la verdad es siempre una propiedad de *lo que* decimos. Usamos la expresión «es verdadero» (o «es falso») para evaluar o medir la efectiva capacidad de unas palabras para expresar con claridad un pensamiento y reflejar con cierta precisión una realidad. La verdad no depende sólo del mundo, de la realidad, sino que depende también en buena medida de nuestros propósitos e intenciones; depende sobre todo –como enseñó John Austin– del tipo de acto lingüístico que llevemos a cabo al expresar lo pensado y de las circunstancias efectivas en que lo realicemos. Advertir que la conexión entre significado y verdad acontece siempre en nuestro lenguaje –que a su vez es siempre dialógico, esto es, compartido con los demás– tiene una extraordinaria importancia. Afirmar que la verdad está maclada con nuestro lenguaje no es degradarla o rebajarla, sino que es, por una parte, destacar su humanidad, su efectivo enraizamiento en las prácticas y objetivos vitales de los seres humanos, pero también es destacar con la tradición griega y moderna su racionalidad e intemporalidad:

“Lo verdadero –ha escrito Polo<sup>13</sup>– es lo siempre igual a sí mismo, no desgastado por el tiempo. La verdad es, por tanto, eterna en el modo de lo actual, en un presente propio (no congelado en el pasado); es, por tanto, lo que vale para todos. El paso de la historia no le afecta”.

<sup>12</sup> A. M. Artola, “La verdad en la Biblia”, en A. M. Artola / J. M. Sánchez Caro, *Biblia y palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella, 1990, 216-217.

<sup>13</sup> L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsas, Pamplona, 1995, 34.

Sin duda alguna, hay una tensión entre esos dos aspectos, pero esa tensión es precisamente uno de los resortes de nuestra búsqueda permanente, de nuestro anhelo de más verdad que no se conforma con las verdades ya alcanzadas.

La verdad no es el resultado sofisticado de una teoría lógica, sino que –como hemos dicho– es sobre todo aquello que los seres humanos siempre buscamos: “lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia” (*FR*, 102). Los seres humanos no somos simples espectadores de la verdad, sino que tenemos una relación viva con ella: nuestra vida es siempre vivir en la verdad. Somos capaces de reconocer la verdad, de reconocer lo intemporal incluso dentro de nosotros mismos, de advertir la correspondencia entre lo entendido y lo que es. Esta capacidad alude directamente a la conexión de racionalidad y vitalidad que acontece en nuestro lenguaje, en las prácticas comunicativas humanas, y de modo eminente en el lenguaje de la fe. Juan Pablo II escribía a este respecto en la *Veritatis splendor*:

“Urge recuperar y presentar una vez más el verdadero rostro de la fe cristiana, que no es simplemente un conjunto de proposiciones que se han de acoger y ratificar con la mente, sino un conocimiento de Cristo vivido personalmente, una memoria viva de sus mandamientos, una verdad que se ha de hacer vida. Pero, una palabra no es acogida auténticamente si no se traduce en hechos, si no es puesta en práctica. La fe es una decisión que afecta a toda la existencia; es encuentro, diálogo, comunión de amor y de vida del creyente con Jesucristo, Camino, Verdad y Vida (Jn. 14, 6). Implica un acto de confianza y abandono en Cristo, y nos ayuda a vivir como él vivió (Gál. 2, 20), o sea, en el mayor amor a Dios y a los hermanos”<sup>14</sup>.

A esta cuestión de la comunicación de la verdad se destinan nuestras últimas consideraciones.

---

<sup>14</sup> Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 1993, n. 88.

#### 4. A modo de conclusión: comunicar la verdad.

El paradigma de la verdad como tarea resulta mucho más humano y atractivo que el paradigma de la certeza del racionalismo moderno. Se trata genuinamente de entender la verdad particularmente como una *tarea* que estamos llamados a desarrollar con todas nuestras fuerzas. “Te doy como tarea la verdad, la gran verdad de Dios, pero esta verdad no puede ser predicada y realizada de ningún otro modo más que amando”: en estos términos describía el propio Juan Pablo II la misión a él confiada<sup>15</sup>. En la propia *Fides et ratio* se afirma algo semejante, pero en referencia ahora no al Pontífice, sino a toda la comunidad creyente:

“Entre los diversos servicios que la Iglesia ha de ofrecer a la humanidad, hay uno del cual es responsable de un modo muy particular: *la diaconía de la verdad*. Por una parte, esta misión hace a la comunidad creyente partícipe del esfuerzo común que la humanidad lleva a cabo para alcanzar la verdad; y por otra, la obliga a responsabilizarse del anuncio de las certezas adquiridas, incluso desde la conciencia de que toda verdad alcanzada es sólo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación última de Dios” (*FR*, 2).

Reconocer esta dimensión comunitaria de la búsqueda y del anuncio de la verdad acentúa de manera particular tanto el carácter dialógico y público de la verdad, esto es, en terminología religiosa, su carácter *eclesial* y *católico*, como su carácter abierto en el tiempo, dinámico, creativo e incluso a veces paradójico. Afirmar lo primero implica destacar la objetividad de la verdad, que trasciende las perspectivas subjetivas, localistas y particularizadas: “la verdad es, de suyo, ecuménica, global”<sup>16</sup>. Afirmar la apertura en el tiempo significa la necesidad de crecer en su comprensión y en la renovación de sus formas de expresión.

Una ajustada comprensión filosófica de esta dimensión lingüística y comunicativa de la verdad no lleva a relativizar la fe, sino que, por el contrario, ha de conducir a un empeño renovado

<sup>15</sup> Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona, 1994, 161.

<sup>16</sup> R. Alvira, “Fe y razón”, *Nueva Revista*, 1999 (62), 120.

por comprender mejor el lenguaje conceptual utilizado en las definiciones tradicionales, sus condicionamientos históricos y culturales, y sobre todo, las verdades que esas fórmulas expresan (FR, 95 y 96). De esta forma será posible mejorar la catequesis, que tiene una importancia primordial en la articulación de pensamiento y vida:

“En este contexto se comprende bien por qué, además de la teología, tiene también un notable interés la referencia a la *catequesis*, pues conlleva implicaciones filosóficas que deben estudiarse a la luz de la fe. La enseñanza dada en la catequesis tiene un efecto formativo para la persona. La catequesis, que es también comunicación lingüística, debe presentar la doctrina de la Iglesia en su integridad, mostrando su relación con la vida de los creyentes. Se da así una unión especial entre enseñanza y vida, que es imposible alcanzar de otro modo. En efecto, lo que se comunica en la catequesis no es un conjunto de verdades conceptuales, sino el misterio del Dios vivo” (FR, 99).

Mediante un esforzado trabajo intelectual será posible lograr maneras mejores de expresar esas realidades sobrenaturales que trascienden todas nuestras formas de expresión. En ese sentido, la tradición católica ha llegado a afirmar que “aunque la Revelación esté acabada, no está completamente explicitada; corresponderá a la fe cristiana comprender gradualmente todo su contenido en el transcurso de los siglos” (CIC, 66) y que “la inteligencia tanto de las realidades como de las palabras del depósito de la fe puede crecer en la vida de la Iglesia” (CIC, 94). Esa responsabilidad en el crecimiento de la comprensión de los misterios de la fe corresponde de manera muy singular a los teólogos, que requieren para ello del auxilio de la filosofía (FR, 55, 67).

Grande es, pues, la responsabilidad de teólogos y de filósofos, “a los que corresponde el deber de investigar sobre los diversos aspectos de la verdad” (FR, 6). Juan Pablo II invita a cada uno a emplear a fondo su razón, “a pensar por todo lo alto, ensayando de nuevo el gran estilo intelectual de una tradición que está para cumplir dos mil años”<sup>17</sup>: “Precisamente el tener las raíces en la

---

<sup>17</sup> A. Llano, “La audacia de la razón”, *Scripta Theologica*, 1999 (31), 111.

tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado hacia el futuro” (*FR*, 85). Sólo si cada uno de los que buscan la verdad trata personalmente de “meter” la cabeza y el corazón en las cosas de Dios, cada uno desde su experiencia vital y cultural concreta, sólo de esa forma será posible redescubrir y dar expresión nueva a las razones de las que vive nuestra tradición de investigación y de fe. Sólo con esa actitud intelectual y vital –por supuesto contando siempre con la gracia de Dios–, será posible que quienes nos dedicamos a la búsqueda de la verdad seamos genuinos testigos de Su existencia, testimonio vivo con nuestras palabras y nuestras vidas de que el amor es la “única realidad que nos hace capaces de comprender el lenguaje de Dios, que «es amor» (Jn. 4, 8.16)”<sup>18</sup>.

“La lección de la historia del milenio que estamos concluyendo testimonia que éste es el camino a seguir: es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón (*FR*, 56).

Jaime Nubiola  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona España  
jnubiola@unav.es

Itziar Aragiés  
Departamento de Lingüística  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona España  
itziarag@unav.es

---

<sup>18</sup> Juan Pablo II, “Discurso sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia”, 23.IV.93, n. 9.