

El concepto verdad en sus dimensiones griega y hebrea y sus implicaciones religioso-políticas en América Latina

Miguel Angel Nuñez

Este ensayo constituye una propuesta de trabajo en elaboración. Pretende plantear la posibilidad de buscar claves hermenéuticas que nos permitan entender los hechos histórico-religiosos a la luz de un elemento no considerado normalmente: el lenguaje como factor decodificador y condicionador de nuestro entorno político-religioso.

Desde la lectura de autores como Humberto Maturana, y Michael Foucault, es posible afirmar que nuestra comprensión de la realidad es eminentemente epistemológica, o dicho de otro modo, nuestros conceptos e ideas condicionan nuestra manera de interactuar con la realidad. No pensamos lo que vemos, sino al revés, vemos lo que pensamos.

En este contexto, nos abocaremos a realizar —siguiendo la propuesta de Foucault— una “arqueología” del concepto verdad. Dicho concepto tiene al menos tres acepciones histórico-semánticas: la versión griega, la hebrea y la latina. Sería interesante hacer un análisis de estas tres vertientes. Ya algo ha adelantado Julián Marías en su *Introducción a la Filosofía* (1985); sin embargo, como nuestra lectura de la historia y la realidad es a partir de la teología, nos interesa resaltar el concepto de verdad en la concep-

ción hebrea y griega, entendiendo que han sido fundamentales dichas lenguas para configurar nuestra comprensión teológica, no tan sólo de América Latina, sino de todo Occidente. A partir de esta comprensión se han dado diversas instancias históricas, que analizadas desde la perspectiva de la comprensión teológica nos dan una visión un poco más amplia que la que vemos sólo a partir del hecho histórico.

Introducción al problema

El concepto *verdad* y el uso del término son constantes en el lenguaje teológico, filosófico, histórico y científico. La correcta comprensión de esta palabra, es de vital importancia para cualquier disciplina, y en particular en el estudio teológico alcanza gran relevancia, pues la utilizamos para referirnos a ideas que no necesariamente están de acuerdo con el contexto bíblico. Es fundamental entender con exactitud su significado porque la cuestión sobre la esencia de la verdad está, como dice el teólogo alemán Wolfhart Pannenberg (1976), “conectada con la profunda crisis no sólo de la teología, sino de las iglesias cristianas y de la fe cristiana en el presente” (p. 53).

Hay por lo menos dos dimensiones históricas distintas respecto de esta idea: el significado griego y el hebreo. Estos dos puntos de vista han estado presentes en la cultura occidental configurando las imágenes que nos hacemos de Dios, de la naturaleza, de las personas y de nosotros mismos. Al respecto Thorleif Boman (1970) nos dice que en este caso “no sólo

Miguel Angel Nuñez es Licenciado en Teología y en Filosofía. Actualmente se desempeña como profesor titular de la Escuela de Teología de la Universidad Adventista de Chile y además Capellán de la misma casa de estudios.

son dos lenguas esencialmente diferentes, sino que también hay envueltos en ellas dos tipos de imágenes y pensamientos distintos” (p. 19). Como consecuencia de esto resulta indispensable realizar una arqueología de la expresión con el fin de aclarar cómo esta historia del sentido de la verdad se relaciona con su esencia misma.

Historia del concepto verdad

El término griego *aletheia*

La palabra griega que se usa para verdad es *aletheia*, que ha sido entendida —a partir de la propia interpretación griega— como una voz derivada del verbo “*lamthano*” que significa encubrir, ocultar, esconder. Al anteponérsele la partícula privativa “a” llega a significar lo contrario, es decir, lo que no está oculto o escondido, lo que está patente, manifiesto, descubierto o develado —todo entendido dentro de un proceso de descubrimiento. Por el contrario, la falsedad, el “pseudó”, es el acto de ocultar la evidencia verdadera.

El pensamiento griego afirma que las cosas tienen una realidad esencial. Desde este punto de vista, verdad es, en griego, patencia o descubrimiento de las cosas, es decir, develamiento o manifestación de lo que son. De allí que el griego, cuando piense en la expresión verdad, estará reflexionando fundamentalmente en lo que las cosas son y secundariamente en lo que se dice de las cosas, en el logos.

De esta forma, la noción griega de verdad carece de un carácter histórico. Inicialmente tiene la acepción de sacar algo a la luz y permitir que se vea tal como es. De acuerdo con esta apreciación, la realidad verdadera es puesta en evidencia mediante el logos que “muestra, es decir, deja ver, la *aletheia* de las cosas” (Link, 1984, vol. 4, p. 332).

Verdad en el pensamiento griego antiguo

Visto el carácter etimológico del término, es útil para nuestro estudio realizar a continuación un sucinto resumen de cómo fue concebido el término en el pensamiento griego clásico, al menos en sus exponentes más representativos.

Ya desde los más antiguos griegos se percibe la dificultad que implica desentrañar lo que está encubierto. Anaxágoras (ca. 499-428 A.C., 1973) sostiene en el fragmento veinte que “a causa de la debilidad

[de los sentidos] no somos capaces de discernir la verdad” (p. 64), lo que implica que la información sensorial nos impide discernir lo verdadero, lo cual es velado por lo aparente. Así nace, desde muy temprano, una convicción que llegaría a ser muy importante para la explicación griega posterior y que se asentaría de manera decisiva en el inconsciente colectivo occidental: la certeza de que sólo a la razón le es accesible lo oculto, es decir, la verdad original de las cosas.

Para Parménides (nac. ca. 540/539 A.C.) el ser verdadero es permanente e imperecedero, por lo tanto uno y único. El ser es estable tras el devenir (Vernaux, 1982, frag. 2), es lo que perdura inamovible frente al cambio, es lo “inmóvil y eterno” (frag. 8), en suma el ser es. Visto así, la verdad *aletheia* no acontece: es. Es, en identidad consigo misma, como lo oculto y velado tras la cambiante apariencia sensorial. La posibilidad de llegar a la plenitud de la verdad se logra por medio del conocimiento intelectual.

La verdad en la Edad Media

Este concepto de permanencia del ser y de conceptualizar la verdad como lo permanente tras el devenir perdura sin grandes matices hasta la Edad Media. Sin embargo, en esta época hay un cambio muy sutil producto de la mezcla del pensamiento cristiano y el griego, tal como se da en autores como San Agustín (354-430) o Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

Para Agustín de Hipona “la verdad es Dios”. Esta definición esconde una explicación griega de carácter platónico al afirmar que el carácter fundamental de la verdad reside en que el ser se revela e ilumina al intelecto humano con su luz y le suministra la norma de todo juicio y la medida de cualquier valoración. “En esta revelación del ser hecha al hombre en su interior, en este valor suyo para el hombre como principio que ilumina su investigación, consiste la verdad” (Abbagnano, 1978, vol. 1, p. 279). Hay aquí lo que algunos llaman una concepción “inmanente” de la verdad.

La filosofía de Santo Tomás, por otra parte, se basa en determinar en forma precisa la relación entre el raciocinio y la revelación. Siendo que el hombre es un ser finito y sujeto a error, es necesario que el hombre sea instruido por la orientación divina. Hasta aquí, al igual que el ejemplo agustino anterior pareciera que el aquinatense estuviese repitiendo las

palabras del Evangelio; sin embargo, lo que es cierto es que este autor sigue de cerca la explicación que da al respecto Aristóteles (384-322 A.C.). Santo Tomás (citado por Link, 1984) formula el adagio: “*veritas est adaequatio rei et intellectus* [la verdad es la coincidencia entre lo que se piensa y la realidad]” (p. 332).

Hasta allí tampoco el discurso de Santo Tomás aparece como contradictorio al razonamiento bíblico; sin embargo, luego afirma lo que se ha llegado a conocer como la “autonomía de la razón” (Schaeffer, 1969, p. 13). La palabra divina no anula ni inutiliza la mente. Tomás afirma que “la gracia no elimina la naturaleza, sino que la perfecciona”. (Abbagnano, 1978, Vol.1, p. 458). Esto abre la puerta para encontrar “verdades naturales”, lo que después derivó en la llamada “teología natural”, concepto que el filósofo Bogumil Jasnowski (1968) llama “verdad bigradual” (p. 181): la separación de las verdades de fe y las verdades de razón.

Para evitar una línea de interpretación distinta del concepto bíblico (que efectivamente luego se dio), Santo Tomás (citado por Link, 1984) tuvo la precaución de señalar que si alguien descubre una verdad, siendo que Dios es el autor de la naturaleza humana, esa verdad nunca podría ser opuesta a la verdad revelada. Eso porque la verdad no puede contradecir la verdad. En este caso, la fe se convierte en “la regla del recto proceder de la razón” (p. 332).

La verdad en la época moderna

Con San Agustín y Santo Tomás se marca una época que logra mantener su influencia hasta la época moderna. En este período queda en evidencia que para sustentar una verdad subjetiva es necesaria una base objetiva. De allí que surja la necesidad de algo que no cambia. Esto es claro en las exposiciones que hacen René Descartes (1596-1650), G. W. Leibniz (1646-1716) e incluso Emmanuel Kant (1724-1804), en las cuales el soporte de la verdad es Dios. En la era moderna llega a ser claro que “sin el presupuesto de Dios, la verdad como conformidad no resulta ya pensable” (Pannenberg, 1976, p. 68).

René Descartes —siguiendo un planteamiento que ya había hecho anteriormente San Anselmo (ca. 1033-1109)— sostiene que las ideas que representan las cosas naturales y a los otros hombres, no contienen nada tan perfecto que no pueda ser reproducido por un ser humano. Sin embargo, respecto del con-

cepto de Dios, que es una “sustancia infinita, eterna, omnisciente, omnipotente y creadora, es difícil suponer que pueda haberla creado yo mismo” (Abbagnano, 1978, vol.2, p. 173). La idea “Dios” es tan perfecta, que —según Descartes— es imposible que haya nacido en mí como ser humano, pues tiene una plenitud que como humano no poseo. Para este autor francés la causa de una idea debe siempre tener al menos tanta perfección como la representada por dicho concepto. Siguiendo esta línea de reflexión él afirma la existencia de Dios con el argumento de que la simple presencia en mí de la idea de Dios demuestra su existencia. Visto así, Dios se convierte en garante de la verdad toda vez que el hombre no puede ser creador de un juicio infinito ni sustentar ningún concepto absoluto, como sería la idea *verdad*.

En el caso de Leibniz la situación es más o menos similar. Este autor busca una causa libre en el universo. Llega a la conclusión de que existe sólo un fundamento sin contingencia, el cual no está en el mundo tal como lo conocemos, sino fuera de él. La única sustancia necesaria es Dios, quien —entre otras cosas— es el sustentador absoluto de la verdad.

El caso de Kant, si bien más complejo, refleja la misma orientación. El *nóumeno*, que contiene lo inmutable, lo que no cambia y aquello de lo cual no puedo dar una descripción suficiente, es el ámbito de la divinidad, que sustenta a su vez al fenómeno, que es el espacio dentro del que se puede dar justificación y por ende, hacer ciencia. Al respecto, Kant considera a Dios como aquel ser que siendo todo, “no es cognoscible ni demostrable en el pensamiento sobre Él” (Rossman, 1974, p. 3). Haciendo un análisis al respecto, Frederick Copleston (1981) afirma que en Kant “el concepto de Dios no es el concepto de algo que aparece, pero considerado aparte de su aparecer, pues no puede decir que Dios aparezca” (Vol.6, p. 259). De allí que la divinidad sea circunscrita exclusivamente al *nóumeno*. Como elemento final, podemos decir que, si bien Kant (1958) piensa en Dios como fundamentación y sustento, es un ilustrado en el sentido de convertir a la razón en el único tribunal válido de la verdad (p. 42). De allí que pretenda poner a la religión dentro de los límites de la mera razón (1969).

Al margen de este planteamiento de Descartes, Leibniz y Kant está otro autor alemán que viene a proponer una solución para un problema que ya se

visualizaba en el tiempo de los griegos, quienes se habían visto enfrentados a la aporía de tener que considerar a la verdad en proceso de descubrimiento, aun cuando la entendiesen como lo permanente tras el cambio. G. W. F. Hegel (1770-1831) aportó el ensayo de solución más interesante a este problema. Para este filósofo alemán: “La verdad es la totalidad”. Al final del proceso dialéctico está el “espíritu absoluto”, la verdad total. Por lo tanto, la verdad es reafirmada como algo que se da en “progresión gradual”; sólo al final se obtiene la síntesis total y se llega a lo definitivo que para él, entre otras cosas, significa “Dios absoluto”. O tal como lo expresa Abbagnano (1978): “El reino del pensamiento puro es la verdad, tal como es en sí y por sí, sin velo. Esto se puede expresar diciendo que es la exposición de Dios, tal como es en su eterna esencia” (vol.3, p. 102).

Desarrollo del concepto griego de verdad en el mundo contemporáneo

Las ideas griegas llegan al mundo contemporáneo tamizadas por el pensamiento medieval y moderno. En la época contemporánea la verdad deja de ser, como sostenían los griegos, una cuestión encubierta y permanente y pasa a ser expresión tan sólo del hombre mismo, de su situación y de su libertad creadora. En esta dirección, y especialmente bajo el alero del existencialismo, se busca “la verdad propia”¹ no la verdad como tal.² Incluso, en el ámbito de la fe —nos dice Pannenberg (1976)— a la verdad “se la buscará únicamente como expresión existencial, como realización suya que los cristianos lleven a cabo, y no ya como aquello en lo que la fe cree”, y es éste el aspecto básico para entender muchas corrientes teológicas actuales.³ Hay aquí una subjetivación de la verdad que —según Martín Heidegger (1889-1976)— comienza con los mismos griegos “toda vez que al pensamiento se lo hizo escala y patrón de lo verdadero” (p. 64). En cierto modo es una resucitación de la corriente sofista, especialmente de Protágoras (481 A.C.), quien afirmaba que “el hombre es la medida de todas las cosas”⁴ (Platón, citado por Protágoras, 1973, p. 74), lo cual quiere decir, en buenas cuentas, que cada cual determina lo que es verdadero o falso, de acuerdo con su propio parecer. Ello lleva irremediablemente a la negación de un saber común. En la actualidad hay autores que no trepidan en sostener, muy en consonancia con el discurso de Protágoras, que la verdad depende, en suma,

de los fines y circunstancias del que habla, y aun del auditorio al cual se dirige. Así las cosas, la verdad termina siendo algo totalmente relativo.

La dimensión hebrea

El término hebreo emet

Para referirse a verdad los hebreos usan el vocablo *emet* de la misma raíz de la expresión *emunab* (fe). El verbo que se halla en la base de esta voz es *amen* que denota algo firme, sólido e inquebrantable en una cosa o en una palabra. (Quell, 1976, Vol.1, p. 232). En general el término tiene una connotación legal o jurídica y también religiosa.

Connotación jurídica

En el ámbito jurídico describe la “verdad actual de un proceso o causa” (p. 233). Al mismo tiempo, señala la certeza de una investigación. La verdad es vista como producto de un proceso de indagación y búsqueda.

También se usa la palabra para pedir validez o seguridad ante una promesa, para un reporte válido, para probar si lo que se dice es válido o no, como en el caso de Génesis 42:16, cuando José “prueba” la validez de las palabras de sus hermanos.

La expresión *emet* también está asociada a la veracidad de las normas o principios (Ruth 3:12), a la validez de las conductas (Génesis 24:49) y al cumplimiento de promesas (2 Samuel 7:28).

Por otra parte, la verdad es relacionada con la misericordia (Génesis 47:29), con la justicia (Nehemías 9:13; Isaías 59:14) y con la sinceridad (Josué 24:14).

La expresión *emet* implica, además, la justicia de Dios. El salmista afirma: “los juicios de Jehová son verdad, todos justos” (Salmo 19:9). Según G. Bromiley (1991), hay en este uso de la expresión un doble sentido. “Lo que Dios demanda es correcto; El establece y garantiza una norma justa. Pero Dios también juzga la conducta humana en una forma que corresponde a la realidad” (vol. 4, p. 926). Nuevamente, encontramos el mismo significado que venimos considerando: “Dios es aquel en quien se puede confiar plenamente, sobre quien se puede edificar la vida propia con toda seguridad” (Gnilka, 1979, p. 446), porque Él no varía.

Cuando se aplica al ser humano significa lo que caracteriza su conducta o sus palabras. “La palabra de

un hombre es verdadera en la medida en que expresa llanamente, sin reticencias, lo que piensa; un hombre es veraz en la medida en que es capaz de mantener de modo efectivo el compromiso que ha adoptado” (Giblet, 1973, p. 340).

Connotación religiosa

En el ámbito religioso esta locución es usada como parte del lenguaje metafórico. Por ejemplo, en Salmo 51:6: “He aquí tu amas la verdad en lo íntimo, y en lo secreto me has hecho comprender sabiduría”.

En el pensamiento bíblico se entiende que Dios es la fuente de la verdad y su palabra y la ley son para el hombre no sólo “la verdad” sino también el fundamento de la misma: “La suma de tu palabra es verdad” (Salmo 119:160), nos dice el salmista, con la convicción de que la verdad no es un atributo que reside en el hombre sino que es revelado desde Dios. Esto implica que todo acto divino es verdadero. “Los juicios de Jehová son verdad, todos justos” (Salmo 19:9): justicia y verdad son homologables.

Hacia una definición hebrea de verdad

En síntesis, la verdad en la conceptualización hebrea encierra un aspecto personal: se trata de la verdad en el sentido de la confianza; el Dios verdadero es, fundamentalmente, el que cumple lo que promete. Es la referencia al amigo con quien se puede contar. Por el contrario, un compañero falso, no es alguien inexistente, sino alguien muy estimado que falla, alguien en quien no es posible seguir confiando.

La expresión hebrea es alusiva fundamentalmente al futuro. La voz *'emet* remite, pues, a un cumplimiento, a algo que se espera y que será. Para el hebreo “verdad” no es algo que esté ya plenamente concluido y que posea un valor desconectado del tiempo; por el contrario, va aconteciendo y se gesta de manera permanente. Haciendo alusión a esto, Hans von Soden señala que “verdad” no es lo que se encuentra “por debajo o por detrás de las cosas y deba ser encontrada mediante una penetración en la profundidad, en el interior de ellas; verdad es aquello que se pondrá de manifiesto en el futuro” (citado por Pannenberg, 1976, p. 55)

Hay además, como hemos dicho, un carácter experiencial. La fidelidad se da siempre en el contex-

to de una relación comunitaria, y “significa que una persona o cosa que tenga como característica suya la fidelidad, es también para los demás merecedora de confianza” (p. 57). En este sentido, como señala acertadamente el filósofo español José Ferrater Mora (1981), hay una diferencia de percepción que se vive distinto en el ámbito de la experiencia personal. “Lo contrario de la verdad es para el hebreo la decepción; lo contrario de ella es para el griego la desilusión” (vol. 4, p. 3398).

Esta concepción hebrea de la verdad como experiencia, a diferencia del griego, no es una certidumbre sólo de tipo cognitiva, o dicho de otro modo, no hay aquí la pretensión de alcanzar el saber “total” de la verdad. Para el hebreo verdad es la confianza en la fidelidad de Dios. Aquel que se abandona en Dios y busca a la divinidad, tiene permanencia y seguridad. “Si vosotros no creyereis, de cierto no permaneceréis” (Isaías 7:9).

Este creer se basa en la seguridad que se ha incrementado en ese Dios que permanece y no cambia (Malaquías 3:6). La plena satisfacción de esta confianza está siempre en el futuro, y el discernimiento que se tiene de Dios es contingente; en este sentido, es Revelación. Tal como sostiene Pannenberg (1976) “el que Dios permanezca y sea fiel, es algo que ha ido mostrándose hasta el presente en una serie de manifestaciones totalmente concretas y seguirá mostrándose también en el futuro mediante esas concretas manifestaciones” (p. 57). Esa verdad que se manifestará en el futuro, tal como lo hizo en el pasado, no está determinada por ningún logos; esto marca la diferencia con la postura griega.

Por otra parte, para el hebreo, la verdad de Dios es toda la verdad. Cualquier “verdad” que se piense debe estar en referencia al Dios que permanece. Aquel Dios cuyas obras son ciertas (Salmo 111:7). Ese Dios es el único que puede ofrecer seguridad plena en el futuro, su fidelidad (verdad) es “escudo y adarga” (Salmo 91:4). Todo lo permanente, sea en las leyes naturales, “en la vida de los pueblos, o en la de los individuos, se halla abarcada por la verdad de Dios y tiene en ella su fundamento” (p. 60).

La experiencia hebrea tiene una profundidad con amplitud eterna; en contraste, el concepto griego se nos aparece como reducido a las capacidades finitas del logos humano.

Contrastes definitorios

Toda raíz idiomática esconde una cosmovisión. El gran problema del asunto es que en la voz “verdad” que usamos en el mundo occidental se han entremezclado dos perspectivas distintas: la griega y la hebrea. Cuando no hacemos una clara diferenciación terminamos con un concepto ambiguo, o al menos carente de sentido.

En este punto, por ejemplo, es útil señalar que las dos dimensiones hacen una referencia al tiempo. La verdad como *aletheia* se refiere a lo que las cosas son; de allí deriva la suposición de que la ciencia es siempre presente. La “episteme” griega enuncia lo que las cosas son ahora, de allí la ilusión de llegar a concebir lo que la cosa sea en realidad.⁵ En cambio, la *emunah* hebrea apunta hacia el porvenir, al futuro, a lo que viene. Examinado de este modo, la forma de saber hebrea con exactitud corresponde a la profecía y a la revelación. No obstante lo anterior, de un modo evidente también en el hebreo está implícita la noción de presente y pasado. “Hoy” confirmo la convicción que tengo acerca de Dios y que ha sido reforzada anteriormente por la permanencia fiel de Dios que “no cambia” (Malaquías 3:6).

Lo que se esconde en el pensamiento hebreo y griego es una manera distinta de ver el mundo. Hay lo que llama Boman (1970) “un binomio contrastante de pensamiento dinámico versus estático”. El pensamiento hebreo suele ser “dinámico, vigoroso, apasionado y en algunos casos hasta explosivo”; por su parte, el griego aparece como un pensamiento “estático, apacible, moderado y armonioso”.

Es eso precisamente lo que está detrás de la idea de verdad. Por una parte, la búsqueda de lo permanente tras el cambio (concepto griego), y por otra, la confianza que se va renovando día a día en la relación permanente y dinámica con la verdad (concepto hebreo). Tiene razón Boman al afirmar que en el lenguaje se esconde la idiosincracia de un pueblo y la psicología particular de toda una nación (p. 27). Obviar esto cuando tratamos el concepto de verdad es inadmisibles, si queremos entender claramente el sentido y significado de los vocablos.

Tal como Bromiley (1991) lo señala, el uso del término “verdad” en el Nuevo Testamento está determinado más por la imagen que se tiene en el Antiguo Testamento que por el desarrollo secular del tér-

mino (p. 926). Esto se observa, por ejemplo, en Juan, quien es el autor del Nuevo Testamento que más usa la expresión “verdad” (*aletheia*). Para el teólogo Juan, su comprensión de la verdad no procede del uso griego sino de la connotación hebrea. Por eso el significado de la *aletheia* en Juan “no puede ser completamente apreciado aparte del significado del sustantivo⁶ hebreo ‘emeth” (Lindsay, 1993, p. 130).

Conclusión

Cuando leemos en el Evangelio: “conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Juan 8:32), muchas veces pensamos en la idea griega, es decir, poniendo énfasis en el logos, en el contenido y en el aspecto cognitivo. En este sentido tendemos a establecer la verdad en términos nominales o literales, es decir, si la verdad reside pura y simplemente en la manera en cómo se hallan unidos o separados ciertos signos que nos permitirían estructurar el logos, el contenido o el pensamiento. El que una serie de signos lingüísticos sean declarados verdaderos o falsos dependerá únicamente de los signos mismos. Sin embargo, la verdad pensada por los escritores neotestamentarios tiene una connotación ligada a la visión de mundo del Antiguo Testamento, es decir, su énfasis está puesto en el “conocer a Dios”, no en su aspecto cognitivo solamente, sino relacional y experiencial. Esto quiere decir que finalmente una concepción nominal o semántica de la verdad puede resultar en muchos aspectos y ocasiones incompatible con la concepción hebrea de verdad.

Al decir que tal o cual afirmación es verdad, muchas veces lo hacemos en términos de nominalidad o énfasis semántico. Si realmente siguiéramos en rigor dicho pensamiento, entonces para verificar la correspondencia plena de la verdad, deberíamos cotejar nuestro planteamiento con el Absoluto, es decir con Dios mismo, y en ese caso, lo que hoy decimos que es verdad sólo será atisbo de verdad y verdad total sólo en el futuro, en el encuentro con “LA” Verdad.

La Biblia entiende que toda verdad es verdad de Dios. Sostiene que las habilidades cognitivas humanas son “creación divina”, lo que el intelecto ve en la naturaleza tiene significado y eso implica que lo cognitivo y el orden natural dan testimonio de la sabiduría divina. En este sentido el conocimiento que Dios mismo posee es “arquetípico” y el humano, “modelo o copia”; eso implica que, cuando el hombre

declara que algo es verdadero, sólo afirma algo que está de acuerdo con el conocimiento verdadero y perfecto de Dios. Sin embargo, el modelo humano de verdad es contingente, limitado, y provisional. El hombre “conoce en parte” (1 Corintios 13:12). En contraste, la verdad de Dios no tiene límites, no cambia y es absoluta. La verdad “humana” tiene que ser descubierta pero sólo la verdad de Dios es permanente y completa.

Cuando se afirma tener la verdad pensando con ello en términos cognitivos, se está razonando como griego, toda vez que cuando el griego pregunta sobre la verdad apunta al conocimiento del ser verdadero en sentido absoluto. Cuando se dice conocer la verdad en la acepción de relación, seguridad y experiencia con Dios, se está pensando como hebreo y por ende, bíblicamente.

T. F. Torrance (1957), haciendo un estudio de la Septuaginta, sugería que al traducir los setenta sabios la expresión *emet* por *aletheia* no estaban pensando en “una verdad abstracta o metafísica, sino en aquello que se apoya sobre la fidelidad de Dios, es decir, la verdad considerada no como algo estático, sino como una realidad activa, eficaz, la realidad de Dios en la relación de alianza” (p. 114). Es decir, se asegura que el fundamento de toda verdad es únicamente el encuentro con la fidelidad de Dios.

La verdad —desde el punto de vista hebreo— nunca se deja reducir a una posibilidad immanente del ser humano. El hombre está en condiciones de comprender la verdad —al menos parcialmente— pero siempre el fundamento de esa comprensión radica, finalmente, en la verdad misma y no en la humanidad.

Implicaciones político-religiosas en Latinoamérica

Al llegar a las conclusiones anteriores, estamos en condiciones de afirmar que la historia de Occidente ha sido un constante fluctuar entre dos opciones: la teoría y la *praxis*, la *gnosis* y la experiencia. Este desarrollo de la comprensión de la verdad ha marcado la forma de hacer religión y, como consecuencia, la manera de hacer política, ya que religión y política han configurado desde siempre un matrimonio difícil de divorciar, toda vez que la religión ha sido el instrumento histórico para legitimar la acción

política, tal como ha reseñado el sociólogo chileno Humberto Lagos Schuffeneger (1988, pp. 23-38).

Cuando se ha enfatizado la visión griega ha sido fácil caer en dogmatismos ideológicos, políticos y religiosos. Por otra parte, cuando ha sido concebida sólo en términos de experiencia, se ha privilegiado la *praxis* sobre la *gnosis*, y en ese caso, ha habido una reacción de grupos marginales a veces, y masivos otras, que han querido hacer oír su voz experiencial, en contraste con lo que ha sido visto como una voz estéril y desértica, la voz de la *gnosis*, del logos al servicio del dogma.

Hebreos y griegos han configurado una forma de ver el mundo. Nosotros, en Latinoamérica, hemos estado bebiendo alternativamente de dos fuentes. Por una parte, de la explosión anímica del descubrimiento personal, que está asociada a la visión hebrea, y por otra, la medida y armonía del conocimiento asociada a la visión griega. Ambas nociones han configurado una manera de ver el mundo.

La propuesta que hacemos en este ensayo es que para hacer una nueva lectura de fenómenos tales como los excesos del dogmatismo religioso (persecuciones religiosas, sectarismo, inquisición y otras) y los resultados de la ideologización (dictaduras, tanto de izquierdas como de derechas, mantenimiento de masas en la ignorancia cultural, etc.); es necesario hacer una lectura a partir de la comprensión de dos visiones de mundo opuestas: la visión griega y la hebrea. Estas dos perspectivas han estado configurando lo que somos y lo que decimos ser. Están en nuestro consciente colectivo. Son un material constructo de nuestra personalidad latinoamericana.

Me he preguntado si no tendría razón Nietzsche cuando sugería una lectura parecida de la realidad a partir de su binomio Apolos versus Dionisio, es decir, una forma de ser armónica y estructurada versus una explosiva y espontánea. Tal vez, el alemán transgresor veía más de lo que nosotros vemos hoy.

La historia de nuestra América nos demuestra que vivimos inmersos en una cultura con raíces religiosas. Aun más, me atrevería a decir que es una cultura religiosa que de un modo u otro, en todo su accionar sustenta principios e ideas que de algún modo se refieren a la concepción que de verdad tenían los griegos y los hebreos.

Leer la realidad a partir de estas dos visiones nos dará la herramienta que nos permitirá decantar el elemento propio de nuestra cultura. No creo que la panacea la tenga el hebreo o el griego; sin embargo, estas dos dimensiones, como dos caras de una misma moneda, nos dan una visión sintética de la realidad que de algún modo nos permite una lectura más comprensiva y coherente del hecho histórico. Es decir, nos otorga una herramienta hermenéutica para interpretar y comprender el hecho histórico desprovisto de significado en sí mismo.

En una época cuando se está privilegiando la experiencia sobre la teoría, es bueno reflexionar cuánto de esto está asociado a una cultura religiosa que nos ha enseñado a ver la verdad como experiencial. No es que el hebreo no tuviese contenido, sin embargo, dicho contenido estaba sujeto a la experiencia. Del mismo modo, en este accionar de la cultura que se estructura y se moldea constantemente, pero que conserva grandes rasgos esenciales, es posible ver cómo nos aferramos a grandes modelos de ideas permanentes, no cambiantes y que se sostienen como la verdad con mayúsculas, la verdad inobjetable y no cambiante, sin saber que estamos aspirando al ideal apolíneo del griego que busca, a la manera del viejo Parménides, el Ser tras el devenir.

El lenguaje como condicionador

La realidad esconde más de lo que vemos con la simple mirada ingenua del que sólo permite el anegamiento de su percepción sin reflexionar qué hay más allá de lo que percibe. Esto se hace más complejo cuando vemos la forma rudimentaria en la que abordamos la historia de las ideas especialmente en el análisis de las palabras, algo que ha tratado en extenso Oscar Handlin (1982). Las palabras forman nuestro componente fundamental al momento de construir e interpretar la historia, lo cual —según Handlin— exige a quienes practican la historia “una comprensión seria de las palabras que constituyen su materia prima” (p. 168), porque, de otro modo, generaría una forma de incomunicación ilustrada que nos impediría saber con certeza de qué estamos hablando realmente cuando usamos las palabras.

El constante empleo de un término y las exigencias que impone su manejo “hacen que sea de uso corriente una palabra y luego se convierta en realidad lo que con ella se nombra, lo que determina

que sea más difícil y más necesaria la tarea de diferenciar” (p. 174).

Por otra parte, Handlin señala acertadamente que “las palabras con frecuencia se convierten en armas”. En sus usos primigenios, el lenguaje “es una forma de actuar”, así como “un instrumento de reflexión; e igualmente controla la conducta poniendo en actividad a los hombres y a las mujeres a fin de que hagan obras” (p. 179). No es lo mismo hablar de “verdad” en la voz de un inquisidor que en la palabra de un defensor de la independencia en algún país latinoamericano; “verdad” en la lengua de un terrorista tiene un sentido distinto que en labios de un pentecostal. Sólo la ubicación precisa de cada término en el contexto habrá de conservar la claridad y darnos a conocer exactamente el sentido que las acciones de dichos hombres tienen.

Si el lenguaje refleja la evolución de las instituciones o el refinamiento de los conceptos (p. 182), entonces, debemos analizar con detalle las inflexiones históricas que ha sufrido el concepto que analizamos, pues eso nos dará la posibilidad de tener un acercamiento más real y auténtico al hecho histórico.

Interpretando: A manera de conclusión

Hay elementos que ameritan ser analizados con profundidad. Cuando se produce el encuentro del español que viene a estas tierras henchido “del espíritu renacentista aventurero y de la expansión del capitalismo mercantil, más que de las ansias religiosas por expandir la fe a los infieles” —tal como señala el sociólogo chileno Cristian Parker (1993, p. 15)—, y el indio, concebido ya en términos de “inmaduro o débil” por los europeos y por las generaciones posteriores (Gerbi, 1982), no sólo se produce un encuentro entre dos culturas, también hay un choque de lenguaje, de formas de ver el mundo. El español que viene ya interpreta el mundo de un modo. Tiene una concepción de la “verdad” que moldea su forma de encarar la realidad y se encuentra con un indígena que también tiene una visión de las cosas y una concepción también acendrada de lo “verdadero”. Si descartamos esta situación, desconocemos de hecho un elemento vital para entender el desarrollo de la historia latinoamericana.

La teología del colonizador está impregnada por una visión de la verdad dogmática e inobjetable, por

ello, no es raro que considere a todos los indígenas que no abracen el cristianismo como “infeles e idólatras” y desde su teología, “considerados como enemigos” a los cuales es necesario hacer la guerra y, “como prisioneros de guerra” convertirlos en esclavos (p. 17). En este sentido se da una legitimación del conquistador sobre la base de una “discriminación ideológica”, en la cual el cristianismo se ubica en un plano superior, por sobre el conquistado.

Deducida la superioridad del español “será también deducido el derecho a conquistar y a dominar a los inferiores” (p. 21). Hay aquí una visión de la realidad teñida con una comprensión de la verdad religiosa que impone una forma de ver el mundo que no admite contrarios. Los detractores de esta noción, como Bartolomé de las Casas, por ejemplo, sostienen una posición distinta sobre la base de una comprensión de Dios y de la naturaleza humana discordante con el manejo conceptual del momento. De Las Casas (1942) propone una evangelización del convencimiento. Para él “la fe consiste en el asentimiento que da la voluntad a las proposiciones que se creen, porque es asentir en lo que con propiedad se llama creer” (p. 19). Lo mismo ha puesto en evidencia el historiador chileno José Bengoa (1992) con su análisis de algunas cartas de frailes que se dirigían al monarca para denunciar los atropellos contra el indio, pero, que nunca tuvieron eco (pp. 81-99).

Esto que se vivió en el siglo XVI se siguió dando durante la oscura noche de la inquisición, donde en nombre de una verdad religiosa se instauró una tiranía espiritual (cf. Burman, 1988; Japas, 1992; Medina, 1952). Luego vinieron otras tiranías que poco a poco han mantenido a América con las “venas abiertas”, en el decir de Eduardo Galeano (1985).

Recientemente David Stoll (1990), investigador de la Universidad de California, en su libro “¿América Latina se Vuelve Protestante?” (p. 363), nos advierte de la relación religión-política que se está dando en Latinoamérica, especialmente en Centroamérica, donde la evangelización está al servicio de un modo de vida, de una interpretación del mundo, de una visión sobre la verdad.

Podemos abundar en muchos ejemplos más. Queda la intención de analizar el desarrollo religioso-político de Latinoamérica a la luz de dos visiones del mundo contrapuestas, claves, que nos permitirán

enriquecer aún más los datos históricos que poseemos. De ese modo podremos dar una interpretación que nos permita acercarnos a la realidad en términos comprensivos y analíticos reales, toda vez que —siguiendo a Pierre Chaunu (1988)— “el pasado es algo vivo, algo que se desarrolla en forma permanente, no es algo muerto ni definitivamente fijado” (p. 75).

Terminemos con las palabras de Maturana y Varela (1984) que nos revelan la complejidad de la interpretación de la realidad, cuando nos dice que “toda experiencia cognoscitiva involucra al que conoce de una manera personal, enraizada en su estructura biológica, donde toda experiencia de certidumbre es un fenómeno individual ciego al acto cognoscitivo del otro, en una soledad que [...] sólo se trasciende en el mundo que se crea con él” (p. 7). ¿No será hora ya de crear ese mundo para salir de la soledad conceptual y cognoscitiva en que estamos? ¿No será tiempo de que indagemos en nuestra historia las claves para entender lo que fuimos, somos y seremos?

Notas

1. Esto comienza a gestarse en la Epoca Moderna, cuando los autores de la modernidad empezaron a sustentar paulatinamente la verdad en el hombre mismo. Este proceso se inició poco a poco con el “cogito” cartesiano. En la época moderna —nos dice Krings (1979)— “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”.

2. La raíz de esta idea es posible encontrarla en Martín Heidegger. El análisis que hace este filósofo de la verdad como el “descubrimiento” del Ser, sigue la línea de pensamiento griega. Sin embargo, su análisis del Ser (Dasein) en términos de nuestro propio ser-en-el-mundo tiende a confinar la verdad en el ámbito del propio descubrimiento, que es, a la postre, la autenticidad de sí mismo, lo cual nos lleva a una subjetivación de la verdad. Es posible ver la influencia de Heidegger en autores como Paul Tillich (1886-1965), Rudolf Bultmann (1884-1976) y en J. P. Sartre (1905-1980), por ejemplo. Véase Heidegger (1968), capítulo 4.

3. Un botón de muestra se encuentra en un texto de G. Angelini (1983), que se titula: “El Desarrollo de la Teología Católica en el Siglo XX. Breve Reseña Crítica”, que contiene una sección titulada: “Teología y Pensamiento Antropocéntrico”, en el cual analiza a dos influyentes teólogos contemporáneos: Karl Rahner de la llamada “escuela heideggeriana católica” y Edward Schillebeeckx, fundador de la revista teológica internacional “Concilium”.

4. También aparece en Sexto Empírico: Hipot. Pirron, I, 216ss; Contra Matem., VII, 60; Platón, Teetetos, 166D y ss y Aristóteles, Metafísica K6, 1062 b.

5. Esto se observa en la pretensión de los científicos contemporáneos humanistas, por ejemplo Abraham Maslow (1993), quien resume esta posición de la siguiente forma: "Los métodos científicos (considerados en un sentido amplio) son los únicos medios decisivos de que podemos disponer para estar seguros de poseer realmente la verdad. [...] La ciencia es el único camino para introducir la verdad en quien se muestra remiso a ella. Sólo la ciencia puede vencer las diferencias caracterológicas en los modos de percibir y las creencias. Sólo la ciencia puede progresar". *El Hombre Autorealizado: Hacia una Psicología del Ser*, (10a, ed.). Trad. Ramón Ribé. Barcelona: Editorial Kairós, pp. 13-14.

6. En rigor hay autores que presentan una postura ligeramente distinta. Por ejemplo J. Gnlika (1969) sugiere que el concepto neotestamentario de *alétheia* refleja la riqueza de contenido que tiene en su prehistoria (en el judaísmo y helenismo) y afirma que sería erróneo traducir siempre en el Nuevo Testamento *alétheia* 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 *emet*". Concordamos con el autor y pensamos que el problema se suscita a la hora de olvidar el contenido contextual de la expresión siguiendo el contexto global del libro en cuestión y de la Biblia en general.

Referencias

Abbagnano, Nicolás. (1978). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Montaner y Simón.

Anaxágoras. (1973). *Fragmentos*. Buenos Aires: Aguilar.

Angelini, G. (1983). El desarrollo de la teología católica en el siglo XX: Breve reseña crítica. En L. Paconio. *Diccionario teológico interdisciplinar*. (v. 4, pp. 767-777). Salamanca: Sígueme.

Bengoa, José. (1992). *Conquista y barbarie. Ensayo crítico acerca de la conquista de Chile*. Santiago: Sur.

Boman, Thorleif. (1970). *Hebrew thought compared with Greek*. New York: W. W. Norton.

Bromiley, Geoffrey W. (1991). Truth. En Geoffrey W. Bromiley (ed.). *The International Standard Bible Encyclopedia* (vol.4, p. 926). Grand Rapids: Eerdmans.

Burman, Edward. (1988). *Los secretos de la inquisición*. Barcelona: Martínez de Roca.

Chaunu, Pierre. (1988). La solidaridad comprende el pasado. En Jaime Antunez Aldunate, *Crónica de las ideas. Para comprender un fin de siglo*. Santiago: Andrés Bello.

Copleston, Frederick. (1981). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Herder.

De Las Casas, Bartolomé (1942). *Del único modo de atraera a todos los pueblos a la verdadera religión*, México: Fondo de Cultura Económica.

Galeano, Eduardo. (1985). *Las venas abiertas de América Latina* (40a. ed.). Madrid: Siglo XXI.

Gerbi, Antonello (1982). *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica 1750-1900* (2a. ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

Giblet, J. (1973). Aspectos de la verdad en el Nuevo Testamento, *Concilium*, 83, 340.

Gnlika, J. (1969). Sagrada Escritura. En Heirich Fries, *Conceptos fundamentales de la teología*. (vol. 4, pp. 445-451).

Handlin, Oscar. (1982). *La verdad en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martín. (1989). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Japas, Salim. (1992). *Herejía, Colón y la Inquisición. ¿Se repetirá la historia?* Siloam, AR: Creation Enterprises.

Jasinowski, Bogumil. (1968). *Renacimiento italiano y pensamiento moderno*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.

Kant, Immanuel. (1958). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova.

Kant, Immanuel. (1969). *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.

Krings, H. (1979). Verdad. En Henrich Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*. (2ª ed., v. 2, pp. 860-861). Madrid: Cristiandad.

Lagos Schuffeneger, Humberto. (1988). *Crisis de la esperanza. Religión y autoritarismo en Chile*. Santiago: Literatura Americana Reunida.

Lindsay, Dennis R. (1993). What is Truth?: in the Gospel of John. *Restoration Quarterly*, 35, 130.

Link, H. G. (1984). Verdad. En Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhards, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. (Vol.4, pp. 332-343). Salamanca: Sígueme.

Marías, Julian. (1985). *Introducción a la Filosofía* (3ª. ed.). Madrid: Alianza.

Maslow, Abraham. *El hombre autorealizado: Hacia una psicología del ser*. (10 ed.). Barcelona: Kairós.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco. (1984). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago: Universitaria.

Medina, José Toribio. (1952). *Historia del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico.

Ferrater Mora, José. (1981) *Diccionario de filosofía*. (3ª. ed.). Madrid: Alianza.

Pannenberg, Wolfhart. (1976). *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca: Sígueme.

Parker, Cristián. (1993). *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Protágoras. (1973). *Fragmentos y testimonios*. Buenos Aires: Aguilar.

Quell, Gottfried. (1976). Alétheia. En Gerhard Kittel. *Theological dictionary of the New Testament* (vol. 1, pp. 232-237). Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Rossmann, Kurt. (1974). *Inmanuel Kant: Un filósofo alemán*. Bonn: Inter Naciones Bonn-Bad Godesberg.

Schaeffer, Francis A. (1969). *Huyendo de la razón*. Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas.

Stoll, David. (1990). *¿América Latina se vuelve protestante?: Las políticas del crecimiento evangélico*. Los Angeles: University of California Press.

Torrance, T. F. (1957). One aspect of the biblical conception of faith. *Expository Times*, 78, 114.

Verneaux, Roger. (1982). *Textos de los grandes filósofos: Edad Antigua*. Barcelona: Herder.