

# Mauricio Wacquez

# Hallazgos y desarraigos

Ensayos escogidos

Prólogo de Alfredo Bryce Echenique

Selección, introducción y edición a cargo de Paz Balmaceda



EDICIONES UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES  
FACULTAD DE HUMANIDADES

# KRATILOS: UNA INVESTIGACIÓN DEL LENGUAJE EN SAN ANSELMO\*

Según *Kratilos*, a quien ves aquí, Sócrates, existe naturalmente una denominación precisa para cada uno de los seres; es decir, que los nombres no son la denominación que suele darse a los objetos como consecuencia de un acuerdo o inteligencia previa en virtud de la cual se le designa mediante una parte del lenguaje, sino que existe con existencia natural y propia una manera fija y precisa de denominar, manera una y la misma para todos, tanto griegos como bárbaros.

Platón. *Kratilos*.

## PRIMERA PARTE

### I. Verdad y Lenguaje

Los juicios acerca del lenguaje corren paralelos a aquellos de la verdad. La verdad se hace íntima al hombre por medio de la palabra. El juicio explica, ordena, separando y uniendo conceptos. De manera que la función del lenguaje sería la de describir funcionalmente hechos u objetos de la realidad, siendo, en esta medida, verdadero. Por esta razón, en la concordancia establecida entre cosa y palabra, se contempla también la posibilidad de la no-concordancia, es decir, de lo falso. Este se dice en el caso de que aquello que se pretende nombrar como existente no existiera.

Aristóteles enumera las posibilidades de lo falso.<sup>1</sup> Comienza por las cosas falsas: a) *Posibles* (Lo ónticamente falso: el saber de Fulanes); b) *Imposibles* (Lo ontológicamente falso: la conmensurabilidad de la diagonal); c) *Aparentiales* (aquello que muestra su ser de diferente manera de cómo es: la moneda falsa); d) *Ilusoria*<sup>2</sup> (aquello que mues-

---

\* Memoria de Prueba para optar al Título de Profesor de Estado en Filosofía. Universidad de Chile, 1965. Humberto Giannini fue el profesor patrocinante de este trabajo.

1 *Metafísica*, Aristóteles V. 29.

2 Hemos distinguido convencionalmente entre "aparential" e "ilusoria" pues Aristóteles distingue realmente entre lo que, *existiendo*, muestra su ser de diferente manera de cómo es y aquello que pretende existir de alguna manera no obstante no existir de ninguna.

tra ser lo que no es: los sueños). Luego se refiere a las palabras falsas. Finalmente, al hombre falso (en cuanto miente cosas falsas diciendo palabras falsas).

Estas acepciones de lo falso proclaman un claro sentido de la verdad: Verdadero es lo que muestra su ser manifestándolo como es. Ahora, ¿qué es lo falso? Falso es la palabra (logos) que miente lo no-ente, la que encubre lo existente tal como es. La falsedad, pues, no está propiamente en las cosas sino en la palabra que las proclama. Se dice la verdad cuando alguien, un sujeto que dice la palabra, descubre, por medio de ella, a lo ente.

Lo ente por cuanto verdadero y lo no-ente por cuanto falso están en el juicio, es decir, dependen de una combinación (aynthesis) o de una separación (disiresia). Combinar y separar significan aquí entender como una unidad y no entender como una unidad. La verdad de la combinación de un sujeto y de un predicado constituyen una afirmación; la verdad de la separación constituye una negación. (La palabra "suelta", el nombre, que no entra en combinación ni en relación de separación, no es significativa de verdad ni de falsedad. Podría pensarse que la palabra *libro* apunta de por sí a un objeto compuesto por hojas de papel. Ese apuntar no se efectúa sino, por ejemplo, con su señalamiento, lo que implica un juicio: "el libro está ahí", "ése es un libro", "...pues es en la composición y en la división que existe lo verdadero y lo falso. En ellos mismos, los nombres son parecidos a la noción que no tiene ni composición ni división".<sup>3</sup>

Por lo anteriormente dicho, se puede ver que la verdad y la falsedad no está en las cosas sino en el pensamiento que une y separa conceptos porque la posibilidad de la verdad aparece condicionada a una determinada composición. Es fácil inferir así que la verdad y la falsedad pertenecen al juicio que niega o afirma.

Es preciso tener presente la concepción del juicio de Aristóteles, no ya como unidad de pensamiento, sino como estructura lingüística. ¿Qué es un juicio para él? Un juicio es una forma convencional compuesta; su función es nominar uniendo o separando conceptos. Insistimos en que esta designación del juicio como convención se refiere

---

<sup>3</sup> *De Interpretatione*, Aristóteles, I, 16<sup>a</sup>. 10.

solamente a su parte formal, al juicio que, en cuanto lenguaje, da un nombre a las cosas.

“El nombre es un sonido vocal, que posee una significación convencional... (Llamamos) significación convencional a lo que no es por naturaleza un nombre, sino solamente cuando llega a ser símbolo, pues igual que los sonidos inarticulados, como los de las bestias, significan algo, ninguno de ellos se constituye en nombre”.<sup>4</sup>

Nuestro esfuerzo se centra sobre todo en delimitar el aspecto del lenguaje en cuanto significación. Vemos que Aristóteles lo sitúa en la exterioridad del hombre, exterioridad convencional como todo objeto de uso. Por lo tanto se instituye como *θεσειν* (*θεσις*: acción de establecer una costumbre), como convención.

Estamos frente a uno de los términos del problema que Platón enuncia en el *Krtilos*: el lenguaje, ¿es naturaleza o sólo una forma convencional puesta y elegida por el hombre? Ya vimos la respuesta de Aristóteles. Veamos ahora la de Santo Tomás. Nuevamente el problema del lenguaje se liga al de la verdad.

“...una oración se dice verdadera en cuanto es expresión de una intelección verdadera”.<sup>5</sup>

Una intelección verdadera es aquella que aprehende la conformidad de la cosa con el intelecto. Éste, pues, es el término rector de la verdad, como término conocedor de una conformidad. Lo que primero nos llama la atención es la relación que observamos entre cosa e intelecto. La cosa se conforma primariamente al intelecto de su artífice. Sin embargo, esta relación entre cosa e intelecto es, en cuanto relación, “segunda” temporalmente. Porque antes de que la cosa se relacione con el intelecto verdaderamente, el intelecto se relaciona con la cosa creativamente. La cosa se debe ontológicamente a su artífice y éste puede inteligir una conformidad. Es decir, la verdad no tiene el sentido de “aparecimiento” que tenía en la tradición. La verdad está aún ausente en el proceso creativo pues para Tomás “conocer la verdad es conocer esta conformidad”.<sup>6</sup> La verdad surge cuando ese inte-

4 *De Interpretatione*, Aristóteles. II, 16<sup>a</sup>. 25.

5 *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino. Tec. I. 16. 1.

6 *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino I. 16. 2.

lecto creador, u otro no creador, conoce la conformidad *res-mens*. Es por esto que el sentido *estricto* de la verdad es el conocimiento, por un intelecto, de una conformidad. El intelecto humano conoce accidentalmente las cosas naturales ya que él no las crea, pero, sustancialmente las cosas artificiales que dependen de su intelecto. En ambos casos, la verdad se define como el conocimiento de una conformidad. En el primero, puede llegar a la verdad si conoce la conformidad de las cosas naturales con el intelecto divino; en el segundo, llega a la verdad porque “el intelecto, en cambio, puede conocer la conformidad de sí mismo con la cosa inteligida”.<sup>7</sup>

Tenemos, entonces, dos tipos de intelección verdadera: aquella que, viniendo de un intelecto creador, conoce la conformidad de la cosa consigo mismo, en tanto intelecto, y la que entiende la conformidad de la cosa con un intelecto creador externo. Ambas intelecciones (*per se y per accidens*) se manifiestan, en cuanto verdaderas, en la oración verdadera.

El intelecto compone y divide los conceptos mediante el juicio. Aristóteles y Santo Tomás se colocan en esto, respectivamente, como una película sobre su papel sensible. El juicio “la clorofila es roja”, *en cuanto falso*, excluye, en el juicio, la propiedad “rojez” de la sustancia “clorofila”, por cuanto a ésta la concibo como una unidad conceptual indivisible. El rojo no está fuera de la clorofila. La exclusión la hace el juicio al separar ambos conceptos.

Cuando articulo el lenguaje nombrando, digo la verdad o la falsedad según haya conformidad o no. Nombrando lo inteligido (verdadero o falso) moldeo la forma del lenguaje para una cierta función que le es propia. Utilizo algún sonido para señalar que “aquello” pertenece a “esto”. El decir señala una cosa como el dedo señala un libro. El juicio “este es un libro” es para Aristóteles y Santo Tomás igual que el dedo apuntando. Su función es, según su principio, independiente de una función natural (*fysis*). El lenguaje no es *para* nombrar las cosas como si dijéramos “los pies son *para* caminar” o “la voluntad del hombre *para* hacer el bien”, sino como si dijéramos “la guerra es *para* preservar la paz” o “la pena capital sirve *para* evitar la delincuencia”. En

7 *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino I. 16. 2.

los dos primeros ejemplos hay una conexión de naturaleza entre los términos “pies” y “voluntad del hombre” y las funciones “caminar” y “hacer el bien”. En los segundos no existe esta conexión; la función natural de la guerra no es preservar la paz, etc. Del mismo modo, la función del lenguaje en Aristóteles y Santo Tomás no es necesariamente la de significar puesto que hay veces que el lenguaje está ausente de significación: cuando mienta lo no-ente. Hay verdad en la palabra que dice algo de algo, cuando lo dice, y cuando ese algo que nombra, existe. Hay falsedad cuando se dice algo de lo no-ente.

La perspectiva histórica en la que estamos situados frente a ambas doctrinas hace que quedemos perplejos. El problema de la verdad experimentó un vuelco categórico en la filosofía tomística con relación a la tradición clásica, al trasponer su fundamento de las cosas a Dios. Sin embargo, la concepción del lenguaje como convención pasó intacta de Aristóteles a Santo Tomás. De esta manera, vemos que, aunque los juicios acerca del lenguaje corren paralelos a aquellos de la verdad, ambos problemas pueden separarse hacia direcciones distintas.

## II. San Anselmo

En medio de ese despótico someterse a lo dictado por el universo de las cosas (o de Dios), San Anselmo presenta ingenuamente un platónico mundo de arquetipos inmutables en el cual el lenguaje ocupa su lugar junto a las demás cosas naturales. Estos entes celestes reconocen como suyo un *deber* para con la fuente que les dice el ser; tributo que pagan cuando se dirigen rectamente hacia él, rectitud identificada siempre con lo verdadero. Mundo de paradigmas en cuanto cada uno hace lo que debe, encauzándose por el flujo de la verdad dirigido a Dios. Éste dispensa quietud y seguridad en la contingencia. “Como lo dice el Señor: quién obra el mal huye de la luz, y el que obra la verdad viene a la luz”.<sup>8</sup>

También el lenguaje, por participar de “lo en sí” reconoce un deber subordinado a lo que lo afirma como ser fuera de la apariencia: debe una cierta rectitud a la verdad siempre enmarcada en referencias significativas, función única y primordial. De manera que, el lenguaje

8 *De Veritate*, Santo Tomás de Aquino.

por convención (θετεiv) de Aristóteles y Santo Tomás, San Anselmo opone un lenguaje por naturaleza (φυστειv).

Aquellos usaban los sonidos como meros objetos apuntables, en una acción parecida a la de elegir un traje delgado en el verano, uno, entre muchos que poseemos; éste lleva el lenguaje al plano de los entes naturales que realizan una acción a su vez natural: "significar". Las palabras están a disposición del hombre como lo están los objetos de la naturaleza. El hombre debe elegir las para decir la verdad. E, igualmente como la acción que el creador le asignó al fuego fue de calentar, así también la acción que le asignó a la palabra fue la de significar aquello que mienta. Esta predestinación a significar de la palabra no se cambia bajo ningún aspecto; si digo "es de día" cuando es de noche significo con esa frase algo que existe o que existirá en doce horas más. La frase, en sí misma, es siempre verdadera pues tiene la función natural de enunciar la presencia emergencial de la luz diurna en una existencia real. Cuando se presenta una no-correspondencia entre cosa y palabra, su falsedad no atañe a ninguna de las dos. Es sólo indicio de que el hombre abandona la palabra y de que ésta vuelva a la soledad al no poder cumplir su primordial función significativa.

## SEGUNDA PARTE

### I. Antecedentes del ser como valor en San Anselmo

Ante la disyunción de discurrir acerca de la Naturaleza podemos adoptar dos actitudes: Una, juzgarla de acuerdo a la posesión de ciertas características ópticas susceptibles de ser medidas y pesadas; la otra, juzgarla teniendo en cuenta un patrón ideal en el cual esas características particulares y ópticas encuentren su fundamento último. La primera actitud la adopta hoy en día el científico de la Naturaleza. La ciencia experimental no es otra cosa que un esfuerzo por describir en términos de medida las notas de la realidad por medio de definiciones, leyes y teorías que agoten cierto ámbito de lo real. Estas leyes son las que hacen coherente la Naturaleza, susceptible de instituirse en sistema. Pero la condición y criterio último de verdad de las ciencias experimentales es la experiencia misma, entendida ésta como un campo de comprobación particular y sensible.

Sería salirse del sistema de las ciencias experimentales decir que en ellas la coherencia lógica, los principios de contradicción y de razón suficiente, representa el criterio de verdad último, aunque, en este aspecto, el sistema de las ciencias construya su pirámide basado en estos principios. En la onticidad, el último criterio que debe considerarse es que sus objetos pertenezcan a los seres en movimiento a los cuales el devenir obligue constantemente a comprobar sus manifestaciones con nuevas aplicaciones metodológicas. Desde estas manifestaciones se inducen principios generales de comportamiento como si se estableciera un orden cartesiano al revés. Además de pretender enunciar esos principios, la ciencia experimental trata de aplicarlos. Sin embargo, su aplicación determinará ante todo los aspectos cuantitativos de sus objetos definiéndolos siempre por referencia a algún procedimiento experimental. "Ciencia experimental: un saber que constantemente necesita confirmar sus principios y sus conclusiones mediante la experiencia, ya se trate de una simple observación, como en el caso del cisne, ya de una experimentación, como en el caso de la ley de Mariotte".<sup>9</sup>

Ahora bien, la convicción más honda de un científico experimental es que existe una realidad óptica susceptible de conocer. En él, lo puramente óptico obnubila cualquiera relación existente entre esos fenómenos de la naturaleza y principios ontológicos inmutables. Es por esto que a esa actitud es posible oponer otra en la que el orden de la deducción permita colegir cualquier tipo de ente particular. Si suponemos un patrón con el cual podamos *medir* —"de donde se desprende con evidencia que las cosas naturales, de las que nuestro intelecto recibe su ciencia, miden nuestro intelecto..., pero son medidas por el intelecto divino, en el cual todas las cosas han sido creadas, a la manera de las cosas artificiales en el intelecto del artífice. Así pues, el intelecto divino mide y no es medido; las cosas naturales miden y son medidas; pero nuestro intelecto es medido y no mide las cosas naturales, sino sólo las artificiales"<sup>10</sup>— los entes de la Naturaleza, deberemos suponerle a ese patrón la suma de las cualidades y características posi-

9 *Naturaleza y Alcance del Método Científico*, Emile Simard, Gredos, 1961.

10 Santo Tomás. *Questio de Veritate* 1.2.

bles de encontrar en la Naturaleza. Sólo en esta medida, suponiendo ese patrón como *valor* podremos deducir manifestaciones particulares de él. No suponiéndole la suma de dichas características no podrá instituirse en principio.

¿Cuál de estas dos actitudes adopta Platón? Evidentemente la segunda. En primer lugar habla de números cualitativos que no son sumables, números que, como tales, son virtudes o valores y, por lo tanto, cualidades. Números no sumables. ¿Qué significa esto? El mundo de los arquetipos que permanece en una indiferente perfección frente a la apariencia de la realidad sensible, no está afectada por las diferentes mutaciones, de las cuales la suma es sólo una, que surgen en los entes particulares. ¿Cómo podríamos pensar que los números platónicos se encuentran en la misma posición que estas innumerables relaciones que nosotros aquí abajo llamamos números? El reino de los números no admite más que la unidad inmutable y rígida de estas relaciones. Para afirmar lo contrario tendríamos que admitir que en este mundo se da la parte como incluida en el todo, cosa que piensa Aristóteles, pero que es ajena a la meditación platónica. En la historia del pensamiento platónico encontramos una congruencia entre ser y valor (Bogumil Jasinoski), es decir, que para el platonismo, la perfección y la realidad coinciden. El mundo de la apariencia es perfecto en la medida que se mimetiza con el perfecto mundo del ser en sí. Las cosas son más reales (son más, ópticamente) porque son más perfectas. Esta mesa *es más* cuando adquiere la perfección de la mesa ideal.

Aristóteles, al criticar esta posición platónica, hace recaer su crítica sobre él mismo. Dice: "Platón cuando enuncia que las ideas son modelos de las cosas y que éstas participan de aquellas, no hace sino formular expresiones huecas e imágenes poéticas". Por esta razón, Aristóteles propone que lo verdaderamente real es la sustancia primera, a saber, este hombre llamado Juan, este caballo alazán. Por otro lado está la sustancia segunda que es el género y la especie, aquello que, aunque no se constituye en lo que posee el ser (ya que éste es privativo de la sustancia primera) es la "razón de ser" de la sustancia primera. ¿Qué significa esto último sino un valor parecido a aquel de la idea platónica? Lo valórico tiene su lugar en la "razón de ser". Por un lado, Aristóteles limita el ser a la sustancia primera; por otra parte,

dice que según la razón no nos es posible conocer sino el universal, el género y la especie, la sustancia segunda. Este ente particular, el hombre llamado Juan, lo conocemos por la sensación, el universal "hombre" por una acción directa de la "ratio cognoscendi". Con lo cual cae víctima de su propia crítica.

Podemos admitir además que estas dos posiciones no son ni excluyentes ni perfectamente exhaustivas en lo que se proponen. Así, encontramos que el físico actual tiene como una de sus máximas preocupaciones el problema de la medición de las cualidades; frente a esto, vemos que Platón admitía la existencia de los números asímbletos que son sumables. Esta larga carrera por los caminos del sujeto-objeto, de la cualidad-cantidad, aún no ha terminado. Cuando el físico se aboca a conocer la dureza de un cuerpo, tiene que establecer una unidad-medida con la cual comparar por ejemplo la dureza del ágata. Si concebimos que la mayor dureza, lo máximamente duro, es igual a  $Dx-1$ , tenemos un valor fundamental en el cual y por el cual encontraremos la suma de las manifestaciones de la dureza. Luego, es legítimo pensar que hay un gran número de seres —las cualidades, los valores— que escapan a la fría sensación de lo ónticamente presente.

## II. San Anselmo

Ya hemos hablado de las posibles posiciones que, con respecto a un principio fundamental de las cosas, pueden adoptarse. Se concibe el ser como valor por una parte y, por otra, como perteneciendo a la realidad fáctica. De ambas, San Anselmo, heredero de una tradición platónica-agustiniana, adopta aquella en que el ser se diferencia de "lo que posee el ser". Se decide entonces por "la razón de ser", por el valor. Como quiera que las cosas, por ejemplo, las diversas manifestaciones de lo justo, se digan poseyendo algo en común, tendrán que poseerlo por algo que es común a todas, en nuestro caso, por la justicia. En el capítulo I del *Monologio* leemos:

"Puesto que hay tanta abundancia de bienes, cuya múltiple necesidad nos es conocida por la experiencia de los sentidos y por la intención del espíritu, ¿debo yo creer que existe un ser único, por el cual solamente son buenas todas las cosas que son buenas, o hay que pensar que las que son distintas de él son buenas por algún otro?"

La respuesta a esta última pregunta la enuncia así:

“Es cierto y evidente para todo el que quiera prestar atención que todos los objetos entre los cuales existe una relación de más y de menos o de igualdad, son tales en virtud de una cosa que no es diferente, sino la misma en todos, sin que importe al caso el que ésta se halle en ellos en proporción igual o desigual. Porque todas las cosas que se dicen justas las unas en relación con las otras, que sean más o menos igualmente justas, no pueden ser concebidas como justas más que por la justicia, que no puede ser distinta en los diversos objetos”.

Existe aquí una experiencia última en el trato con las cosas que es evidentemente platónica. Esa certitud y evidencia no le vienen sino por vía empírica, experiencia dada en la diversidad de momentos por los cuales atraviesan las cosas. Es este método empírico el que San Anselmo adopta aquí en la demostración de la existencia de “un ser soberanamente bueno y soberanamente grande, es decir absolutamente superior a todo lo que existe”. *Lo que existe* es la diversidad. Esta, luego de recorrer un camino parecido a la “marcha dialéctica”, la concibe subordinada a un valor en el cual encuentra su sentido. (Recordemos: “Puesto que hay tanta abundancia de bienes...”). Porque las cosas poseen los bienes en proporciones de más o de menos o de igualdad. Y estas proporciones deben pertenecer a algo que siempre es lo mismo.

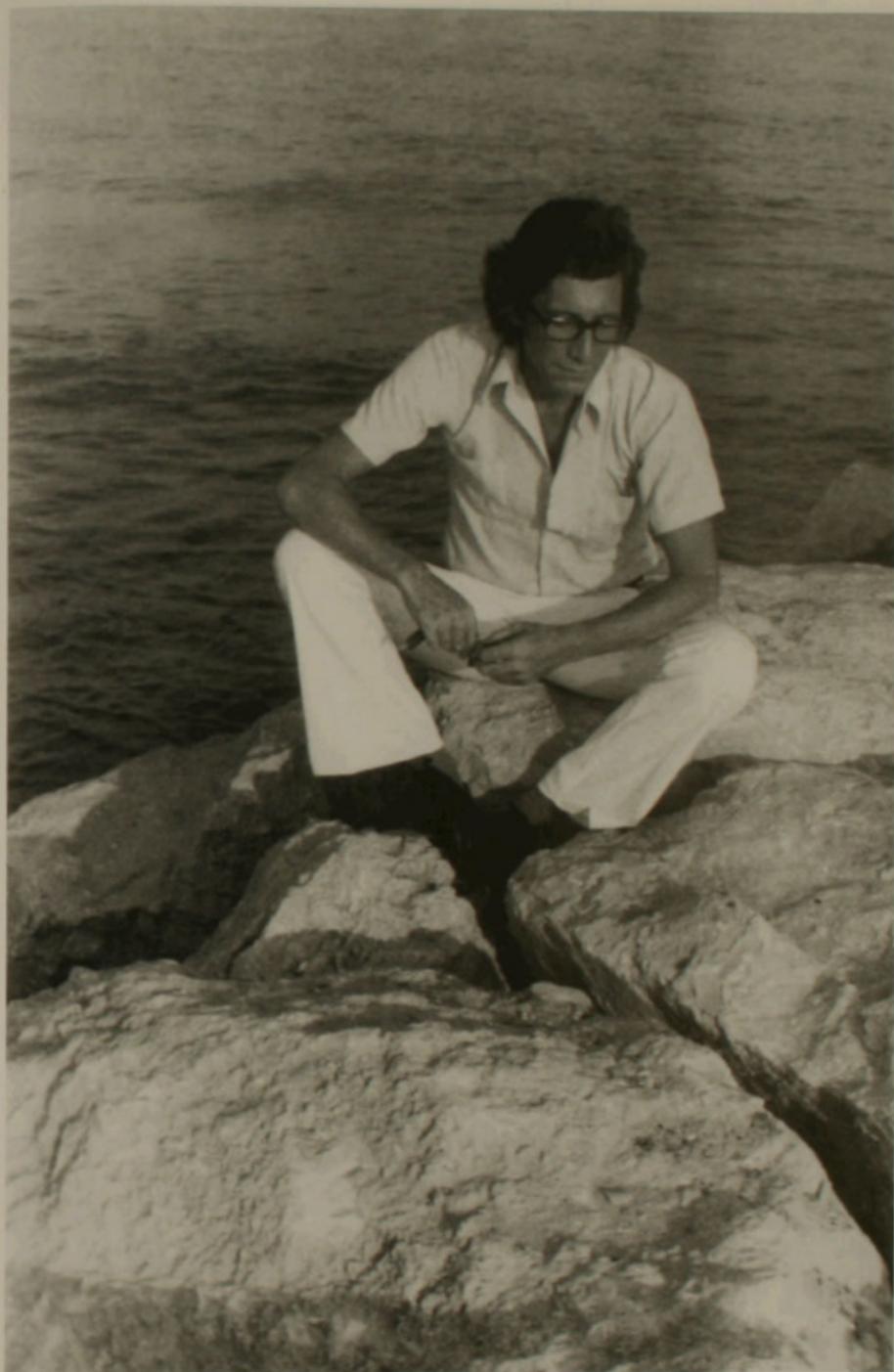
“Este bien es bueno por sí mismo...”.

Mismidad ontológica,

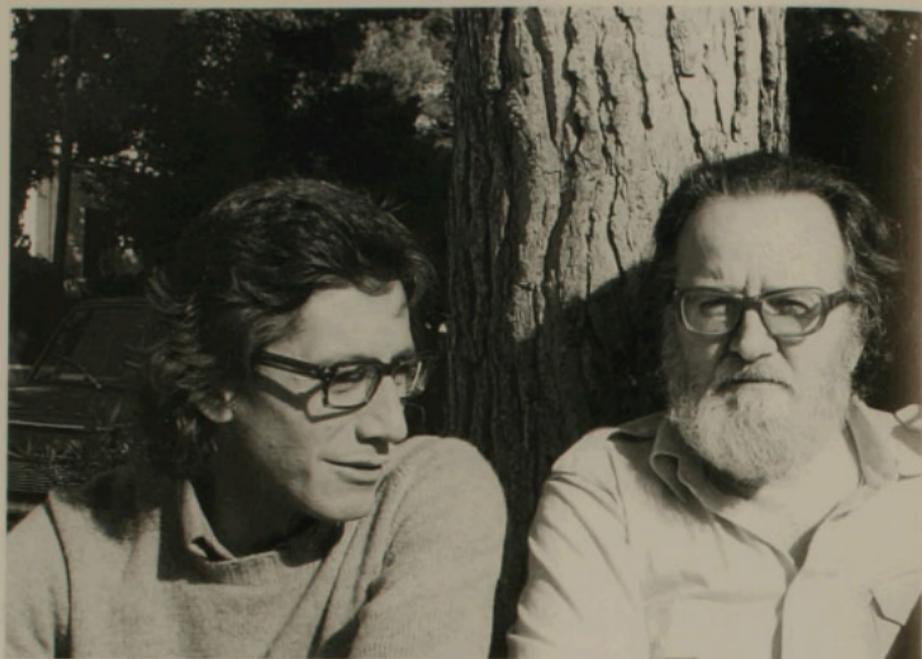
“puesto que todo bien viene de él”.

Es esta mismidad la que se hace cosa en la participación desproporcionada de los casos particulares. La objetivación de un bien ofrece el problema del tránsito entre lo que “sin más se nos viene a las manos” y aquello que posee el ser máximamente. Dado un ser modelo de todo ser y de todo bien, deberemos suponer que la desproporción no tiene cabida en él, porque por definición “es necesario que haya un ser a la vez soberanamente grande...”. En cuanto a ese tránsito, se cumple como creación por participación.

La única posibilidad para sondear la experiencia de San Anselmo debe ser referida a la conciencia. Es ésta quien ordena las múltiples gamas de la diversidad (“la abundancia de cosas”) y ésta quien debe referirlas (sin más remedio) a un valor último. La conciencia es la



Mauricio Wacquez en Sitges. Fotografía de Elsa Arana Freire.



Con José Donoso en Calaceite, ciudad en la que ambos vivieron.



Junto a José Donoso y su perro, Peregrine, en Mallorca, 1968.



En Barcelona junto a Alba Lucía Ángel, la escritora peruana con la que estuvo casado, 1982.



Con Julio Cortázar.



En el Ritz de Barcelona en una presentación literaria.



De izquierda a derecha: Ernesto Fontecilla, Jorge Edwards, Mauricio Wacquez, Pilar Fernández de Castro y Enrique Zañartu.



Al lado de Carlos Barral y Enrique Guitart.



Con Severo Sarduy a bordo del avión después de un encuentro de escritores en Terri-fe, Canarias, 1979.



En su escritorio, Calacite.



Abril 1988. Fotografía de Paz Errázuriz

poseedora de la experiencia de la experiencia. Por esto la experiencia última de San Anselmo tiene un carácter intimista pues la conciencia se recoge sobre sí misma para alcanzar el patrón necesario, el valor que le permita juzgar en la diversidad. Antes de esto, los entes se dan en forma caótica sin posible referencia. De manera que no podríamos decir "este es *más* justo que aquel". El número 1 es una unidad; otra es el número 3. La diferencia valórica entre ambos no está dada en la mera experiencia; la diferencia la pone la conciencia poseedora de la medida necesaria para juzgar el más y el menos.

Entonces, sólo es posible percibir la diversidad cuando se posee la experiencia última de lo absoluto. Esta experiencia la realiza el espíritu humano al revisar en sí mismo los diversos momentos de lo real.

Esta es la razón por la cual no es legítimo identificar el Supremo Bien de San Anselmo con la idea del Bien de Platón. En el primero, cada bien particular encuentra su sentido (rectitud) hacia un bien supremo respectivo, a partir del recogimiento de la conciencia sobre sí misma, instituyéndose en una de las pruebas de la existencia de Dios.<sup>11</sup> En el segundo, las cosas todas ellas, se ordenan referidas a un arquetipo ontológico primero, la Idea del Bien.

Otra prueba de la existencia de Dios encontramos en *De Veritate*, ésta, claro está, es de tipo lógico. Prueba que la Verdad (Dios) no tiene ni principio ni fin.

"Tú mismo en tu Monólogo demuestras por el raciocinio que la Suma Verdad no tiene ni principio ni fin cuando dices que aquel que pueda hacerlo se represente por el pensamiento cuándo ha comenzado a ser verdad, o cuando no era aún verdad que habría algo futuro, o cuando cesará de ser verdad, o cuando no será la verdad que ha habido algo de pasado. Y si ninguna de estas dos negaciones puede ser pensada, y si las dos afirmaciones no pueden ser verdaderas sin la verdad, no es siquiera posible pensar que la verdad tenga un comienzo o un fin. Por lo demás, si la verdad ha tenido un comienzo o debe tener

---

11 La más conocida de estas pruebas se funda en otro tipo de experiencia. La conciencia ya no apela a los datos de la diversidad, con su inmenso tapiz de valores intermedios, sino que se obliga a pensar lo máximamente pensable, siéndole necesario, por este acto forzoso del pensamiento, reconocer la existencia de un ser supremo.

un fin, antes que comenzase a existir, era verdad que la verdad no existía, y cuando haya cesado de existir, será verdad que la verdad no existe, lo que es inadmisibile.<sup>12</sup>

Se ve que el argumento se apoya en una concepción bien clara de lo verdadero. Para que exista la verdad deberá ser verdad que ésta pueda existir. Aquí se agotan las posibilidades de lo verdadero. Verdadero es hasta lo último que podamos pensar porque ese mismo pensamiento no existiría sin estar sancionado por una verdad anterior. Meta-verdad que opera con carácter de necesidad, existan o no las cosas. Siempre será verdad que alguna cosa será o lo contrario. Además de ser inamovible, el argumento es recíproco con respecto a la verdad misma. En el fondo nada puede estar desprovisto de verdad. Esta proposición es exclusivamente anselmiana aunque con respecto a las otras verdades, a las verdades de las cosas y de la enunciación, la articulación del argumento sea diferente. Lo importante es dejar en claro que así como Anselmo tiene una prueba ontológica de Dios, así también tiene una prueba ontológica de la Verdad. Hemos visto que ésta opera, como toda prueba ontológica, desde un escorzo de necesidad. Aunque en última instancia Dios es sinónimo de Verdad, las pruebas para colegir sus existencias son diferentes.

Enunciadas así, las pruebas tendrían vigencia recíproca; la de Dios serviría para la Verdad (pensar lo máximamente verdadero) y la de la Verdad, para Dios (Anterior a lo existente mismo, habría una existencia limitando los ámbitos de la existencia). El argumento sobre la Verdad Suprema, Anselmo lo enuncia en el capítulo I de *De Veritate*. Sin embargo, este argumento es la conclusión de todo su pensamiento. Por esto, luego de enunciar la conclusión, se aboca a buscar las premisas.

“No recuerdo haber encontrado una definición de la verdad; pero, si te parece, buscaremos entre la muchedumbre de cosas entre las que, según hemos dicho, se encuentra la verdad, lo que ella es”.

“—Afirmamos y definimos en nuestra argumentación —dije— la existencia de muchas cosas buenas y muchas cosas hermosas y muchas también de cada una de las demás clases.

12 *De Veritate*. I.

—En efecto, así lo afirmamos.

—Y que existe, por otra parte, lo bello en sí y lo bueno en sí; y del mismo modo, con respecto a todas las cosas que antes definíamos como múltiples, consideramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola idea, cuya unidad suponemos, y llamamos a cada cosa “aquello que es”).<sup>13</sup>

Hay la gran multitud de las verdades; hay también la Verdad Suprema de la cual se busca una definición. Desde las primeras, con su inmensa variabilidad valórica, obtendremos la definición de la última.

### III. Índole general de la verdad en San Anselmo

Aproximándonos a la verdad en Anselmo, diremos que ésta es rectitud. Las cosas son verdaderas porque deben rectitud a la Verdad Suprema. El pensamiento es verdadero porque piensa rectamente lo que son las cosas. Así, a través de todo el análisis de la verdad encontramos en Anselmo aquello que como última instancia define a la verdad: la rectitud. Rectitud posible de enunciar como “deber ser” ya que todo lo recto, debe ser de alguna manera. Por último, cualquiera sea la índole de ese deber ser, tendrá que corresponder con el ser mismo. La rectitud no es otra cosa que una suerte de lealtad con el ser, con la verdad suprema, con Dios. La verdad es rectitud y viceversa. Lo real, lo verdadero, está limitado al ámbito de la rectitud y no hay otra posibilidad de existencia y de verdad. Por lo cual es cierto que “lo falso no existe”. Las cosas falsas no existen como cosas. El pensamiento falso no es pensamiento. El lenguaje falso no es discursividad.

En el Capítulo XI de *De Veritate* se explicita qué clase de rectitud es la verdad.

“Maestro. Dime si conoces alguna otra rectitud además de las que hemos examinado.

Discípulo. No conozco ninguna sino la que existe en las cosas materiales, muy distinta de las otras.

M. ¿En qué te parece que se distingue de ella?

D. En que es perceptible por el sentido de la vista, mientras que las otras lo son por un trabajo de la razón”.

<sup>13</sup> República, Platón. VI. 18.

La verdad es “la rectitud perceptible por el espíritu solamente”. La intención del espíritu enmarca las determinaciones de la verdad. El espíritu capta la conformidad de la verdad enunciada con cada ser, en contraposición con la rectitud percibida por los sentidos y que pertenece a las cosas.

#### IV. La verdad de las cosas

Dada la orientación de este trabajo, no será posible conservar el mismo orden en el tratamiento de las verdades particulares seguido por Anselmo en *De Veritate*. Por esto, comenzaremos por las cosas. Éstas, a la vez de ser causadas por Dios, por la Verdad Suprema, son causa de la verdad de la enunciación. Se sitúan en un plano intermedio en el que son causadas y causa. En el capítulo pertinente, Anselmo se refiere a lo que deben ser las cosas:

“Hay, pues, una verdad en la esencia de todas las cosas que existen porque son lo que son en la Verdad Suprema”.

Si las cosas son lo que son en la Verdad Suprema, su *deber ser* estará encaminado rectamente hacia ella. Por lo tanto, cualquiera cosa que salga de lo que le corresponde en la Verdad Suprema, caerá fuera del ser. Las cosas son verdaderas en cuanto se dirigen, correspondiendo, a la Verdad Suprema. No es que si no se encaminan hacia ella, sean falsas, sino que simplemente no son. El discípulo dice: “...porque lo falso no existe”. Todo lo que existe, existe verdaderamente porque sólo existe la verdad. Al ser, las cosas “deben ser”, poseen una rectitud para con lo divino.

Queda claro entonces, que las cosas son en la medida que se dirigen hacia su causa. La verdad (valor) de las cosas es una cierta rectitud. Aquí verdad y ser son una misma cosa. El ser “es” en cuanto es verdad.

#### V. La verdad del pensamiento

“Maestro: ¿En qué consiste entonces, según tu opinión, la verdad en el pensamiento?”

Discípulo: Según el razonamiento que hemos tenido a propósito de la enunciación, la verdad del pensamiento no puede definirse mejor que diciendo que es su rectitud;<sup>14</sup> el fin por el cual nos ha sido

dado poder pensar la existencia o no existencia de una cosa, es que pensemos que existe lo que existe y que no existe lo que no existe. Por lo cual, el que piensa la existencia de lo que existe piensa lo que debe pensar, y en este sentido su pensamiento es recto. Por tanto, si el pensamiento es recto y verdadero simplemente porque pensamos la existencia de lo que existe y la no existencia de lo que no existe, su verdad no es otra cosa que su rectitud”.

El pensamiento también posee una rectitud en cuanto pensamiento. La disyunción última es: o se piensa el ser o no se piensa absolutamente. El múltiplo común a todo el pensamiento anselmiano, implícito en su contexto, se refiere a la “caída fuera del ser”. Explicitando más la anterior disyunción: se cae fuera del ser y de la verdad toda vez que no se sea, piense o juzgue con rectitud.

## VI. Lo contingente

Es necesario aclarar, antes de proseguir este análisis, la posible duda que pudiera surgir cuando leemos: “...(que pensemos) que no existe lo que no existe”. ¿Cómo es posible pensar lo que no existe? Todo lo creado por Dios fue creado *para*, es decir, posee una función determinada. Por ejemplo, el pensamiento, pensar lo existente; las cosas, existir como lo que son en la verdad suprema; la palabra, significar lo que las cosas son. Hay toda un suerte de funciones asignadas a lo real, sea éste, cosa, pensamiento o palabra. Asimismo, la voluntad fue creada para afirmar la existencia de lo que existe. De manera que, cuando el hombre piensa que es de día cuando es de noche, podríamos creer que al hacerlo caería en lo falso sin caer en el no-ser. Sin embargo, la falsedad en este caso no toca ni al pensamiento ni a la cosa. Aquí lo falso es la voluntad o los sentidos del hombre que puede afirmar o percibir algo no adecuado.<sup>15</sup> Esto sólo es posible cuando se

---

14 Hemos utilizado la versión de las *Obras Completas* de San Anselmo editada por B.A.C. en traducción de Julián Alameda. En ella, a veces se traduce la palabra “rectio” por “rectitud” y otras veces por “exactitud”. Para hacer más coherente el texto con el propósito de Anselmo, a saber, interpretar siempre la verdad en relación a la “rectitud”, hemos traducido “rectio” siempre por “rectitud”.

15 En el análisis del error que hace Anselmo, encontramos como fuentes de éste a la voluntad, en el caso de que el hombre desee apartarse de lo recto, y a los sentidos, cuando, inadvertidamente, se piensan los objetos de diferente manera a como son.

trata de seres contingentes (el día). En la necesidad, los seres que son siempre o nunca, la voluntad no puede afirmar inadecuadamente porque entraría en contradicción. Es decir, puede pensarse o hablarse de lo que no existe sólo cuando se trata de seres contingentes.

### TERCERA PARTE

#### El Lenguaje

Toda acción que hace aquello para lo cual fue creada, actúa rectamente y hace la verdad. De las acciones distinguimos unas naturales (irracionales) y otras no-naturales (racionales).

Dos ejemplos:

*Calentar el fuego.* Como el fuego ha recibido de aquel que lo creó el poder de calentar, al hacerlo, hace lo que debe. Haciendo lo que debe, hace la verdad.

*Dar limosna.* Al dar limosna, el hombre obra bien. Al hacer el bien, obra con rectitud; al obrar con rectitud, hace la verdad.

Estos dos ejemplos nos permiten distinguir una acción natural (la del fuego) de una no-natural (dar limosna). En la acción natural, la verdad consiste en hacer aquello para lo cual ha sido creada. En la acción no-natural, la verdad consiste en hacer el bien. (Hacer el bien es fin de toda acción no-natural).

Así como calentar es fin de la acción del fuego, del mismo modo, el lenguaje, por ejemplo, la frase "es de día", tiene como fin significar a un determinado ente.

El análisis de Anselmo, la justificación para abocarse al problema del lenguaje, es que en él se dan la verdad y la falsedad.

"Busquemos, pues, en primer lugar qué es la verdad de la enunciación, puesto que ésta es la que calificamos con más frecuencia de verdadera o falsa".<sup>16</sup>

Vemos que Anselmo hace suya, en primera instancia, la tan conocida concepción de que en el lenguaje yace tanto la verdad como la falsedad. Es decir, que hay lenguaje falso, cosa reñida con su pensamiento de fondo. En el lenguaje, como en las cosas y en el pensamien-

---

16 *De Veritate*. II.

to, sólo hay cabida para la verdad, para la significación del ente. En Anselmo, el lenguaje falso no existe como lenguaje.

Pero prosigamos. El siguiente paso de Anselmo se encamina a dejar en claro las condiciones en las cuales se da la verdad. Se pregunta: ¿cuándo es verdadera una enunciación? Una enunciación es verdadera cuando lo que enuncia existe. La existencia de algo es garantía necesaria y suficiente de verdad. Y en esto Anselmo es consecuente consigo mismo ya que la verdad de las cosas, tratada en el capítulo 5, es causa de la verdad de la enunciación.<sup>17</sup>

Ahora bien, una enunciación es verdadera cuando aquello que enuncia existe. Esto puede realizarse de dos maneras: Afirmando, cuando se dice “el perro es mamífero”, o negando, decir “el perro no es ovíparo”. Ambos ejemplos son verdaderos. Sin embargo, quedémosnos por el momento con la afirmación, que proclama más explícitamente la existencia de algo que existe. (La negación expresa la existencia de algo que no existe). El fin de la afirmación, decíamos, es expresar lo que es. Si su fin es expresar lo que es, tiene un determinado “deber” que cumplir. De manera que, expresando lo que es, hace lo que debe. Es aquí donde el filósofo quiere situarnos. En el deber que le corresponde siempre a cada cosa, y en este caso, a la enunciación. Al seguir el texto, leemos:

“Maestro: Y cuando expresa lo que debe, expresa con rectitud.”<sup>18</sup>

Discípulo: Así es.

M. Pero cuando expresa con rectitud, su significación es recta.

D. Sin duda alguna.

M. Cuando expresa la existencia de lo que es, ¿la significación es recta?

D. Es una conclusión que se impone.

M. Igualmente, cuando significa la existencia de lo que existe, su significado es verdadero.

---

17 Aquí hay un tipo de argumento neoplatónico al sugerir estratos de verdad. La Suma Verdad es Dios, de quien viene la verdad (y la existencia) a las cosas. Estas son finalmente causa de la enunciación. Series causales que se ordenan de la siguiente manera: Dios es causa y no es causado; las cosas son causadas y a la vez son causa; por fin, el lenguaje que es causado y no es causa de nada.

18 Íd. nota 14.

D. Ciertamente es a la vez verdadera y recta cuando expresa la existencia de lo que es.

M. ¿Entonces es una misma y única cosa para ella el ser recta y verdadera, es decir manifestar la existencia de lo que es?

D. Es una sola y misma cosa.

M. Por consiguiente, para ella, la verdad no es otra cosa que la rectitud”.

Tenemos ahora, en primer lugar, a partir de que la enunciación hace lo que debe al expresar la existencia de lo que es, una serie deductiva que nos lleva a identificar verdad y rectitud, llegando al final a colegir que la verdad de la enunciación es su rectitud. Rectitud dirigida siempre al ente puesto que de él recibe la verdad. En este estadio del argumento, aún no nos hemos separado del sentido tradicional de verdad: “Verdadera es la enunciación que manifiesta aquello que es”. A pesar de que Anselmo introduce ya el término rectitud, el sentido propio que se observa es símil al de la tradición clásica. Porque si verdadera es la enunciación que expresa lo que es, deberá existir una rectitud con la cosa enunciada.

Es al proseguir su discurso que el pensamiento de Anselmo se vuelve original. Según lo anterior, deberíamos descartar la *negación* pues no expresa existencia alguna. Sin embargo, ésta también posee una verdad y una rectitud pues hace lo que debe (en nuestro caso, expresar que el perro no es ovíparo). Recordemos que Aristóteles también contempla la negación verdadera. Empero, Anselmo distingue entre afirmación y negación diciendo:

“...cuando (la enunciación) enuncia la existencia de lo que existe (afirmación), hace doblemente lo que debe, puesto que (1°) significa y (2°) tiene por misión expresar lo que existe”.<sup>19</sup>

Anselmo vacila en darles a ambas la misma categoría de rectas y verdaderas, pues la rectitud y la verdad son *causa* de que una enunciación pueda significar “la existencia de algo que la tiene” —(la enunciación verdadera) debe más a aquello para lo cual ha recibido el significado que aquello para lo cual no lo ha recibido”—.<sup>20</sup>

19 *De Veritate*. II.

20 *Íd.*

A continuación, el argumento se separa del problema de la afirmación-negación y entra definitivamente al de la significación propia de la enunciación. Comienza diciendo:

“...ella (la enunciación) no ha sido hecha para expresar que una cosa existe cuando no existe o que no existe cuando sí que existe porque fue imposible hacer que expresase la existencia cuando ésta existe o la no existencia cuando no existe”.<sup>21</sup>

De este pasaje podemos afirmar ya que la enunciación *ha sido hecha* para significar la existencia (sea, como dijimos antes, por afirmación o por negación). Han sido hechas de la misma manera que fueron hechas las otras criaturas de la Naturaleza, con una función que cumplir como aquella del fuego que calienta. Más adelante esto queda más en claro:

“La rectitud y la verdad de la enunciación, expresando aquello para lo cual ha sido hecha, son pues distintas de aquella que posee (la enunciación) cuando significa (se dice) que está hecha para significar”.

*Primer caso.* Si decimos “es de día” cuando es de día, la enunciación posee verdad y rectitud. Si decimos “es de día” cuando es de noche, la rectitud y la verdad se pierden.

*Segundo caso.* La enunciación “es de día” posee una rectitud y una verdad propias e inmutables pues fue hecha para describir a un determinado ente.

De manera que, en el primer caso, habría cabida al error pues en un momento estoy enunciando algo que no es ni recto ni verdadero. Sin embargo, por el segundo caso nos damos cuenta que no hay lugar a lo falso. Pero sigamos leyendo:

“Éstas (la rectitud y la verdad de la enunciación cuando se dice que *está hecha para significar*) son inmutables; aquéllas (la rectitud y la verdad de la enunciación que puede aplicarse indistintamente al ser como al no-ser), variables; éstas siempre la acompañan, porque forman parte de su naturaleza; aquellas no siempre sino de un modo accidental y según el empleo que de ellas se quiere hacer”.

21 Íd.

Voy a analizar dos frases de este texto:

“...porque forman parte de su naturaleza”.

“...según el empleo que de ella se quiera hacer”.

*Primera frase.* Cuando se habla de una enunciación, en cuanto enunciación, debe abandonarse el terreno del ente en cuanto ente, para situarnos en la estructura de la enunciación misma. De esta manera deberemos reconocer que, siendo la enunciación una criatura hecha para significar, nunca podrá ser falsa. Como tal enunciación no da posibilidades a errar fuera del ser. La rectitud y la verdad “forman parte de su naturaleza”. Fue creada *para* significar.

*Segunda frase.* Sólo hay cabida a lo falso cuando esa enunciación se aplica a entes “aquí y ahora”. Es decir, hay cabida a lo falso en la contingencia. ¿Cuál es el error por lo tanto? Vemos claramente que erramos al asignarle la enunciación “es de día” a un ente como “la noche”. El error no está, luego, ni en la enunciación misma (pues posee una rectitud y verdad propias) ni en el ente (pues es lo que es en la Verdad Suprema) sino en ese acto de asignarle a un ente una enunciación que no le corresponde. Por lo tanto, hago mal empleo de la frase “es de día” cuando se la asigno a la noche.

La voluntad también posee una rectitud y una verdad que es aquella de querer lo que se debe. Al afirmar algo que no es, la falsedad no pertenece ni a la frase ni al ente del cual afirmo algo, sino a la voluntad que quiere lo que no debe. El empleo que se hace de la enunciación depende de la voluntad y de los sentidos del hombre. Por esta razón, hay veces en que la voluntad, a pesar de querer lo que debe, yerra; es el caso del engaño de los sentidos.

Entonces, aunando ambas frases, podemos decir en definitiva que la enunciación es siempre verdadera y que aquello que parece error de la enunciación cuando se aplica a la contingencia no es más que un producto del uso erróneo que el hombre hace de ella.

Para despejar dudas, completaremos el texto de Anselmo cuando se refiere a lo necesario.

“...aunque, en ciertas enunciaciones estas dos rectitudes y verdades (por un lado, la rectitud y la verdad de la enunciación en cuanto enunciación; por otro, en cuanto enunciación aplicada a un ser deter-

minado) sean inseparables, como cuando decimos: el hombre es un animal o el hombre no es una piedra".<sup>22</sup>

Lo anterior se refiere a cuando la enunciación se aplica a seres que son siempre o nunca, a lo necesario. En efecto, no podríamos decir "el hombre no es un animal" sin caer en contradicción con las determinaciones propias del concepto hombre, cosa que es mero "flatus vocis", que no es lenguaje.

Hemos recorrido someramente los pasajes en que San Anselmo se refiere al lenguaje. Lo que nos queda es una sensación luminosa. Al afirmar su doctrina, Anselmo afirma, no la parte de la tiniebla, que para él no existe, sino la zona de la luz. La realidad que se dirige rectamente a Dios no contempla (en sí misma) su negación pues todo lo que ella es, lo es por serlo en Dios mismo. Asimismo, el lenguaje, que es la expresión de esa realidad, no contempla en sí la falsedad de aquello que lo niega como tal lenguaje. Anselmo se equilibra, al caminar por la línea demarcatoria del ser sobre "este" lado de la luz. Por eso el lenguaje estará siempre compartiendo un destino con las cosas, unido a ellas por las razones más inmediatas y simples (en el fondo, las más misteriosas) para nuestra inteligencia: las razones naturales.

---

22 Íd.