

VERDAD Y CONTEXTUALIDAD

1. La inconsistencia del relativismo

En la tradición filosófica tomista, la verdad es el acuerdo entre la mente que juzga y la realidad del ser. “La verdad se da en el intelecto cuando éste aprehende la cosa tal como es”¹. Este acuerdo no está siempre garantizado y por eso nuestros juicios pueden ser verdaderos o falsos. Podemos equivocarnos y pagamos las consecuencias de nuestros errores. La realidad no se acomoda a nuestros deseos y tenemos que penar para conocerla como es. Estas afirmaciones pertenecen al más sólido sentido común. A ellas se opone el relativismo (“cada uno tiene *su* verdad”) que reduce el enunciado verdadero a una afirmación desconectada de la realidad que con el juicio se pretendería conocer. Por tanto, el juicio se pondría sólo como una posición del sujeto que lo emite, lo cual suele llamarse *subjetivismo*. La “verdad”, que ya no merece tal nombre, sería *relativa* al sujeto, que propiamente no juzga o no conoce, aunque piense o reflexione. El relativismo puede ser también “objetivista”, si se entiende que lo expresado en los juicios (el objeto inmanente del acto de juzgar) es relativo al sujeto y no a la realidad: la objetividad entonces, desvinculada de la realidad, se pone en función del sujeto que la concibe o la pone.

El relativismo suele criticarse, tradicionalmente, porque llevaría a admitir la contradicción, ya que un sujeto puede decir p , en su opinión, y otro puede decir $no p$. Sin embargo, si todo se reduce a opinión, no hace falta pensar que los adversarios cuyas opiniones se contradicen caigan realmente en la contradicción, con tal de que no juzguen, siendo conscientes de que sólo están expresando una opinión. La contradicción se evita, entonces, reduciendo el sujeto a un opinante. Y sin duda, los enunciados contradictorios (p , $-p$) ya no lo son en acto, sino sólo potencialmente, si se ponen como posibilidades, como sucede en el acto de opinar, tanto como posibilidades ontológicas en cuanto se trata de futuros contingentes (“mañana habrá una batalla naval”, en el conocido ejemplo aristotélico), o como potencialidades gnoseológicas, que llegarán al acto cuando se conozca de verdad. En definitiva, no es irracional que tú opines p y que yo opine $-p$ (no hay contradicción), y en cambio es irracional o contradictorio que tú juzgues p y que yo juzgue $-p$ si se pretende que ambos tendríamos razón. Pero como insinué arriba, los relativistas no suelen admitir que la contradicción es posible, cosa difícil de sostener con sentido, sino que intentan obviarla de

¹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 16, a. 5. Cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 3.

algún modo, por ejemplo reduciendo el conocimiento a conjetura, probabilidad, opinión, etc. y, obviamente, dando una nueva versión de la verdad, distinta de la noción de acuerdo tajante con la realidad como es.

La posición relativista en sentido estricto no sólo es insostenible, sino que ni siquiera tiene sentido. Ninguna persona es relativista en serio, o de modo absoluto (es decir, diga lo que diga, asume algo como verdadero absolutamente). La prueba de esto es que, aunque el relativismo se refugie en el sujeto, desvinculándose de la realidad, no puede evitar por lo menos la verdad de sostener su propia posición como opinión, conjetura, duda, etc. Si dice “opino *p*”, al menos afirma la verdad de su acto de opinar, que es una realidad. Este argumento puede esgrimirse de múltiples formas. Una de las más antiguas fue usada por Aristóteles contra el relativismo de los sofistas, en el libro IV de la *Metafísica*. En la moderna teoría del lenguaje, podríamos decir que el relativista no puede hablar con nadie, porque para entender a otro, al menos hay que saber qué dice. Si somos relativistas en serio, tendremos que decir que no sabemos qué dice, y ni siquiera si dice algo. Pero como el solipsismo puro es inconsistente con la existencia del lenguaje, como ha demostrado Wittgenstein, entonces se puede concluir que el relativista absoluto sería como un “agujero negro” en el mundo de los hablantes.

Hilary Putnam, en *Reason, Truth and History*, traza una fuerte refutación del relativismo absoluto². Allí sostiene la existencia de una “íntima conexión entre relativismo e inconmensurabilidad”³ (es decir, la teoría que impide la comunicación lingüística entre culturas y, por tanto, afecta a la validez de las traducciones⁴). Al final, se llega a desvanecer incluso la diferencia entre “aseverar o pensar, por un lado, y hacer ruidos (o producir imágenes mentales), por otro. Pero esto significa, según esa concepción, que yo no soy un pensador, sino un mero animal. Sostener esta visión es cometer una especie de suicidio intelectual”⁵. Putnam achaca este suicidio a Kuhn y Feyerabend: “si esta tesis fuera realmente verdadera, entonces no podríamos traducir otras lenguas, o incluso fases pasadas de nuestro propio lenguaje. Y si no podemos interpretar los ruidos de los organismos de ningún modo, entonces no tenemos base para considerarlos como *pensadores*, *hablantes*, ni como *personas*.”

² Cfr. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 119-124 y 150-173.

³ Cfr. *ibid.*, p. 120.

⁴ En la misma obra, pocas páginas antes (pp. 113-119) Putnam rechaza de plano las “teorías de la inconmensurabilidad” de Kuhn y Feyerabend, considerándolas contradictorias (“anarchism is self-refuting”: cfr. *ibid.*, p. 113).

⁵ *Ibid.*, p. 122 (cursivo de Putnam).

En breve, si Feyerabend (y Kuhn con su teoría de lo inconmensurable) tuvieran razón, entonces los miembros de otras culturas, incluyendo a los científicos del siglo XVII, serían conceptualizables por nosotros sólo como animales que responden a estímulos”⁶.

2. La relatividad del contexto

Arriba dije que el relativismo se pone como posición del sujeto (su momento histórico, su cultura, su situación). Una de las posibilidades de esta relativización es el denominado *contexto*. Con frecuencia oímos que alguien se queja de que sus afirmaciones fueron malinterpretadas porque “se sacaron fuera de su contexto”. Se apunta aquí a un problema hermenéutico. Nuestras afirmaciones suelen ser co-textuales, es decir, cobran sentido con relación a un texto más completo en el que están dichas. La palabra “sí”, aislada, no significa nada, pero dentro de un contexto puede significar muchas cosas.

El contexto lingüístico puede ser *sintáctico*, *semántico* o *pragmático*. La frase “y entonces replicó” tiene sentido en un contexto sintáctico, respecto a otras frases de una narración. El contexto semántico puede implicar que un significado es tal con respecto a otros significados. Por ejemplo, si decimos “no se debe matar”, normalmente se interpreta que se trata de personas humanas, no de insectos u otros animales. En un sentido más amplio, el contexto sintáctico-semántico es la misma lengua: cualquier frase se entiende, en su sentido y verdad, presuponiendo que la persona que la escucha o lee sabe la lengua en que esa frase está dicha. El contexto pragmático es lo que ordinariamente se llama “uso” de las expresiones lingüísticas. Así, la frase “de pronto empezó a llover”, dicha en una obra de teatro, no pretende decir la verdad.

Los contextos de las frases que estimamos verdaderas sin especiales problemas se conocen suficientemente. Nos damos cuenta muchas veces si algo se está diciendo en broma, o irónicamente, o como una exageración retórica, o de modo metafórico. Cuando este problema no está claro, acudimos a las técnicas exegéticas (hermenéutica bíblica, jurídica, etc.).

Por otra parte, la advertencia de los contextos lingüísticos suele ser prelingüística, porque no todo puede explicitarse, es decir, es imposible exponer verbalmente *todo* lo necesario para que una frase se entienda bien, como ha visto Wittgenstein. Siempre existe un “fondo inexpressado” de cualquier cosa que se dice (se trata, en cierto modo, del

⁶ *Ibid.*, pp. 114-115.

“conocimiento tácito” de que hablaba M. Polanyi⁷). El conocimiento de la verdad es supralingüístico. De nada nos sirve especificar contextos, aunque a veces sea imprescindible, *si no entendemos*, por encima de lo dicho lingüísticamente. Dicho de otro modo: el fundamento de la comprensión de la verdad no es lingüístico.

La “relatividad contextual” no se opone a la verdad (no precipita en el relativismo), siempre que aceptemos los límites de la contextualidad. Esta contextualidad nace, en Santo Tomás, del hecho de que la verdad es el acuerdo entre la mente y la realidad. Por tanto, para conocer la verdad de un enunciado, se ha de tener en cuenta no sólo la realidad, sino también el modo en que el sujeto la entiende y la expresa. En este sentido, los contextos no sólo son lingüísticos, sino también noéticos, si damos al término “contexto” una extensión analógica.

Tomás de Aquino toca esta contextualidad, a mi entender, en dos temáticas: una relativa al conocimiento indexical de los enunciados temporales, y otra con respecto a nuestro conocimiento de Dios. En el primer caso, el Aquinate, siguiendo a Aristóteles⁸, sostiene que las frases temporales son verdaderas con relación al tiempo del que las dice, de modo que “Sócrates está sentado” es un enunciado verdadero sólo para el que hace tal afirmación mientras Sócrates está sentado, pero se vuelve falso si se dice en otros momentos⁹. Un mismo enunciado, cuando es indexical, varía su valor de verdad según los tiempos. En el segundo caso, para Santo Tomás el valor de verdad de una frase sobre Dios debe tomarse teniendo en cuenta el significado analógico o, más ampliamente, nuestro modo de entender a Dios. La frase “Dios es justo” no sería verdadera si entendiéramos la justicia al modo en que los hombres son justos, o si la entendiéramos como si fuera una propiedad de un sujeto. Estamos en el caso de lo que he llamado *contexto noético*. No es posible, por eso, sostener una teoría de la verdad realista desconociendo la componente gnoseológica o “subjettiva” de nuestro conocimiento de la realidad.

Estos puntos salen en el siguiente texto del *De Veritate*: “la Verdad primera no puede ser sino una. Pero en nuestro intelecto la verdad se diversifica en dos sentidos: uno, según la diversidad de las cosas conocidas, de las que resultan diversos conocimientos que siguen a las diversas verdades del alma; en otro sentido, según el diverso modo de entender. El correr de Sócrates es una sola realidad, pero el alma, como al componer y dividir co-entende el tiempo, como se dice en el libro III del *De Anima*, entiende de modo diversificado el correr de

⁷ Cfr. M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, Anchor Books, Nueva York 1967.

⁸ Cfr. Aristóteles, *Categorías*, 4 a 25-30.

⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 14, a. 15, ad 3.

Sócrates como presente, pasado y futuro, y según esto elabora diversas concepciones, en las que se encuentran diversas verdades. Este doble tipo de diversificación no se da en el conocimiento divino”¹⁰.

La contextualidad del discurso *fija un sentido* (a veces, también una referencia). Lo que dice Tomás de Aquino puede generalizarse a los diversos modos de abstracción y, por supuesto, a la analogía. Las verdades matemáticas, por ejemplo, se entienden bien cuando son captadas con relación al plano abstractivo de la matemática. Se comprenderían falsamente, pongamos por caso, si pensáramos que los objetos matemáticos son cosas materiales. Esto introduce una complejidad en nuestro conocimiento, que en definitiva no es más que la complejidad hermenéutica. Así, aunque la palabra “Dios” tenga connotaciones diversas en las culturas, el uso de este término puede contener elementos analógicos comunes, y así evitamos el relativismo que resultaría de la pura equivocidad de lo inconmensurable. No podré captar la riqueza de lo que un sujeto de una lengua distante de la mía dice sobre Dios si no estudio esa lengua y su cultura. Los matices significativos derivados de las contextualizaciones culturales o históricas pueden captarse sólo con estudio y esfuerzo. Nadie puede entender los teoremas de Euclides si no estudia geometría. Pero eso no quita que esos teoremas contengan verdades universales, que son al menos potencialmente cognoscibles para todo ser racional.

Lo que acabo de decir está implícito en el siguiente texto tomista: “el modo de manifestarse de la verdad en cada ciencia debe ser conveniente a lo que cae bajo la materia de esa ciencia. Por eso señala Aristóteles que no se da certeza ni puede exigirse del mismo modo en todos los discursos relativos a alguna temática sobre la cual razonamos”¹¹. Igualmente señala que “el hombre bien educado debe buscar en cada materia tanta certeza como la naturaleza de la cosa lo permita”¹².

3. Límites de la contextualidad

En estas pocas páginas no puedo entrar en todas las temáticas implicadas por lo que he llamado la “contextualidad gnoseológica”. Este tema ha sido estudiado con detalle, entre otros autores, por Quine¹³ y Putnam¹⁴, pero con resultados poco satisfactorios. Quine, con su teoría de la *relatividad ontológica*, sostiene las tesis de la “indeterminación de las traducciones” y

¹⁰ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 5, c.

¹¹ Tomás de Aquino, *In I Ethic.*, lect. 3, n. 32 de la edición Marietti.

¹² *Ibid.*, n. 36.

¹³ Cfr. W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969.

¹⁴ Cfr., entre otras obras, H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2004.

de la “inescrutabilidad de la referencia”. La verdad es una cuestión pragmática y no puede mantenerse de ninguna manera la teoría de la correspondencia de la verdad noética a la realidad. En Putnam se sostiene, en cambio, la relatividad de la verdad a los esquemas conceptuales seleccionados por el hombre (“realismo interno”), aunque se admita que los significados no son puramente “internos” a la mente, sino que tienen que ver también con la referencia a entidades del mundo (“externalismo”)¹⁵.

Las cuestiones tocadas por estos autores, en sus ejemplos concretos, son muy variadas y tienen que analizarse caso por caso. Muchas de ellas podrían solucionarse si atendemos a los niveles de abstracción. Así por ejemplo, la asignación de números a las cosas, para contarlas, depende no sólo de las cosas mismas, sino de nuestros sistemas de medición o del modo en que dividimos las cosas. En física y en matemática a veces elaboramos conceptos de razón que sirven, con todo, para hacer afirmaciones verdaderas. Asignaremos colores a las cosas según nuestras clasificaciones cromáticas, que no son arbitrarias, pero admiten cierta variedad cultural y serían distintas si lo viéramos todo en blanco y negro o con los ojos de un daltónico.

Todo esto significa que nuestro conocimiento conceptual de la realidad es esencial, sí, pero a la vez limitado o parcial, y precisamente por eso podemos mejorar y corregir nuestros conceptos en lo que se refiere a la explicitación de sus propiedades y relaciones en niveles más o menos específicos, y también admitiendo las variaciones analógicas de significado. Con todo, las afirmaciones verdaderas, contextuales a nuestros conceptos, que no son exhaustivos en su significación esencial, no dan pie al relativismo. Éste surge, por reacción, cuando la verdad del conocimiento se cifra en la exigencia racionalista del conocimiento agotado o “cerrado” de la realidad, desmentida por nuestra experiencia. Aunque un concepto sea parcial, esquemático, genérico, abstracto, analógico, etc., con él pueden hacerse afirmaciones verdaderas.

¿Puede afirmarse, entonces, que toda afirmación de verdad está *siempre* situada en un contexto? B. Edmonds, en su artículo *What if all truth is context-dependent?*¹⁶ sostiene que toda verdad es contextual y niega, en este sentido, la existencia de leyes universales. Las leyes de Newton, por ejemplo, son verdaderas sólo en nuestro universo (podría haber otros) y con relación a los cuerpos tomados en cierta situación (macroscópicos para nuestra observación y con velocidades pequeñas respecto a la luz). Dejando de lado las argumentaciones de

¹⁵ Comento esta tesis, parcialmente, en mi trabajo *Verità e realismo nella scienza*, “Divus Thomas”, 21, 3/1998, año 101, pp. 85-100.

¹⁶ Cfr. www.epm.mmu.ac.uk/~bruce.

Edmonds, en las que aparecen elementos nominalistas¹⁷, la tesis de que “toda verdad es contextual” resulta demasiado vaga, porque no vale por igual para la física, la metafísica, la matemática, la ética, etc. y porque la “relación al contexto” debe ser especificada para que adquiera un sentido más preciso. En lo que resta de esta exposición, propongo tres especificaciones de la contextualidad conceptual (aparte de la lingüística):

1. Relación *presupuestos-derivaciones*: una afirmación puede ser “verdadera en cierto contexto”, si se entiende que está implicada por una serie de presupuestos. En este sentido, podríamos decir que una afirmación es válida “en un contexto kantiano, hegeliano”, etc. Superamos el relativismo, sin embargo, cuando admitimos que esos presupuestos son verdaderos o falsos. De lo contrario vamos a la concepción “coherentista” de la verdad, compatible con el relativismo.

2. Contextualidad respecto a las *fuentes de conocimiento*: una verdad puede sostenerse en base a una fuente de conocimiento, y entonces a veces podría ser *aparentemente* contradicha, cuando excluimos esa fuente y tenemos en cuenta otra. Así surgió en la Edad Media el problema de la “doble verdad” del averroísmo latino, que cabría interpretar como una forma antigua de relativismo: el mundo no sería eterno para la fe ($-p$) pero lo sería para la razón (p). Ciertos problemas de ciencia-fe fueron planteados en estos términos. A veces se pretende evitar la contradicción que esto supone recurriendo al relativismo o a la reducción de algún conocimiento a opinión¹⁸.

Creo, en cambio, que la contradicción se evita, manteniendo la verdad, si esclarecemos el alcance de las tesis en apariencia contradictorias, lo cual no puede hacerse de modo unívoco, pues los casos pueden ser diversos. Indico sólo tres ejemplos:

a) “Los muertos no pueden resucitar” según las leyes de la biología (verdad científica), pero “pueden resucitar” si hacemos entrar causas superiores (la Omnipotencia Divina) en un nuevo escenario cósmico, que conocemos por fe.

¹⁷ El hecho de que una verdad sea tal respecto a ciertas condiciones presupuestas no quita que pueda ser universal: las leyes físicas son tales presuponiendo nuestro universo, y en otro posible universo podrían no existir. No hace falta que conozcamos de modo cerrado tales condiciones: podemos ignorar cuáles son las condiciones absolutamente estrictas del universo en que vivimos, para que sea tal y no otro, y esto no invalida nuestros conocimientos verdaderos, necesarios y universales (con necesidad condicionada: cfr. Tomás de Aquino, *C. G.*, II, c. 30) acerca de muchos fenómenos, entidades y relaciones de nuestro cosmos.

¹⁸ En los conflictos razón-fe, 1) el pensador *cientificista* (iluminismo) reduce la fe a opinión o fantasía; 2) el pensador *anti-científico* hace lo mismo con las tesis científicas; 3) para el filósofo *post-moderno* (relativista) las “verdades” de la ciencia o de la religión serían igualmente válidas como modos de vivir. Siguiendo a Santo Tomás, personalmente estimo que las contradicciones fe-razón son aparentes y se solucionan, diversamente en cada caso, ajustando mejor el alcance y sentido de las afirmaciones científicas y teológicas.

b) La Eucaristía es el Cuerpo de Cristo, en una visión de fe asumida como verdadera, aunque el no-creyente, en base a lo que ve, estime razonablemente que allí sólo hay pan, porque no tiene otro medio de conocimiento, igual que quien no comprende una pintura, si cabe esta comparación, con todos sus límites, creará ver allí sólo garabatos sin sentido.

c) Un objeto puede ser rojo para un observador y gris para quien tenga otro sistema cromático visual. En este caso, ninguno de los dos hipotéticos sujetos “tiene razón”, porque la visión cromática, como toda sensación, depende no sólo del objeto externo, sino de cómo éste se presenta y de la condición del órgano sensorial. Esta “relatividad de los sentidos” la superamos con la inteligencia, y por eso podemos situarnos en un punto de vista superior a esos contextos sensoriales intencionales (un caso análogo es cuando vemos un mismo objeto en formas diferentes, al estar situados en diversas perspectivas).

3. Contextualidad respecto a *ciertos conceptos*: comprendemos el mundo real mediante conceptos empíricos, matemáticos, psicológicos, sociológicos, metafísicos, a veces relacionados con ciertas clasificaciones, quizá imperfectas. Con ellas podemos hacer muchas afirmaciones verdaderas o falsas, cuyo alcance o profundidad es variable. Algunos conceptos pueden ser inadecuados (por ej. éter, flogisto), pero otros atraviesan transversalmente toda cultura con cierta identidad analógica, aunque varíen sus interpretaciones (por ej., conceptos como “hombre”, “razón”, “libertad”, “verdad”). Estas contextualizaciones son limitadas, no absolutas. Así por ejemplo, Aristóteles hace muchas afirmaciones verdaderas sobre la luna, aunque su conceptualización de la luna se encuadre en una cosmología falsa¹⁹. Gentes de cultura muy diversa reconocen frases como “verdaderas”, “falsas”, “mentiras”, aunque en cada cultura estas nociones tengan matices significativos variables, dentro de cierta identidad analógica.

En conclusión, me parece correcto sostener que toda afirmación verdadera es relativa a algunos contextos que precisan su sentido, su alcance, su aplicación (el mismo principio de no-contradicción debe formularse bien y entenderse de un modo correcto, para evitar sofismas). Muchas veces podemos conocer bien esos contextos, pero esto no es absolutamente necesario, pues no puede exigirse al hombre una ciencia universal, total, exhaustiva. Estos límites de nuestro conocimiento de la verdad no hacen legítimo el relativismo, que como tal entraña contradicción y en último término no tiene sentido.

Juan José Sanguinetti

¹⁹ Esto punto tiene que ver con la independencia de muchas observaciones empíricas respecto de las teorías que las interpretan (problema de la *theory ladenness* de las observaciones).