



**Tesis de Licenciatura**

**Facultad de Humanidades – UNSTA**

*La inclinación del hombre a la verdad  
y su relevancia para el perfeccionamiento  
personal y social en Antonio Millán-Puelles*

**Tesista:** Yamila Eliana Juri

**Directora:** Mgr. Beatriz Reyes Oribe



## ÍNDICE GENERAL

<b>ÍNDICE GENERAL</b> .....	3
<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	5
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	7
<b>1. Relevancia de la cuestión planteada</b> .....	7
<b>2. Hipótesis</b> .....	9
<b>3. Objetivos</b> .....	9
<b>4. Estado de la cuestión</b> .....	10
<b>5. Metodología</b> .....	13
<b>CAPÍTULO 1: TENDENCIA NATURAL DEL HOMBRE A LA VERDAD</b> .....	15
<b>1.1 Tendencia e interés gnoseológico</b> .....	15
<b>1.2 Inteligibilidad de la realidad</b> .....	21
<b>1.3 Naturaleza del término “verdad”</b> .....	25
<b>1.4 Conclusiones de este capítulo</b> .....	30
<b>CAPÍTULO 2: TENDENCIA O INTERÉS COMUNICATIVO DE LA VERDAD</b> .....	32
<b>2.1 Las verdades que se pueden comunicar</b> .....	32
<b>2.2 Los modos de comunicar la verdad</b> .....	33
<b>2.3 Los supuestos fundamentales del interés comunicativo</b> .....	34
2.3.1 El plural del yo.....	34
2.3.2 La innata tendencia humana a comunicar la verdad .....	35
<b>2.4 El interés por comunicar la verdad</b> .....	37
<b>2.5 Dimensiones éticas de la comunicación</b> .....	39
2.5.1 La veracidad.....	39
2.5.2 Regulación ejercida por la justicia y la prudencia .....	41
<b>2.6 Conclusiones de este capítulo</b> .....	49
<b>CAPÍTULO 3: OBJECIONES CONTEMPORÁNEAS AL INTERÉS POR LA VERDAD</b> .....	51
<b>3.1 Escepticismo</b> .....	51
<b>3.2 Relativismo</b> .....	53
<b>3.3 Pragmatismo</b> .....	60
<b>3.4 Conclusiones de este capítulo</b> .....	63
<b>CONCLUSIONES FINALES Y PROYECCIONES</b> .....	65
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	73



*Practicando la verdad que uno conoce,  
se hace digno de la que todavía ignora.*

(Sertillanges, *La vida intelectual*,  
Barcelona, Estela, p. 32).

## **Agradecimientos**

Agradezco a Nuestro Señor Jesucristo, quien es el Camino, la Verdad y la Vida, por haberme permitido llegar hasta aquí, y haberme fortalecido con cada una de las pruebas que tuve durante este recorrido.

Agradezco a la Profesora Mgr. Beatriz Reyes Oribe, por aceptar dirigir esta tesis con gran dedicación, rigor académico y por su apoyo incondicional.

A la Facultad de Humanidades de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, en especial a los profesores con los cuales tuve la gracia de compartir estos años y a la Secretaria académica, Fátima Salas, que siempre estuvo disponible para ayudarme a compatibilizar mi trabajo con mis estudios.

Finalmente, a todos los que colaboraron con esta investigación, en especial al Dr. Ignacio Massini Correas, el cual tuvo la gentileza de brindarme abundante material bibliográfico y asesoramiento sobre algunas cuestiones de la presente tesis. A todos ellos, mi especial recuerdo y gratitud.



## **Introducción**

### **1. Relevancia de la cuestión planteada**

En el ámbito filosófico, pocos asuntos pueden considerarse tan esenciales e invulnerables a las corrientes del momento como el de la inclinación del ser humano a buscar e interesarse por la verdad, esto constituye incluso, lo más formalmente propio de la tarea del filósofo; pensemos que la importancia de reflexionar sobre la verdad se desprende de sus implicaciones tanto para la filosofía del conocimiento, como para la metafísica, la ontología, la filosofía del lenguaje, la lógica, la filosofía de la ciencia, la ética y la filosofía política, por nombrar alguna de sus ramas, en definitiva, es una cuestión que no puede ser ajena al quehacer filosófico.

Sin embargo, a pesar de su relevancia, existe una profunda crisis de la verdad, que se traduce o es consecuencia del abandono progresivo de la metafísica: el ser y la naturaleza se sustituyen por fenómenos; la perfección moral por el ‘bienestar’; los valores se entienden como valoraciones. En este sentido, un ejemplo puede darse en la frase del filósofo ateo Richard Rorty, el cual se refiere a aquellos que estamos dispuestos a describirnos como buscadores de la verdad de la siguiente manera: “hombres anticuados, pedantes, encantadores”, jactándose de que él “no hace demasiado uso de nociones como “verdad objetiva” puesto que, después de todo, llamar a un enunciado verdadero “no es más que darle una palmada retórica en la espalda” (Rorty, 1991, p. 86).

El tratamiento del tema de la verdad se inicia en nuestra tradición occidental probablemente a la vez que la filosofía. Las primeras preguntas de los pensadores griegos fueron acerca de qué son verdaderamente las cosas (el mundo, lo real), cuál es la verdad de lo que se nos presenta; “todo ello ha configurado una concepción de la verdad cuya influencia ha alcanzado cuando menos, desde Parménides hasta Heidegger” (Nicolás – Frápoli, 1997, p. 10).

En este sentido, la motivación de realizar este trabajo, surge de considerar que no puede soslayarse la repercusión que el tema del interés por la verdad tiene en el desarrollo de la persona y de la sociedad misma, como las consecuencias que genera una desvinculación de la educación, el derecho y demás ámbitos en los cuales el hombre se inserta en su búsqueda constante. Para el abordaje de esta problemática se indaga —dentro de los límites que una tesis de esta naturaleza permite— cuál es la naturaleza y el contenido de la noción de “verdad” y de qué manera es posible comunicarla, según el pensamiento del

filósofo español Antonio Millán-Puelles (1921-2005)<sup>1</sup> quien ha dedicado parte de su investigación a estas cuestiones; si bien se hace referencia a diversas obras del autor, nuestra principal fuente es un libro específico sobre el tema, llamando *El interés por la verdad* (1997); en este escrito, el autor sostiene que quien no tenga interés alguno en conocer las cosas como ellas mismas son no podrá utilizarlas provechosamente nada más que *per accidens*: por pura casualidad. El hombre práctico es necesariamente realista. No sólo cree que puede conocer algo de lo que las cosas por él manejadas son, sino que quiere ese conocimiento y se interesa por él, aunque solamente en la medida en que le es necesario o conveniente para sus propios fines (Millán-Puelles, 1997, p.16)<sup>2</sup>.

En este orden, se abordan los aportes teórico-prácticos que surgen sobre la naturaleza humana en su relación con el innato interés por la verdad a partir de la filosofía de Millán, quien ha destacado con firmeza el valor y el significado del sujeto en la tarea de alcanzar la verdad, dejando una vasta obra filosófica, donde ha desarrollado diversos temas con una agudeza intelectual y rigurosidad investigativa digna de seguir estudiándose<sup>3</sup>.

La cuestión de si este interés puramente teórico por la verdad se da en todo ser humano es decisiva en el esclarecimiento del problema pero no agota la integridad del mismo:

La verdad puede importarnos de dos modos, que son el interés por conocerla y el interés por darla a conocer. Hay cierto paralelismo entre la distinción de estos dos modos y la que se hace al hablar, por un lado, de la acepción gnoseológica de la verdad y, por otro lado, de la correspondiente acepción ética, que lleva el nombre de

---

<sup>1</sup> Millán-Puelles nació en Alcalá de los Gazules, un pueblo cercano a Cádiz, en el año 1921. Cursó sus estudios superiores de filosofía en Sevilla y Madrid. Desde el año 1944 fue catedrático de filosofía en institutos nacionales de enseñanza media. En el año 1947 defendió su tesis doctoral en la Universidad de Madrid, el trabajo trató sobre *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*. En 1951 ganó la plaza de catedrático de Fundamentos de la filosofía, Historia de los sistemas filosóficos y filosofía de la Educación en la Universidad Complutense de Madrid, cargo que desempeñó hasta 1969. Entre 1953 y 1954 viajó con su familia a Mendoza, Argentina, para desempeñar las cátedras de Metafísica y filosofía de la naturaleza en la Universidad Nacional de Cuyo. Por esa época, también, había iniciado la redacción de su libro *Fundamentos de la Filosofía*, obra por la que es más conocido en el mundo. El regreso a España se adelantó, en cuanto comprobó que la situación política se hacía difícil; en el año 1961 fue nombrado miembro honorario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, con lo que alcanzó el máximo rango académico posible en España. Recibió numerosos premios y escribió gran cantidad de obras. Murió en el año 2005 dejando un legado invaluable. Para más datos de su vida recomiendo: Escandell, J., (2007) "Datos para la biografía de Antonio Millán-Puelles, (1921-2005)", en *Pensamiento y Cultura*, Vol. 10, Colombia, pp. 13-38.

<sup>2</sup> En la obra el autor desarrolla este fenómeno mental del 'interés', para designar con él una 'cierta actitud anímica'. Su carácter *mental* es cosa bien comprensible si se tiene presente su índole intelectual y volitiva (Cfr. Millán-Puelles, 1997, p. 23).

<sup>3</sup> La obra completa de Millán-Puelles consta de 20 libros y unos 200 escritos breves.

“veracidad”. El interés por la verdad gnoseológica tiene un carácter gnoseológico también: es formalmente un interés cognoscitivo. En cambio, el interés por la verdad en cuanto veracidad es formalmente comunicativo. (Millán-Puelles, 1997, p. 18)

Estos aspectos de la verdad que se dan en el interés de todo hombre, marcarán el desarrollo de este trabajo y la demostración de la hipótesis de investigación. El autor que se aborda parte de la pregunta fundamental: ¿qué es la verdad? Haciendo suya la tradicional distinción entre la verdad ontológica (la inteligibilidad de todo ente) y la verdad lógica (concordancia de la mente con el objeto a que se refiere) añade que hay, además, una verdad práctica o apetito recto, pero es la segunda acepción la que ocupa el lugar dominante en su investigación, con una rigurosa revisión y problematización con las teorías de la verdad desde un independiente sentido crítico (Kant, Heidegger, Russell, Wittgenstein, entre otros), nos adentraremos en sus tesis principales.

El motivo de su trabajo fue fundamentalmente ofrecer una respuesta al relativismo imperante en amplios sectores de la vida cultural y social del momento. Tal relativismo supone un desinterés, al menos tácito, por la verdad. ¿Cómo es posible que el hombre, dotado de un natural interés e inclinación al conocimiento de la verdad y a su comunicación, haga un uso injusto e imprudente de estas capacidades y de la verdad misma y, finalmente mienta? Este es todo el problema sobre el cual reflexionamos en las páginas que siguen.

## **2. Hipótesis**

Según Millán-Puelles, hay en el hombre un deseo natural de conocimientos verdaderos, lo cual revela una inclinación no sólo de base antropológica e implicancia gnoseológica, sino también ética, Esta tendencia contribuye al desarrollo perfectivo de la naturaleza humana, tanto en su fase personal como social.

## **3. Objetivos**

La propuesta consiste en desarrollar las tesis principales de Millán-Puelles acerca de la inclinación natural del hombre por conocer y comunicar la verdad. En este sentido, se buscará el logro de los siguientes objetivos específicos en la obra del autor español:

- Explicitar la naturaleza del término “verdad” en sus distintas variantes y la inteligibilidad de la realidad.
- Identificar la innata tendencia del hombre a obtener conocimientos verdaderos.

- Distinguir el interés cognoscitivo por la verdad (gnoseológico) del interés comunicativo (ético).
- Analizar las objeciones contemporáneas al interés por la verdad, a la luz de los desarrollos del autor español.
- Relacionar el interés por la verdad con la regulación moral ejercida por la justicia y la prudencia.
- Justipreciar el valor del lenguaje, el derecho y la educación en la transmisión de la verdad.

#### **4. Estado de la cuestión**

El tema elegido en este trabajo y publicado por el autor es relativamente reciente. Considero en ese sentido que dentro de la filosofía contemporánea, pocos pensadores han desarrollado con tanta profundidad como Millán-Puelles, el auténtico *eros* filosófico en lo que hace al interés por la verdad, la cual se deja decir de muchas maneras y ningún ángulo visual humano la agota por entero.

En lo que respecta al estado de la cuestión de ésta precisa investigación citaré algunos textos de autores que han reflexionado sobre este compromiso con la verdad abordado desde la perspectiva de Millán. Hay que tener presente que dicho compromiso (buscarla verdad realmente y querer encontrarla) es la señal de identidad del auténtico filósofo. Es decir, todo verdadero filosofar implica un decir, en el que lo dicho, ni se sustrae por completo, ni por completo se contrae al decir mismo. El alcance del decir humano es muy limitado, ya Heidegger advirtió que la verdad es “desocultamiento del ser” (*alétheia*), pero igualmente ocultación.

En la filosofía, pocos asuntos pueden considerarse tan esenciales e invulnerables a las modas como el de la misma vocación a buscar e interesarse por la verdad, que constituye lo más formalmente propio de la tarea filosófica. El interés por la verdad es la esencia del filosofar. No es exclusivo del filósofo pero es la seña de identidad que ha caracterizado el *ethos* filosófico a lo largo de su historia milenaria (Barrio Maestre, 2001, p.48). Coincide en ello el profesor Llano cuando señala que Millán concibe la tarea del filósofo en relación a la verdad como un replanteamiento de los grandes problemas de todos los tiempos, concentrados principalmente en la metafísica y la moral, pues esas son las columnas fundamentales de la filosofía (Cfr. Llano, 1998, p. 31).

En una entrevista, Millán-Puelles revela: “la cuestión que más radicalmente me interesa consiste en la de cómo es posible que el hombre llegue a traicionarse a sí mismo, o sea, a preferir para sí mismo lo que realmente se opone a su más auténtico ser” (Puelles Romero, 1993, p. 213).

La posibilidad de un conocimiento verdadero coincide exactamente con la existencia misma de la potencia cognoscitiva. Esto supone la confianza en la razón, la cual a su vez, posee un doble fundamento: por un lado, la irrestricta apertura del espíritu humano a la totalidad de lo real y, por otro, la condición mediante la cual la realidad misma se abre camino a la razón. En efecto, como afirma González-Ayesta:

En relación a la verdad parecen admitirse dos posturas posibles: o el denostado universalismo y dogmatismo, propio de la modernidad, fruto del ideal metódico cartesiano, que culmina con el idealismo alemán, o la disolución del concepto en símbolo y del ser en sentido, propuesto por las formas variadas de pensamiento hermenéutico. La disyuntiva es: verdad o contexto (tiempo, historia); universalidad total o disparidad radical. (González -Ayesta, 2010, p. 38)

Aunque todo conocimiento implica realidad, ya sea del objeto conocido, o al menos, la realidad del sujeto cognoscente y del acto de conocer, resulta del mayor interés esclarecer las relaciones entre realidad y objeto; esclarecimiento que conduce inexorablemente a la cuestión de los objetos puros, temática abordada ampliamente por Millán en una de sus principales obras<sup>4</sup>.

La adecuación de la facultad intelectual a la realidad que le es objeto consiste en algo más que en una copia o simple imitación de un ser real. La definición tradicional de la peculiar verdad del conocer presupone toda una teoría según la cual la única forma de conocimiento capaz de ser verdadera es siempre un acto ejercido por una energía espiritual. La ‘imagen’ que el entendimiento hace en sí mismo de la realidad por él captada tiene, a su modo, vida espiritual. Y es por completo imposible que esa imagen se encuentre en el espíritu de tal modo que, al poseerla, éste se limite a mantener un comportamiento pasivo –tal como ocurre cuando en un papel está grabada una imagen – porque el espíritu no puede comportarse como un cuerpo al que se le ha dado una figura que reproduce o imita la de otro cuerpo.

---

<sup>4</sup> Para un mayor desarrollo de este tema remitimos al trabajo de García López, J., (1992), “La teoría del objeto puro de A. Millán-Puelles”, en *Anuario Filosófico* N° 25 (2):321-348.

Reflexionando sobre ello Barrio Maestre afirma que si bien inicialmente se presenta la verdad como un interrogante, en la búsqueda racional los interrogantes no son lo decisivo, más bien lo que importa son las respuestas a esos interrogantes; conocer realmente no es otra cosa que conocer la realidad –la verdad– del ser de las cosas, si bien ello no significa, en el caso del hombre, conocerlas en su cabal totalidad, pues un cognoscente imperfecto no puede tener un conocimiento perfecto de nada (Barrio Maestre, 2001, p.49).

La realidad posee la fundamental característica de ser independiente de su fáctica situación de ser objeto de una representación verdadera por parte de una inteligencia finita y limitada como la humana. “Toda verdadera representación es representación de la verdadera realidad de lo representado, entendiendo que lo que éste tiene de real lo tiene, en definitiva, además de, e incluso a pesar de ser por mí representado” (Barrio Maestre, 2001, p.69).

El enlace entre la definición de la verdad como adecuación del entendimiento con la realidad y la doctrina de los trascendentales se halla justamente en la noción de verdad, que aparece en una y en otra, bien que en sentidos diversos.

Para la tradición aristotélica, en efecto, la verdad se dice fundamentalmente de dos maneras: como verdad lógica o, acaso mejor, del conocimiento (*veritas intellectus*) y como verdad ontológica o de las cosas (*veritas rei*); es decir, como adecuación del entendimiento con las cosas y como adecuación de las cosas con el entendimiento. Este segundo sentido de verdad es el fundamento del primero: la verdad propia del entendimiento reposa en la inteligibilidad que pertenece a todo ente por el hecho de ser ente. (Rovira Madrid, 2009, p. 672).

Alineado en la tradición aristotélico-tomista, Millán no es un simple glosador, se mantiene siempre atento a las vanguardias filosóficas del tiempo e incrementa el acervo recibido con aportaciones propias. Es original, pues “siempre que ha tomado la pluma ha sido para ofrecer una novedad, ya sea por la temática tratada o por la perspectiva adoptada” (Villagrasa, 2005, p. 221).

Villagrasa reflexiona principalmente en el término husserliano recepcionado por Millán, y destaca en tal sentido que lo constituido en la experiencia de la que aquí se hablará es solamente la objetualidad, el ser-objeto de una experiencia mía, no el ser-efecto de un producir que yo efectúo: que “en mi experiencia yo constituyo en objeto a otro yo” no significa “yo hago que ese otro yo tenga ser”, sino “yo soy sujeto en la experiencia cuyo objeto es precisamente el otro yo” (Villagrasa, 2000, p. 456).

Para terminar con esta sección, quisiera citar un trabajo de Giorgio Faro en el cual plantea lo que denomina “una pequeña objeción” hecha a la obra de Millán que aquí se profundiza. Dicha objeción a la obra *El Interés por la verdad*, se basa en no haber advertido el pensador español el reconocimiento de la virtualidad comunicativa del silencio. Sin embargo, como veremos más adelante, hay que hacer una adecuada interpretación a lo que Millán aclara en las pp. 216-217, sobre el tema del silencio como medio de comunicar pero de forma indirecta (Faro, 1999, p.10).

## 5. Metodología

La investigación seguirá una metodología basada en la hermenéutica documental de lectura, análisis e interpretación de los textos que presenta la obra señalada del autor. Es un método cualitativo orientado por la reflexión filosófica. Asimismo asumo el método utilizado por Millán que es precisamente el fenomenológico, el cual no se limita a la mera descripción de los hechos, sino que avanza y profundiza hasta sus últimas implicaciones racionales. Esto permite distinguir tres momentos en el análisis filosófico: un momento fenomenológico que describe con todo detalle la experiencia, un momento ontológico que induce la esencia de cada tipo de realidad observada y un momento deductivo, que revela a partir de la esencia propiedades necesarias no observables directamente. Así, estimo apropiado el método del autor –y al cual intento someter este trabajo – consistente en estudiar y analizar el problema desde las distintas “perspectivas” y “aristas” que aquellas ofrecen, en orden a alcanzar una visión de conjunto y una comprensión integral.

La fenomenología en cuanto método filosófico propuesto por Husserl, pretende reducir los problemas que afectan al conocimiento humano, para centrarse a lo dado en él, es decir, lo que directamente conocemos. Para simplificar propone proceder a una primera reducción – la fenomenológica– que es una *epojé* no escéptica: hay que prescindir de la universal creencia en la realidad de lo conocido, para sólo atenerse a ello y describirlo<sup>5</sup>. Husserl

---

<sup>5</sup> Nos quedamos así con la atención al fenómeno, a lo conocido cuando atendemos, nos quedamos con su inmediata presencia ante la mente del hombre. Ese es el acto de conciencia: el que nos presenta algo ante nosotros, el que nos informa de una noticia. ¿Qué nos aparece ahí adelante? Eso que la fenomenología describe, éstos son los datos de la conciencia. Ya desde la elaboración de su tesis doctoral acerca de la *teoría del ente ideal en Husserl y Hartmann* (1947), Millán comienza con esta inquietud filosófica que le llevará a profundizar en los problemas esenciales de la fenomenología: la elucidación del ser de la conciencia humana y de su peculiar fecundidad para fingir irrealidades.

habla luego de una segunda reducción –la trascendental– por la que prescindimos también de los objetos conocidos para alcanzar, finalmente, el *ego* trascendental del cognoscente.

Esto nos resulta muy enriquecedor, ya que el hecho de que Millán haya sido formado en la filosofía husserliana, ha permitido que lograrse una armoniosa articulación entre fenomenología y la metafísica clásica. Lo vemos reflejado principalmente en dos de sus libros: *La estructura de la subjetividad* y *Teoría del objeto puro*, en los cuales afronta la dialéctica ‘subjetividad-objetividad-realidad’, con esta metodología señalada.

De esta manera, su profundo conocimiento de las principales fuentes de ambas tradiciones le llevó a ensayar un diálogo fecundo entre esos dos modos de filosofar, cuyos rigurosos protocolos metodológicos conocía y dominaba con soltura. Ahí encontró la inspiración principal para desarrollar un modo muy personal de conducir la investigación filosófica, al que en muchas ocasiones se refirió denominándolo “análisis onto-fenomenológico”, cuyos resultados más logrados pudieron apreciarse desde muy temprano en el interés que siempre suscitó en él, el análisis de los fenómenos de la conciencia subjetiva.

Los principios de la metafísica aristotélico-escolástica suelen ser el punto de apoyo o el motivo inspirador de sus obras, pero los sostiene, no por el mero hecho de provenir de un tomismo clásico, sino porque le parecen verdaderas, y si es el caso no duda en criticar a los tomistas más reconocidos. A lo largo de su vida “ha ido profundizando en la tradición tomista, exponiendo y continuando sus doctrinas con una terminología propia muy precisa y cuidada” (Forment, 1998, p. 40).

## Capítulo 1: Tendencia natural del hombre a la verdad

### 1.1 Tendencia e interés gnoseológico

Afirma Millán que el interés por conocer la verdad “es el deseo, efectivamente diligente o solícito, de tener conocimientos verdaderos en la acepción de concordantes o conformes con los objetos a que se refieren”(Millán-Puelles, 1997, p. 57). Y de una manera traslaticia el interés por tener esos conocimientos puede también entenderse como el interés por conocer el ser de los respectivos objetos: lo que las cosas (en el más amplio sentido de la palabra) auténticamente son<sup>6</sup>.

Lo primero que debemos plantearnos es si existe esta tendencia de orden natural en el hombre a interesarse por la verdad de las cosas. Para ello, primero se analiza que entiende Millán por tendencia gnoseológica, luego la inteligibilidad de la realidad que permite conocerla (verdad ontológica) y por último la noción de verdad lógica, que es esa adecuación y término de esta inclinación.

Cuando hablamos de hombre solemos hacerlo con la célebre fórmula aristotélica de “animal racional”; esta definición expresa su esencia metafísica<sup>7</sup>, porque el primero de sus componentes designa el género próximo del ser humano, mientras que su segundo componente nombra la diferencia que de un modo específico distingue al hombre de todos los demás seres (Cfr. Millán-Puelles, 2008, p.78). El deseo de verdad responde justamente a este carácter racional del hombre y le es tan natural, como los deseos que inclinan a los bienes que responden a su condición corpórea<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Afirma el autor que no debemos olvidar que hay otra acepción de verdad, no registrada en estas consideraciones: la denominada “verdad práctica” de la que habla Aristóteles, entendiendo por ella la conformidad o adecuación de la razón práctica con el apetito recto (Aristóteles, *Etic. Nic.* 1139-29-30). Así entendida, la verdad practica tiene, por su esencia conexión con la rectitud del apetito, un significado moral, de donde resulta que el interés que de un modo más propio le concierne es asimismo de carácter moral y no de índole propiamente cognoscitiva. En consecuencia, prescindimos de esta acepción de la verdad, dado que el interés del que aquí hablamos es el interés por conocer la verdad, no el referido a la práctica de las virtudes morales (Cfr. Millán-Puelles, 1997, p. 41).

<sup>7</sup> Se da el nombre de “esencia metafísica” a la que primordial o radicalmente es constitutiva y distintiva de aquello de que se trate, mientras que se llama “esencia física” al conjunto de todas las propiedades tanto las primordiales como las derivadas o secundarias, que pertenecen a aquello cuya peculiaridad se trata de declarar.

<sup>8</sup> Hacemos referencia al sentido de “propio de su naturaleza humana” no en el sentido de que el acto de conocer sea instintivo o físico. Afirma Gilson que “la tendencia del intelecto hacia la verdad, que es su fin, es la de una naturaleza, no la de un apetito, cuyo fin no es la verdad sino el bien y que tiende hacia la verdad sólo en la medida en que la verdad es un cierto bien (Gilson, 1974, *El amor a la sabiduría*, AYSE, Caracas, p. 53).

Por su parte, Tomás de Aquino señala que respecto del conocimiento hay en el hombre “una inclinación contraria” por parte del alma, es decir que, por su condición racional, el hombre se inclina al conocimiento –análogamente a cómo se inclina a los bienes sensibles– mientras que, por su condición corpórea, el hombre tiende a evitar el esfuerzo que supone adquirir la ciencia (Cfr. *S. Th.* .II, II, q. 166, a. 2, ad. 3). Así enfatiza que “conoce la verdad el entendimiento que sobre sí mismo reflexiona” (*Q. D. de Veritate*, q. 1, a. 9, c.) y que “la perfección del entendimiento es lo verdadero en cuanto conocido” (*S. Th.*, I, q. 16, a. 2, c.). La operación de juzgar incluye necesariamente la aseveración por parte del cognoscente, “la afirmación es constitutivamente reflexiva porque en ella quien conoce advierte que se adecúa a lo real. Esta es la peculiaridad del ser veritativo respecto del ser intencional” (González-Ayesta, 2006, p. 338).

La verdad acontece en una operación que, aunque cognoscitiva, es vital y la verdad, considerada como el fin (*perfectio*) de esta operación es también objeto de una inclinación que le compete al hombre por su naturaleza racional. De manera que conocer la verdad es parte integrante de la felicidad humana (de la que se puede alcanzar aquí y de la eterna). En efecto, el bien del hombre en cuanto hombre (no en cuanto ciudadano) consiste en que su razón sea perfecta en el conocimiento de la verdad y en que los apetitos inferiores obedezcan a la razón y de ella tomen su medida; puesto que lo específico del ser humano es precisamente su racionalidad (Cfr. *Q. D. de Virtutibus*, q. 1, a. 9, c).

Además, la bienaventuranza incluye como parte integrante el conocimiento de la verdad, “lo que la voluntad quiere con necesidad como determinada a ello por inclinación natural, es el fin último, como la bienaventuranza, y aquellas cosas que se incluyen en él, como es el conocimiento de la verdad y otras cosas similares” (*Q. D. de Veritate*, q. 22, a. 5). La verdad tiene razón de fin, no de medio, y bajo esa perspectiva, no es sólo el bien del entendimiento y su perfección, sino también parte integrante del bien humano y de la perfección del hombre: “aunque la verdad tenga una razón distinta que el bien, sin embargo, el considerar la verdad es un bien del entendimiento y asentir a la verdad primera por ella misma es un bien meritorio (*Q. D. de Veritate*, q. 14, a. 3, ad. 3).

Todo ello queda bien resumido en las palabras con que Santo Tomás abre la *Summa contra Gentiles*, describiendo el oficio del sabio:

El fin último de cada cosa es que tienda a su autor primero o a su motor. El primer autor y motor del universo es el entendimiento (...). Luego conviene que el último

fin del universo sea el bien del entendimiento. Esto es la verdad. Y conviene que la verdad sea el último fin de todo el universo; y a su consideración principalmente se aplica la sabiduría. (*S.C.G.*, I, 1,4)

La verdad es el fin de una inclinación humana (el deseo de saber) y bajo esa perspectiva, es el bien que regula una virtud moral: la *studiositas*. La verdad es también el fin último del hombre, el cual propiamente es poseer a Dios por el conocimiento (verdad suma) y el amor (bien sumo), tal es el objeto de la sabiduría, sea en su forma de virtud intelectual o de don infuso, si bien la sabiduría perfecta es la infusa. Tanto desde el punto de vista de la *studiositas*, como de la sabiduría, la verdad aparece como bien y como fin del hombre, objeto de amor y el amor a la verdad como condición para el recto ejercicio del entendimiento.

La tarea de la *studiositas* es, por tanto, doble: evitar el deseo inmoderado y mantener la constancia en la intención hasta alcanzar el conocimiento de las cosas, “alcanzar la ciencia es una labor, una tarea que exige esfuerzo, dedicación, aprendizaje y, en definitiva, oficio” (González-Ayesta, 2006, p. 331).

El deseo de saber pleno, es decir sobre el sentido de los muchos saberes que el hombre puede poseer, se traduce en amor a la verdad. El saber tiene vocación de unidad, no de fragmentación. El ejercicio curioso del entendimiento impide esta plenitud, en un doble sentido: por un lado, dificulta la misma adquisición de los hábitos intelectuales (que son un logro laborioso), de otro lado aun cuando el uso curioso del entendimiento proporcionara al que así obra algunos hábitos científicos, impediría llegar a la sabiduría, que no se alcanza sino tras un prolongado ejercicio que hace al entendimiento humano idóneo para captar la profundidad de su verdad (*S.C.G.* I, q. 4, a. 24)<sup>9</sup>.

La estimación de la curiosidad como un vicio no radica en la materia sobre la que se ejerce el conocimiento (curiosidad sería, entonces, pretender conocer materias prohibidas o ilícitas), sino que radica en la importancia de la verdad para la perfección humana (felicidad) y en la dificultad de alcanzarla. Sólo el entendimiento recto, el que se mueve por amor a la verdad, llega a conocerla:

El filósofo difiere del sofista en la *prohaeresi*, esto es en su elección o deseo, es decir, en la inclinación (que mueve) su vida. El sofista y el filósofo ordenan su vida a

---

<sup>9</sup> Tomás de Aquino explica aquí como el contexto de esta afirmación es la explicación de por qué era conveniente que Dios se revelara, aunque el hombre pudiera conocerlo por su razón natural.

cosas distintas. El filósofo a conocer la verdad, el sofista a aparentar que la conoce aunque la desconozca. (*In Methaph*, IV, Lec. 4, n. 575)

El ser humano se abre a todo el ser porque está constitutivamente orientado a la realidad. Es un ser “onto-lógico” porque tiene el poder de captar lo real como real, y lo irreal como irreal (Millán-Puelles, 2008, p. 23). Esta peculiar condición “onto-lógica” determina la posición del hombre en el mundo, en la medida en que no está sólo físicamente, sino que también el mundo está intencionalmente en el hombre (es una implantación libre), lo cual determina lo que algunos antropólogos han llamado su posición excéntrica (Cfr. Llano, 1994, p. 231).

La constitución del cognoscente en cuanto tal se da por la forma sustancial, que en el hombre es su alma espiritual, en y a través de la inteligencia

En el acto de conocer la forma de lo conocido comunica no materialmente, como si de la composición hilemórfica se tratase, pero si realmente, como causa formal, a su vez, a la forma del cognoscente (...) que en este caso hace el papel de causa material *in qua*, quedando ‘conformada’ a aquella. Mas como la forma ya sea sustancial, ya accidental es lo ontológicamente más real de cada ente –lo más activo, si se exceptúa su *actus essendi*, acto que actualiza o activa toda forma categorial, que de suyo puede estar inactiva– la “conformación” en la que el conocimiento consiste es del *logos* conforme al *ón*, es decir, del intelecto en el acto de conocer respecto de la realidad en la *passio* de ser-conocida. (Barrio Maestre, 2006, p. 788)

Es muy importante pensar a la naturaleza no en un sentido determinista o mecánico, sino como el principio específico del dinamismo propio de cada ser, la fuente originaria de cada una de las operaciones respectivas, que hace posible la conservación del término de ellas y, por tanto, un factor esencialmente progresivo: “a lo largo del cambio, esta naturaleza sigue idéntica, es algo fijo como principio de comportamiento. Mas no es lo mismo ser un principio fijo de comportamiento, que ser un principio de comportamiento fijo” (Millán-Puelles, 1976, pp. 36-37).

Nuestro entendimiento es esencialmente apto para su propio fin, aunque fácticamente y de una manera accidental sea susceptible de errores o desviaciones. Si no ocurriera así, carecería de sentido pretender remediar sus desaciertos, pues un entendimiento incapaz de captar la verdad no saldría del error, por más ‘vueltas’ que a este le diera:

Todos los métodos y todas las cautelas de la ciencia implican, en última instancia, la fundamental certeza de que la verdad es de algún modo asequible. Por consiguiente, plantear la autocrítica del conocimiento como el problema de si este es realmente capaz de alguna verdad y certeza, constituye una ingenuidad superlativa, por más que se disfrace con un aparato crítico espectacular. (Millán-Puelles, 1985, p. 456)

La capacidad humana de entender consiste en una potencia esencialmente orientada, dirigida con una natural inclinación a la intelección, es decir, la operación natural a estar el hombre mentalmente en la realidad, conociéndola tal como le compete. Ciertamente, no es esto lo que explícitamente, y en el mismo comienzo de su *Metafísica* atribuye a los hombres Aristóteles cuando afirma “todos los hombres tienden por naturaleza a conocer”, pero en sustancia se trata de lo mismo (Cfr. *Metafísica* I, 1). Esto acontece, de una manera exclusiva, en nuestros juicios verdaderos, o sea, en lo que tiene la verdad propia del *logos*.

Afirma Millán que la necesidad de conocer para actuar se da en el hombre, porque éste, no se comporta de una manera instintiva, sino siguiendo planes o proyectos de acción que él establece y que necesariamente presuponen algunos conocimientos de lo que otros seres son y de lo que él mismo es:

La facultad humana a cuyo cargo corre la elaboración de los planes de acción humanos es la misma a la que compete la adquisición de los conocimientos necesarios para forjar esos planes. Ello no prueba que esta facultad sea incapaz de adquirir otros conocimientos que los exigidos por los planes en cuestión. Para poder adquirir esos conocimientos ha de contar el hombre con una cierta capacidad de aprehender el ser, y esta capacidad, en la que justamente consiste el entendimiento, no es apta sólo para conocer unos seres determinados. Si estuviese sujeta a esta limitación, ninguno de los seres que conoce le sería accesible en cuanto ser, dado que el ser conviene a todos los seres y no sólo a unos cuantos, pocos o muchos (Millán-Puelles, 1997, p. 70).

Por ello, un entendimiento incapaz de conocer algo en cuanto ser, carecería de los datos imprescindibles para trazar los planes del comportamiento del hombre en cuanto tal. Santo Tomás indica varios factores extrínsecos o eventuales por virtud de los cuales, aunque todos los hombres tienden al saber, no todos le consagran sus esfuerzos: “Aunque todos los hombres apetecen la ciencia, no todos se esfuerzan por ella, debido a que se lo impiden otras cosas, como los placeres, o las necesidades de la vida presente, o también porque por

pereza eluden el trabajo de aprender<sup>10</sup>”. Por lo tanto, aquello a lo que esencial y primordialmente apunta la innata tendencia humana a conocer es la verdad. La utilización humana y su posible aprovechamiento para otros fines es objeto también de una innata tendencia humana, pero “siempre lo es sobre la base de la innata propensión del ser humano a conocer la verdad o, lo que es lo mismo, a estar en la realidad de una manera teórica en el más fuerte y radical sentido” (Millán-Puelles, 1997, p. 72).

Esta innata tendencia humana a conocer la verdad se pone de manifiesto en el análisis de la conciencia del error. Un dato que se da desde el primer momento es la aversión que tenemos al error en sí mismo, no solamente en virtud de las consecuencias que de él pueden derivarse<sup>11</sup>. Lo cual, sin duda, es el reverso consciente de una preconsciente inclinación a conocer la verdad. Del error tenemos experiencia por haberlo superado alguna vez. Nadie está conscientemente en el error. Cuando estamos en él, no somos conscientes; y cuando adquirimos su conciencia (la de su propia índole de error), ya no estamos en él. Por consiguiente, la auténtica experiencia del error sólo es posible en el momento en que lo abandonamos. Y este momento es justamente el mismo en el que conocemos la verdad que delata al error en cuanto error.

Así, pues, la experiencia de la verdad es necesaria para la experiencia del error, pero ésta no es necesaria para aquélla. Y ambas cosas, tomadas conjuntamente, nos brindan un claro signo de la innata tendencia a conocer la verdad, sin que deba tomarse como una objeción a esta tendencia el hecho de que el entendimiento que tenemos es falible. Porque este hecho no permanece oculto a nuestra facultad intelectual, la cual, por el contrario, accede a él en tanto que está informada de haber caído en el error, teniendo noticia de ello por conocer las verdades que lo delatan y excluyen.

Por último no hay que dejar de mencionar que el ejercicio de la natural tendencia humana a conocer la verdad se lleva a cabo con la intervención de nuestro libre albedrío, por lo cual “es posible y necesaria una regulación moral del interés en el que esa tendencia se actualiza de una manera consciente” (Cfr. Millán-Puelles, 1997, p. 155).

---

<sup>10</sup> Esta cita de Tomás de Aquino se encuentra tomada de Millán-Puelles, *ob. cit.*, 1997, p. 71, nota al pie.

<sup>11</sup> Hasta cabe que las consecuencias de un error sean *per accidens* favorables para quien lo ha sufrido, a pesar de lo cual ningún error es apetecible en sí mismo, ya que así queda tomado como un mal y, en consecuencia, es objeto de noción y temor.

## 1.2 Inteligibilidad de la realidad

Afirma Millán, que hay dos supuestos preconscientes a esta tendencia, objeto de esta investigación, por un lado, la innata tendencia humana a conocer la verdad que acabamos de analizar y, por otro lado, la inteligibilidad de lo real, sobre lo que haremos mención en este apartado. Si bien en el orden de la investigación ocupa efectivamente el segundo lugar, cuando se toma como punto de partida lo que aparece en el nivel de la conciencia, tiene, en cambio, el lugar primero en el orden de los condicionamientos ontológicos (de índole preconsciente) del interés del hombre por conocer la verdad. Los mismos “llegan a ser conocidos de una manera explícita mediante inferencias lógicas que tienen su propio punto de partida en el ejercicio (esencialmente consciente) de nuestros deseos de estar en la realidad entendiendo algo de ella en cada caso” (Millán-Puelles, 1997, p. 74).

Toda la realidad, en principio, se deja conocer –lo que en la tradición clásica se explicita con la noción de ‘verdad ontológica o trascendental’– es decir, la concordancia o ajuste del *ón* con el *lógos*, o “verdad de la cosa”. Esto implica que la inteligibilidad es una característica no exclusiva de un determinado tipo de realidades; todo ente en tanto ente tiene la adaptabilidad al entendimiento humano<sup>12</sup> y esto conlleva como consecuencia lógica, que en sentido absoluto no cabe hablar de ‘falsedad ontológica’<sup>13</sup>.

Esta adecuación es, propiamente hablando, una *con-formación*, en el sentido más estricto del término (*adaequatio rei cum intellectu*) y por ello es necesario insistir sobre su alcance. Lo que se pretende expresar con ese término es que el entendimiento, cuando su acto goza de la propiedad de la verdad, adquiere ‘la misma forma’ que la cosa entendida tiene ya en sí. Como la verdad le conviene a todo ser, se suele decir que es otra forma de mentar al ser (*ens et verum convertuntur*).

Ahora bien, dicha inteligibilidad no puede confundirse con la intelección actual que una subjetividad humana –finita– pueda tener de un ente al que hace objeto de una representación; la verdad más profunda de las cosas no consiste en su presencia intencional ante una subjetividad finita. A diferencia de la verdad ontológica, “la denominada verdad

---

<sup>12</sup> La tradición aristotélica lo resume en el axioma *veritas supra ens fundatur*: la verdad se funda en el (ser del) ente.

<sup>13</sup> En sentido propio y absoluto la falsedad ontológica habría de consistir en la completa falta de inteligibilidad, o en la aptitud, atribuible a algún ente, por razón de su propio ser, para impedir toda correcta intelección de lo que él es.

lógica es la adecuación o concordancia del *logos* con el objeto al que éste se refiere” (Millán-Puelles, 1997, p. 40). La verdad lógica presupone la inteligibilidad fundamental de todo ente, también la del propio *logos*, pero es el rasgo característico de toda intelección conforme con aquello a que se refiere esta verdad. Bien distinto es el caso de la subjetividad infinita: ahí sí cabe identificar la verdad ontológica –en definitiva, el acto de ser– de un ente con su presencia actual ante la inteligencia divina. San Agustín lo resume en esta confesión: “Nosotros conocemos las cosas porque son, pero ellas son porque Tú las conoces”. Para un ente, en definitiva, el ser objeto de una aprehensión cognoscitiva por parte de una subjetividad finita es una situación completamente irreal, una pura *denominatio extrinseca* (Millán-Puelles, 1984, pp. 586-587). En este caso, toda verdad se reduce, como a su principio radical, a la Verdad por esencia, a Dios, que es intelecto puro y suprema verdad inteligible, por ser el *Ipsum esse subsistens*.

El aspecto que en el ser constituye su inteligibilidad hace que se encuentre en esencial apertura al poder de entender, no al efectivo acto de entenderlo, que puede darse o no, salvo en el caso del Entendimiento Absoluto,

Nuestra facultad intelectual puede no estar en acto de intelección de algo que siempre está en acto de poder ser entendido. Lo actualizado en virtud de la intelección no es la inteligibilidad de lo real, sino el ejercicio de nuestro poder de entender cuando éste pasa de la potencia al acto, vale decir, desde la sola capacidad real de entender algo hasta el efectivo ejercicio de esta misma capacidad. (Millán-Puelles, 1997, p. 78)

Las dos implicaciones radicales de la convertibilidad entre ser y verdad son mutuamente exigidas para que pueda verificarse en el espíritu humano la apertura al mundo, las realidades han de tener la cualidad de “dejarse ver”. Para que yo pueda captar la realidad, en ella tiene que haber, a su vez, una cierta plasticidad o docilidad de la cosa respecto del intelecto que la capta. Cuando la apertura de lo real a su condición de ser objeto se corresponde con una intelección actual, el sujeto queda impregnado del ser intencional de las cosas del mundo:

Esta inflexión del conocer –la dimensión reflexiva de la verdad lógica– pone de manifiesto que el *logos* humano se cumple como tal precisamente en su esencial carácter *reiforme*, en su capacidad de hacerse lo conocido según el modo de la “información”, a saber, la adquisición de la misma forma de lo conocido en tanto que

conocido –es decir, formal, no materialmente– por parte del cognoscente en tanto que cognoscente (Barrio Maestre, 2006, p. 787).

En este sentido cabría hablar de falsedad lógica, ya que puede haber intelecciones que no sean conformes con su objeto, teniendo por tanto, en ese caso, la propiedad de la falsedad. Tan sólo a los juicios, a los pronunciamientos del entendimiento sobre la realidad, podemos atribuir en sentido propio este tipo de verdad o falsedad; sólo ellos pueden formalmente ser conformes o disconformes con aquello a que se refieren (Cfr. Millán-Puelles, 1997, pp. 38-41).

Lo que ha mostrado Millán-Puelles en su *Teoría del objeto puro* es que precisamente, en el caso de lo conocido en tanto que conocido, es decir, de lo que hace de objeto de una representación por parte de una subjetividad finita consciente en acto es irreal, irreal o carente de relevancia. Es el caso por ejemplo de un libro que está para ser leído, pero lo que formalmente le constituye como libro –lo que le suministra tal forma– es la legibilidad, su ser-legible, no el de hecho estar siendo leído. De lo contrario no serían libros los que no estuviesen actualmente siendo leídos, lo cual es patentemente falso, toda vez que hay muchos libros que no sólo no han sido aún leídos por nadie, sino que nunca lo serán, y no por eso dejan de ser lo que son, a saber, libros.

Esos libros, ¿encierran la ciencia que generalmente se les atribuye? Únicamente en un sentido equívoco, pues la ciencia es un hábito del intelecto, y sólo puede “habitar” en un sujeto dotado de una potencia activa espiritual. La lectura, por tanto, enriquece al lector, no al libro. Análogamente es el intelecto el que se enriquece al entender, no lo entendido en tanto que meramente entendido por un intelecto finito. De ahí la estructura reiforme de éste, que garantiza que, si hay efectivo conocimiento, el cognoscente se hace lo conocido en tanto que conocido –no en tanto que ente–, pero se lo hace “realmente”. La identificación entre la forma de lo conocido y la forma del cognoscente es intencional (no material), pero a su vez es real, no en el sentido de que desaparezca por completo la discontinuidad *logos-ón* (tal sería la tesis del ontologismo, o la hipótesis inicial de Parménides, enteramente extraña a la tradición aristotélica de la que Millán-Puelles siempre se consideró deudor), sino en la más estricta significación de que un conocimiento real siempre lo es de la realidad de lo conocido, no de su mera apariencia. (Barrio Maestre, 2006, p. 789)

Millán presenta una demostración modélica de la inteligibilidad de lo real, ello lo obliga a discutir la tesis kantiana de la imposibilidad de conocer el ser transobjetual del objeto, que queda reducido, en el planteamiento del filósofo alemán, a su mero ser-objeto. En la propuesta kantiana, con todo, hay un realismo empírico que debe complementar al idealismo trascendental, según el cual las cosas que intuimos sensorialmente no son en sí mismas aquello por lo cual las tomamos en su intuición. Responde Millán “una intuición donde lo intuido no es lo que de él se intuye es una intuición que no es ninguna intuición” (Millán-Puelles, 1997, p. 83).

La actividad del sujeto no anula la correspondiente actividad de la cosa conocida, lo que es completamente inactivo o pasivo, es el objeto en tanto que objeto. Pero es que la cosa no consiste en su ser-objeto; hay también en la cosa una “actividad” que hace posible, a su vez, la actividad de conocerla por parte del sujeto: su acto de ser. “La primera condición de posibilidad del conocimiento no está en el sujeto sino en el acto de ser de la cosa. Su ser es por lo mismo, dejarse conocer” (Barrio Maestre, 2001, p.74).

De acuerdo con Millán-Puelles, las ciencias positivas se reducen al ámbito de los fenómenos, y en ello no ha de verse nada negativo, salvo si a continuación se pretende, como hace el científicista, que la ciencia positiva es la instancia última y definitiva del conocimiento de la realidad. Por el contrario, el realismo filosófico supone la tesis de que los fenómenos, yerguen y hunden sus raíces en el ser de las cosas, el cual, como es evidente, no es fenómeno, nada garantiza que los fenómenos sean lo único que nos es accesible (Cfr. Escandell Cucarella, 2005, p. 29).

En definitiva, la verdad lógica sólo se da con propiedad en el juicio, y remite a la verdad ontológica pero siendo distinta de ella, motivo por el que precisamente requiere adecuación. A lo que habría que añadir que la diferencia entre nuestras objetividades pensadas y los principios reales no sólo se da en el juicio, sino también en el concepto, el cual, a efectos de la verdad, es análogo al juicio, sólo que más insuficiente, por no contar completa y acabadamente con la causa final. En cambio la verdad ontológica, no es otra cosa que la autenticidad, el ser realmente lo que se es; la cual depende de Dios, por cuanto es el Creador de todo, pero no menos que nuestros juicios y concepciones. Y no hay por qué pensar que la relación del Creador con la criatura se establece en los mismos términos, aunque en sentido inverso, que la que guarda nuestro conocimiento con las cosas que objetiva.

En la cosa es anterior, con prioridad de naturaleza, su dejarse conocer con verdad respecto de su ser verdaderamente conocida por el *logos* humano. En efecto, el ajuste o adecuación a la *res* en el que la verdad propia y formalmente consiste es algo que sólo puede darse en el *logos* humano, que al conocer la realidad reconoce su deuda con ella, y así se deja medir por ella.

### 1.3 Naturaleza del término “verdad”

La verdad es la manifestación del ser, este es el sentido preferido por Heidegger: la verdad como *aletheia*, como desocultamiento, como el quitar un velo o desvelar. El fenómeno no es la apariencia, que se entiende como engañosa o fingida; sino que fenómeno es el aparecer, el mostrarse lo real. Lo que ocurre, ocurre fuera de la mente del hombre y quizás no siempre referido a ella. Pero si se logra el conocimiento, eso además de ocurrir nos es manifiesto: lo conocemos, la presencia del ente ante el cognoscente es su manifestación, su verdad (Cfr. García González, 1998, p. 138).

El núcleo "intuitivo" de la noción de verdad está conformado por tres elementos que interactúan entre sí. Es posible detectar al menos tres raíces que nuestra tradición ha ido incorporando históricamente a la concepción de la verdad.

Llamamos verdadero en primer lugar a lo que está realmente presente, contraponiéndolo a lo imaginario, a lo irreal: se trata de la dimensión que conecta lo verdadero con lo que es, con lo real, destacada por la raíz griega de la verdad (*aletheia*) como lo patente (Nicolás – Frápolli, 1997, p. 11).

En segundo lugar, consideramos verdadero a lo fiable y falso a aquello de lo que no podemos fiarnos: enlaza con la noción de autenticidad y con la raíz latina *veritas* y se traduce en confianza (*fides*) con las personas o con las cosas. En cuanto a las personas la confianza adquiere el matiz de fidelidad, y ello a su vez genera también seguridad, firmeza. Esta es la dimensión de la verdad puesta de manifiesto en la tradición hebrea (*emunah*) y destaca el valor del testimonio y su autoridad como fuente del conocimiento<sup>14</sup>.

El tercer elemento es la idea de adecuación, de ajuste, entre lo que se dice o piensa y lo que acontece o se hace. Su ámbito natural es el lenguaje, en particular sus recursos para evaluar

---

<sup>14</sup> Para un detallado estudio de este tema, sugiero la obra de Artola, A. M., (1990), "La verdad en la Biblia" en A. M. Artola y J. M. Sánchez Caro: *Biblia y palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella, en especial pp. 216-217 y ss.

o medir la capacidad de las palabras, para expresar con claridad el pensamiento y para reflejar con precisión las cosas.

La doctrina del Aquinate acerca del lugar de la verdad está estrechamente ligada a la investigación sobre cuál es la definición más propia de la verdad, vistos los distintos sentidos del término (Cruz González-Ayesta, 2002, p. 32). La verdad se predica, en primer lugar, de la composición o división del entendimiento, en segundo lugar de las definiciones de las cosas en la medida que en ellas se implica una composición verdadera o falsa, en tercer lugar de las cosas en la medida en que se adecuan al entendimiento divino o son aptas para adecuarse al entendimiento humano, en cuarto lugar del hombre en cuanto elige la verdad, o bien en cuanto juzga de sí y de otros con verdad o falsedad por lo que dice o hace.

La verdad se predica de las palabras en el mismo sentido que de lo inteligido que expresan (*Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 3, c). Aparecen pues estos cinco sentidos de la verdad reductibles a cuatro, a saber, verdad de la composición, de las cosas, del hombre (de su acción) y de las palabras (los enunciados), pues la verdad de las definiciones se toma de la verdad de la composición que implican. A través de otro texto del Aquinate pueden simplificarse estos sentidos en dos de los que penden los demás, “la verdad en las criaturas se encuentra de dos (lugares): en las cosas mismas y en el entendimiento: pues la verdad de la acción queda comprendida bajo la verdad de la cosa y la verdad de las proposiciones bajo la verdad del entendimiento a la que remite” (*Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 6, c).

Si se toman los dos textos a la vez es posible concluir que el sentido prioritario de la verdad, aquello de lo que el *verum* se predica en sentido propio es la composición que se da en el entendimiento; por relación a la verdad de la composición (o división) se dice verdadera la proposición que enuncia el juicio, y por relación a la composición o división – en la medida que incluye implícitamente una unión o separación– se dice también verdadera la definición. He aquí la dimensión de la adecuación, corrección, correspondencia (*adecuatio*) presente en la mayor parte de las concepciones de verdad (Nicolás – Frápoli, 1997, p. 11).

Las indicaciones que Tomás de Aquino ofrece sobre qué es la verdad y sobre cómo el hombre se hace con ella de un modo temporal, discursivo, imperfecto pero auténtico, proporcionan pistas para transitar un camino intermedio entre el universalismo dogmático

de la modernidad y la disolución del ser en sentido propio de la posmodernidad (González -Ayesta, 2010, p. 38).

El Aquinate afirma en numerosos textos que la verdad es el bien propio del entendimiento; apunta incluso a la existencia de circularidad entre la verdad y el bien: “el bien y la verdad son igualmente nobles, pues la verdad es cierto bien, y el bien es cierta verdad: y ambos comunes a todo ente” (*De Virtutibus*, q. 1, a. 7, sed c. 2). Lo único que la razón añade a la cosa al decir que es verdadera, en este sentido, es una relación de razón (*respectus logicus*). Tal relación es irreal cuando afecta a la cosa respecto del entendimiento humano, aunque real cuando lo afecta respecto de la cosa entendida. La noción trascendental de verdad hace explícita en el ente su inteligibilidad misma, es decir, la nota de que no hay en él nada que haga imposible o contradictorio su ser conocido con verdad lógica (Cfr. Millán-Puelles, 1984, pp. 245-246).

Además de constituir una identificación intencional, la adecuación que define a la verdad lógica es, por su mismo carácter en que se trata de algo que debe convenir, de “un modo propio a la entidad que llamamos conocimiento” (Millán-Puelles, 1985, p. 460). Cualquier otro tipo de adecuación entre dos entes queda, pues, necesariamente fuera del sentido estricto de la verdad lógica, que es una verdad típica del *logos*.

De esta manera, la adecuación que hay entre una foto y el paisaje original no representa una verdad lógica, porque no es conocida por la foto misma. Y otro tanto ocurre con la adecuación que hay entre un concepto y lo que por él está representado. Esto que el concepto representa es, ciertamente, lo conocido mediante él; pero en dicho concepto no se conoce explícita y formalmente la adecuación que él mismo tiene con aquello a lo cual representa. La adecuación de un concepto con su supuesto extramental sólo es conocida de un modo riguroso y efectivo en la operación que denominamos juicio. Así, la adecuación que se da entre lo blanco y la nieve es formalmente captada en el juicio “la nieve es blanca”. La adecuación solamente es conocida cuando, además de ser conocidos sus términos, se aprehende también la especial relación que ella establece entre ambos, y esa relación se expresa justamente por la palabra “es”, que implica en nuestra mente el acto de

juzgar. De aquí que la verdad lógica en la que el profesor Millán-Puelles focaliza el interés cognoscitivo, sea una propiedad del juicio, en el sentido de que sólo en él se puede dar<sup>15</sup>.

Al enfrentar el problema de si la inteligencia humana puede estar dotada de un interés auténticamente teórico, pone de relieve el valor que en sí misma posee la teoría:

Es necesario que el entendimiento humano sea capaz de conocimientos puramente teóricos, es decir, enteramente innecesarios para mantenernos en la existencia y en general para la llamada vida activa, pero en sí y por sí mismos valiosos (...). Ningún conocimiento puede dejar de presentárenos como preferible a su falta, si ambos son considerados en sí mismos, independientemente de cualquier sobrecarga eventual. (Millán-Puelles, 1997, p. 71)

Como afirma Biccoca (2011, p. 34), “la teoría entendida como descubrimiento de la verdad de las cosas y, por lo tanto, como conocimiento efectivo de lo real, sólo es posible como una actitud humana de respeto y receptividad cognoscitiva ante la riqueza y sobreabundancia de inteligibilidad de las cosas que el hombre puede conocer”, en este caso ante la riqueza de recibir y comunicar conocimientos verdaderos.

Por ello la inteligencia en esta actitud teórica no pretende imponer nada a la realidad, sino dejarla ser como es. De este modo, la verdad tiene un valor objetivo: verdad es lo que se adecua a la realidad, aunque yo no lo sepa. Es cierto, como acontecimiento subjetivo, que yo, cuando yerro, tomo como verdadero lo que es falso. Pero la posibilidad de un acontecimiento subjetivo tal no hace el menor daño a la validez objetiva de la verdad ni a la cualidad objetiva de la falsedad. Esta última afirmación entra directamente en colisión con la tesis general de la inmanencia del ser a la conciencia, expuesta de forma paradigmática en el conocido axioma de Berkeley: *esse est percipi*. Millán-Puelles se confronta con ella:

Lo que el argumento inmanentista habría de hacernos patente no es que no cabe pensar sin que lo pensado sea objeto de pensamiento, sino esto otro: que no cabe pensar que un objeto de pensamiento tenga su propio ser con independencia del respectivo ser objetual ante una subjetividad consciente en acto. Y no lo prueba porque no demuestra que la objetualidad afecte al ser de una manera necesaria, de tal

---

<sup>15</sup> El interés por conocer la verdad es el interés por tener intelecciones verdaderas en el sentido de la verdad propia del *logos*, es decir en la aceptación de la conformidad o concordancia de nuestros juicios con sus respectivos objetos.

forma que el ser fuese imposible sin una relación a la conciencia. Por carecer de esa demostración, el argumento inmanentista no pasa de ser una de estas dos cosas: o una tautología, o una petición de principio. Como expresa tautología, tendría esta forma u otra equivalente o parecida: no cabe que lo pensado no sea objeto de pensamiento. Lo cual, evidentemente, no es igual que negar que pueda pensarse algo sin pensarlo como pensado. Y como explícita petición de principio, su enunciación puede hacerse en los siguientes o muy similares términos: lo pensado es, por necesidad, inmanente a la conciencia, porque lo no inmanente a la conciencia no puede ser pensado. (Millán-Puelles, 1990, p. 42)

No cabe negar la verdad profunda a la que apunta el planteamiento de la inmanencia del ser en la conciencia, toda vez que el propio Aristóteles afirma que el entendimiento humano es de alguna manera, todas las cosas porque todas las puede conocer, y cuando de hecho conoce “hace suyo” lo que conoce. Es cierto que lo conocido en tanto que conocido está en el cognoscente (en el acto de conocer), pero eso no autoriza a decir que el ser de lo conocido, en tanto que ente, se reduzca a su ser-conocido, representado ante una inteligencia finita<sup>16</sup>.

El idealismo kantiano niega la existencia extramental, pues si es afirmación –acto cognoscitivo– entonces es “inmanentización”. Como afirma Barrio Maestre (2006, p.794), “no es lo mismo ser-objeto que ser. Ser sí es ser-objetivable, pero no ser-objetivado por una subjetividad finita en el acto de la conciencia”.

Kant confunde el ser (objetivable) con el estar (siendo objetivado), al afirmar que la existencia es una categoría del pensamiento, algo que yo pongo al objeto, constituyéndolo así, precisamente como tal y, por tanto, como ‘ser para mí’; Queda clara, la imposibilidad de señalar un criterio de verdad que sea, a la vez, suficiente y universal. (Kant, *CRP*, B. 83)<sup>17</sup>. La existencia no es un predicado que pueda estar contenido en el mero concepto de un objeto, no es algo de la cosa sino de mi modo de conocer. Ahora bien, una cosa es que yo no pueda pensar en algo sin pensarlo como existente, y otra muy distinta que la

---

<sup>16</sup> Otro es el caso si se trata de la inteligencia infinita, como lo dijimos *supra*.

<sup>17</sup> Cfr. Para Kant, la cosa-en-sí es todo aquello que está más allá del umbral de nuestra experiencia y conocimiento, sobre lo que no es posible realizar afirmación alguna (prueba de su idealismo trascendental en contra de una metafísica del Ser que intenta hacer disquisiciones sobre lo suprasensible), pues todo conocimiento es de fenómenos.

existencia sea un producto del pensar<sup>18</sup>.

La verdad objetiva es primordialmente aquello que los hombres de ciencia buscamos, “es la verdad objeto de los afanes compartidos en el espacio y en el tiempo de cuantos han dedicado sus vidas al saber y a generar nuevos conocimientos” (Nubiola, 2001, p. 184). Quienes empeñan su vida en saber no lo hacen por afán de poder ni dinero sino por el saber mismo: nuestras vidas están animadas por el deseo de averiguar la verdad, por el “impulso de penetrar en la razón de las cosas” (Peirce, 1965, I, 44, c.1896). Como ha escrito Polo, “es la verdad la que encarga la tarea al pensar. La inteligencia se pone en marcha para ver si puede articular un discurso que esté de acuerdo con la verdad” (1995, p. 21). Al conocer su objeto, reflexiona conociendo su adecuación a la cosa, porque al reflexionar sobre sí misma, la inteligencia vuelve sobre su propio *quodammodo* hasta las mismas cosas:

No es de extrañar que la formación de la proposición sea consecuencia de la vuelta del entendimiento sobre la simple aprehensión y que por tanto, la verdad se conozca precisamente en el juico, por eso se puede llamar reflexión veritativa a la reflexión por la que, conociendo la semejanza inteligible, la inteligencia se conoce simultáneamente como adecuada a la cosa real. Reflexión porque verdaderamente consiste en una conversión completa de la inteligencia sobre sí misma, y veritativa, porque su término no es la naturaleza del entendimiento sino las cosas mismas y su presencia ante él, a lo que llamamos verdad. (Segura, 1991, p. 102)

#### **1.4 Conclusiones de este capítulo**

El interés por conocer la verdad existe en todos los hombres, esta tesis quedaría invalidada si fuese cierto que el interés humano por conocer la verdad, aun teniendo el carácter de una realidad indubitable, no estuviese dirigido a algo posible, sino a una pura quimera, “lo cual podría acontecer por no ser accesible al hombre la verdad, o en virtud de que, en el fondo, la deseara siempre como un medio, nunca propiamente como un fin, pero como hemos mostrado esto no es así” (Millán-Puelles, 1997, p. 113).

La definición de la verdad como adecuación apoya entonces, la verdad lógica en la ontológica, la cual por su parte es onto-teológica (Millán-Puelles, 1997, p. 138). La verdad

---

<sup>18</sup> Barrio Maestre pone como ejemplo que para Kant decir “Dios existe” equivaldría a decir cualquiera de estas dos cosas: “Estoy pensando en Dios” (razón teórica) o “necesito Dios” (razón práctica) Cfr. *ob. cit.* p.795.

ontológica es la inteligibilidad, que se da en la cosa como su “dejarse conocer”, estrictamente correlativa con su ser, en tanto que la verdad lógica es la efectiva intelección, que, como es natural, se da en el intelecto, en el acto de juzgar, cuando éste hace justicia a lo juzgado.

Santo Tomás afirma: “la verdad que es causada por las cosas en el alma, no depende de la estimación de la mente sino de la existencia de las cosas; pues a partir de lo que la cosa es o no es se dice que la proposición es verdadera o falsa, y del mismo modo el entendimiento” (*Q. D. de Veritate*, q. 1, a. 2, ad. 3), por ello en definitiva, la verdad ontológica es causa de la verdad lógica, usando la terminología tradicional. Si se niega la verdad ontológica, entonces el criterio de verdad ha de buscarse no ya en la adecuación, pues sin la inteligibilidad de lo real sería imposible la facultad de entender que nos es necesaria para estar en la realidad intelectivamente y, antes, para que exista en nosotros una innata tendencia a conocer la verdad.

## **Capítulo 2: Tendencia o interés comunicativo de la verdad**

### **2.1 Las verdades que se pueden comunicar**

Millán también sostiene que la comunicación de la verdad a otros no es en el hombre una mera posibilidad y, menos aún, el propósito de algunos especialmente volcados hacia tal conducta, sino una “tendencia innata”. ¿Cómo se demuestra esa tesis? Porque el hombre es naturalmente social, y la convivencia es imposible sobre la base de la mentira o de la simple ocultación de la verdad. Como un apéndice a su conclusión, el autor, frente a ciertos relativismos, afirma que la verdad es transmisible, aunque no siempre de modo plenario.

Sin la experiencia de esta transmisión no podríamos tener ningún concepto propiamente vivido. Mas la experiencia de la intersubjetividad de la verdad permite la consideración siguiente:

Toda verdad humanamente transmisible ha de ser humanamente cognoscible, ¿pero es cierto, a su vez, que toda verdad humanamente cognoscible es también humanamente transmisible? Para poder dar a esta pregunta una respuesta se ha de advertir que caben respecto de ella dos enfoques. (Millán-Puelles, 1997, p.176)

El primero de estos enfoques está centrado en la verdad humanamente cognoscible, y el segundo en el hombre que la puede conocer. De acuerdo con el primero, la pregunta sería: ¿puede alguna verdad humanamente cognoscible estar determinada de tal modo que esto le impida el ser humanamente transmisible? Y de acuerdo con el segundo enfoque: ¿puede algún hombre estar determinado de tal forma que ello le haga imposible transmitir a otro hombre la verdad por él mismo conocida?

La conclusión a la que por tanto se llega es que cualquiera sea la verdad que esté al alcance de un hombre, nada hay en ella por lo que el hombre esté impedido de transmitirla a otro; “de tal manera que si la transmisión no se efectúa, no es por culpa de la verdad, sino por algún impedimento en quien hubiera de ser el sujeto emisor, o tal vez en el sujeto receptor, o acaso en ambos” (Millán-Puelles, 1997, p. 179).

Afirma Millán que la comunicación de una verdad no tiene por qué ser siempre informativa, ya que la transmisión de una verdad por ejemplo de carácter tautológico, actualiza un conocimiento que ya el sujeto receptor tenía, y ello de tal manera que esta actualización constituye una novedad beneficiosa para el propio sujeto receptor.

## 2.2 Los modos de comunicar la verdad

El medio a través del cual una verdad puede ser comunicada humanamente lo constituye, en todas las ocasiones, el efectivo uso del lenguaje. En su acepción más extensa son lenguajes, todos los fenómenos de expresión y no sólo la palabra articulada. Pero ciertamente que entre todos los modos de comunicar las verdades el más humano es el que se sirve de palabras.

La explicación de este hecho se encuentra en la conjugación de tres razones: en primer lugar que las sedes mentales de las verdades, a saber, los juicios, tienen la propiedad — salvo cuando se trata de tautologías donde algo singular uno y lo mismo se comporta a la vez como sujeto y como predicado — de incluir un predicado universal, aunque sea singular el respectivo sujeto; Segundo porque habitualmente, las únicas expresiones que se usan para significar conceptos universales son palabras, aunque también se las emplee no pocas veces para designar lo singular; y por último el único animal que usa palabras es el hombre. A ello cabe añadir que únicamente haciendo uso de palabras logra el hombre comunicar los razonamientos que efectúa en el ejercicio de su interés por conocer la verdad, de tal suerte que sin valerse de palabras no puede transmitir en calidad de conclusiones lógicas las verdades que para ser expresadas de este modo exigen que juntamente con ellas queden también expresados los razonamientos que las fundan (Millán-Puelles, 1997, p. 198).

En referencia al cuerpo humano, enfatiza el autor español, que en rigor, no sería lícito decir que en la comunicación de la verdad interviene como un puro instrumento. Lo que en la transmisión humana de la verdad se comporta exclusivamente como un instrumento es la palabra, o cualquier otro signo que la sustituya, aunque siempre en inmediata dependencia respecto del cuerpo humano. La intención significativa pertenece de un modo radical y originario, al espíritu, no al cuerpo, y de esta suerte, aunque únicamente así, es lícito mantener que en todo uso de un instrumento semántico el cuerpo humano interviene como un cierto instrumento del espíritu, aunque no, en modo alguno, como un puro y simple instrumento (Millán-Puelles, 1997, p. 204).

Por último, la comunicación de la verdad moral consigna la plenitud de su eficacia práctica cuando el buen ejemplo y la doctrina se ayudan y complementan mutuamente. Las buenas obras dan credibilidad a quienes transmiten con palabras la doctrina, y ésta hace posible la mejor comprensión del sentido y valor de aquéllas (Millán-Puelles, 1997, p. 213).

Lo mismo sucede con el silencio, el cual puede ser una forma humana de comunicar la verdad en muy concretas y determinadas circunstancias. Por silencio se entiende aquí la inexistencia no sólo de palabras, sino también de señas y de gestos, en las ocasiones en que cabe hacer uso de estas modalidades de la comunicación entre los hombres. Como abstención de toda clase de expresiones, el silencio no puede ser directamente expresivo de ninguna verdad. Sólo de un modo indirecto, a la vez que circunstancial, puede el silencio valer para comunicar ciertas verdades (Millán-Puelles, 1997, p. 216).

## **2.3 Los supuestos fundamentales del interés comunicativo**

### **2.3.1 El plural del yo**

El primer supuesto analizado por Millán, tiene que ver con lo que él llama “el plural del yo”. La comunicación de la verdad no puede dejar de suponer, al menos dos subjetividades, mientras que, en cambio, el conocimiento de la verdad, visto en la primera parte, no implica esta distinción como algo esencial e imprescindible (Cfr. Millán-Puelles, 1997, p. 218).

Que el autor comience por el plural del yo muestra la oposición a la tesis principal del solipsismo, entendiéndolo por tal la afirmación de un yo que se afirma a sí mismo como único; tal afirmación como única verdadera realidad — que niega la realidad de cualquier otro objeto, sea o no sea pensado como un yo — no es decisiva, por más que frecuentemente vaya unida a la tesis del solipsismo en éste sentido (Cfr. Millán-Puelles, 1997, p. 219). Sin embargo, como cada yo es uno y único, no resulta contradictorio un cierto solipsismo - lógico y necesario-que implica el reconocerse a sí mismo como el único yo que él mismo es. En esta tesis se afirma para cada yo la exclusividad que le compete por tratarse de un individuo: algo indistinto en su ser (no dividido en sí), pero distinto de los demás seres (*S. Th.* I, q, 29, a. 4).

Ciertamente, se descalifica el estricto solipsismo, ya que la irreductible vigencia de valores morales como la justicia, la amistad, el perdón, etc., sin la existencia del prójimo no podrían ser llevados a la práctica ni siquiera ser entendidos. Pero inclusive, agrega el autor:

Frente al solipsismo incompatible con el plural del yo es indispensable - filosóficamente hablando- acudir a la consideración de la evidencia con que en su propia vida encuentra el *ego* ante sí al *alter ego* precisamente en su calidad misma de otro yo. La consideración de esta evidencia no es algo antifilosófico, de la misma

manera en que tampoco lo es la de cualquier otro caso de evidencia. (Millán-Puelles, 1997, p. 224)

La seguridad de que ante mí está otro yo es absolutamente indispensable para que pueda, en una reflexión que presupone una vivencia espontánea, plantearme el problema de la posibilidad de un yo distinto del que yo soy. La cuestión de cómo es posible que un yo que es objeto mío (en cuanto término de mi propia actividad de conocer) haga, a su vez, de mí un objeto suyo toma sentido sólo por la evidencia de que otro me hace realmente tan *alter ego* suyo como a él yo le hago un *alter ego* mío (Millán-Puelles, 1997, p. 225). El hecho de que, al hacer la distinción entre mi mundo y el mundo, éste es pensado por mí, no lo convierte en mío nada más que de un modo pura y simplemente objetual, no de un modo real.

### **2.3.2 La innata tendencia humana a comunicar la verdad**

En cuanto al interés comunicativo el plural del yo es fundamental pero insuficiente, ya que si cada yo estuviese encerrado en sí mismo, de tal manera que por completo careciese de toda posibilidad de abrirse a otro, su situación resultaría equivalente a la de un único *ego* sin posible *alter ego*. Esa situación exigiría que ningún yo contase ni tan siquiera con la posibilidad de concebir otro yo. En semejante caso ningún yo humano podría querer abrirse a otro, ni tener algún interés por comunicarle una verdad. Pero ningún yo humano está efectivamente desprovisto de la capacidad de concebir otro yo también humano:

La experiencia del *alter ego*, posible y existente en todo hombre, ya implica la posesión de esa capacidad, dado que la “apercepción” del otro yo, aunque empieza con la noticia sensorial de un cuerpo ajeno, desemboca en la intelección (cointelección) de la subjetividad correspondiente (Millán-Puelles, 1997, p. 232).

Ahora bien, en la realidad del ser humano el interés comunicativo no solamente supone la capacidad de convivir con otros seres de su misma especie, sino también algo distinto del hecho de la convivencia misma en cuanto tal, y ese algo consiste en la natural inclinación de todo hombre a vivir socialmente. Que esta inclinación es previa al hecho de la convivencia — y, por ende, también a toda comunicación de una verdad — no significa nada asimilable a una efectiva prioridad cronológica. No se trata de que haya habido un tiempo en el que no existiese sociedad humana, a pesar de la existencia de unos hombres naturalmente inclinados a convivir.

Hay una transposición del valor social del lenguaje en el uso que solitariamente se hace de él, tanto cuando se vive en sociedad como cuando se vive físicamente aislado de ella:

Hablando consigo mismo, el solitario no se limita a servirse de un instrumento adquirido en su vida social y en virtud de ella, sino que a su modo la prolonga: no puede dejar de reflejarla en su propio aislamiento. Carente de un *alter ego*, él mismo se hace un *tú* para sí mismo. (Millán-Puelles, 1997, p. 234)

En su radical carácter de instrumento para la convivencia, el lenguaje es un claro testimonio de la natural inclinación del ser humano a la vida social. El final al que ésta se ordena de una manera inmediata es la ayuda que mutuamente pueden prestarse los hombres. Tal es, por tanto, el fin al que mediatamente está ordenado el lenguaje en la más ancha de sus acepciones, la cual se extiende a la totalidad de los fenómenos expresivos. Entre los varios modos en que el lenguaje sirve a la mutua ayuda de los hombres se encuentra, como especialmente relevante, la comunicación de la verdad. También respecto de ella ha de admitirse una innata o natural tendencia humana. Hablando con entera propiedad hay que decir que esta tendencia es realmente una sub-tendencia, por derivarse de la natural inclinación del hombre a vivir socialmente. Si no hubiese en el hombre una innata inclinación a convivir, tampoco se daría en él una natural inclinación a comunicar la verdad.

Afirmar que la verdad está relacionada con nuestro lenguaje no es degradarla o rebajarla, sino que es destacar su humanidad, su efectivo enraizamiento en nuestras prácticas comunicativas y nuestros objetivos vitales; “la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad es un camello lógico, que no puede pasar siquiera por el ojo de un gramático” (Austin, 1970, p. 117).

Análogamente a como la natural tendencia humana a convivir admite limitaciones y excepciones, también la innata tendencia humana a comunicar la verdad. Para afirmar la naturalidad de esta tendencia es suficiente el reconocimiento de la imposibilidad de convivir sobre la base de la mentira o de la simple ocultación de la verdad. Ambas cosas son compatibles con la convivencia, pero a título siempre de limitaciones y excepciones, por muy frecuentes que llegaran a ser:

No pueden convertirse en “lo normal”, porque ello las haría inútiles: nadie creería a nadie, dado que cada uno atribuiría a los otros la misma falta de intención

comunicativa que él vería en sí mismo como humanamente natural. (Millán-Puelles, 1997, p. 236)

No es la comunicación de la verdad, sino su ocultación, lo que sólo *per accidens* puede resultar positivo para la convivencia de los hombres. De ahí la imposibilidad de la existencia de una natural inclinación del hombre a ocultar la verdad. Lo específicamente natural está orientado a lo que *per se* es conveniente para la naturaleza específica de su propio sujeto. Y así se explica que la comunicación de la verdad sea objeto de una tendencia innatamente dada en el ser humano por virtud de la natural ordenación de éste a la vida social (Millán-Puelles, 1997, p. 241).

### **2.3.3 La transmisibilidad de la verdad**

La transmisibilidad de la verdad se infiere de la experiencia de unos comportamientos en los que a veces somos los sujetos activos o emisores de la comunicación, y otras veces, en cambio, los receptores o sujetos pasivos. La transmisibilidad de la verdad se basa en la apertura de un yo a otro, sin menoscabo alguno de su irreductible dualidad. También en este amor se hace patente, sin perjuicio de una irreductible dualidad, la apertura de un *ego* a un *alter ego*. La propia experiencia de la transmisión de la verdad “es el fundamento inmovible de que se está en lo cierto al mantener que la verdad puede efectivamente transmitirse” (Millán-Puelles, 1997, p. 244).

La más humana de las mediaciones sensibles que intervienen en la comunicación de la verdad es la palabra, primordialmente la palabra oral y, en calidad de signo suyo, la escrita (Millán-Puelles, 1997, p. 246); se suele objetar que las palabras son imperfectas<sup>19</sup>, pero en realidad este hecho no excluye radicalmente la transmisibilidad de la verdad, antes por el contrario, la supone en principio, sin dejar de ponerle algunos impedimentos que a veces son muy difíciles de remover. Las discrepancias, muy frecuentes sin duda, no se refieren al significado general de esos nombres, sino a su aplicación en los juicios que hacemos sobre situaciones y actuaciones humanas enteramente concretas (Millán-Puelles, 1997, p. 255).

### **2.4 El interés por comunicar la verdad**

La pura y simple experiencia, la que antecede a todo acto objetivante de lo experimentado y de ella misma, es posible no sólo respecto de la comunicación de la verdad, sino también

---

<sup>19</sup> Millán hace referencia explícita a las tesis de Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro III, Cap. IX, § 1.

respecto del interés por tal comunicación en tanto que ésta es libremente efectuada. Este interés es algo sobre lo cual versa una experiencia de carácter pre-reflexivo, si bien no toda comunicación de una verdad es experiencia en el emisor correspondiente de su interés por darla a conocer:

En el diálogo propiamente dicho el emisor y el receptor intercambian sus funciones respectivas, lo cual no puede querer decir que las confundan. El emisor puede convertirse en receptor, y viceversa, actualizándose ambas posibilidades en la realidad del diálogo; pero la emisión no puede convertirse en recepción, ni la recepción en emisión. Ello no obstante, la simbiosis o sintonía intersubjetiva, que en el diálogo se mantiene, hace que el receptor, cuando ejerce su función propia, tenga, además de la conciencia íntima de ella, también una cierta experiencia *sui generis* del interés (Millán-Puelles, 1997, p. 265).

De ningún modo se trata de una experiencia en el sentido más estricto y riguroso, la cual, en tanto que referida al interés por comunicar la verdad, pertenece exclusivamente al sujeto emisor, del mismo modo en que la íntima conciencia, que es experiencia estricta y rigurosa, de recibir la comunicación de una verdad, pertenece a quien la recibe y sólo a él. Tampoco es íntima nuestra propia experiencia de las cosas que percibimos por los sentidos externos; “no esas cosas, sino las percepciones que tenemos de ellas, son objeto de una experiencia íntima en nuestra vida consciente, de la cual forman parte” (Millán-Puelles, 1997, p. 266).

Por lo que viene explicando nuestro autor, el interés por comunicar la verdad es necesariamente conocido en una experiencia íntima que de un modo exclusivo pertenece al sujeto emisor y quien recibe la comunicación puede conocer aperceptivamente el interés del sujeto emisor por manifestar la verdad.

Es importante insistir en que el interés por comunicar la verdad no es teórico sino práctico, por ser práctica y no puramente cognoscitiva la actividad de manifestar la verdad (Millán-Puelles, 1997, p. 289). En su faceta subjetiva — la del *finis operantis*, no la del *finis operis* — la comunicación de la verdad puede ser, además de un medio, también un cierto fin en sí y por sí, según la forma en la que toda actividad vocacionalmente ejercida es un cierto fin en sí y por sí para quien la lleva a la práctica:

No hay ninguna contradicción en que un mismo hombre tome como un fin y como un medio a una actividad que él ejecuta, del mismo modo en que tampoco hay

ninguna contradicción en el imperativo kantiano “obra de tal forma que hagas uso de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio. (Millán-Puelles, 1997, p. 291)

## **2.5 Dimensiones éticas de la comunicación**

### **2.5.1 La veracidad**

Sobre la verdad moral como veracidad (lo contrapuesto a la peculiar falsedad de la mentira), se define como un cierto modo de ajuste o adecuación de la verdad éticamente concebida. Esta verdad, en efecto, estriba en la adecuación de lo enunciado con lo que quien lo enuncia tiene por verdadero en el sentido de la verdad lógica. Enunciar algo que es falso en este sentido no es mentir, si quien lo expresa lo tiene por objetivamente verdadero. Falta entonces la adecuación característica de la verdad lógica, pero permanece la peculiar adecuación que se da en la verdad como contrapuesta a la mentira. Por ello, el único modo de definir brevemente la veracidad como una conducta siempre recta desde el punto de vista ético es la fórmula según la cual “la veracidad consiste en no mentir”; la mentira es lo único a lo que esencial y propiamente se contrapone la veracidad. Respecto de la mentira la podemos definir en los siguientes términos: “la comunicación cuyo último fin propio es el engaño o cualquier otro injusto perjuicio, ya sea para el sujeto receptor, ya para algún otro hombre” (Cfr. Millán-Puelles, 1997, p. 295).

El último fin propio de cada acción humana es el fin al que ella, considerada en su peculiaridad, va dirigida por quien la lleva a cabo. No es el último fin de ninguna de nuestras acciones en lo que todas tienen de común, sino el último fin de cada una en tanto que distinta de las otras, y por su carácter de último se distingue, a su vez, de todo fin que le sirva de medio y se pretenda con la misma acción. Aquí pueden encontrarse interesantes sugerencias para el enjuiciamiento de la comunicación periodística y unas originalísimas consideraciones sobre la moralidad de la mentira (Cfr. Escandell, 2014, p. 90).

Respecto a esto último, resulta interesante la tesis particular mantenida por Millán en donde vemos una discrepancia con el doctor Angélico<sup>20</sup>, pues Santo Tomás reconoce que la naturaleza de la mentira se deduce de la falsedad formal, es decir, del hecho de que alguien tiene voluntad de declarar en falso. Entiende que lo falso (falsedad formal) es lo

---

<sup>20</sup> En este apartado también confronta las tesis de San Agustín, Kant y otros autores, las cuales por motivos de espacio no podemos detenernos a analizar.

determinante de la índole de mentira, o sea, del hecho de que alguien tiene voluntad de enunciar lo falso. El alcance de ambas expresiones queda inequívocamente establecido por Santo Tomás con las siguientes aclaraciones: “si alguien enuncia lo falso creyendo que es verdadero, eso falso lo es materialmente, pero no formalmente, porque la falsedad está fuera de la intención del dicente. (...) Pero aunque lo que se dice sea verdad, quien lo diga como algo falso formalmente, por querer decir algo falso, realiza un acto que, en tanto que voluntario y pertinente al ámbito de la moralidad, tiene falsedad en sí mismo y verdad solamente de una manera accesoria<sup>21</sup>”.

Y sobre todo sostiene que “lo que por su género es malo de suyo no puede ser bueno y lícito en forma alguna, pues para que algo sea bueno se exige que todo lo que en él concurre sea recto. (...) Ahora bien, la mentira es mala por su género, por ser un acto que cae sobre materia indebida. Pues como quiera que las palabras son, por su propia naturaleza, signos de los pensamientos, es antinatural e indebido que alguien signifique con la palabra lo que no tiene en la mente<sup>22</sup>”. La distinción, efectuada por Santo Tomás, entre las mentiras que son pecados mortales y las que son pecados veniales no establece excepción alguna a la intrínseca maldad moral de la mentira. Santo Tomás niega que la esencia específica de la mentira consista en la *voluntas fallendi*, que sería solo un signo, un efecto necesario para perfeccionar la acción técnica de mentir. De hecho, Tomás no define en qué consiste la esencia de la mentira, mientras que afirma su malicia intrínseca.

Por ello, Millán-Puelles no está satisfecho con esta posición; principalmente por el papel secundario al cual Tomás parece relegar las *voluntas fallendi*. Incluso el Aquinate de un modo explícito la excluye cuando asegura que “a la esencia específica de la mentira no pertenece el que alguien pretenda constituir la falsedad en la opinión de otro, engañándole<sup>23</sup>”. Para Santo Tomás la mentira se perfecciona con el deseo de engañar, pero este deseo no la especifica, de la misma manera en que a la esencia específica de la causa no pertenece ninguno de sus efectos: el deseo de engañar pertenece a la perfección de la

---

<sup>21</sup> “Et ideo si quis falsum enuntiet, credens id esse verum, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est praeter intentionem dicentis (...) Si vero aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, in quantum tamen huiusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem et per accidens veritatem”. *Sum. Theol.* II-II, q. 100, a. 1.

<sup>22</sup> “illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum, quia ad hoc quod aliquid sit bonum requiritur quod omnia recte concurrant. (...) Mendacium autem est malum ex genere; est enim actus cadens super indebitam materiam. Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente”, *Sum. Theol.* II, II, q. 110, a. 3.

<sup>23</sup> “Quod aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii”. cfr. el mismo artículo antes citado, hacia el final.

mentira, pero no a su determinación específica, de la misma manera en que ningún efecto pertenece a la esencia específica de su causa.

Mientras que para Millán, la *voluntas fallendi* sigue siendo, de hecho, un elemento que, a diferencia de Tomas, es esencial, aunque no suficiente para calificar la mentira, se requiere el instrumento que lo perfecciona, el engaño como tal, que necesariamente se manifiesta en una comunicación engañosa (no exclusivamente verbal).

Dadas las consideraciones hechas hasta el momento, el filósofo español llega a la conclusión de que la esencia de las mentiras no puede ser la presencia del engaño como tal, aunque no puede haber mentira sin engaño en la comunicación. Es decir que serían lícitas moralmente las comunicaciones engañosas cuyos últimos fines propios son moralmente lícitos, sin que tampoco carezcan de este valor ninguna de las circunstancias concurrentes en ellas. Si, de hecho, frente a un agresor que quiere quitarme la vida, con un engaño puedo salvarme, es perfectamente permisible, en función del derecho a la legítima defensa (cfr. Millán-Puelles, 1997, p. 311).

En conclusión, la esencia de la mentira, no consiste en decir algo falso, sino en el propósito intencional último, presente en el comunicador, de engañar (por el placer de hacerlo o para beneficiarse injustamente de uno mismo u otros) o para obtener daños a terceros; y tal es el objetivo final de su acción.

### **2.5.2 Regulación ejercida por la justicia y la prudencia**

Aquí se aborda la cuestión de si la veracidad es siempre obligatoria; el autor reconoce no sólo la licitud de la llamada “mentira piadosa”, sino que niega el derecho de todos a ser informados acerca de las intimidades ajenas. Las nociones de justicia y de prudencia matizan y condicionan el interés y el derecho a la verdad. En resumen, el *logos* que es el protagonista de las proposiciones verdaderas y que reclama de los demás la veracidad, establece límites racionales a la comunicación entre los humanos cuando hay superiores bienes específicos.

La justicia es el fundamento de la recusación moral de la mentira y en serlo suficientemente por sí sola y de un modo absoluto consiste su función. La verdad de esta tesis se demuestra por el carácter injusto del último fin propio de lo que es la mentira según la definición que de ella se ha dado aquí. Basta, efectivamente, recordar que ese último fin propio es el engaño o cualquier otro injusto perjuicio que con él se pretenda, ya sea para el sujeto receptor, ya para algún otro hombre. Por lo que conviene advertir que, aunque todo

efectivo engaño (no la intención de engañar) es en el sujeto receptor un auténtico perjuicio, no todo efectivo engaño perjudica injustamente al engañado. Si todo engaño fuese en sí mismo injusto, no podría haber ninguna diferencia entre las mentiras, por un lado, y, por el otro, las comunicaciones engañosas moralmente admisibles, resultando así una injusticia el valerse de algún engaño para proteger la vida propia, o la ajena, frente a un injusto agresor.

Hay que tener en cuenta, ante todo, que la justicia no exige la comunicación de la verdad cuando el posible sujeto receptor no tiene ningún derecho a que se le manifieste la verdad que él desea conocer. Tal es, en primer lugar, el caso en todas las ocasiones en las cuales se trate de la vida privada de quien pudiera hacer la comunicación. Por vida privada ha de entenderse aquí la que lo es en la acepción más estrecha, de tal modo, por tanto, que no pueden entrar en esta acepción de la vida privada las actuaciones de quienes, sin ser gobernantes, ni ejercer ningún otro cometido en la Administración pública, lesionen el bien común o el lícito bien privado de otro hombre<sup>24</sup>.

El derecho a la intimidad hace posible, entre otras cosas, que permanezca en el respeto a la justicia quien no quiera dar a conocer las verdades que tienen por objeto su más personal vida privada. Con un nombre o con otro, este derecho es una facultad moral que nos permite, además de otras cosas que ahora no hacen al caso, el abstenernos de manifestar cualquier verdad pertinente a nuestro más íntimo vivir, aunque no nos prohíba que la demos a conocer. Este segundo aspecto, el de consentirnos que demos a conocer nuestra vida más íntima, no se opone al primero, antes bien, lo completa o hace más explícito en su calidad de puro y simple derecho y no de deber moral.

El deber moral correspondiente a ese mero derecho es la exigencia de no forzar a nadie a manifestar las verdades de su vida privada *sensu stricto*, y afecta, por consiguiente, a quien pretenda ser un receptor de cualquiera de las verdades de ese género.

La justicia no exige, ni la prudencia tampoco, la manifestación de las verdades cuyo objeto pertenece a vida privada alguna, si el darlas a conocer no es necesario para el bien común o para el cumplimiento de un contrato lícitamente establecido entre ciudadanos particulares o entre alguno o varios de ellos y uno o más organismos de los que componen el Poder estatal.

---

<sup>24</sup> Por supuesto, tampoco pertenecen a la vida privada en esta estricta acepción las actuaciones moralmente malas o buenas de quienes tienen a su cargo las tareas de la Administración pública y que como tales las ejercen.

En otro orden, debemos aclarar que dentro del ámbito correspondiente a la justicia -en su sentido puramente ético, no en la acepción jurídico-positiva a la que se atienen los Tribunales humanos-, la tesis más general que en este punto debe afirmarse es la siguiente: la justicia exige que la verdad no sea comunicada cuando el manifestarla dañe al bien común o haga algún infundado perjuicio a un lícito bien privado (Millán-Puelles, 1997, p. 320). En cierto modo lo segundo ya está contenido en lo primero, pues el bien común, aunque distinto, y no sólo cuantitativamente, del lícito bien privado, no es efectivo si se perjudica a este bien de una manera infundada (en la cual entra la falta de la debida compensación). Y, justo por encontrarse sólo implícita en la expresa mención del bien común, la referencia que se hace al bien privado debe tener lugar también de un modo expreso para evitar que pase inadvertida o que venga a quedar en la penumbra de lo que apenas se nota.

La tesis de la exigencia, basada éticamente en la justicia, de no comunicar la verdad cuando el manifestarla dañe al bien común u ocasione algún infundado perjuicio a un lícito bien privado, se mantiene en un plano, todavía muy abstracto o general, donde también se inscribe la prudencia, la cual exige que no se comunique la verdad cuya manifestación lesiona a la justicia.

Pertenece a ese mismo plano la tesis de que la prudencia obliga a que no se comunique la verdad cuya manifestación, estando permitida *in abstracto* por la justicia, no lo esté, sin embargo, *in concreto* por la virtud de alguna circunstancia éticamente relevante. Así, por ejemplo, aunque abstractamente considerada no es injusta la comunicación que un médico hace a un paciente diciéndole la verdad acerca de su salud o de la falta de ésta, acontece, no obstante, que semejante comunicación no es *in concreto* justa si ocasiona un innecesario daño a quien la recibe y si el sujeto emisor es consciente de la posibilidad de ese daño.

El “derecho a informar” no es absoluto, como tampoco lo es el “derecho a ser informado”. A ambos les pone límites el respeto a la justicia y la prudencia, sin que por ello se falte a la “libertad de expresión”. Respecto del ejercicio de esta forma de libertad civil no existe un derecho auténtico —en su sentido más propiamente moral— si con tal ejercicio se hace una lesión al bien común o se perjudica injustamente — y, por tanto, también imprudentemente— algún lícito bien privado, por más que lo que se manifiesta sea verdad y aunque el expresarlo no esté efectivamente prohibido por ninguna de las disposiciones oficiales de los poderes públicos. Lógicamente, el positivismo jurídico no admite la

necesidad de que esos mismos poderes prohíban la manifestación de las verdades en los casos en los que el hecho de darlas a conocer se opone a la justicia y la prudencia; pero lo que ello prueba es que el positivismo jurídico constituye indudablemente un voluntarismo del Poder y una de las aberraciones más perversas de la peculiar libertad de los legisladores y de la propia de los gobernantes.

A su vez, la sinceridad no está reñida con toda ocultación de la verdad. El ejercicio de la sinceridad, como el de cualquier otra de las virtudes morales, se regula por la prudencia, que es tanto más necesaria cuanto más inclinado se halle un hombre, de una manera innata, a ser sincero. Naturalmente, esto no significa que en algún caso la prudencia obligue a la insinceridad, sino que nunca es lícito moralmente el ejercicio de la sinceridad sin el uso de la prudencia, o, mejor aún, que si no se usa la prudencia no es la sinceridad lo que realmente se ejerce, sino la in-discreción, donde cabe llegar hasta los extremos de la impudicia, el cinismo y la grosería (radicalmente idénticos entre sí). Y ciertamente la indiscreta manifestación de la verdad, aunque puede hacerse con palabras, es posible también utilizando otros signos y hasta sin signo alguno, con la elocuencia brutal de unos hechos que no respetan la intimidad ajena ni la propia. Por supuesto, la intimidad puede ser compartida, pero siempre, a su vez, en la intimidad: en privado, no en público. De esta suerte, profanarían la idea de la sinceridad quienes calificasen de sinceras las exhibiciones públicas de lo que sólo en privado es realmente lícito y sincero.

Por último, es importante destacar que ningún hombre tiene realmente un derecho absoluto a que la verdad le sea comunicada. Entendido como un derecho a recibir la comunicación de la verdad, el llamado derecho a la verdad no es incondicionado, sino relativo: sujeto a determinadas condiciones. En consecuencia, el deber de comunicar la verdad no puede ser absoluto: sólo es realmente un deber si la justicia o la prudencia, o ambas conjuntamente, exigen que la verdad sea comunicada. ¿Cómo se determina esta necesaria condición?

Antes de dar respuesta a esta esencial pregunta conviene hacer algunas aclaraciones sobre la fórmula “derecho a la verdad”. Kant sostiene que la expresión “tener un derecho a la verdad” carece de sentido:

Más bien ha de decirse que el hombre tiene derecho a su propia veracidad (*veracitas*), es decir, a la verdad subjetiva en su persona. Porque tener objetivamente un derecho a una verdad sería tanto como decir que, según ocurre en general con lo

mío y lo tuyo, depende de la voluntad que una proposición dada deba ser verdadera o falsa, lo cual ocasionaría una extraña lógica. (Kant, AK. VI: 459)

Afirma Millán que la observación de Kant es atinada y oportuna por cuanto se refiere a la distinción entre la veracidad y la verdad, aunque ya no es tan acertada al describir la veracidad como verdad subjetiva (Millán-Puelles, 1997, p. 326). La expresión “verdad subjetiva” es, cuando menos ambigua, y se presta a ser interpretada tal como lo haría un partidario del subjetivismo gnoseológico. Está fuera de duda que no es ese el caso de Kant, pero también es cierto que, cuando se habla del derecho a la verdad, normalmente es entendido este derecho como el de recibir una comunicación veraz, no como el de emitirla, siendo el segundo, aquello en lo cual habría de consistir lo que Kant llama un derecho a la veracidad propia.

El deber de la veracidad no desaparece en todas las ocasiones en las que un hombre, al ejercerlo, puede hacer daño a otro hombre, sino únicamente cuando ese daño es injusto. En este sentido tendría Kant toda la razón al distinguir entre causar un perjuicio y cometer una injusticia, pero se extralimita al sostener que son injustas todas las declaraciones no veraces, como si ninguna de tales declaraciones careciese de la índole propia de las mentiras. En suma, que no es un incondicionado derecho a recibir comunicaciones veraces lo que a modo de correlato fundamenta la obligación moral de ser veraz cuando realmente hay que serlo, a la vez que deja sentado que esta obligación no es un deber absoluto en el sentido de enteramente exento de condiciones.

Por ello siempre hay que determinar la condición necesaria para que la justicia, la prudencia, o ambas conjuntamente, exijan que la verdad sea comunicada en el caso concreto. Aquí entendemos por verdad lo que por tal es tenido, aunque sea erróneamente o de suyo pueda tal vez ser falso. Pues bien, la condición no se puede expresar *in universali* nada más que de un modo negativo, es decir que estas virtudes exijan comunicar la verdad, cuando el no hacerlo ocasione una lesión al bien común o algún ilícito daño a un lícito bien privado.

El deber ético, no meramente jurídico-positivo, de comunicar la verdad para no hacer lesión al bien común es una exigencia propia de la justicia cuyo objeto directo consiste

precisamente en este bien de modo directo<sup>25</sup>. Esta justicia además de ejercerla quienes tienen a su cargo el Poder público o participan en él, pueden ejercerla, aunque de distinto modo, los ciudadanos particulares. De ahí la necesidad de contar con ambas posibilidades si se ha de hacer un tratamiento del deber de enunciar la verdad en tanto que este deber viene impuesto por la justicia directamente referida al bien común.

Ante todo, quienes tienen a su cargo el poder público o participan en él están obligados moralmente, los segundos, en lo exigido por su efectiva participación y con el conocimiento de los primeros, deben hacer públicas las verdades por ellos conocidas y cuya ocultación pueda lesionar al bien común en cualquiera de los aspectos y de las dimensiones que él ofrece. Esta obligación moral, aunque no esté *de facto* corroborada, ya en su totalidad, ya parcialmente, en las determinaciones de la legislación positiva, se refiere a las comunicaciones necesarias para advertir de los peligros públicos, así como de las medidas que se deben tomar para la adecuada protección frente a ellos, en todo cuanto concierne a la seguridad física, la salud pública y, en general, a cualquiera de los derechos y de las libertades fundamentales de los ciudadanos. Las declaraciones públicas que para ello son indispensables no pueden reducirse a unas solemnes proclamaciones abstractas, como lo son las propias de las garantías generales reconocidas en las Constituciones. Por el contrario, han de ser manifestaciones de verdades sumamente concretas, relativas en cada ocasión a las correspondientes circunstancias, aunque también habrán de tener un fundamento en las garantías generales formuladas por las Constituciones cuando éstas respetan los valores éticos que mantiene el derecho natural.

La relatividad a las circunstancias no se opone en manera alguna a la verdad de lo manifestado a través de las declaraciones públicas necesarias por su provecho para el bien común. Lo válido para unas determinadas circunstancias tiene un contenido verdadero en función cabalmente de ellas, y siempre será verdad que lo realmente indicado como lo procedente en esas determinadas circunstancias es lo que en ellas debía manifestar el Poder público en su calidad de gestor del bien común. Y este Poder, además de cumplir entonces lo exigido objetivamente por la justicia directamente referida al bien común, también ejerce la virtud de la prudencia política al aplicar las normas generales según el modo que en verdad conviene a las peculiares circunstancias de cada efectiva situación. La justicia

---

<sup>25</sup> La justicia que tiene por objeto el bien privado (ha de sobreentenderse el que es moralmente lícito) también tiene por objeto el bien común, aunque no de un modo directo, sino en una forma indirecta por cuanto el verdadero bien común es imposible sin el respeto debido al lícito bien privado.

del Poder público obliga a manifestar públicamente las verdades que los ciudadanos deben conocer en esas peculiares circunstancias, pero es la prudencia lo que reconoce o, mejor dicho, descubre, las verdades que en tales circunstancias deben comunicarse a todos los ciudadanos<sup>26</sup>.

Por lo que concierne a los ciudadanos particulares, la justicia directamente referida al bien común exige de ellos la comunicación al organismo oficialmente competente, de toda verdad cuyo conocimiento sea necesario o útil para la protección del bien común y de la cual piensen que el Poder público la desconoce. Así, todo ciudadano particular o privado — en el sentido de que no corre a su cargo ningún tipo de gestión oficial— tiene el deber moral de poner en conocimiento del Poder público las verdades expresables en avisos de concretos peligros públicos, o comunicables en informes que permitan localizar a unos presuntos criminales buscados por la Justicia, salvo en el caso de que los presuntos criminales sean próximos parientes de quien puede dar los informes (basándose esta excepción en el hecho de que todo hombre es, por naturaleza, más familiar que civil).

Si se tratase de un delito ya cometido, quien lo conoce tiene la obligación de comunicarlo al juez (acusación), dando así cumplimiento al deber moral de manifestar al Poder público la verdad cuya ocultación lesiona al bien común. Santo Tomás lo afirma expresamente, poniéndole una doble condición: la primera es que el delito perjudique a la sociedad y la segunda, que el acusador pueda dar una suficiente prueba del delito:

(...) si el crimen fuese de tal índole que perjudique a la sociedad, el hombre tiene la obligación de acusarlo, con tal que pueda probarlo suficientemente, cosa que pertenece a la función del acusador (...) Mas si el pecado no repercute en la sociedad, o si no puede darse una suficiente prueba de él, no hay deber de acusarlo, porque no hay obligación de hacer lo que no puede llevarse a cabo según el modo debido. (*S. Th.*, II-II, q. 68, a.1)<sup>27</sup>

En la perspectiva específicamente ética, no en la propia del derecho positivo es un deber del juez el ser veraz en la argumentación por él utilizada para justificar la sentencia

---

<sup>26</sup> Lógicamente, se trata de una prudencia ayudada por las técnicas requeridas en los casos y asuntos donde no basta el dictamen del sentido común.

<sup>27</sup> “(...) si crimen fuerit tale, quod vergat in detrimentum reipublicae, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris, (...) Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficienter probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandam accusationem; quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere”.

emitida. Esta obligación no puede tener otras limitaciones que no sean las moralmente exigibles por el deber de callar lo que no es necesario dar a conocer para que la sentencia quede justificada de un modo satisfactorio. A lo largo del proceso puede el juez enterarse — sin haber hecho ninguna averiguación — de sucesos o situaciones que no importan para la justa determinación de la sentencia. Y si en ocasión distinta las diera a conocer su comportamiento sería tan indiscreto como injusto.

Otro tanto se ha de decir de la manifestación de las verdades que a lo largo de un proceso judicial, y en virtud de él, lleguen a ser conocidos por quienes actúan como testigos en el mismo, si la manifestación de esas verdades no contribuye a la rectitud de la sentencia, o si tiene lugar cuando ésta ha sido ya dictada, o si el sujeto receptor no lo es el juez.

Interesante sería tener en cuenta que entre las circunstancias a que atiende la virtud moral de la prudencia hay una, la designada, en el repertorio tradicional, por el vocablo *quomodo*, con la cual tienen una estrecha relación las virtudes morales de la templanza y de la fortaleza. De ambas, en efecto, participa la virtud tradicionalmente llamada “estudiosidad”. En el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua es definida como “inclinación y aplicación al estudio” y a su vez el “estudiar” es entendido como “ejercitar el entendimiento para alcanzar o comprender una cosa”. Sin embargo, la actividad correspondiente a ese hábito puede ejercerse de una manera incorrecta desde el punto de vista de la moralidad, y de ahí que la prudencia atienda al modo (la circunstancia o *quomodo*) en que esa actividad es ejercida.

Respecto a la *studiositas* (el estudio) ocupa un lugar bien preciso en la estructura de la *Secunda Secundae*: guarda relación con la templanza a través de una de las partes potenciales de tal virtud, la modestia. La templanza es moderación respecto de los deseos difícilmente moderables; por ello su materia propia son los placeres del tacto. Ahora bien, en la vida humana también es preciso moderar otras inclinaciones y de ello se ocupa la modestia (González-Ayesta, 2006, p. 330).

Esta virtud se ocupa de la aplicación con que la mente se ocupa de las cosas y su materia es, por tanto, el conocimiento, pues ese es el modo en que la mente se hace con las cosas (Cfr. *S. Th.* .II-II, q. 166, a. 1, c.). No es, sin embargo, virtud intelectual, sino parte de la templanza puesto que no se ocupa del propio acto de conocer (perfeccionar la facultad que opera el acto) sino del modo en que el hombre concreta su natural inclinación al saber,

ejerciendo el conocimiento respecto de esto o aquello, dicho de otra manera, no perfecciona al entendimiento en cuanto a su especificación sino en cuanto a su ejercicio.

Como hace notar Reichberg, mirados bajo ese punto de vista, los actos de conocimiento no son nunca moralmente neutros, y el uso de las virtudes intelectuales está sujeto a una calificación estrictamente moral y, por ese motivo, Santo Tomás introduce una virtud moral que regula este ejercicio, esto es la *studiositas* (Cfr. Reichberg, 1994, p. 81)<sup>28</sup>.

Por último, la curiosidad (en su acepción peyorativa) es un modo incorrecto moralmente de ejercer el interés cognoscitivo, y a ese modo se opone el propio de la *studiositas* en tanto que ésta, como un cierto aspecto o dimensión de la virtud moral de la templanza, modera el interés cognoscitivo evitando su uso impertinente. A la circunstancia “con qué auxilios, con qué ayudas” (*quibus auxiliis*), incluida también en el tradicional repertorio de los elementos de la moralidad de la conducta, hace posible otra forma de regulación moral del deseo de saber: si los instrumentos que emplea no se oponen a ella, es decir, si quien busca el saber no se sirve para lograrlo, de algo que atenta contra los derechos de los demás.

## 2.6 Conclusiones de este capítulo

Los supuestos fundamentales del interés comunicativo contienen observaciones de relieve antropológico acerca de la intersubjetividad (el plural del yo). Pero la cuestión misma del interés por la verdad es de suyo antropológica, puesto que la verdad es el primer bien de la inteligencia –tanto en el sentido del uso teórico especulativo como del uso práctico – y éste es el mayor bien del hombre.

La importancia de esta cuestión resulta del hecho que todo el que comunica auténticos valores cumple realmente una función social. Y su preocupación no ha de ser tanto la de que estos valores sean sociales, cuanto la de que la sociedad sea valiosa. Afirma Millán:

La única manera de que efectivamente sea social un valor, es que la sociedad participe de él, que lo conozca y lo viva. Y si realmente logra esto, el escritor y todo el que se dedica a un saber liberal, sea de índole estética o científica, habrá pagado en la mejor moneda los beneficios que de la sociedad recibe y cumplido, a su modo, la función social que le compete. (Millán-Puelles, 1961, p. 35)

El interés por la verdad en cuanto veracidad es formalmente comunicativo. Lo que en él importa es difundir la verdad, hacerla inter-subjetiva, justo lo opuesto al interés por

---

<sup>28</sup> Reichberg señala que la mención de esta virtud específica, la *studiositas*, es exclusiva de la *Summa*.

ocultarla, el cual no es siempre mentir, pero coincide con él en tener un carácter formalmente intra-subjetivo en tanto que la verdad permanece entonces clausurada en el sujeto que la conoce y no la dice (aunque tal vez quien se comporta de este modo lo haga con la intención de prestar un servicio al bien común).

Este interés apunta a la intersubjetividad de la verdad, no en la acepción según la cual toda verdad es radicalmente intersubjetiva por cuanto antes de cualquier comunicación tiene ya la índole de algo en lo que todos los sujetos cognoscentes pueden objetivamente convenir sino en el sentido de que una verdad conocida por algún hombre es hecha presente a otro (intersubjetividad actual o efectiva, como contrapuesta a la potencial o radical).

### Capítulo 3: Objeciones contemporáneas al interés por la verdad

Este interés por la verdad que hemos venido analizando, suele ser objetado por diversas corrientes, como lo son el relativismo, el constructivismo y el escepticismo, las cuales serán abordadas en este último capítulo a fin de dilucidar en qué se fundan para objetar dicha inclinación natural del hombre.

#### 3.1 Escepticismo

Examinemos ante todo la objeción según la cual el interés humano por conocer la verdad es tan real en sí mismo como imposible en su meta. Afirma Millán que, “en general, el escepticismo puede ser considerado desde dos puntos de vista: como “hecho” y como “doctrina”:

En tanto que hecho, el escepticismo consistiría en abstenerse por completo de hacer juicio alguno, pues, todo juicio debe fundamentarse en la certeza, y esta es considerada inasequible. Ni siquiera los mismos juicios, que acabábamos de hacer podrían ser hechos por el escéptico. Este, por tanto, no sólo habrá de enmudecer, sino que tampoco podría, pensar en nada, convirtiéndose así, según la gráfica frase aristotélica, en una especie de planta. Pero ello es enteramente imposible. La absoluta abstención de todo juicio requeriría la supresión de toda actividad propiamente humana; pues en cuanto el hombre actúa como tal, desmiente automáticamente aquella postura, admitiendo como realmente cierto el principio de (no) contradicción. Considerado como doctrina, como tesis, el escepticismo es intrínsecamente contradictorio. Quien afirma que hay que dudar de todo hace ya un juicio, el que representa su misma tesis, que es una excepción a lo que con ella se piensa, pues si de todo hubiera que dudar, nada podría afirmarse: ni siquiera la tesis según la cual todo ha de ser objeto de la duda. Tampoco cabe el recurso de sustentar esa tesis como algo simplemente probable, porque la misma probabilidad debe tener un fundamento cierto. Ni tiene sentido afirmar que es dudoso que todo sea dudoso, ya que esta afirmación y todas las que de un modo indefinido se añadieran a ella para aumentar la duda, serían otras tantas excepciones a la universalidad de esta. El que dice tener una duda ya sabe algo: sabe que duda. (Millán-Puelles, 1985, pp. 463-464)

Desde el absoluto escepticismo es esa la única forma de admitir la existencia del interés humano por conocer la verdad. Lo cual no quiere decir, históricamente hablando, que algún absoluto escéptico (o, mejor, alguien que como tal se define a sí mismo) haya

admitido que existe un interés humano por conocer la verdad y, a la vez, haya negado que ésta sea accesible al hombre. En este caso no se trata de ningún hecho, sino tan sólo de una posibilidad, cuyo valor merece ser discutido.

Frente a esto cabría decir que la posibilidad en cuestión no es tal posibilidad porque consiste en algo intrínsecamente contradictorio. Y sin duda la incondicionada negación del acceso del hombre a la verdad es incompatible con la afirmación de que la verdad constituye el objeto de algún interés humano, como quiera que ya esta misma afirmación presupone que el hombre que la efectúa tiene acceso a la verdad correspondiente. Pero también es cierto que esa intrínseca contradicción no es perceptible de una manera inmediata (como tampoco es inmediatamente perceptible la intrínseca contradicción en la que incurre quien mantiene la tesis del escepticismo absoluto). Para advertir su íntima incongruencia se ha de hacer un razonamiento, todo lo sencillo que se quiera, pero que también cabe no hacer. Y a ello se debe añadir que lo imposible puede ser deseado, aun a sabiendas de su imposibilidad (Millán-Puelles, 1997, p.113).

El escepticismo postula que no hay verdad, o que, de haberla, nos resultaría incognoscible; en consecuencia hay que suspender nuestros juicios: lo que se denomina *epojé*<sup>29</sup>. Puede haber un escepticismo total y completo, o parcial si sólo niega la verdad o su cognoscibilidad en determinados ámbitos. También cabe un escepticismo absoluto o definitivo, y otro provisional e incluso metódico; y además un escepticismo teórico y otro práctico, es decir no justificado racionalmente sino ejercido vitalmente. Además, vetas escépticas se encuentran en ciertas corrientes filosóficas como el empirismo y el criticismo, el irracionalismo y el voluntarismo, o la hermenéutica y el pensamiento débil (García González, 1998, p. 78).

Heidegger dice que escéptico viene etimológicamente de *skepsis*: mirada; *skeptomai*: examinar, observar, indagar. De acuerdo con ello interpreta el escepticismo como aquella depuración de la mirada que se resiste a posarse en los objetos que no le resultan adecuados. Si la mirada intelectual es infinita, no se satisface enteramente con las verdades a su alcance, porque anhela siempre algo más, el escéptico niega la verdad finita porque se dirige a la verdad total y plena (Cfr. Heidegger, 2010, N° 140, p. 117).

---

<sup>29</sup> Los primeros movimientos escépticos surgieron ya en el helenismo griego, adoptando tres formas distintas: pirronismo, probabilismo y fenomenismo.

Por eso, para Heidegger, el escéptico por excelencia es Hegel, cuya filosofía aspira a obtener un saber absoluto, y de lo absoluto; por lo que hasta tanto no lo consigue ha de negar cualquier conocimiento parcial. Es posible que Heidegger tenga razón en lo que dice; pero es muy dudoso que todo escepticismo obedezca explícitamente a ese motivo. Sin duda todo escepticismo manifiesta de alguna manera la infinitud intelectual como su raíz, pero no se formula conscientemente desde ella (García González, 1998, p. 79).

Lo incuestionable viene determinado por la experiencia del mundo, pues hay ciertas circunstancias, en que un hombre no puede equivocarse —el no “puede” tiene sentido lógico— como cuando juzgamos que todos los hombres tienen cerebro, que tuvimos bisabuelos, que las palabras de esta oración están en castellano, que hay tales islas en la costa, etc. Y si hay circunstancias en que no podemos equivocarnos, la duda de todo no es posible. Dudar de todo es análogo a pensar que todo es apariencia; pero la apariencia se constituye como tal frente a lo real, a lo que no es aparente. Y se descubre formalmente en la experiencia del error. De forma semejante, la duda no es duda si no hay certeza alguna (Cfr. Millán-Puelles, 1967, pp. 17-18).

La dimensión semántica del lenguaje es bien distinta de su dimensión pragmática, y el hecho de la dicción no predetermina el contenido de verdad de lo dicho. Husserl lo vio con claridad. De ahí que sea contradictoria *in adiecto* la expresión “mi verdad” o “tu verdad”. Por otro lado, si la verdad fuese tan posesivamente mía que de nadie más fuese, poco sentido tendría compartirla dialógicamente. A su vez, poco o ningún sentido tiene el diálogo y la discusión racional si no se los entiende como una búsqueda cooperativa, mancomunada, de la verdad, que ciertamente se deja decir de muchas maneras y desde muchos ángulos, sensibilidades, perspectivas.

Lo que constituye a una afirmación como verdadera o falsa no es que sea dicha o suscrita por mí o por ti, sino su ajuste a la realidad extramental, la justicia que le hace al ser: reconocerlo como es. La opinión sí es subjetiva, de cada sujeto; la verdad es el ser (verdad ontológica) y el decirla le hace justicia (verdad lógica).

### **3.2 Relativismo**

El relativismo constituye implícitamente una objeción a la tesis del interés humano por conocer la verdad. Lo impugnado por el relativismo no es explícitamente que este interés sea posible, sino que el valor de la verdad pueda ser absoluto en la acepción de que el

contenido de ella no dependa del propio ser del sujeto que la conoce, o, equivalentemente, dependa sólo del ser de lo conocido (Millán-Puelles, 1997, p. 116).

Aun afectada por la limitación que el relativismo le atribuye, la verdad puede ser objeto de interés en quien no caiga en la cuenta de la contradicción en que así incurre. La verdad es lo adecuado a la realidad, y el pensar que cada uno tiene una noción de verdades un disparate, pues no se refiere a la verdad sino a la opinión. El que algo sea o no verdad no depende de mi apreciación o de la de otro hombre. La verdad es algo objetivo.

El relativismo es la filosofía que niega la índole absoluta o definitiva de la verdad, para hacerla depender de factores que la condicionan, y que justifican su carácter relativo. Aquello primero de lo que se puede hacer depender la verdad es del sujeto que la conoce, y por eso comienza siendo subjetivista. El primer relativista es el sofista Protágoras para quien el hombre es la medida de todas las cosas, si éstas cosas son tan sólo las cosas que usa el hombre.

Las cosas son lo que son, podríamos decir sencillamente, con al menos relativa e inicial independencia de lo que nosotros pensemos o digamos de ellas, e incluso con relativa independencia de lo que las hagamos ser. A no pocos parece hoy que la inequívoca afirmación de la verdad del ser supone un atentado contra la libertad y la autonomía humanas. Este planteamiento encuentra un poderoso respaldo en una concepción de la libertad que la supone no sólo enfrentada dialécticamente a la naturaleza, sino también, y en último término, independiente de la realidad. La noción de libertad como “liberación” de la realidad –tal como ha sido pensada y propuesta desde el kantismo– acaba perdiendo por completo la referencia de sus propios límites. Pero igualmente acaba por no comprenderse a sí misma, pues algo se percibe en la medida en que se perciben sus perfiles. Aún más, la lógica misma de una libertad desligada, sin referencia al ser humano y su verdad, termina autoimponiéndose en la forma de afirmarse a sí misma cada vez más a costa del ser natural humano<sup>30</sup>.

Popper recuerda que el relativismo es la posición según la cual puede afirmarse todo, o prácticamente todo, y por lo tanto nada; nos ponía, a la vez, en guardia sobre el costo del abandono de la verdad: “la tesis de que todas las tesis son más o menos igualmente defendibles desde el punto de vista intelectual. ¡Vale todo! La tesis del relativismo lleva así

---

<sup>30</sup> Por ejemplo, si el carácter sexuado del hombre se manifiesta como un dato “natural”, seríamos más libres en tanto en cuanto más capaces fuésemos de sobreponernos a él, incluso de contradecirlo y “superarlo”.

a la anarquía, a la ilegalidad y al imperio de la violencia<sup>31</sup>”

El peligro no radicaría en el reconocimiento de la objetividad de la verdad, sino más bien en posibles excesos de convencimiento subjetivo sobre la posibilidad de captarla, que llevarían a descartar una humilde y prudente falibilidad (Ollero, 1995, p. 894). Paradójicamente, las exigencias de la racionalidad -lejos de destruir los cimientos de la ética- acaban ellas mismas reposando sobre fundamentos éticos<sup>32</sup>. También Kaufmann insiste en que “el indiferente, el neutral, el meramente resignado, que duda de la verdad o incluso admite que no existe, no puede realmente ser tolerante”, porque “la tolerancia presupone precisamente que hay una verdad objetiva y que puede, al menos en parte, ser descubierta<sup>33</sup>”.

Si nada fuera verdad ni mentira, no tendría sentido tolerar un error (convertido en imposible por definición), ni cabría desaprobado nada que mereciera luego ser tolerado superfluentemente (porque nada sería intolerable). Precisamente porque existe la verdad, y se reconoce que unas proposiciones teóricas — o unas actitudes prácticas — se le acercan más y otras menos, tendrá sentido hablar de lo tolerable, y de lo en todo caso intolerable (Ollero, 1995, p. 911).

En el ámbito del derecho, Mill convirtió en clásica frontera de lo tolerable el daño a un tercero. Todo ejercicio, teórico o práctico, de la libertad debía ser permitido, salvo que lesionara derechos de terceros. Se rechazaba así toda actitud “paternalista”, que pretendiera prohibir a alguien, por su propio bien, determinadas conductas u opiniones. Quedaba, no obstante, implícitamente abierto un doble interrogante: qué entendemos por «derechos» y a quién cabe considerar como «tercero». A la hora de darle respuesta, toda una antropología entrará en juego.

---

<sup>31</sup> Popper (1994), “Tolerancia y responsabilidad intelectual”, incluido en la obra *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós, pp. 245 y 244. Después de haber afirmado que el relativismo es una irresponsabilidad intelectual, que socava el sentido común y destruye la razón. En esta misma obra Popper, tras señalar el parentesco entre la incapacidad argumental y el fanatismo, que sería a menudo un intento de sofocar nuestra propia incredulidad no admitida que hemos reprimido, y de la cual somos por tanto sólo medio conscientes, anima a no olvidar la diferencia entre verdad objetiva y certeza subjetiva del conocimiento (pp. 244 y 249). En sus antípodas se sitúa V. Camps, para quien la tolerancia se apoya en una contradictoria certeza epistemológica, de que no hay verdad absoluta, así como en la certeza moral, de un obligado “respeto a las personas”, Cfr. *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa, 1990, p. 85,

<sup>32</sup> Del círculo vicioso, propio de los intentos de sustituir la objetividad ética por consensos gnoseológicos, Cfr. Ollero, A., (1989), “Consensus: ¿fundamentación teórica o legitimación práctica?” en *Derechos humanos y metodología jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 99-116.

<sup>33</sup> En *Die Idee der Toleranz aus rechtsphilosophischer Sicht*, “Dialektik 1”, (1994), p. 52, citado por Ollero en “Tolerancia y verdad”, *ob. cit.*

Ser tolerantes no es desembarazarse de la verdad y el bien, para poder así ignorar plácidamente el error y el mal. Ser tolerantes es ser capaz de ver en el otro siempre a una persona, portadora de intangible dignidad, sea cual sea el juicio que sus opiniones o sus conductas merezcan. Sólo desde ese punto de partida cabrá ser tolerante con la persona a la que consideramos errada, sin sentirnos por ello obligados a propalar el error, si se encontrara en minoría, para restablecer forzados equilibrios. Sólo así cabrá ser tolerante con el que actúa mal, sin vernos inevitablemente obligados a despenalizar indiscriminadamente conductas convirtiéndolas en derechos (Ollero, 1995, p. 919).

Todo aserto, sea positivo o negativo, contiene implícitamente una pretensión de verdad absoluta. Quien dice “yo no mantengo que  $X$  es verdadero de una manera absoluta, sino sólo que es verdadero para mí”, piensa esto de una manera concluyente. Para no pensarlo de este modo tendría inmediatamente que pensar “para mí es verdadero que  $X$  es verdadero para mí”, mas a su vez, para que esta afirmación no sea absoluta, tendrá que relativizarla, cuanto antes, en la siguiente forma: “para mí es verdadero que es para mí verdadero que  $X$  es verdadero para mí”, y así sucesivamente *in infinitum* (Millán-Puelles, 1997, p.118).

Por su parte, el relativismo tiene inicialmente la apariencia de la mayor humildad del hombre posible respecto de su capacidad cognoscitiva. A diferencia del total o puro escepticismo, que niega absolutamente el acceso del ser humano a la verdad, el relativismo sostiene que el hombre puede conocer verdades, pero lo afirma echándole agua al vino de su discrepancia con la pura tesis escéptica. Porque las verdades que según el relativismo son humanamente cognoscibles no están dotadas de valor absoluto, o sea, no son verdades absolutas, sino sólo verdades relativas. Y ello quiere decir que su validez está condicionada por la peculiar constitución del sujeto que se las representa. La diferencia entre el relativismo específico y el individual no es aquí decisiva: en ambos la humildad parece clara, ya que en ninguno de ellos se atribuye a sí mismo el hombre la capacidad de conseguir ni un solo conocimiento con valor absoluto. ¿Cabe mayor humildad en el aprecio humano de la capacidad de conocer? ¿Y no es esta humildad del relativismo el mejor - por no decir el único contexto epistemológico de la virtud moral de la tolerancia? (Millán-Puelles, 1997, p. 144).

Que la verdad sea relativa es algo que se propone frente a la pretensión de una verdad absoluta. Por tanto, en la medida en que ningún conocimiento humano es absoluto, tal propuesta es admisible; nuestro conocimiento es, generalmente, aspectual. Pero la parcialidad del conocimiento humano no conduce al relativismo en sentido estricto;

porque, aunque la verdad tenga su lugar en el sujeto cognoscente, depende objetivamente de las cosas conocidas. La parcialidad del conocimiento humano permite el incremento cognoscitivo, el estudio y el diálogo, el pensamiento y la experimentación, la pluralidad de enfoques demanda integración. Pero inferir de ahí consecuencias relativas me parece efecto del desánimo. Sólo quien de entrada aspira a un infinito y absoluto conocimiento, y lo quisiera obtener inmediatamente, podría, al comprobar la parcialidad del humano conocer, y por esa experiencia, relativizar lo conocido. El relativismo parece entonces una frustración personal, o un desconcierto ante una pluralidad que no sabemos integrar.

El problema de la condición creatural del hombre, Millán-Puelles lo pone en conexión con el problema del relativismo. Lo que el autor pretende, según una actitud característica de su modo de pensar, explotado en *La estructura de la subjetividad*, era encadenar las siguientes ideas:

El hecho del relativismo, en cualquiera de sus variantes, es el hecho de un imposible y, por ello mismo, es un hecho imposible, pues resulta de todo punto imposible vivir en consecuencia de la afirmación de que no hay verdad (objetiva); pero esa imposibilidad lo es porque, indudablemente, el hombre tiene una nativa y radical vocación hacia la verdad, vocación que, por ser tal, se impone a la pretensión relativista causando esa misma imposibilidad; luego el hombre está por naturaleza subordinado a la verdad, también respecto de la verdad acerca de sí mismo; por consiguiente, es dependiente de la Verdad que es independiente (Escandell, 2010, p. 152).

Para entender correctamente el alcance del relativismo ético, Millán-Puelles propone el análisis del nexo entre el relativismo en general y el escepticismo, mostrando que el relativismo ético es una rama de este último. Así, cita a Dietrich von Hildebrandt para mostrar que, en efecto, en cuanto alguien niega que el hombre es capaz de conocer válidamente algo –y, por tanto, que no hay ninguna verdad objetiva– está negando también que exista algún valor objetivo. Al negar la posibilidad de conocimiento objetivo se niega todo valor objetivo. En efecto, si ningún conocimiento es verdadero, no puede ser objetiva la exigencia que nos presenta el deber. Las proposiciones deontológicas se basan lógicamente en proposiciones axiológicas, y de ahí que haya de afirmarse que el deber se funda en un ser, precisamente el ser bueno de lo que en verdad es debido (Millán-Puelles, 1994, p. 363).

En cuanto a los argumentos que sustentan el relativismo ético y, por tanto, no aceptan el carácter absoluto del deber, Millán-Puelles señala que son básicamente cuatro. El primero se refiere a la diversidad de las morales vigentes y de los juicios de valor moral. El segundo lo hace a la negación de que los juicios de valor sean verdaderamente juicios, siendo en cambio más bien interjecciones o emotividades individuales o sociales. El tercero hace referencia al hecho de que no habría un método para distinguir lo verdadero de lo falso en las apreciaciones morales discordantes. El cuarto, finalmente, alude al hecho de considerar el valor de la tolerancia como opuesta al absolutismo del fanático, sacando la conclusión de que, en consecuencia, para no ser fanáticos es preciso ser relativistas. Si algo es verdad, es verdad absoluta, conocida o ignorada por los dos, o conocida por uno e ignorada por otro. Pero verdad objetiva al fin y al cabo. Y si no, no es verdad, es mera opinión, que es cosa completamente diferente. Hay una contradicción en el relativismo, si fuera verdadero entonces sería falso, y si fuera falso, sería verdadero (Millán-Puelles, 2009, pp. 541-542).

Los relativistas no son relativistas, ya que su afirmación es absoluta. Para justificarse a sí mismos, sin incurrir en una afirmación absoluta, tendrían que recurrir a un *regressus in infinitum*. Con claridad lo muestra:

No pueden serlo [relativistas] porque su afirmación de la tesis relativista es absoluta, no relativa a su vez. Esta afirmación es absoluta porque... todo intento de relativizarla conduce inevitablemente a un *regressus in infinitum*. Un relativismo consecuente –o sea, un relativismo no afirmado de manera absoluta- es una secuencia interminable de rectificaciones, algo que ningún hombre puede llevar a cabo. El único relativismo posible humanamente es el relativismo inconsecuente, el que se expresa de una manera absoluta, o dicho con otros términos, el relativismo irreflexivo, que no advierte que se contradice al expresarse. (Millán-Puelles, 1997, p. 145)

Respecto a la tolerancia del relativismo y el fanatismo de los defensores de la verdad absoluta debemos preguntarnos si la tolerancia es un valor o no, si admito el relativismo, tanto derecho hay a ser tolerante como a ser intolerante. En el fondo el relativista se retrotrae dentro de su propia piel. La modestia parece que estriba en decir: –Es verdad para mí, pero a lo mejor para usted no–. Mas a este argumento se le puede dar la vuelta, y entonces se hace patente la soberbia que enmascara: –Para usted será verdad, pero desde luego no lo es para mí– (Cfr. Millán-Puelles, 2009, p. 541).

La relatividad de los hechos y del conocimiento no significa la relatividad de la verdad. La crítica al psicologismo que hace Husserl en *Investigaciones lógicas* se refiere a la confusión de la verdad lógica con el hecho psicológico y concreto de conocerla. Niega reiteradamente que de los hechos puedan proceder las leyes lógicas, pues éstas son independientes –absolutas– de aquellos. De este modo, se confunden la relatividad de los hechos con la relatividad de la verdad que es absoluta. Que nuestro conocimiento sea diferente y parcial, no significa que sea relativa la verdad que enuncia. Si la verdad no es absoluta, no es verdad sino opinión.

Llamo aquí verdad al ajuste o concordancia de lo que se piensa con la realidad, con el ser. La veracidad, en cambio, sí tiene un valor moral; no mentir evidentemente posee un valor moral, por cierto muy positivo. Pero no lo tiene la verdad en el sentido de ajuste, concordancia, coherencia, coordinación del pensar con el ser (o con el no-ser). No es que sea una inmoralidad. Cuando digo que la verdad no tiene valor moral lo que quiero decir es que no es algo ni moralmente bueno ni moralmente malo; es algo que pertenece al conocimiento. Se puede decir que es un valor, pero no moral, sino intelectual, meramente intelectual. (Millán-Puelles, 2009, p. 532)

El relativismo conoce diversas facetas. El más radical es el relativismo individualista, que afirma que cada persona es la medida de la verdad, es decir, que cada uno tiene “su” verdad, o que las cosas son tal como cada uno las ve (Fuentes, 2014, p.163). Así leemos de Platón en el *Cratilo*: “...como decía Protágoras al afirmar que el hombre es la medida de todas las cosas; así, en consecuencia, como a mí me parece que son las cosas, tales son para mí; y, como a ti te parecen, tales son para ti” (*Cratilo*, 3850).

Lo mismo encontramos en su diálogo *Teeteto*, en el que pone en boca de Protágoras estas palabras: “Yo (Protágoras) afirmo que la verdad es como he escrito, que cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es. Y que la diferencia de uno a otro es infinita, ya que para uno se manifiestan y son unas cosas, y para otro otras diferentes” (*Teeteto*, 166d).

Entonces ¿en qué consiste tal postura? En una corriente absolutista antirrelativista cuyo dogma de fe principal es la verdad indiscutible de que no existe la verdad (Fuentes, 2014,

p.171). Como afirma Castellani parafraseando a Voltaire<sup>34</sup>: “El pensamiento libre proclamo en alta voz, y muera quien no piensa igual que pienso yo” (Castellani, 1968, p. 193). La verdad o es universal o no existe, es la negación del hombre:

El límite originario de la razón y la inconstancia del corazón oscurecen a menudo y desvían la búsqueda personal. Otros intereses de diverso orden pueden condicionar la verdad. Más aún, el hombre también la evita a veces en cuanto comienza a divisarla, porque teme sus exigencias. Pero, a pesar de esto, incluso cuando la evita, siempre es la verdad la que influencia su existencia; en efecto, él nunca podría fundar la propia vida sobre la duda, la incertidumbre o la mentira; tal existencia estaría continuamente amenazada por el miedo y la angustia. Se puede definir, pues, al hombre como aquél que busca la verdad. (Juan Pablo II, 1998, n. 28)

Nadie puede permanecer sinceramente indiferente a la verdad de su saber. Si descubre que es falso, lo rechaza; en cambio, si puede confirmar su verdad, se siente satisfecho. Es la lección de san Agustín cuando escribe: “He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar” (*Confesiones*, X, 23, 33). Con razón se considera que una persona ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con los propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas (Fuentes, 2014, p. 179).

### **3.3 Pragmatismo**

Por último, las auténticas objeciones a la existencia de un interés humano por el conocimiento teórico de la verdad son las formuladas por los adeptos de la manera de pensar que suele ser designada con el nombre de “pragmatismo”. Este nombre tiene su origen en el término griego “pragma”, entre cuyos múltiples significados se encuentra el que se traduce al castellano con la palabra “acción”. Así es tomado en el lenguaje filosófico, de tal suerte, por tanto, que “pragmatismo” significa entonces “activismo” (Millán-Puelles, 1997, p. 121).

La subyacencia del interés humano por la verdad en sí es algo tan cierto e incommovible como fácil de esconderse a nuestra vista si la mirada que al interés por la verdad en general le dirigimos es ligera y superficial. Los adeptos del pragmatismo ni siquiera llegan a

---

<sup>34</sup> La frase que se atribuye a Voltaire: “proclamo en alta voz la libertad de pensamiento y muera el que no piense como yo”

entrever que en la afirmación de su tesis –como en cualquier otra afirmación– está latente el interés por el conocimiento puramente teórico de la verdad.

Mas esto no sucede únicamente en quienes representan o comparten la mentalidad activista según la forma que hasta aquí hemos venido examinando. Porque también existe otra modalidad del activismo: aquella en la que el deseo de buscar la verdad prevalece sobre el deseo de conocerla. Así descrita, sin ningún rodeo ni aditamento, esta extraña forma de activismo no parece posible, como quiera que la búsqueda es un medio para encontrar lo buscado, de tal manera que el “querer buscar” no puede tener sentido alguno sin el “querer encontrar”, que es su razón de ser. No obstante, el activismo de la indagación no sólo puede ejercerse con escasa o superficial conciencia de él, sino que también cabe formularlo en una tesis expresa.

El fin propio y *per se* de la investigación es el conocimiento puramente teórico, la contemplación de la verdad. Pero una cosa es que ese fin exista en el conocimiento puramente teórico de la verdad, y otra cosa es que la investigación sea, a su vez, una cierta forma de teoría. Aunque esté de suyo encaminada a la contemplación de la verdad, no es esta contemplación, sino su búsqueda, y por consiguiente no es teoría en el más estricto sentido. Pero tampoco es praxis en la acepción más estricta, entendiendo por ella todo acto que, implicando una intelección, no es ejercido por el propio entendimiento, sino por la libre voluntad o, bajo el imperio de ella, por alguna de las potencias corporales del hombre.

Se ha de pensar, por tanto, que la investigación es como un mixto de teoría y de praxis, participa de la una y la otra. Es teórica por su fin, no por su forma, como quiera que no es contemplación, y, justo por esto mismo, es práctica por su forma, aunque no por su fin. Lo cual contribuye a hacer posibles, no a promoverlos como necesarios, los fenómenos patológicos del interés por buscar la verdad. (Millán-Puelles, 1997, p. 135)

La actual disminución del interés por el valor intrínseco de la verdad se hace especialmente perceptible en el escaso aprecio que de los saberes filosóficos, y en general humanísticos se hace dentro de los planes de enseñanza y reformas educativas oficiales que en los últimos tiempos han estado vigentes. Los saberes que así quedan postergados son, con toda evidencia, los menos materialmente utilitarios y, dicho en términos positivos, los que más se apetecen y cultivan por su propio valor intrínseco, que es tanto como decir por el valor intrínseco de las verdades que en ellos se manifiestan.

El pragmatismo se difundió ampliamente por el filósofo Charles Peirce que, en lo tocante al humano conocimiento, subordina el valor de verdad de las teorías a sus consecuencias, generalmente de orden práctico. Semejante subordinación es rigurosa y con frecuencia necesaria cuando tratamos de la razón práctica, porque al actuar hay que mirar las consecuencias de nuestras acciones.

La verdad práctica entonces no se constituye casi nunca a espaldas de los resultados, los cuales determinan el acierto en la elección. Por eso mismo, el error en la práctica no tiene idéntico alcance que en la teoría; ya que si en ésta siempre es un traspie no deseable, en la práctica todos hemos de aprender de nuestros errores. Como ha escrito Alejandro Llano, "la filosofía no siempre había concedido a *la verdad práctica* la atención que merece. Pero sólo es viable rehabilitarla cuando no se extrapola. Porque cuando el valor de la praxis humana se absolutiza el valor de la verdad se disuelve" (Llano, 1983, p. 32).

Absolutizar el valor de la praxis sería afirmar con el pragmatismo vulgar que la verdad es meramente algo fabricado por los seres humanos, y en ese sentido, algo arbitrario, relativo y por tanto a fin de cuentas, de escaso o ningún valor. Lo que quiero afirmar más bien es que las verdades se descubren y se forjan en el seno de nuestras prácticas comunicativas; que "la verdad se busca en comunidad" (Platón, *Fedón*, 99d).

La verdad es un bien del entendimiento y asimismo lo es la contemplación de la verdad. El gozo de ella no se da en el entendimiento sino en la voluntad, porque es ésta la facultad a la que todo deseo pertenece y porque el deseo y su satisfacción, en la cual el gozo consiste, no acontecen en facultades diversas, sino en una y la misma, aunque en actos distintos. Pero el *gaudium de veritate*<sup>35</sup> presupone la contemplación intelectual: no dimana de la puramente sensorial, en oposición a lo que, en cambio, es posible en la contemplación y el gozo de la belleza.

Aunque la belleza inmaterial la contemplamos y gozamos solamente con nuestro espíritu, la belleza material la contemplamos con nuestros sentidos, y propia y originariamente la gozamos en actos que pertenecen a nuestro apetito sensible, no a nuestra voluntad. Ello explica que, mientras los vicios concernientes a los placeres materiales más intensos no indisponen al hombre para la contemplación y para el gozo de la belleza física –salvo que en casos extremos lleguen a producir el embotamiento (la hipostenia o astenia) de la sensibilidad– ocurre, en cambio, que esos mismos vicios nunca dejen de poner algún

---

<sup>35</sup> "Beata quippe vita est gaudium de veritate", Agustín de Hipona, *Confesiones*, l. X, c.23, 33, 421.

obstáculo a la contemplación y al gozo, tanto de la verdad, como de la belleza espiritualmente perceptible. Con lo cual se comprende que esos vicios no sólo hagan decaer la estimación de los valores morales, sino que también amortigüen el interés por los valores, formalmente contemplativos de la verdad y de la belleza inteligible (Millán-Puelles, 1997, p.148).

### **3.4 Conclusiones de este capítulo**

El interés por conocer la verdad existe en todos los hombres, y en ninguno de ellos es un interés siempre orientado a valores distintos del propio del conocer. Lógicamente, esta tesis quedaría invalidada si fuese cierto que el interés humano por conocer la verdad, aun teniendo el carácter de una realidad indubitable, no estuviese dirigido a algo posible, sino a una pura quimera. Lo cual podría acontecer por no ser accesible al hombre la verdad, o en virtud de que, en el fondo, la deseara siempre como un medio, nunca propiamente como un fin.

Por tanto, al incluir la perspectiva del escepticismo absoluto, con toda su incongruencia, en el tratamiento del problema del interés humano por conocer la verdad, hemos confirmado unas verdades que al menos de un modo implícito ya conocíamos: la de que alguna verdad nos es efectivamente conocida y la de que el interés por la verdad no puede ser afirmado (de una manera auténtica) sin ningún interés por hacer esta afirmación (Millán-Puelles, 1997, p.114).

La conciencia misma de la duda es ya un conocimiento cierto. Por lo demás, el que afirmase que todo lo pone en duda no pensaría haber hecho la afirmación de que solo pone en duda algunas cosas; por consiguiente, admitiría, de hecho, como cierto el principio de (no) contradicción. Y aun si afirmara dudar de este principio, lo admitiría realmente, puesto que no confundiría su duda con la certeza que a ella se opone.

Entre las verdades por las que el relativismo se interesa en calidad de suyas merece una atención muy especial la verdad por él atribuida a la tesis fundamental del propio relativismo, y esta no es asumida por él en la exclusiva acepción de que para él es verdadera. Aunque no lo diga, el relativista piensa que la tesis relativista es verdadera incluso en el caso de que nadie, ni siquiera él mismo, la tuviese por tal. No piensa así de una manera expresa, pero tampoco el absoluto escéptico piensa explícitamente que está dejando de serlo al afirmar que lo es (Millán-Puelles, 1997, p.117).

Ha escrito Juan Pablo II que “la verdad es el objeto propio de este deseo, se puede definir, pues, al hombre como aquél que busca la verdad” (Juan Pablo II, 1998, n. 28). El hombre no puede prescindir de la verdad, Como ya se ha dicho, es incuestionable la realidad de que no se puede fundar la vida en la duda, ni en la incertidumbre, ni en la mentira.

La objetividad de la verdad está marcada con el carácter público del pensamiento, con el carácter solidario, social del lenguaje y con el carácter racional de la realidad. Los tres elementos —pensamiento, lenguaje y realidad— que intervienen en la discusión acerca de la verdad se confieren sentido respectivamente en su interrelación, y esa constelación de sentido se establece mediante la comunicación interpersonal. No hay pensamiento privado, no hay lenguaje privado, no hay realidades privadas, no hay racionalidad privada.

Dicho de otro modo, la concepción individualista de los seres humanos como agentes privados, puesta en boga por Descartes y el racionalismo moderno, distorsiona a tal punto lo que somos los seres humanos singulares que torna imposible la efectiva comprensión de nuestras relaciones comunicativas. El modelo racionalista nos convierte en una especie de máquina, incapaces de dar razón acerca de cómo acaecen los procesos de comunicación entre nosotros, entre los que se incluye el descubrimiento de la verdad.

## **Conclusiones finales y proyecciones**

El hombre no puede alcanzar su perfección sin el concurso de otros, lo cual resulta ser el fundamento (habida cuenta de que la perfección humana es, en tanto que bien objetivo, algo debido por el hombre) de la obligación de convivir y de ordenar esa vida hacia un bien común. Este bien puede definirse como el “que puede ser participado por todos y cada uno de los miembros de una comunidad humana” (Millán-Puelles, 1976, p. 107), aclarando que considerado en sí mismo “el bien es común por ser de suyo comunicable a todas esas personas; de suerte que, aunque de hecho no lo esté, no por eso deja de ser en sí mismo un bien común, apto para beneficiar, distributiva o respectivamente, a todos los miembros de la sociedad” (Cfr. Millán-Puelles, 1961, p. 112).

Queda desmontada la pretensión del liberalismo deontológico de reducir todo bien humano a bienes meramente subjetivos y de fundar la normatividad social en el sólo acuerdo, con la declarada intención de salvaguardar así la dignidad de la persona humana y su libertad (Massini Correas, 1994, p. 824). El hombre tiene que proceder por el razonamiento y la investigación para tener un mayor conocimiento de las cosas, ello permite que el hombre sea capaz de lo universal. Esta apertura intelectual es lo que va a permitir remediar su carencia de conocimiento de las cosas o ignorancia con la cual nace todo hombre, y es lo que educativamente se busca desarrollar a través de la formación intelectual. “la inteligencia humana se modela tanto por el incremento del saber, como por la formal intensificación –dentro de unas limitaciones naturales– de su poder aprehensivo” (Cfr. Millán-Puelles, 1963, p. 52).

Solo a través de lo teórico y abstracto se hace comprensible lo concreto. El hombre entiende el mundo a su alrededor a través de conceptos, sin estos toda la realidad resultaría confusa e incomprensible. El ser humano se relaciona con el mundo necesariamente a través de conocimientos teóricos y de la cultura. Esto es lo que justifica la necesidad de enseñar y transmitir contenidos (Cfr. Biccoca, 2011, p. 121).

El obrar humano tiene su inicio en el conocer, el cual es considerado por Millán como una actividad vital del hombre. El conocimiento suscita una afección en la persona, y en consecuencia una respuesta tendencial que antecede a la acción. El conocer precede y fundamenta el tipo de respuesta afectivo-tendencial, lo que constituye una cuestión decisiva para el quehacer educativo.

Apoyado por su parte en la gnoseología realista y, por otra, en el análisis fenomenológico de la subjetividad humana y su capacidad perceptiva del mundo, Millán fundamenta el proceso cognoscitivo humano tanto en lo formal cuanto en lo material, es decir: en el contenido transobjetual que la inteligencia aprehende (Biccoca, 2011, p. 176).

La disolución de todo concepto metafísico de verdad, tal como se ha verificado en el pensamiento más reciente, tiene letales consecuencias para la comprensión de la libertad humana. En palabras de Juan Pablo II: “una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente” (1998, n. 90).

Pasar desde aquí a la afirmación de que la realidad es una construcción subjetiva – intersubjetiva, cultural– es demasiado fácil. De las cosas sólo podemos conocer lo que previamente hemos puesto en ellas, y lo que ponemos en ellas son nuestros propios intereses; de la realidad sólo vemos las posibilidades que ofrece de cara a la satisfacción de nuestras necesidades o caprichos (Cfr. Barrio Maestre, 2001, p.63).

Hay una manifiesta transición, un nexo perceptiblemente graduado, que, comenzando por la actividad política acaba en la contemplación de la verdad. La paz es el eslabón intermediario: algo que se consigue merced al ordenamiento de la vida política y que, a su vez, hace posible a los hombres el entregarse al ocio especulativo (Millán-Puelles, 1963, p. 108). El gobernante, cuyo objetivo propio e inmediato lo constituye la paz de la convivencia, es respecto de ésta la causa principal y directiva. No puede, en cambio, atribuírsele otro tanto respecto de la contemplación de la verdad. La actividad que el gobernante ejerce es sólo una condición, de innegable importancia, para que la contemplación de la verdad sea posible.

Si en la enseñanza especulativa las palabras adquieren un especial relieve, en la moral serán las actitudes del educador las que deberán ser objeto del mayor cuidado en orden a conseguir la educación de los hombres (Cfr. Martínez García, E., 2002, pp. 317- 321). La primera fórmula oportuna y significativa es la que contiene la definición real del educar: *traductio et promotio proლისus que ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est virtutis status*. El fin de la educación se señala de hecho en esta fórmula mediante los términos que siguen a la expresión *usque ad*; es, en una palabra, ese perfecto estado que se determina, estrictamente, como *status virtutis* (Millán-Puelles, 1963, p. 52).

La enseñanza es fundamentalmente una ayuda y el maestro, por tanto, una causa coadyuvante de la formación intelectual del discípulo. Enseñar no es ni más ni menos que ayudar a otro hombre a adquirir el saber. Así como el gobernante tiene respecto de los súbditos una función subsidiaria, de un modo análogo es también subsidiaria la función del maestro respecto del discípulo.

Las diferencias entre el gobernante y el maestro se oponen desde luego a que esta analogía se interprete como una pura y simple identidad. La enseñanza no es lo mismo que el gobierno. Pero hay algo común a estas dos que estriba en la naturaleza auxiliar, en el carácter de refuerzo y apoyo, que ambas tienen, cada cual a su manera. La enseñanza consiste en una cooperación que tiene como supuesto la operación del discípulo. Aprender no es, por tanto, un puro recibir, sino una verdadera actividad que el discípulo ejerce con el auxilio o concurso del maestro.

En general, toda ayuda supone dos actividades: la del que ayuda y la del ayudado. El primero tiene que contar con que el segundo haga algo por su parte. De lo contrario, no hay propiamente ayuda, porque no existe cooperación, sino una sola y exclusiva operación. Pero el maestro es una causa coadyuvante precisamente porque el discípulo tiene un poder activo para adquirir la ciencia: un poder que pone en ejercicio, bajo el concurso y guía del maestro, en el aprendizaje o adquisición del saber. (Millán-Puelles, 1963, p.131)

La sociedad es para los bienes superiores y el supremo de los bienes es la verdad, de donde se deduce que la vida mejor es la vida destinada a la contemplación de la verdad (Cfr. Escandell, 2010, p. 160). Ahora bien, conocer imperfectamente algo no es lo mismo que desconocerlo:

No se puede pensar que una búsqueda tan profundamente enraizada en la naturaleza humana sea inútil y vana. La capacidad misma de buscar la verdad y plantear preguntas implica ya una primera respuesta. El hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable. Sólo la perspectiva de poder alcanzar una respuesta puede inducirlo a dar el primer paso. (Juan Pablo II, 1998, n. 29)

Podría decirse que el paradigma de la pregunta retórica es aquella que formuló Pilato en el pretorio: “¿qué es la verdad?” (*Jn.* 18, 38), no tanto por la pregunta misma, que es de las más serias que el hombre puede hacerse, sino por la actitud de quien la hace, que no quiere

escuchar respuesta alguna. Es éste el antitipo de la pregunta racional, científica o filosófica, y en él podemos ver el modelo en que parece inspirada la actitud de quienes se refugian en la comunidad de una búsqueda satisfecha o, en otros términos, de quienes se muestran más amigos de la búsqueda misma que de la verdad buscada (Barrio Maestre, 2001, p.53).

Millán-Puelles desenmascara una forma de activismo intelectual consistente en un “deseo de buscar la verdad (que) prevalece sobre el deseo de conocerla. Así descrita, sin ningún rodeo ni aditamento, esta extraña forma de activismo no parece posible, como quiera que la búsqueda es un medio para encontrar lo buscado, de tal manera que el querer buscar no puede tener sentido alguno sin el querer encontrar que es su razón de ser. Aquí Millán pone de relieve la actitud de quien busca sin querer encontrar como una forma peculiar de activismo, operante también a través del hábito de preferir las verdades que son objeto de descubrimiento a las que son objeto de revelación, si la verdad es lo que realmente importa lo de menos es cómo, cuándo y quién la alcanza: lo decisivo es que sea verdad lo alcanzado (Millán-Puelles, 1997, p.131).

La deriva inmanentista de buena parte del pensamiento moderno y contemporáneo tiene como resultado la pérdida del sentido de la verdad. El representacionismo –la idea de que no podemos conocer la realidad sino únicamente nuestras representaciones de ella– ha llevado a que la Metafísica y la Gnoseología pierdan la referencia al concepto de verdad como bien de la inteligencia (Barrio Maestre, 2001, p. 54). Sin embargo, la verdad es lo que más satisface a la inteligencia. Por eso el *ethos* de la teoría queda descrito por los griegos primeramente como admiración ante la riqueza de lo real. Y esa admiración adquiere en el verdadero teórico, matices casi religiosos, es contemplación (del latín *templum*, lugar sagrado). Teoría es mirar la realidad porque se lo merece, no porque de esa mirada pueda obtenerse otro beneficio que el conocimiento de la verdad. Se podrán obtener, *a posteriori*, otros rendimientos de la teoría, pero sólo en la medida que sea una teoría verdadera (Millán-Puelles, 1997, p.125).

No son pocos los que experimentan cierta desazón ante la mera representación mental de los ecos semánticos que la sola palabra verdad suscita, entre los que cabe destacar la violencia y la intolerancia. Es, sin duda, una manifestación de la pobreza intelectual de la llamada “cultura de la imagen” que suplanta a la cultura escrita, y parece excusar el esfuerzo intelectual por pensar qué se dice, se piensa más con imágenes que con conceptos,

y juzgan no tanto por asociación de conceptos como por asociación de imágenes<sup>36</sup>. El resultado patente, en el punto que aquí consideramos, es que en muchos ambientes resulta, de entrada, sospechoso el interés por la verdad, la pretensión de buscarla, y en su caso, la convicción de haberlo logrado, cualquiera que sea la medida de ese logro (Barrio Maestre, 2001, p. 58).

En primer término, la verdad es tan plural como el ente, si nos atenemos a la acepción causal o fundamental (la verdad ontológica). Si la verdad es un aspecto o faz del ente, y el ente no es único ni unívoco, la verdad correspondientemente ha de ser plural y analógica. Tantas verdades hay como verdaderos entes. Esto no se puede decir sin más de la verdad lógica, aun admitiendo la flexibilidad que, sobre todo en el orden práctico, hay que reconocer a cada juicio o acercamiento intelectual a una realidad que está por hacer. Desde luego no posee idéntico régimen lógico un enunciado matemático y un juicio ético o político, por ejemplo. La verdad de la ecuación  $2+2=4$  puede calificarse como absoluta – no, evidentemente, como única, dado que hay otras muchas ecuaciones verdaderas– en el sentido de que cualquier otra alternativa a la igualdad entre los dos miembros de dicho juicio es necesariamente falsa, es decir, de modo absoluto: tan falso es afirmar que  $2+2=5$  como afirmar que  $2+2=50.000$ . Ahora bien, la verdad de un juicio práctico, toda vez que ahí la adecuación no es del intelecto a una realidad efectiva sino a una situación que devendrá real como resultado de la praxis, es una verdad que no excluye como absolutamente falsa toda alternativa. Cabe hablar de verdades prácticas no sólo plurales, sino hermenéuticamente situadas, contextualizadas, relativas al sujeto y a la situación. *Hic et nunc* lo que debo hacer es esto: si es verdad dicho enunciado, es absolutamente verdadero *hic et nunc*, quizá no es lo que otra persona debe hacer en esa situación, o quizá tampoco coincide con lo que yo hubiera de hacer en otra circunstancia o en otro momento. La unidad de la verdad, en fin, es consecuencia de la unidad del ser; en ningún caso unicidad ni univocidad, sino más bien coherencia, no contradicción. Lo que no cabe es que sea lo contradictorio, o que sean simultáneamente verdaderas dos proposiciones contrarias que en el mismo sentido se refieren a lo mismo.

En segundo término, quien está realmente convencido de algo sabe bien que si eso es verdad no lo es porque él lo diga; seguiría siendo verdad aunque él dijese lo contrario. Por

---

<sup>36</sup> Así lo expresa Sartori, G., (1998), *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus.

tanto, si es verdad, lo es además, e incluso a pesar de que él lo reconozca. En consecuencia, si afirmo algo que es verdad, su ser-verdad es por completo independiente de mi afirmación, y del reconocimiento veritativo que a ésta acompaña siempre en forma atemática o “inobjetiva”. Lo que algo tiene de real — y, por lo mismo, de verdadero en sentido ontológico— es independiente del hecho de que yo lo haga objeto de mi representación.

El ataque a la verdad entendido en términos de objetividad (pensemos en Nietzsche, Derrida, etc.) y la defensa respecto de ese ataque en esos mismos términos descuida las dimensiones antropológicas de la verdad. Además no cualquier ejercicio del conocimiento favorece la captación de la verdad. De ahí la importancia de los hábitos intelectuales: aquello que refuerza el principio cognoscitivo, es decir que lo acrece: que transforma las condiciones iniciales. Desde este punto de vista “la *studiositas* podría volver a proponerse como una impugnación de la impugnación” (González-Ayesta, 2002, p. 164).

MacIntyre ha subrayado la importancia de las virtudes en el conocimiento: no son por tanto, los juicios los que primariamente corresponden o se conforman a aquellas realidades sobre las que se pronuncian; es la mente encarnada la que se conforma suficientemente o insuficientemente a los objetos, a la cosa de la que se trata, y es ella la que evidencia esta suficiencia o insuficiencia de muchas maneras, una de las cuales es la verdad o la falsedad de sus juicios. Es haciéndose adecuada a sus objetos como la mente encarnada actualiza sus potencialidades y se hace lo que sus objetos y su propia capacidad conjuntamente han sido capaces de hacerla. Y la persona que logra esta adecuación lo hace sistemáticamente manifestando esos hábitos de juicio y de acción que son las virtudes intelectuales y morales. De este modo el fracaso en aprender lo que uno debería llegar a saber está siempre arraigado en un defecto respecto de las virtudes (Cfr. MacIntyre, 1992, p. 100).

El hombre está instalado en el centro de un mundo que siempre se extiende más allá de lo conocido en cada caso, hacia lo imprevisible, porque el hombre es un ser que vive en presencia de la universalidad de todas cosas y cuya propia interior ilimitación es solo la respuesta a la inagotabilidad de su mundo. Pero este mismo mundo “responde a la palabra creadora de la mente divina en cuyo arte son vida sus ideas. Pues el mundo de las cosas está situado entre dos intelectos el divino y el humano, en esto, así lo sabe la tradición de la Metafísica occidental, descansa la verdad de las cosas” (Pieper, 1974, p. 224).

Por otro lado, si el intento de sostener un relativismo radical respecto a la objetividad de nuestras valoraciones estéticas puede ser exagerado, no por ello se ha de caer en el extremo contrario y sostener o bien que ya está fijado todo lo que es bello o feo y que ha de ser considerado, apriorísticamente, como idéntico para todos. En este ámbito, como en el de la razón práctica puede resultar muy útil retomar una distinción que ya estableció Aristóteles y que a través de una rica tradición ha llegado hasta nuestros días siendo puesta en valor de forma brillante por Millán-Puelles: se trata de la distinción entre relativismo y relatividad. La verdad y la falsedad se refieren en su sentido más propio a la intelección y, en concreto, al acto de juzgar sobre el ser de la realidad. En este sentido, la verdad no conviene a las cosas en sí mismas sino por ser, potencialmente, objeto de conocimiento intelectual (Cfr. Millán-Puelles, 2001, pp. 436-439).

La verdad del ente se encuentra en su inteligibilidad, ¿por qué nuestra intelección de la realidad es, entonces, tan limitada? La razón es que si bien existe una correlación entre ambos en lo que a su inmaterialidad se refiere, hemos de recordar que el entendimiento humano es, por serlo así la misma naturaleza humana, de carácter finito, lo que le impide aprehender el ser de modo íntegro. No es la naturaleza propia del entendimiento, sino el modo limitado en que lo poseemos, lo que hace que no seamos suficientemente inteligentes como para penetrar absolutamente el ser de la realidad. Evidentemente, no sucedería lo mismo para un entendimiento de carácter absoluto (Páramo de Santiago, 2005, p. 128).

La falsedad ontológica debe ser entendida como una falsedad accidental, porque no está basada en su esencia, sino en la semejanza que posee con lo que es una auténtica moneda, y porque esa misma semejanza no es verdadera causa, sino sólo ocasión de que llegue a pasar por lo que no es. En cambio, “la posibilidad de ser rectamente juzgada depende, por parte de la moneda falsa, de lo que esta es de suyo y en sí misma: sólo es entendida verdaderamente si se la juzga tal como es, no tal como es posible que pueda parecernos” (Páramo de Santiago, 2005, p. 437).

En el momento en que la filosofía deja de girar en torno a la congruencia entre el intelecto y las cosas o cuestiones, para girar en torno a la congruencia del intelecto consigo mismo o del lenguaje consigo mismo, en ese momento la filosofía deja de ser una reflexión sobre las cosas para convertirse, a su vez, en una reflexión en último término sobre la reflexión (Inciarte, 1975, p. 51).

La teoría se justifica por sí misma, decían los griegos, no por ninguna otra finalidad. La principal satisfacción que reporta al científico la elaboración de una teoría explicativa o predictiva no es su virtual aplicación técnica, sino la comprobación de que efectivamente se cumple, se ajusta a lo real, es decir, su verificación misma. La célebre exultación atribuida a Arquímedes – ¡Eureka! – no se debe tanto a que su principio fuese la base teórica de toda la técnica navegatoria, cuanto al hecho de que resultó ser verdadero.

Nuestra naturaleza es independiente de las intenciones subjetivas de cada yo humano concreto. Si no fuera así, si no existiera la verdad sobre el hombre o esta verdad no se pudiera conocer, ¿en base a qué construir?, ¿hacia dónde?, ¿con qué criterio? Por ello, el contenido de nuestros deberes se fundamenta en la realidad de lo que somos, independientemente de nuestro hacer y nuestro querer.

## Bibliografía

### Fuentes principales consultadas de Antonio Millán-Puelles

#### Libros y artículos del autor

- *La función social de los saberes liberales*, (1961), Madrid, Rialp.
- *La formación de la personalidad humana*, (1963), Madrid, Rialp.
- “El dinamismo de la formación intelectual” (1963) en *Atlántida*, v. III/1, pp. 51-58.
- *La estructura de la subjetividad*, (1967), Madrid, Rialp.
- *Sobre el hombre y la sociedad*, (1976), Madrid, Rialp.
- *Léxico Filosófico*, (1984), Madrid, Rialp.
- *Fundamentos de la Filosofía*, (1985). 12º ed., Madrid, Rialp.
- *Teoría del objeto puro*, (1990), Madrid, Rialp.
- *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, (1994), Madrid, Rialp.
- *El interés por la verdad*, (1997), Madrid, Rialp.
- *Ética y Realismo*, (2001), Madrid, Rialp.
- *Inmortalidad del alma*, (2008), Madrid, Rialp.
- “Las dimensiones morales del interés por la verdad” (2009) en *Anuario filosófico* XLII/3, pp. 527-553.

#### Bibliografía secundaria

- Agustín de Hipona, (1998) *Confesiones*, Obras completas II, Madrid, B.A.C.
- Aristóteles, (1991), *Ethica Nicomachea*, ed. L. Bywater, Oxford, OUP.
- Aristóteles, (1992), *Metaphysica*, ed. Jaeger, Oxford, OUP.
- Aristóteles, (1993), *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos.
- Aristóteles, (1994), *Metafísica*, Madrid, Gredos.
- Artola, A. M., (1990), "La verdad en la Biblia" en Artola A. M. y Sánchez Caro J. M. *Biblia y palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella.
- Austin, J. L., (1970), *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press.
- Barrio Maestre, J. M., (2001), “Homo capax veritatis. Un comentario acerca de la rehabilitación del concepto de verdad en el pensamiento de Antonio Millán-

- Puelles”, en Ibáñez-Martín, J. A. (coord.), *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Madrid: Rialp.
- Barrio Maestre, J. M., (2006), “La estructura "reiforme" de la subjetividad humana”, en *Anuario filosófico*, Vol. 39, Nº 87, págs. 785-802.
  - Biccoca, M., (2011), *La persona humana y su formación en Antonio Millán-Puelles*, Pamplona, Eunsa.
  - Camps, V., (1990), *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa.
  - Castellani L., (1968), *Decíamos ayer*, Buenos Aires, Sudestada.
  - Escandell Cucarella, J., (2005), “Raíces morales del escepticismo y en particular del pirronismo” en Acosta López, M. - Garrido Bermúdez, J., (Ed.), *El Relativismo filosófico*, Madrid, Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU.
  - Escandell, J., (2007), Datos para una biografía de Antonio Millán-Puelles, en *Pensamiento y Cultura*, vol. 10, Colombia, pp. 13-38.
  - Escandell, J., (2010), “Aproximación al concepto de Persona de Antonio Millán-Puelles”, en *Espíritu LIX*, nº 139, pp.143-170.
  - Escandell, J., (2014), La unidad fundamental de la obra mayor de Antonio Millán-Puelles, *Espíritu LXIII*, nº 147, pp. 69-98.
  - Faro, G., (1999) “Menzogna e veracita: un problema sisolto? Commento ad una tesi del filosofo Antonio Millán-Puelles”, en *Acta philosophica* nº 8, pp. 97-110.
  - Forment, E., (1998) *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid, Encuentro.
  - Fuentes, M., (2014), “El Relativismo” en *Diálogo* 64, pp. 163-182.
  - García González, J., (1998), *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa.
  - García López, J., (1992), “La teoría del objeto puro de A. Millán-Puelles”, en *Anuario Filosófico* Nº 25 (2) pp. 321-348.
  - Gilson, E., (1974), *El amor a la sabiduría*, Caracas, AYSE.
  - González-Ayesta, C., (2002), *Hombre y verdad, gnoseología y antropología del conocimiento en las Q. D. Veritate*, Pamplona, Eunsa.
  - González-Ayesta, C., (2006), *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa.
  - González-Ayesta, C., (2010), El amor por la verdad en Tomás de Aquino, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, pp. 37-46.

- Heidegger, M., (2010), “El concepto de experiencia en Hegel” en Caminos del Bosque, Madrid, Alianza.
- Inciarte, F., (1975), “El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás”, en Rodríguez- Rodríguez, *Veritas et Sapientia*, Eunsa, pp. 41-59.
- Juan Pablo II, (1998), *Carta Encíclica Fides et Ratio*, obtenida de <http://www.vatican.va/>
- Kant, I., (1900 y ss.) *Kant's gesammelte Schriften, Akademie der Wissenschaften*, VI, Berlín, Walter de Gruyter.
- Llano, A., (1983), *Gnoseología*, Pamplona, Eunsa.
- Llano, A., (1994), Objetividad y libertad, en *Revista Anuario Filosófico XXVII/2*, Universidad de Navarra, pp. 231-248.
- Llano, A., (1998), “Entrevista a Antonio Millán-Puelles”, en *Nueva Revista* nº 57, pp. 13-31.
- Locke, J., (1994), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE.
- MacIntyre A. (1992), *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, Madrid, Rialp.
- Martínez García, E. (2002). *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Massini Correas, C., “Privatización y comunidad del bien humano. El liberalismo deontológico y la respuesta realista” en *Revista Anuario Filosófico XXVII/2* 1994, Universidad de Navarra.
- Nicolás, J.- Frápoli M., (1997), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos.
- Nubiola, J., (2001), “La búsqueda de la verdad en la tradición pragmatista”, en *Tópicos* 8-9, pp. 183-196.
- Ollero, A., (1989), “Consenso: ¿fundamentación teórica o legitimación práctica?” en *Derechos humanos y metodología jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 99-116.
- Ollero, A., (1995), Tolerancia y Verdad, en *Scripta Theologica* 27, pp. 885-920.
- Páramo de Santiago, A., “Estética y Relativismo”, en Acosta López, M., - Garrido Bermúdez, J., (Ed.), (2005), *El Relativismo filosófico*, Madrid, CEU.
- Peirce, C., (1965), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Harvard University Press.

- Pieper, J., (1974), *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp.
- Platón, (1992), *Platonis opera*, ed. I. Burnet, Oxford, OUP.
- Platón, (1987), *Diálogos, Cratilo*, Vol. II, Madrid, Gredos.
- Platón, (1988), *Diálogos, Fedón*, Vol. III, Gredos, Madrid.
- Platón, (1988), *Diálogos, Teeteto*, Vol. V, Gredos, Madrid.
- Polo, L., (1995), *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa.
- Popper, K., (1994), “Tolerancia y responsabilidad intelectual”, *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós.
- Puelles Romero, L. (1993) “Coloquio con Millán-Puelles”, en *Razón española* n° 61, pp. 210-213.
- Reichberg, G. (1994), “Moral responsibility in knowing, en Gallaguer (ed.), *Thomas Aquinas and his legacy*, Washington D.C., The Catholic University of America Press.
- Rorty, R., (1991), *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rovira Madrid, R., (2009), La “definición nominal de la verdad y la filosofía trascendental de los antiguos”. Antonio Millán-Puelles ante la interpretación kantiana de dos doctrinas filosóficas de origen aristotélico, en *Anuario Filosófico* XLII/3, pp. 649-673.
- Sartori, G., (1998), *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus.
- Segura, C., (1991), *La dimensión reflexiva de la verdad*, Pamplona, Eunsa.
- Tomás de Aquino, (1949), *Quaestiones Disputatae: De Veritate*, Roma, Marietti.
- Tomás de Aquino, (1949), *Quaestiones Disputatae: De Virtutibus*, Roma, Marietti.
- Tomás de Aquino, (1961), *Suma Teológica*, Madrid, BAC.
- Tomás de Aquino, (1967), *Summa contra gentiles*, Madrid, BAC.
- Villagrasa, J., (2000), “El interés por la verdad de A. Millán-Puelles”, en *Alpha y Omega* III, n° 3, pp. 447-460.
- Villagrasa, J., (2005), “Antonio Millán-Puelles: el filósofo y «su» obra: Teoría del objeto puro” en *Espíritu* LIV, pp. 217-252.