



# PLATÓN, SAN AGUSTÍN Y SAN ANSELMO: TRES BUSCADORES DE LA VERDAD, EJEMPLO DE LA VERDAD DEL HOMBRE

## PLATO, SAINT AUGUSTINE AND SAINT ANSELM: THREE TRUTH SEEKERS, EXAMPLE OF THE MAN'S TRUTH

*Jaime Vilarroig Martín*  
*Juan Manuel Monfort Prades*  
*José María Mira de Orduña y Gil\**

Fechas de recepción y aceptación: 12 de diciembre de 2022 y 1 de junio de 2023

DOI: [https://doi.org/10.46583/scio\\_2023.24.1103](https://doi.org/10.46583/scio_2023.24.1103)

*Resumen:* El humanismo contemporáneo se enfrenta al relativismo epistemológico. Si no hay una noción clara de verdad, tampoco puede haberla de la verdad del ser humano. Buscando en la tradición filosófica, nos proponemos indagar en la obra de tres referentes para el tema de la verdad: Platón, San Agustín y San Anselmo. A los tres les une un aire de familia; a la evidente relación entre San Agustín y San Anselmo se le une el hecho de que ambos bebieron de las fuentes de Platón y que Platón además fue el primer filósofo pagano en impactar significativamente en la teología cristiana. El *Teeteto* de Platón, el *Contra Académicos* de San Agustín y el *De veritate* de San Anselmo son tres obras unidas por una misma intención temática: la búsqueda de la verdad en todos los ámbitos de la existencia frente al desafío relativista; y por una misma forma literaria: el diálogo. Así pues, tres diálogos de tres maestros hablando sobre la verdad pueden ser una magnífica ocasión para oponer un dique

\* Universidad CEU Cardenal Herrera (Campus de Castellón), [jaime.vilarroig@uchceu.es](mailto:jaime.vilarroig@uchceu.es); [juan.monfort@uchceu.es](mailto:juan.monfort@uchceu.es); [jmira@uchceu.es](mailto:jmira@uchceu.es)



a las habladurías, la curiosidad y la ambigüedad en la reflexión referida al ser humano.

*Palabras clave:* Platón, Agustín, Anselmo, verdad, epistemología, antropología.

*Abstract:* Contemporary Humanism confronts epistemological relativism. If there is no clear notion of truth, there can't be truth about the human being either. Searching in the philosophical tradition, we propose to investigate the work of three referents for the subject of truth: Plato, Saint Augustine and Saint Anselm. The three of them are bonded by the same inspiration; beyond the obvious relationship between Saint Augustine and Saint Anselm is the fact that both are nurtured by Plato's thought and Plato was also the first pagan philosopher to have a significant impact on Christian theology. Plato's *Theatetus*, Saint Augustine's *Contra Academicos* and Saint Anselm's *De veritate* are three works linked by the same purpose: the search for truth in all spheres of existence facing the relativistic challenge; and by the same literary form: dialogue. Thus, three dialogues between three teachers talking about the truth can be a great opportunity to oppose curiosity and ambiguity concerning human being reflection.

*Keywords:* Platon, Augustinus, Anselm, thruth, epistemology, anthropology.

## INTRODUCCIÓN

Uno de los desafíos a los que se enfrenta el humanismo contemporáneo es el relativismo epistemológico. Si no hay una noción clara de verdad, tampoco puede haberla de la verdad del ser humano. En este sentido, el cristianismo, siguiendo en cierto sentido las reflexiones de Platón, siempre ha considerado la indagación sobre la verdad como uno de sus deberes más inexcusables, lo cual ha hecho avanzar no sólo la ciencia sino que en ese ambiente de búsqueda de la verdad es donde nace la reflexión sobre los derechos del hombre con independencia de su religión u origen. Pero el ser humano siempre corre el riesgo de perderse olvidando con ello su origen, fundamento y destino.

Profundizando en la tradición filosófica, nos proponemos indagar en la obra de tres referentes de la verdad: Platón, San Agustín y San Anselmo. A los tres



les une un aire de familia; a la evidente relación entre San Agustín y San Anselmo se le une el hecho de que ambos bebieron de las fuentes de Platón y que Platón además fue el primer filósofo pagano en impactar significativamente en la teología cristiana. El *Teeteto* de Platón, el *Contra Académicos* de San Agustín y el *De veritate* de San Anselmo son tres obras unidas por una misma intención temática: la búsqueda de la verdad en todos los ámbitos de la existencia frente al desafío relativista; y unidas también por una misma forma literaria: el diálogo. Así pues, tres diálogos de tres maestros hablando sobre la verdad pueden ser una magnífica ocasión para oponer un dique a las habladurías, la curiosidad y la ambigüedad en la reflexión referida al ser humano (Heidegger, 2018: §35, §36, §37). Además, con el valor añadido de que el propio ejercicio de comprensión de los diálogos, expresados de forma tan didáctica, supone una concepción de la verdad no monológica, sino dialógica y de encuentro (U. v. Balthasar, 1997).

Estos tres autores conformarían, por tanto, algo así como lo que en terminología de filosofía de la ciencia podría llamarse un “programa de investigación” (I. Lakatos, 1989, especialmente pp. 119 y ss.) en torno a la verdad. A los tres les mueve un mismo impulso por dilucidar este concepto central, para los tres esta cuestión no es meramente especulativa sino profundamente existencial y lejos de la charlatanería (Frankfurt, 2013), los tres realizan su reflexión partiendo de la base de que la verdad existe, puesto que, si no, tampoco se movería uno para buscarla, y dotando a la misma de un carácter absoluto. No nos interesa ahora marcar las diferencias entre la concepción platónica, pagana, y la agustiniana o la anselmiana, cristianas ambas, sino que nos limitaremos a presentar sus coincidencias.

Las tesis interpretativas que se desprenden del presente trabajo son varias: en el cristianismo se dio de hecho una profundización en el problema de la verdad, siguiendo el surco abierto por filósofos clásicos como Platón; esta verdad tiene un cierto carácter de indisponibilidad porque ni todas las percepciones pueden ser verdaderas ni en consecuencias tampoco las opiniones; el diálogo donde se da una sucesión de pedir y dar razones es el lugar natural donde se alumbraba la verdad; hay impulsos humanos (el amor o la fe) que no son estrictamente conocimiento, pero conducen a él; la verdad, en fin, no es una cuestión meramente teórica sino que marca el devenir de la existencia porque, una vez conocida, es deber de cada uno seguirla. Vamos a verlo.



PLATÓN Y LA INDAGACIÓN POR EL SABER VERDADERO. EL *TEETETO*

Uno de los padres fundacionales de la filosofía tal como hoy en día es practicada, Platón, no descuida la preocupación por la verdad. Aunque no haya un diálogo que trate específicamente del tema, en realidad su bien conocida teoría de las ideas puede muy bien entenderse como una teoría de la verdad: frente a las fugitivas percepciones de los sentidos que apenas nos entregan una sombra de realidad se levanta el mundo de las ideas eternas e inmutables donde reside la verdad. Pero una cosa son las teorías reducidas a su osamenta básica, *ad usum scholarum*, y otra bien distinta la marcha del pensamiento mismo en la búsqueda de la verdad, que es precisamente lo que Platón nos comparte de modo admirable en sus diálogos. En este sentido, aunque todos los diálogos platónicos son una muestra admirable del entendimiento humano en busca de la verdad, el *Teeteto* representa un hito especial (Casertano, 2006).

En este diálogo aporético, compuesto en una etapa de madurez de Platón en la que empezaban a forjar sus ideas filosóficas más aquilatadas, se sitúa a Sócrates a punto de ir a contestar a las acusaciones de Meleto, poco antes de morir. Los protagonistas (dejado de lado el pequeño marco narrativo) son Sócrates, Teodoro y Teeteto. Aunque a menudo suele subtitularse este diálogo como *De la ciencia*, habría que matizar que más bien trata del conocimiento o del saber: “ciencia”, en definitiva, pero en un sentido etimológico: *scire*. Es decir: no trata el diálogo de una reflexión sobre esa cosa llamada en el siglo XXI “ciencia”, sino de un concepto más general (del cual la ciencia es una especie) que es el de “saber” o “conocer” algo. Y es precisamente en ese punto cuando se revela toda la importancia en torno a la verdad, puesto que en definitiva el conocimiento es una actividad orientada a la verdad.

A la pregunta de Sócrates sobre qué es el saber, contesta Teeteto enumerando distintos tipos de saber, como son el saber del geómetra o el saber del zapatero. Pero la incisiva pregunta de Sócrates, como es habitual, no quiere ejemplos de saberes concretos, sino indagar por la esencia misma del saber, puesto que tanto el que sabe de geometría o sabe de zapatos, tiene algo previo a su concreto saber que es el saber en sí (147a-b). Preguntarse por el ser de una cosa equivale a preguntarse por su verdad, por ello dice Sócrates que no basta parir una idea, porque se puede echar a perder si uno hace “más caso de



lo falso y de lo imaginario que de la verdad” (150e). El interés de Sócrates está en encontrar la verdad de la cosa, por ello si considera “que se trata de algo imaginario y desprovisto de verdad”, lo desechará (151c).

La primera definición de saber que da Teeteto es la de percepción: saber algo es percibirlo. En este sentido, a Sócrates le parece esta una buena expresión del *dictum* protagórico: “el hombre es medida de todas las cosas”; cuya base es el heraclíteo fluir de todo. Pero hay que examinar bien la cuestión “para ver qué son, en realidad, estas apariencias que se dan en nosotros” (155a). Porque si es cierto el fluir universal, entonces ni siquiera se puede hablar con propiedad, dado que las expresiones “algo”, “de alguien” o “mío” son meros *flatus vocis* que intentan cristalizar artificialmente un torbellino imparable de cambios (157b). Si fuera cierto que el saber es la percepción individual de cada cual, ¿daríamos por verdaderas las percepciones de uno que está soñando o de un alucinado? (157e). “¿Y por qué no?”, replicaría el escéptico: “¿acaso no soñamos durmiendo casi tanto tiempo como cuando estamos despiertos?” A lo que contesta Sócrates negándose a aceptar que sea la cantidad lo que define la verdad: “¿es que va a quedar determinada la verdad por la mayor o menor cantidad de tiempo?” (158d, véase también *Gorgias* 471e). Además, apunta incisivamente Sócrates: si es cierto que la percepción es la regla de la verdad, ¿por qué tiene que ser la percepción humana la que marca el canon? ¿No habría que ampliar la noción de saber al percibir del cerdo o el mono? ¿Por qué mi percepción va a valer más que la de estos animales? (161d). Si el saber es percepción, ¿puede decirse que sé lo que dice alguien que habla un idioma desconocido para mí cuyos sonidos distingo, pero cuyo significado desconozco? Si el saber es mera percepción, entonces se dan paradojas como la de que cuando veo algo lo sé, pero si cierro los ojos ya no lo sé (164b).

No basta con tener opiniones para saber algo. Porque quizá podría argumentar Protágoras que en realidad hay opiniones mejores que otras, pero no más verdaderas (167b). Pero es precisamente el abandono de la noción de verdad lo que hace a Sócrates contraatacar con más vehemencia: La sabiduría no es un mero pensamiento, sino un pensamiento verdadero, como la ignorancia es un pensamiento falso (170b). Y si no se respeta esta distinción básica entonces todas las opiniones son verdaderas para el que las piensa, anulándose recíprocamente todas las opiniones: “¿quieres que digamos que las opiniones que



son verdaderas para ti, son falsas sin embargo, para toda esa gran cantidad de gente?” (170e). O más genialmente: “¿No debería admitir que su creencia es falsa si concede que es verdadera la de los que creen que es él quien está en un error?” (171b), anticipando así la discusión que tendrá luego San Agustín contra los Académicos.

La realidad se impone por sí misma: por más que una ciudad decida que una determinada medida será buena para ella, la verdad bien puede ser otra, y “Protágoras tendrá que admitir por una vez que hay consejos y opiniones de unas ciudades que, con relación a la verdad, aventajan a otros en consejos y opiniones” (172a). Del mismo modo, hay saberes respecto del futuro que aciertan, y otros que no (p.e., el médico respecto del pronóstico, o el agricultor respecto de la cosecha), convirtiéndose esto también en criterio de verdad (178c). El abandono de la verdad hace que el pseudomagisterio mismo de quienes enseñan tales barbaridades se convierta en una acción sinsentido: “ellos se forman por sí mismos y reciben su inspiración de dondequiera que les venga, en la creencia de que ningún otro sabe nada” (180c). Por tanto, para saber algo se requiere que la opinión que mantenemos sea verdadera (Carrasco, 2006: 524 y ss.). A este respecto, es interesante notar cómo la palabra “verdad” se intercambia a lo largo del diálogo con la palabra “rectitud”: para Platón la opinión verdadera es equivalente a opinión recta (209c-d)<sup>1</sup>.

Sin embargo, esta búsqueda de la verdad o rectitud requiere de algunas condiciones, y una de ellas es el tiempo. La búsqueda filosófica de la verdad (y los diálogos que se emprenden con tal fin) no se parece en nada a los discursos de los abogados que buscan beneficiar a su cliente lo más que pueden y deben hacerlo además en un tiempo limitado, porque no se puede consumir el día hablando (Guthrie, 2006: 102 y ss.). El filósofo se permite el lujo de no concluir la cuestión, no porque no le vaya la vida en ello (al menos la vida

<sup>1</sup>De hecho, la interpretación que hace Heidegger del mito de la caverna (2007) pone, precisamente en Platón, el giro que llevará de la idea griega de verdad como *aletheia* (des-ocultamiento) a la idea cristiana de verdad como *orthóteas* (justeza, rectitud, corrección), coincidiendo con la definición que dará también S. Anselmo. En torno a la verdad, caben, sin embargo, planteamientos más amplios como la reflexión de Zubiri (1999) a propósito de los términos *emunah* (fidelidad), *aletheia* (descubrimiento) y *veritas* (efectividad).



del cuerpo) sino porque, precisamente, al tratarse de una cuestión tan vital no puede arriesgarse a caer en error por culpa de la precipitación y el afán de concluir (172 d-e). Esto lleva a que el filósofo tenga cierta fama de despistado, de no aprovechar para las cuestiones prácticas de la vida; pero es porque se dedica a cuestiones más esenciales. La mayoría piensa que lo importante es tener buena reputación, pero eso no es “más que un chismorreó de viejas. Y hay que decir la verdad” (176c).

Visto que el saber no es percepción, Sócrates distingue entre el saber de lo percibido, que captamos con el cuerpo, y el saber de las cosas que tienen en común las percepciones (tales como el ser, la identidad, la semejanza o la unidad) y que captamos con el alma (185e). Y viene el punto decisivo, a nuestro juicio, cuando pregunta Sócrates retóricamente: “¿puede uno alcanzar la verdad de algo, sin alcanzar su ser?”; y luego: “¿si uno no alcanza la verdad acerca de alguna cosa, ¿puede llegar a saberla?” (186c) identificando por tanto la verdad con el ser por un lado, y la verdad con el saber por otro. La verdad de algo es lo que esa cosa es; saber la verdad de algo es conocer lo que esa cosa es. El ser de algo es la verdad de ese algo; saber lo que las cosas son es conocer su verdad. O volviendo a un ejemplo trillado de filosofía más reciente: si digo que “*en realidad* el gato está sobre el felpudo”, digo lo mismo que cuando afirmo que “*es verdad* que el gato está sobre el felpudo” (porque ninguna persona cuerda diría que “en realidad el gato está sobre el felpudo pero no es verdad”); o también digo lo mismo que si afirmo que “*sé* que el gato está sobre el felpudo” (porque tampoco una persona cuerda se atrevería a decir que “es verdad que el gato está sobre el felpudo pero no lo sé”).

Así pues, el saber no tiene que ver tanto con la percepción cuanto con la opinión. Y esta opinión debe ser verdadera para que se constituya en verdadero saber<sup>2</sup>. Se embarcan Teeteto y Sócrates en una discusión sobre qué puede significar tener una opinión errónea: ¿será opinar sobre un no-ser? (pero entonces se llega al absurdo de tener una opinión sobre nada); ¿será tomar una cosa por

<sup>2</sup> Aunque el diálogo sea aporético no significa que los elementos del conocimiento que se van criticando sean absolutamente rechazados. Por ejemplo, que el conocimiento no sea percepción no significa que la percepción no sea un conocimiento, como admite Sócrates; o en el caso que nos ocupa: que la definición de conocimiento como opinión verdadera no sea una buena definición del conocimiento no signifique que la verdad no sea un elemento esencial de la definición, como igualmente admite Sócrates.



otra? (pero entonces se llega al absurdo de confundir algo que se sabe por algo que también se sabe; o peor aún de confundir algo que se sabe por algo que no se sabe; lo cual es imposible). En el fondo, gran parte de la discusión se da porque Platón está discutiendo entre saber y no saber como dos términos absolutos, sin conceder término medio: justo al inicio de toda esta discusión dice que deja de lado “los procesos de aprendizaje y olvido, que están entre uno y otro estado (entre saber y no saber)” (188a). Ahora bien, a nuestro entender, dejar de lado estos términos medios entre el saber y la ignorancia es lo que conduce a los absurdos planteados. Platón nos propone dos metáforas para poder entender mejor qué es el conocimiento, y por consiguiente la verdad: una es la metáfora de la tablilla (tener conocimientos en la mente es como imprimir unos símbolos en cera. 194 c y ss.) y la otra es la metáfora del palomar (tener conocimientos en la mente es como tener unas palomas a disposición en un palomar. 198 d y ss.).

Poco antes de finalizar el diálogo, Sócrates se ve golpeado por una iluminación súbita: ¿cómo es posible que quieran *saber* lo que es el saber si no *saben* lo que es? ¿de qué han estado hablando entonces? “Pues hemos dicho miles de veces conocemos y no conocemos, sabemos y no sabemos, como si nos entenderíamos el uno al otro, siendo así que desconocemos qué es el saber” (196d). En el fondo, lo mismo podría decirse acerca de la verdad, puesto que en una indagación acerca de la verdad, intentando determinar mejor su sentido, ya se está dando por supuesto lo que es, pues de cada proposición que intenta esclarecer la esencia de la verdad nos preguntamos si es verdadera o no. Creemos que subyace aquí una distinción entre el saber (o la verdad) denotativamente entendido y el saber (o la verdad) connotativamente entendido. Del mismo modo que no es contradictorio saber quién es Juan, aunque no sepa nada de él (más que señalarlo con el dedo), tampoco es contradictorio reconocer que sé algo (o reconocer la verdad cuando la veo) aunque no sepa dar una definición cabal del saber (o la verdad).

El último intento por determinar la esencia del saber es su caracterización como una opinión verdadera acompañada de un *logos* o explicación (201d). Dicha explicación requeriría de unos elementos básicos incognoscibles y sólo susceptibles de ser nombrados, y una combinación de los mismos que sería lo que constituiría propiamente la explicación; algo así como la propuesta del



atomismo lógico de Russell (Russell, 1974). El ejemplo que pone Platón para entender esto sería el lenguaje: los sonidos serían los elementos últimos, los cuales se van combinando para constituir un plexo de sentido. Pero reconoce en todo ello cierta contradicción puesto que ¿cómo se va a conocer un todo complejo si no se conocen los elementos que lo componen? (206b). Tras algunas aclaraciones sobre qué se entiende por “explicación”, Sócrates y Teeteto pasan por alto algo que consideramos importante: la “explicación” que debe acompañar a la “opinión verdadera” debe ser asimismo una “opinión verdadera”, puesto que una explicación también consta de opiniones que si no son verdaderas, no tiene sentido mantenerlas.

El diálogo concluye sin concluir. Entonces, ¿no sabemos lo que es el conocimiento o la verdad? ¿Entonces, no ha servido de nada? Únicamente piensa así quien confunde la filosofía con cualquier otro tipo de saber, sobre todo si lo confunde con un tipo de saber orientado a la resolución de problemas. Pero la filosofía y la verdad que intenta apresar no es un problema a resolver sino un misterio que da que pensar. La reflexión sobre ello no resuelve nada, pero sí saca a la luz, por ejemplo, condiciones de posibilidad sin las cuales se hace imposible el pensar y con ello la vida. Una de estas condiciones de posibilidad, como ha quedado mostrado en este diálogo, es la verdad (Spangenberg, 2016), coextensiva con el ser y contenido del saber. El movimiento que este diálogo inicia en la historia de la filosofía es algo así como un “programa de investigación” que seguirá en los siglos y autores sucesivos.

A veces, tanto razonar puede conducir al odio por las razones, como el propio Platón advirtió (*Fedón*, 89 d-e). Esto es precisamente lo que sucedió con sus seguidores en la Academia, que acabaron siendo escépticos. Frente a ellos se alzaría la voz de otro formidable filósofo influido por Platón: San Agustín.

#### SAN AGUSTÍN Y EL ESCEPTICISMO. *CONTRA ACADÉMICOS*

Hacia el año 386 d.C., Agustín había tomado la decisión de dejar su carrera como profesor de Retórica y buscó el descanso en Casiciaco, una casa de campo donde trató de reflexionar y desconectar de la abrumadora vida en la ciudad.



El ambiente intelectual predominante en la época no debía ser muy distinto al que Christopher Derrick denuncia en nuestro tiempo cuando afirma: “La mayor sabiduría que la universidad le puede enseñar es que no hay sabiduría” (1982: 22) y si en algún momento Agustín había asentido ante semejante propuesta, en este año está dispuesto a hacerle frente. Tras una época maniquea, un período escéptico y la lectura de los neoplatónicos, descubre en el cristianismo el puerto intelectual donde encontrará la seguridad y la calma que su corazón buscaba, tal fue su itinerario espiritual (Garrido 1991: 30-37). Entre familiares, amigos y seguidores Agustín expone una serie de diálogos de acentuado sabor platónico con el objetivo de aclarar su pensamiento respecto de algunos temas considerados cruciales. Entre ellos destaca un conjunto dedicado al tema de la verdad que ha pasado a la historia como una obra unitaria llamada *Contra académicos*, en la que está decidido a rebatir las propuestas de los escépticos respecto a las posibilidades del ser humano de alcanzar la verdad y la importancia de la misma para alcanzar la felicidad.

Cicerón era para Agustín una referencia intelectual de primer nivel; si su libro *Hortensio* le hizo descubrir con la mente y sentir con el corazón la necesidad de la filosofía (Lazcano, 2010: 12), otro libro, *Cuestiones académicas*, resultó ser una verdadera referencia para comprender la oposición entre los estoicos y los escépticos, entre la filosofía de Zenón y los nuevos académicos como Carnéades, a la vez que resulta también el punto de partida de Agustín en su reflexión sobre la verdad. La postura intelectual de los académicos herederos de Platón distaba ya mucho de lo que su maestro había transmitido (visto en la sección anterior): habían asumido los principios escépticos si bien se podrían encontrar entre ellos diferentes tendencias. El mismo Cicerón, que se consideraba a sí mismo último representante de la Nueva Academia y gran admirador de Carnéades parece defender unos postulados que distan del resto de académicos y que, en parte, el mismo Agustín parece asumir, en opinión de Unger Parra (2016). Precisamente, San Agustín propone un redescubrimiento de Platón como fuente de argumentos para devolver a los académicos a la senda de la verdad (véase la cercanía relativa con los platónicos en *De vera religione*, Cap. III, 3 y Cap. IV. 7). Si la filosofía era física, lógica y ética, Agustín intenta, en los tres libros que componen *Contra académicos*, recurrir a argumentos desde los tres ámbitos para refutar el escepticismo.



En el libro primero, Agustín a través de sus razonamientos no intenta otra cosa que animar a su auditorio a dar el mismo paso que él ha dado: aceptar el cristianismo y reconocerlo como verdadera y única filosofía, para lo que debe de entrada refutar con claridad doctrinas que considera más bien obstáculos para la comprensión del mensaje de Jesús. En el diálogo *Contra académicos*, San Agustín pretende profundizar en la posibilidad que tiene el hombre de hallar la verdad y la felicidad y a la vez desentrañar la relación que existe entre ambas.

“¿Creéis que podemos ser dichosos aun sin hallar la verdad?”, pregunta San Agustín en el diálogo que analizamos: (Lib. I, cap. 2, n.º 5). Los escépticos podrían responder que sí es posible, con tal de buscarla con todas las fuerzas. Ser feliz sería vivir buscando la verdad. Cicerón afirma que es feliz el investigador de la verdad, aunque no pueda poseerla. ¿Fue Cicerón realmente un sabio o vivió en el error?, se preguntará Agustín. Desde el primer momento, el discurso de Agustín es tajante: no podemos. El ser humano necesita poseer la verdad para ser feliz. Con lo cual el sabio se caracteriza principalmente por poseer la sabiduría y evitar el error. El trabajo de Agustín consistirá básicamente en rebatir la primera opción y razonar en favor de la segunda; la felicidad no estaría en la búsqueda de la verdad sino en su posesión.

Buscar no es alcanzar y no se ve claro cómo se puede ser feliz sólo buscando. Errar es buscar y no acertar nunca en el objetivo, por lo que el que yerra ni vive según la razón, ni es feliz completamente. ¿Cómo explicar que se puede ser feliz viviendo en el error? ¿Cómo puede ser sabio quien trabaja en vano al no alcanzar ningún objetivo? La ignorancia es una desdicha y el andar buscando la verdad sin hallarla hace desdichados a los hombres. El académico parece vivir en una constante contradicción ya que sus planteamientos hablan de la imposibilidad de alcanzar el objeto principal de la filosofía en cuanto ciencia de la cual son abanderados. Los escépticos pretenden al mismo tiempo poseer la sabiduría y enseñar que no se puede saber nada, lo cual resulta contradictorio. Como hemos visto en Platón, la refutación del escepticismo corre pareja a la reflexión sobre la verdad.

El libro segundo tiene como punto de partida la siguiente afirmación de Agustín: “precaveos igualmente de creer que en filosofía no habéis de conocer ninguna verdad o que de ningún modo puede conocerse. Pues creed a mí, o



más bien creed al que dijo: buscad y hallaréis; no hay que desconfiar, pues, de hallar la verdad” (Lib. II, Cap. 7, nº 19).

A partir de aquí expone la doctrina de los académicos e intenta rebatirla. Los académicos sostienen que el hombre no puede conseguir la ciencia de las cosas tocantes a la filosofía y, no obstante, mantienen que el hombre puede ser sabio y toda su misión consiste en investigar la verdad sin hallarla. El sabio no puede asentir ante nada, pues caería en el error. Para ellos lo verdadero ha de ser reconocido por ciertos signos que no puede tener lo falso y estos signos no pueden hallarse porque estas no dan garantía de verdad (siguiendo indirectamente la argumentación platónica desarrollada en el *Teeteto*). En consecuencia el sabio debe abstenerse de aprobar nada. Esta idea acarrió a los sabios mucha hostilidad, pues el que nada puede saber tampoco nada puede hacer, estando condenado a una perpetua deserción de sus deberes. Al encontrarse en esta situación introdujeron los académicos escépticos el concepto de verosimilitud, por el cual el sabio no renunciaba a sus deberes pero sí a la verdad, que quedaba escondida no por cesación de actividad del sabio, sino fruto de su gran actividad.

A Agustín el concepto de verosimilitud le resulta insuficiente y sobre él ya había advertido en el libro primero lo siguiente: “la misma evidencia clama que son dignos de risa tus académicos, que en la vida quieren seguir lo verosímil, lo semejante a la verdad, ignorando ésta” (Lib. I, cap. 2, nº 5). ¿Cómo se puede hablar de lo verosímil sin la referencia de la verdad? “Nada me parece más absurdo que decir que aprueba lo semejante a la verdad el que ignora a ésta” (Lib. II, cap. 12, nº 27). San Agustín pide ser riguroso en este asunto, es algo muy serio el tema de la verdad: “¡Fuera de las manos los cuentos de los niños! Se trata del destino de la vida, de las costumbres, de nuestra alma, la cual confía vencer la dificultad de todos los sofismas” (Lib. II, Cap. 9, nº 22).

En las *Confesiones*, afirmaba Agustín recordando la época de su polémica con los escépticos: “por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos que llaman académicos habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre. Así me pareció entonces que habían claramente sentido, según se cree vulgarmente, por no haber todavía entendido su intención” (Lib. V, cap. 10, nº 19). ¿A qué intención se refiere



Agustín? En *Contra académicos* parece resolver esta duda. San Agustín apuesta por creer que los académicos tienen un as en la manga, hacen creer que no conocen la verdad porque creen que primero los sabios deben entrenarse en su búsqueda. Sin embargo, ellos conservarían un conocimiento certero solo para aquellos cuya trayectoria es muy dilatada y profunda; su escepticismo sería, como dice Aguirre Soto, un escepticismo estratégico para no devaluar la doctrina platónica (2016: 44). Surge una duda: “¿tuvieron los académicos una doctrina cierta acerca de la verdad y no la quisieron manifestar temerariamente a los ignorantes y mal preparados, o realmente sintieron lo que se clarea en sus disputas?” (Lib. II, cap. 13, nº 29). Este problema queda enunciado en el libro segundo y será retomado en el tercero. Agustín duda sobre si los académicos defendían realmente su teoría de la verosimilitud, pues quizá sí tenían una verdad, aunque no la querían compartir salvo con aquellos miembros de su escuela con los que la confianza era mayor. Parece que esta fue la posición que mantuvo Agustín respecto a los académicos durante su vida, si bien es cierto que pudo fluctuar, según indica A. Custodio Vega (1962: 217-218, nota 49).

En el libro tercero, la situación del debate sigue siendo la misma: “según los académicos, el sabio debe desplegar todo su conato en buscarla, y su acción debe ordenarse a semejante fin; mas como la verdad se halla oculta o cubierta, o es confusa e indiscernible, para ordenar su vida, el sabio debe atenerse a lo que le parezca probable o verosímil” (Lib. III, cap. 1, nº 1). Una de las primeras pesquisas es reflexionar sobre si llegar a ser sabio es una cuestión o no de suerte, pues no es fácil poder dedicarse a esa tarea en medio de tantas obligaciones mundanas. ¿Es necesaria la fortuna para buscar la sabiduría o para ser sabio? Concluirá Agustín que ser sabio no puede depender de la fortuna.

La segunda cuestión que se debate es: ¿en qué se diferencia el sabio y el filósofo? En principio uno conoce la sabiduría, el otro quiere conocerla. Pero ¿qué es la sabiduría? Una primera conclusión evidente es que de lo falso no puede haber sabiduría (como habíamos visto también en el Teeteto) y que el sabio no puede ignorarla, es decir, el sabio no puede no saber nada. Si decimos que el sabio conoce la verdad, es porque que tiene en su ánimo la disciplina o el hábito de la sabiduría. No podemos comprender un sabio del que digamos que no puede conocer nada. El sabio académico ¿conoce la sabiduría? La respuesta del aprendiz es “me parece a mí que el sabio cree que conoce la sabiduría”



(Lib. III, cap. 4, nº 9). La razón apuesta por entender que el sabio conoce la sabiduría y a la vez los académicos afirmaron que puede ser un hombre sabio mientras que la sabiduría no puede ser cosa de hombres, de ahí que afirmaron que el sabio nada sabe. Ahora bien, en este caso o no es sabiduría lo que proclaman, o su idea de sabio no responde a la razón.

Para los académicos no es suficiente argumento el razonamiento de Agustín, por lo que tendrá que seguir insistiendo en negar ese principio académico que reza: a ninguna cosa se debe prestar asentimiento. Ante ello Agustín apuesta por que sí se puede afirmar alguna cosa: la verdad.

Cicerón aparece como alguien que complace a todos en las disputas, es demasiado tibio; en una disputa entre estoicos y epicúreos siempre ambos optarían por los académicos como menos malos que el rival, aparecerían como prudentes y moderados. “Cicerón presenta a los ojos de los lectores un espectáculo amenísimo a todas las sectas, como manifestando que todos sus secuaces, después de reclamar para sí el primer puesto de honor, cosa inevitable, está de acuerdo en asignar el segundo lugar de preferencia no al que los contradice, sino al que ven vacilante” (Lib. III, cap. 7, nº 18). Podemos escuchar a varios sabios defender sus posiciones y no saber cuál de todos es más sabio y por ello puedo decir que dudo en quién reside la verdad, pero no tiene sentido afirmar que el sabio nada sabe. De esta forma, aunque en un debate entre escuelas el académico puede tener cierta gloria al no casarse con ninguna de las posiciones, su posición se revela como muy débil, ya que para él el sabio no conoce la sabiduría.

Según los académicos, la definición de Zenón es su punto de partida para afirmar que nada puede saberse con certeza. Zenón dice que sólo puede percibirse y comprenderse un objeto que no ofrece caracteres comunes con lo falso y ante ello concluye Carnéades que como no hay ningún conocimiento de este tipo, no es posible ninguna certeza ¿Es esta definición verdadera o falsa? Garrido Zaragoza expone el resto del argumento con claridad: “la definición de certeza que adoptan los escépticos implica en sí misma más de una certeza. Así, si esta definición es cierta, ya se tiene por lo menos una verdad; si es probable, hay que admitir por lo menos que es o verdadera o falsa, y que esta proposición en su forma disyuntiva es en sí misma una certeza” (Garrido, 1997: 78) y es que incluso puede entenderse que decir que no se puede saber nada de los sistemas



filosóficos es a su vez un principio filosófico que si lo pones en duda tiemblan los cimientos de toda la escuela escéptica y si se acepta como verdadero ya se sabe algo, con lo cual el mismo principio se vuelve insostenible.

¿Nada puede percibirse? ¿No sabéis si sois hombres u hormigas? Así de contundente suenan los dardos que lanza San Agustín a su auditorio. En uno de los momentos decisivos del diálogo propone Agustín la siguiente situación para seguir golpeando la moral de los escépticos. Dos hombres, uno crédulo y otro que se ha propuesto no creer a nadie, llegan a un cruce, ambos preguntan y uno confiado se decide a seguir las indicaciones y finalmente llega a su destino. El segundo no confió en el primero y finalmente cedió a seguir a otros que le llevaron por caminos erróneos. Mientras el primero llegó rápidamente, el segundo se perdió por bosques y montañas. No sé cómo, afirma Agustín, por las palabras de los académicos yerra el que sigue causalmente el camino verdadero y parece acertar el que siguiendo la probabilidad se extravió por caminos sin hallar el lugar que buscaba. ¿Cómo puede ser esto posible? Esta lección de Agustín va llevando a sus compañeros hacia el lugar definitivo en el que finaliza el diálogo: la confianza, la fe, como un elemento crucial en el conocimiento de la verdad. Para hallar la verdad hay que fiarse de una palabra, el problema es cuál es la palabra que debe seguirse. Hallar la verdad es apostar, es necesario jugársela, no podemos simplemente abstenernos. La vida y la verdad es de los que arriesgan, no de aquellos que pecan por exceso de prudentes y no se la juegan como era el caso de los académicos.

En el plano moral, donde también la verdad juega un papel importante como veremos enseguida en San Anselmo, Agustín lleva sus argumentos también a un callejón sin salida para los escépticos. Si un joven comete adulterio lo justificará diciendo que él entendía como probable pero no cierto lo que estaba haciendo, ahora bien, los jueces lo tendrán claro: lo que es cierto es cierto. De esta forma, se pueden derivar graves problemas morales de la doctrina de los académicos por cuanto se ponen en duda los juicios morales más básicos.

La última parte del libro la dedica Agustín a acercarse de nuevo a la filosofía de Platón, pues es posible que pueda darnos más claridad para solucionar la cuestión de la verdad en la polémica con el escepticismo. Platón propuso la existencia de dos mundos, uno inteligible, donde habita la verdad, otro sensible donde reina la opinión, como hemos recordado. Lo que se hace en este



mundo por las virtudes civiles, semejantes a las virtudes verdaderas que conocen solo un pequeño número de sabios, no merece sino el nombre de verosímil. Estas virtudes verdaderas y otras fueron guardadas por sus discípulos como los misterios. Estas no pueden ser conocidas con facilidad si las personas no se han preparado para ello y los herederos de Platón parece que se han dedicado más a preparar a los discípulos que a transmitirles estas verdades, por lo que al final se han olvidado de ellas y creen que nada se puede saber. Si los sabios no pueden asentir ante nada, se dejan llevar por la inercia. El mismo Cicerón reconoce que los académicos solían ocultar su doctrina verdadera y sólo la descubrían ante quien llegaba con ellos a la ancianidad. De esta forma Agustín piensa que la doctrina auténtica de los académicos no era otra más que la de Platón. El mismo Agustín dice: “veo que aún no la he alcanzado yo. Con todo, aun hallándome ya en los treinta y tres años de la vida, creo que no debo desconfiar de alcanzarla alguna vez, pues, despreciando los bienes que estiman los mortales, tengo propósito de consagrar mi vida a su investigación” (Lib. III, cap. 20, nº 43). Se aprecia en este texto la humildad con la que vive Agustín su actividad filosófica<sup>3</sup>, no trata de imponer una verdad que ya posee sino de insistir en que alcanzarla es posible. La razón únicamente no le lleva a la verdad, los griegos pensaron efectivamente que la razón era la única arma, pero con el tiempo la filosofía acabó en escepticismo. Además de la razón necesitamos la humildad para aceptar un auxilio divino y vencer la soberbia de nuestra autosuficiencia. En este sentido puede concluirse con Aguirre Soto que “Agustín mismo podría considerarse un escéptico si no está Dios en medio de la búsqueda de la verdad. Por tanto, la crítica que Agustín hace finalmente respecto a los académicos no es tanto que no encuentren la verdad, sino que no se apoyen en la ayuda divina para llegar a ella” (2016: 47), tal como dirá enseguida también San Anselmo. O en palabras de García-Junceda: “para él el problema era el de si la razón sola puede conducirnos a la sabiduría. Y esto fue

<sup>3</sup> Sobre la necesidad de la humildad para acceder a la verdad afirma Verdú Berganza que la humildad “nos lanza más allá de nosotros mismos, nuestro mundo, nuestro tiempo, en los que acampamos, liberándonos de los ídolos a los que hemos entregado nuestro corazón, nuestra vida. No se trata, tan sólo, de saber que no sabemos. No es nuestro saber lo que nos urge; ya no somos nosotros nuestra preocupación; no es nuestro yo, enfrentado consigo mismo y afanoso de claridad, el centro, el origen y el fin de nuestro esfuerzo. La humildad es encuentro, con lo que no soy yo y nunca va a serlo, con lo que no puedo controlar, dominar, predecir; con lo que no puedo hacer mío; con la Verdad; con el amor (Caridad) mismo”. (Verdú, 2012: 391)



lo que negó: la razón, sin la fe, no es apta para hacernos aprehender la Verdad, fundamento último de toda verdad” (1986: 118). Y si la fe es entendida como confianza y relación personal, tampoco estamos tan alejados del *eros* platónico como motor del conocimiento (Platón, *Banquete*, 201e-204c). En efecto, tanto el *eros* como la fe (*pistis*) son virtudes interpersonales que enraízan el conocimiento y por tanto la verdad en la vida práctica y personal. En seguida vamos a ver también cómo en San Anselmo la fe juega un papel preponderante en la búsqueda de la verdad.

La fuerza que le impulsa a saber es la autoridad y la razón, la autoridad más firme para Agustín es Cristo. Por ello afirmará en *Contra Académicos* que “tenemos un guía que es capaz de llevarnos, con la ayuda del Señor, hasta los mismos arcanos de la verdad” (Lib, III, cap. 20, nº 44). La razón y la revelación irán siempre ya de la mano en Agustín en la comprensión de la verdad. Como dice Lazcano, “en ningún momento desprecia la razón humana, sino todo lo contrario, la razón acepta la ayuda que proviene de la autoridad divina” (2010: 17), de esta forma en sus trabajos nos hace partícipes de la verdad según los resultados de la actividad de la razón iluminada por la fe, ambas serán las alas necesarias para que el espíritu humano vuele hacia la verdad: “Religión y Filosofía son, por consiguiente, dos medios de que dispone el hombre para lograr su bien. Ambas tienden a un mismo fin, la sabiduría, que es verdad y felicidad” (García-Junceda, 1986: 108).

“El golpe más contundente contra los académicos, el que los pone fuera de combate y le hace beber la cicuta de la derrota” es, en opinión de Soto Posada, la conciencia del yo como verdad indubitable (Soto, 2002: 286-287). La existencia del yo es incuestionable y como verdad se impone, esta es una de las claves del final del libro *Contra académicos*, un argumento que Agustín desarrollará posteriormente en *La ciudad de Dios* cuando afirma a propósito de la posibilidad de conocer que:

acerca de estas verdades no hay motivo para temer argumento alguno de los académicos, aunque digan: ¿qué, si te engañas? Porque si me engaña ya soy; pues el que realmente no es, tampoco puede engañarse, y, por consiguiente, ya soy si me engaño. Y si existo porque me engaño, ¿cómo me engaño que soy, siendo cierto que soy, si me engaño? Y pues existiría si me engañase aun cuando me engañe, sin duda en lo que conozco que soy no me engaño,



siguiéndose, por consecuencia, que también en lo que conozco que me conozco no me engaño; porque así como me conozco que soy, así conozco igualmente esto mismo: que me conozco (Lib. XI, cap. 26).

San Agustín, atraído por la propuesta de Platón, influiría en toda una corriente teológica y espiritual de indiscutible predominancia hasta el advenimiento de Santo Tomás. Por ello, en el corazón de la Edad Media no es extraño encontrar autores que, insertos en el mismo programa de investigación, profundizan en la indagación de la verdad. Tal es el caso de San Anselmo.

#### SAN ANSELMO Y LA VERDAD COMO RECTITUD. *DE VERITATE*

Anselmo fue un teólogo y filósofo europeo que nació en Aosta (Italia) en 1033, vivió su vida monástica benedictina en Bec (Francia), de dónde fue prior (1063) y abad (1078); murió en 1109 en Canterbury (Inglaterra), de donde fue arzobispo desde 1093<sup>4</sup>. Dos veces en su vida fue exiliado de Inglaterra. La primera por ir a Roma en contra de la voluntad del rey. La segunda, por negarse a reconocer el poder del rey para nombrar obispos. Son dos ejemplos de cómo, cuando se llega a vivir de acuerdo con unos principios que se tienen por verdaderos, la coherencia entre pensamiento y acción facilita la toma de decisiones, pero dificulta la propia vida. Punto este muy relacionado con nuestro tema de la verdad, entendida no como mero conocimiento objetivo sino como elemento que marca el devenir de la existencia porque, conocida la misma, es deber de cada uno seguirla.

Como prior, Anselmo se ocupó de la escuela monástica. Es en esta época cuando escribe el *Monologion* y el *Proslogion*, obras destinadas a probar la existencia de Dios. Pero la obra que nos va a servir para comprender su visión de la verdad, *De Veritate*, la escribió ya siendo abad, entre 1080 y 1085. Como sus predecesores, Platón y Agustín, se trata de un texto en forma de diálogo. La teología del siglo XI, nos cuenta Gilson (2007) se dividía entre quienes

<sup>4</sup>Vale la pena recordar que en ese momento Normandía, dónde se encuentra la abadía de Bec, era uno de los territorios franceses que estaban bajo el poder feudal del rey de Inglaterra. Para una rápida comprensión de esta época puede verse J. R. Juliá (2000: 184-185).



consideraban que todo podía y debía someterse a la razón (dialécticos), incluidas las Sagradas Escrituras<sup>5</sup>, y quiénes, en el otro extremo, desconfiaban del uso de la razón, especialmente en teología (ibidem: 229); pero en ambos casos estaban profundamente influidos por la filosofía de Platón. Pedro Damiano es sin duda el autor más representativo en esta época de esta última corriente. Su pensamiento, nos dice Gilson, es claro: lo único importante es la salvación del alma y para dicho fin no se necesitan filósofos ni filosofía (a pesar de que tratados suyos como *De divina omnipotentia* es una buena muestra de pensamiento filosófico). Dios, afirma, no ha enviado filósofos para convertirnos, sino sencillos pescadores, lo que significa que la filosofía no es necesaria (ibidem: 230). La vía media entre ambas posturas, que buscaba recoger lo mejor de cada una para intentar encontrar el camino correcto, fue defendida por Lanfranco, uno de los antecesores de Anselmo tanto como abad de Bec como arzobispo de Canterbury. Más aún, Lanfranco fue maestro y mentor de Anselmo. Afirma Lanfranco que la dialéctica puede ser usada correctamente para servir “de sostén y confirmación” de los misterios divinos, nunca para contradecirlos (ibidem: 232). Este debe ser, siguiendo a Gilson (ibidem, 232), el contexto en el que debe leerse la obra de Anselmo pues, como afirma aquel, dedicó toda su filosofía a aclarar esta tesis. Fe y razón no se contradicen, cuando la segunda es usada correctamente, tal como había adelantado San Agustín.

El tema sobre relación fe y razón es, en nuestra opinión uno de los más importantes de la actualidad. Pudiera parecer que la postura actual sobre la razón y la fe como formas de conocimiento de la realidad es la contraria: se desconfía de la fe y se confía en la razón. Pero en realidad, gran parte del pensamiento postmoderno desconfía por igual de la fe y de la razón como formas de llegar a un conocimiento objetivo, pues gran parte de la filosofía, la ética e incluso la política (y la legislación estatal que nace de ella), parten de la imposibilidad de llegar a pensamientos objetivos en aspectos de ética y moral optando, como nos dice Sgreccia, por pensamientos subjetivistas radicales (es bueno lo que cada uno quiere), sociobiologicistas (es bueno lo que la mayoría quiere) o utilitaristas (es bueno aquello que supone un mayor beneficio en términos de dinero, bienestar o placer). Los autores de estas corrientes no

<sup>5</sup> Esto implicaba negar como verdaderas las revelaciones que no pudieran someterse a la razón humana, como hizo Berengario de Tours respecto a transubstanciación eucarística (Gilson, 2007: 228).



cognitivistas, dignos sucesores de los sofistas de Platón o los Académicos de san Agustín, "...piensan que los valores no pueden ser objeto de conocimiento y de afirmaciones calificables como verdaderas o falsas" (Sgreccia, 1996: 62).

Por tanto, la obra de Anselmo, y el tema de la verdad, resultan de actualidad evidente. No es pues de extrañar que Juan Pablo II escribiera una encíclica, *Fides et Ratio*, dedicada a la compatibilidad entre fe y razón en la búsqueda de la verdad; ni que, cuando habla de la razón ante el misterio, cite a Anselmo expresamente como "una de las inteligencias más fecundas y significativas de la historia de la humanidad" (Juan Pablo II, 1998: nº 14), indicando su capacidad de aunar en sus reflexiones la filosofía y la teología. Un poco más adelante se vuelve a citar a Anselmo para confirmar "la armonía fundamental del conocimiento filosófico y el de la fe: la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón en el culmen de su búsqueda admite como necesario lo que la fe le presenta" (Ibidem, nº 42). Pero sin olvidar el punto esencial resaltado también por Benedicto XVI a propósito de San Anselmo de que, en este contexto, la conciencia personal tiene un valor inviolable, y la libertad se presenta como "la adhesión responsable a la verdad y al bien" (Benedicto XVI, 2009). Tan es así, esa necesidad de adhesión personal, que Anselmo afirmaba que "no es justo quien hace lo que debe si no quiere lo que hace" (*De Veritate*: Cap. XII) Por eso, añade, la justicia sólo puede estar en la naturaleza racional, y no está en el conocimiento o la acción, sino en la rectitud de la voluntad: "la voluntad justa es aquella que guarda la rectitud por la rectitud misma" (ibidem).

Podemos afirmar que el pensamiento de Anselmo sobre la verdad es circular en el sentido de que entremos a él por donde entremos todas las proposiciones están relacionadas y llevan las unas a las otras como en un círculo. Así podemos empezar por la afirmación teológica fundamental, punto de partida y llegada de su pensamiento: todas las verdades lo son porque radican en la verdad suprema, que es Dios: "Lo verdadero no puede existir sin la verdad. Por consiguiente, (...) había una verdad antes que la verdad existiese" (*De Veritate*: Cap. I). A esta verdad la denomina la Verdad Suprema. Estamos, sin duda ante un presupuesto teológico que él mismo hace explícito en la primera frase de su obra: "Puesto que creemos que Dios es la verdad y decimos que la verdad existe en muchas otras cosas..." (ibidem). El argumento del que se



parte es teológico: Dios existe, es la verdad, y todo depende de Él. Olvidando esto es posible que la noción de verdad sea sustituida progresivamente por la de certeza como sucede a menudo en la modernidad.

A continuación, Anselmo razona aquella afirmación con argumentos filosóficos y toma el camino de desglosar aspectos de la verdad con los que podemos encontrarnos en distintos ámbitos: en la expresión y enunciación, la opinión, la voluntad, la acción natural y no natural, los sentidos y, finalmente, la verdad de la esencia de las cosas. Ya en la primera de ellas, la verdad de la expresión, define lo que va a ser el concepto de verdad que propone: la verdad es la rectitud. Y la rectitud de las cosas consideradas se puede conocer con la razón. Si puede conocerse, puede expresarse, estar en una opinión, o quererse.

La verdad de lo expresado es lo correcto: expresar que existe lo que existe, que es lo que es (verdad de la expresión). Así afirma: “Una cosa es, por consiguiente, la rectitud y la verdad de la enunciación, en cuanto esta expresa aquello para cuya expresión ha sido hecha, y otra, en verdad, en cuanto expresa lo que se le encomendó que expresara” (*De Veritate*: Cap. II). Podríamos decir que está distinguiendo continente y contenido. La verdad del continente es gramatical. Si la frase está bien construida expresa lo que se le encomendó. Diríamos que este sentido de verdad es superficial. Pero la verdad que le interesa a Anselmo es la del contenido, si la frase es usada para expresar “que existe lo que existe”. En este caso nos encontramos ante la verdad que contiene la expresión.

Quien juzga que existe lo que existe juzga lo correcto (verdad de la opinión). Estamos ante la verdad del pensamiento. Si creemos que existe lo que existe, o que no existe lo que no existe, obramos en la rectitud. Juzgamos lo que debemos. Según Copleston, para Anselmo “la cosa significada es la causa de la verdad, y la verdad reside en el juicio (teoría de la correspondencia)” (2000: 168). Podríamos decir que es obligación de cada uno buscar lo verdadero, buscar la verdad. Por lo que nuestro juicio debe ser consecuencia de un conocimiento suficiente de la cosa significada. Es el punto de partida de la ciencia como disciplina que busca el conocimiento en pro de la verdad. El saber es, visto así, un camino de rectitud. Buscar la verdad (con esperanza de encontrarla, como hemos visto en San Agustín) es distinguir lo que es de lo que no es. Es cuestión de tiempo añadir el método a esta finalidad.



Quien quiere lo que debe quiere lo correcto (verdad de la voluntad). Es este un elemento fundamental que nos gustaría comentar desde el Código de Derecho Canónico, donde se afirma: “Todos los hombres están obligados a buscar la verdad en aquello que se refiere a Dios y a su Iglesia y, una vez conocida, tienen, por ley divina, el deber y el derecho a abrazarla y observarla” (canon 748). En este contexto de la doctrina de Anselmo, en el que la verdad procede de la Verdad es muy pertinente reflexionar lo que significa dicho precepto. La verdad de la inteligencia, aplicada a Dios, tiene como consecuencia que una vez conocida la Verdad la voluntad debe adherirse a ella por obligación divina. El apartado que Anselmo dedica a la verdad de la voluntad se inicia precisamente con la referencia al diablo, pues éste, conociendo la Verdad, no permaneció firme en ella: “No estaba, en efecto, en la verdad ni se alejó de ella sino con la voluntad” (*De veritate*: Cap. IV). En el diálogo entre maestro y discípulo, es este último quien lo explica a petición del maestro, quién se limita a confirmar posteriormente. Dice el discípulo: “...mientras quiso lo que debió, para lo cual precisamente recibió la voluntad, se mantuvo en la rectitud y en la verdad...”. La afirmación de que tenemos voluntad para poder elegir rectamente resulta central en este punto, y es la base del siguiente capítulo, como veremos enseguida.

Quien hace lo que debe actúa correctamente, tanto si la acción es no-racional, (el fuego caliente) como si es racional (dar limosna). La acción no-racional es necesaria, mientras que la racional es no-necesaria, libre. Estamos en la verdad de la acción y nos interesa especialmente la acción no-necesaria, la libre. Aquella que el ser humano realiza fruto de una decisión libre. Es muy interesante cómo desarrolla este punto en el capítulo duodécimo, cuando habla de la justicia. La justicia del ser humano, afirma, no está en su conocimiento o en su acción, sino en su voluntad. Es la rectitud de la voluntad lo que hace justo al ser humano. Afirma Anselmo por boca del discípulo: “El justo, en efecto, cuando quiere lo que debe, guarda la rectitud de la voluntad, en la medida en que se lo debe llamar justo, no por otro motivo sino por la rectitud misma. Pero quien, sólo obligado o movido por un beneficio extraño, quiere lo que debe, si se ha de decir que guarda la rectitud, no la guarda por ella misma sino por otra cosa”. De ahí sigue que querer la verdad es más importante que hacer la verdad. Es el maestro quien lo afirma tajantemente: “A la rectitud de la acción se la llama justicia, pero sólo cuando la acción se realiza con una voluntad



justa” (*De veritate*: Cap. XII). Concluye ese capítulo refiriéndose a cómo a los justos se les llama en algunos salmos “rectos de corazón”.

La verdad de los sentidos se reduce a la de la opinión, pues los sentidos sienten correctamente; es lo que el alma enjuicia sobre lo que los sentidos indican donde puede haber corrección o no (como hemos visto en Platón). Por lo que la cuestión no está, como acabamos de ver, en lo que hemos sentido sino en lo que hemos querido y, en su caso, lo que hemos obrado.

La verdad en la esencia de las cosas se concreta en que no existe verdad fuera de la Verdad: Dios como inicio y fin. Como afirman Williams y Visser (2004: 1-2), en Anselmo a la afirmación de la centralidad de Dios se une una segunda característica distintiva: hay una unidad en la verdad que implica la coherencia entre las distintas manifestaciones de la verdad, entre sí y con la Verdad Suprema. En este sentido, afirman, “*Anselm will deploy the concept of rectitude to assimilate all the various manifestations of truth... to each other and, in the end, to the Supreme Truth.*” Creemos que la última frase del libro, en la que Anselmo utiliza el símil de las cosas en el tiempo, ayuda a entender a qué se refiere Anselmo con la rectitud de las cosas:

“Y así como el tiempo, considerado en sí mismo, no se llama tiempo de una cosa sino que, cuando consideramos las cosas que en él están, decimos ‘tiempo de esta o aquella cosa’, así la suprema verdad que subsiste por sí misma no lo es de ninguna cosa, mas, cuando algo conforme a ella existe, entonces se habla de la verdad o de la rectitud de eso mismo” (*De veritate*, Cap. XIII).

La cita es larga pero toca uno de los núcleos esenciales de la verdad. Anselmo está aquí presuponiendo lo que ya hemos visto en San Agustín: que “Dios es, pues la Verdad eterna y subsistente, que es causa de la verdad ontológica de todas las criaturas. La verdad eterna es solamente causa, y la verdad del juicio es solamente efecto, mientras que la verdad ontológica de las cosas es a la vez efecto (de la verdad eterna) y causa (de la verdad en el juicio)” (Copleston, 2000: 168-169).

En el capítulo undécimo, Anselmo continúa el diálogo entre el maestro y el discípulo, que retoman la indagación de la verdad. A la pregunta del maestro, el discípulo encuentra una última rectitud, fuera de las ya contempladas: la



rectitud de las cosas corpóreas. La diferencia con las anteriores está en que aquella puede ser contemplada con la vista corporal mientras que las otras sólo pueden ser contemplada con la razón. El Maestro, pues, define la verdad últimamente como “la rectitud perceptible con la sola mente” (*De veritate*, Cap. XI), lo que significa que no bastan los ojos para deducir la verdad. El ser humano debe aplicar sus habilidades intelectivas para ello.

## CONCLUSIÓN

El ser humano siempre se encuentra en trance de decaer en la búsqueda de la verdad, e instalarse en lo que se dice (habladurías), en la novedad (curiosidad) y en creer que ya lo sabe todo (ambigüedad). Pura charlatanería, en feliz expresión de H. Frankfurt. La filosofía es un esfuerzo constante por salir de este estado en busca de la verdad.

Así lo manifiestan los tres autores vistos que, a modo de programa de investigación científica, constituyen una comunidad de pensamiento. Platón propone salir de la caverna, en busca de la verdad que coincide con la realidad, lejos de las opiniones del vulgo o los sofistas. En el *Teeteto* afirma que el conocimiento para ser tal, además de ser opinión justificada debe ser verdadera. San Agustín presenta una biografía de búsqueda de la verdad cuando, despertado del sueño materialista justamente por Platón y sus seguidores, se decide a refutar las objeciones de los académicos escépticos. En el *Contra Academicos* explica que la sabiduría no puede ser una búsqueda constante sin encontrar nunca la verdad, sino que ha de tener como mínimo la fe o esperanza de encontrarla para que la búsqueda tenga sentido. San Anselmo, inspirando su *De veritate* en los escritos de San Agustín, y a través de él en Platón, distingue varios sentidos de verdad proponiendo como principal el de rectitud, que afecta tanto a la dimensión teórica como práctica de la existencia humana.

Para Platón la verdad es condición de posibilidad del saber: un saber no es tal si su contenido no es verdadero. Además la verdad coincide con el ser, puesto que declarar la verdad de una cosa es declarar el ser. En tercer lugar, la verdad tiene un cierto carácter absoluto puesto que no todas las opiniones son igualmente válidas. La vida del sabio, como bien expresa la alegoría de la



caverna, consiste en buscar la verdad. Los puntos culminantes de la propuesta agustiniana acerca de la verdad pasan en definitiva, en primer lugar, por vincular la posesión de la verdad y no la mera búsqueda de la misma a la felicidad; en segundo lugar, por establecer una clara conexión entre sabiduría y posesión de la verdad, pues no existe sabiduría en una simple búsqueda que no espera hallar algo; y por último, la verdad debe marcar una distancia con el error, la postura de Cicerón como alguien que complace a todos en las disputas le parece a Agustín profundamente contradictoria. A diferencia de Cicerón, Agustín apuesta por establecer una estrecha relación entre razón y fe, entre la verdad y la adhesión a una Palabra que se considera digna de confianza. Relación entre la razón y la fe que aparece también en San Anselmo, quien analiza la verdad desde la Verdad. La razón se pone al servicio de la fe, pues con la razón puede el ser humano llegar a una voluntad justa, que es aquella, como expresamente afirma, que guarda la rectitud por la rectitud misma. Anselmo ama la verdad, por la Verdad misma. El conocimiento de la verdad, el amor a la verdad, es un camino que lleva al ser humano, de la mano de la justicia (rectitud de la voluntad), a la suprema Verdad que subsiste por sí misma.

Los tres autores reconocen en la verdad un cierto carácter absoluto de indisponibilidad, que acerca la noción de verdad a Dios (también en Platón, puesto que el carácter absoluto de la verdad que participa de la verdad suprema así parece indicarlo); y un carácter personal que viene mostrado en la propia forma dialógica en la que la búsqueda de la verdad viene incurrida en estos tres autores.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Soto, D. (2016). El escepticismo de San Agustín en el *Contra Académicos*. *Intus-legere. Filosofía*, 10(1), 37-53.
- San Agustín (2019). *La ciudad de Dios*. BAC.
- Agustín (2009). *Contra los Académicos*. Encuentro.
- San Anselmo (1985). *Proslogion. Sobre la verdad*. Orbis.
- Anselmo (1979). Sobre la verdad. En *Obras completas*. BAC.
- Balthasar, U. von (1997). *Teo-lógica*. Encuentro.



- Benedicto XVI (2009). *Carta con ocasión del IX centenario de la muerte de San Anselmo*. Disponible en [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20090415\\_biffi-st-anselmo.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090415_biffi-st-anselmo.html)
- Carrasco, N. (2006). *Del Cármides al Teeteto. Perspectivas de la doxa en Platón* (Tesis doctoral). Universitat de Barcelona: Barcelona.
- Casertano, G. (2006). Los fundamentos de la verdad en el Teeteto platónico. *Limes*, 18, 79-93.
- Copleston, F. (2000). *Historia de la Filosofía. II. De San Agustín a Escoto*. Ariel.
- Custodio Vega, Á. (1962). *Obras de San Agustín, II*. BAC.
- Derrick, C. (1982). *Huid del escepticismo*. Encuentro.
- Frankfurt, H. G. (2013). *Sobre la charlatanería*. Paidós.
- García-Junceda, J.A. (1986). *La cultura cristiana y San Agustín*. Cíncel.
- Garrido Zaragoza, J.J. (1991). *San Agustín*. Facultad de Teología de Valencia.
- Garrido Zaragoza, J.J. (1997). *El pensamiento de los padres de la Iglesia*. Akal.
- Gilson, E. (2007). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes hasta el fin del siglo XIV*. Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (2006). *Historia de la filosofía Griega, V*. Gredos.
- Heidegger, M. (2007). La doctrina de Platón acerca de la verdad. *Eikasía. Revista de filosofía*, 12, 261-284.
- Heidegger, M. (2018). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Juan Pablo II, *Fides et Ratio* (1998). disponible en [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html)
- Juliá, J.R. (Coord.) (2000). *Atlas de Historia Universal*. Planeta.
- Lakatos, I. (1989). *La metodología de los programas de investigación científica*. Alianza.
- Lazcano, R. (2010). El amor a la verdad según Agustín de Hipona. *Revista española de Filosofía Medieval*, 17, 11-20.
- Marías, J. (1959). San Anselmo y el insensato en *Obras IV*. Revista de Occidente.



- Platón (2021). *Teeteto*. En *Obras Completas V*. Gredos.
- Platón (1987). *Gorgias*. En *Obras completas II*. Gredos.
- Platón (1988). Fedón, Banquete. En *Obras completas III*. Gredos.
- Plutarco (1995). Sobre la charlatanería. En *Moralía, VII*. Gredos
- Russell, B. (1974). La filosofía del atomismo lógico. En J. Muguerza (ed.) *La concepción analítica de la filosofía*. Alianza.
- Sgreccia, E. (1996). *Manual de bioética*. Diana.
- Soto Posada, G. (2002). La muerte del escepticismo o San Agustín y los académicos. *Estudios de Filosofía*, 26, 277-292.
- Spangenberg, P. (2016). La radicalización del Élenchos. El recurso a la verdad como condición dialéctica mínima en el Teeteto de Platón. *Argos: Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, 1 (39), 9-32.
- Unger Parra, B. (2016). Agustín y Cicerón: la búsqueda de la verdad. *Universitas Philosophica*, 67 (33), 201-215.
- Verdú Berganza, I. (2012). La humildad y el acceso a la verdad en el pensamiento de Agustín de Hipona. *Caurensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas*, 7, 385-395.
- Zubiri, X. (1999). *El hombre y la verdad*. Alianza.
- Williams T., and Visser S. (2004). *Anselm on the truth*. Disponible en <http://proftomaswilliams.com/truth.pdf>



