

Germán Vargas Guillén

## Verdad y experiencia

**Summary:** *In this paper the mention "truth" is characterized in § 1, in the situations of the daily life speaking; in § 2, the author finds how the method transforms the truth as simple opinion in truth as probable conjecture and intersubjectively shareable; § 3, he describes the structure of truth like a noetic-noematic correlation.*

**Resumen:** *Este artículo se caracteriza, en el § 1, la mención verdad en los contextos del habla en la vida cotidiana; en el § 2, establece cómo el método es el 'medio' por el cual se logra que la verdad pase de mera opinión a conjetura probable, compartible intersubjetivamente; en el § 3, describe la estructura de la verdad como correlación noético-noemática.*

### Planteamiento del problema

Las *thesis* fundamentales en las que se puede explicitar la discusión que prosigue, son las siguientes:

1. La experiencia humana prerreflexiva es la fuente de toda comprensión en la cual se intenta captar la esencia a los núcleos invariantes de significación del mundo.
2. La verdad es una autoexigencia del proceso de significación de la experiencia.
3. La estructura de la verdad es la objetivación de la significación posible en la vida intersubjetiva.

4. La verdad es, simultáneamente, correlativa al polo noético y al noemático.
5. Significar invariablemente el mundo-vital, a lo cual llamamos verdad, es una de las experiencias humanas en que la facticidad se culturaliza.

### § 1. Verdad y cotidianidad

La reflexión filosófica [epistemológica, en este caso] se caracteriza por elevar a tema de consideración *aspectos* [expresiones, términos, nociones, conceptos, categorías] con los cuales cotidianamente nos referimos a las cosas, las vivencias, los hechos, los cuales, justamente por la habitualidad cotidiana, no ponemos en cuestión. De ahí que, en muchas ocasiones, no podamos dar cuenta del *fundamento*<sup>1</sup> de lo que decimos o pensamos.

Partamos del habla cotidiana:

1. Hay ocasiones en que uno oye a otro y, sencillamente, le interpela más o menos en los términos siguientes: 'lo que Ud. me está diciendo: ¿es verdad?'.
2. En otras ocasiones no interpelamos, sino que somos interpelados con los mismo términos.
3. En todo caso, de modo habitual, bajo 'un supuesto' de 'buena fe', creemos estar diciendo algo que es verdad o escuchamos a otros presuponiendo que nos la están diciendo.

4. Cuando ponemos en duda lo que otros dicen o alguien duda de lo que nosotros decimos, en términos de la 'operación mental', ocurre que cae o se rompe el supuesto de «buena fe».

Interroguemos ahora:

- ¿Puede el conocimiento basarse o tener por punto de partida la «fe»?
- ¿Por qué dudar de lo que otros o nosotros decimos, esto es, qué criterios hacen tambalear la «fe»?
- ¿Cuándo la duda hace caer o rompe la creencia en la «buena fe», puede ser superada?
- ¿En qué sentido la fe puede tener valor epistemológico, esto es, tener valor como criterio en la praxis científica?

Esta reflexión ha partido del habla cotidiana, pero la *ciencia* -se dirá- no corresponde a tal nivel. Sin embargo, al mirar epocalmente, encontramos -como dijo Ortega y Gasset<sup>2</sup> que: la ciencia es ahora una fe; la quiebra del teísmo ha sido reemplazada por la científicidad. Lo dijo Ortega, mas no por ello tiene valor. Vemos validez en la sentencia de Ortega porque ahora hasta la publicidad anuncia que los productos son fiables en razón de que algo 'está científicamente demostrado'.

¿Qué ha pasado ahí?

Tal vez la *idea* de verdad ha sido acomodaticamente reemplazada por la de 'demostración científica'.

¿Por qué la *verdad* ha entrado en desuso y caído en desgracia en nuestra 'mentalidad científica', pese a que en el habla ordinaria hay un uso habitual del término verdad?

Sería ingenuo tratar de tener respuesta en una sola sentencia, pero sí puede observarse que:

- La verdad pervive en nuestra experiencia cotidiana, mundano-vital; mientras

la 'experiencia científica' la ha desterrado de sus consideraciones.

Sin exageración, puede decirse que ha habido una desligazón, un rompimiento, entre vida y ciencia. ¿Tiene esto legitimidad? ¿Quién es el sujeto que hace ciencia, si no un sujeto que cotidianamente experimenta el mundo? ¿No hay en la desligazón citada un síntoma de una *sacralización* de lo científico, sacralización que antes tuvo la *fe revelada*, la que dogmáticamente se asumió como punto de partida en las religiones?

Eso cabe anotarse, de nuevo, con respecto a la mitificación que se ha operado paulatinamente de la ciencia y que, seguramente, puede verse como un programa a superar.

Volvamos al terreno de la cotidianidad: si alguien algún día nos dijo: 'yo estoy triste' y nosotros le 'creímos', esto es, asumimos que dijo o decía la verdad, esto no implica que a esa misma persona, luego, no la podamos ver alegre o no nos lo pueda decir con igual fuerza, y le creamos que de verdad está alegre. En la experiencia cotidiana nosotros somos capaces de ver una mutación, un cambio, una transformación de *lo que era, es o será verdad*.

Pero algo, muy extraño, pasa con algunos temas o cuestiones: pretendemos que sean *verdad* de una vez por todas y para siempre. Kant dijo del hombre que "es un animal metafísico". Esto parece, pues, ser de la naturaleza humana: buscar lo inamovible, inmutable, único, total, clausurado, terminado.

Entonces, uno se pregunta: ¿será que la *ciencia*, en la Época Moderna y en la nuestra, sigue siendo el *método* para hallar lo fijo, para *construir* una tal fijeza?

Bajo un criterio como el señalado, bien vale la pena pensar que la verdad o la científicidad (validez científica) no nos sirve de nada si son ese 'sistema de construcción de sentencias que dicen exactamente lo que *es* -de una vez para siempre- la realidad'.

Esto nos hace ver que la verdad y la científicidad no son el problema. El problema lo constituye siempre la mentalidad incapaz de reconocer que todo *muta*. Tal vez, para nosotros, sólo la poesía ha hallado ya esa evidencia. Recordemos

a un Machado<sup>3</sup> diciendo que todo pasa y todo queda, pero lo nuestro es pasar. Al pronunciarse así, el poeta descubre para nosotros (en lengua castellana) el papel de la *subjetividad*. Somos nosotros, en el fluir de las vivencias y en el fluir de nuestra propia existencia, quienes damos sentido al mundo; pero de vivencia en vivencia tenemos licencia para variar el sentido, para intentar (*intencionar*) 'otro modo de ver las cosas'. El primer sentido no deja de ser necesariamente *verdadero* por la génesis de uno nuevo; quizá puede el último comprender o contener al primero; pero también puede rectificarlo, ampliarlo; en fin, variarlo.

¿Por qué la obsecada presunción de que lo *distinto* se entienda como lo contrario o lo antagónico?<sup>4</sup> ¿Es sólo un resabio del dogmatismo irreflexivo?

Mantengamos nuestra reflexión, aún, sobre lo cotidiano: en nuestra experiencia diaria vivimos con *pretensiones* de verdad. Husserl señaló que «la verdad del mercader no es menos verdad que la verdad del científico».<sup>5</sup> Cuando analizamos esta situación, aparece con cierta claridad que la *verdad* la juzgamos por *referencia* a unas vivencias y a un contexto de significación para ella. Si un marinero dice que el agua es *una* vía de transporte, o si un caminante sediento dice que el agua es un 'refresco', o si un químico dice que es H<sub>2</sub>O, o si un politólogo dice que es una variable determinante de los estándares de la vida: ¿quién está mintiendo? ¿Cuál es la 'verdad' crucial? ¿Qué deberíamos rechazar por 'a-científico' y tomar por 'científico'?<sup>6</sup>

Sigamos hablando del agua: Thales de Mileto pensó que era el 'elemento'<sup>7</sup> del que todo provenía. ¿Estaba loco o locos somos nosotros al no ser capaces de comprender lo que decía? Veamos: él lo pensó al ver que seres humanos, plantas y otras 'cosas' morían sin su presencia; ¿es razonable pensar como él?

El problema, pues, es pensar que *una* sola vivencia, generalmente la nuestra propia, tendemos a verla como fuente válida de la significación. Más, podría preguntarse: ¿estamos llegando a la *plenitud* del relativismo?

Paradójicamente: sí y no. Sí, porque no podemos dejar de asentir el hecho de que la verdad es subjetivo-relativa; pero nó, porque si alguien de-

ja la sentencia de que el agua es 'el elemento' y no puede dar cuenta de la vivencia como fundamento de lo que afirma, nosotros no tenemos por qué darle crédito a su expresión.

La verdad es subjetiva porque siempre depende de las vivencias que sustentan la significación; y, es relativa porque siempre tiene que hacer relación, estar referida a vivencias que ha tenido alguien, que se hacen presentes a cualquier sujeto, y pueden sustentar una significación indicada en ellas.

¿Qué es para nosotros un científico? Un sujeto que tiene un tipo de vivencias de esa realidad (facticidad, mundo, entorno) que nos es común y que temáticamente ordena, dispone la ordenación de lo comprendido y significado en ella. Así, cualquiera de nosotros que proceda en esa forma (método) hará ciencia y lo que viene, entonces, a diferenciar el saber científico del no científico es que con el primero *espontáneamente* decimos algo de la realidad, pero no describimos el modo (las vivencias) que, paso a paso, nos ha llevado a determinar alguna significación específica. El segundo, en cambio, no hace esta descripción. La diferencia, entonces, parece estar en la exposición del método (*mét-ódos*)<sup>8</sup>, en la caracterización del recorrido, del tránsito efectuado desde de la vivencia hasta la significación atribuida a ella.

Con ese recorrido estamos en condiciones de afirmar que *método* es una expresión que dice relación al '*arreglo*' de las vivencias que tenemos de la realidad, de esa misma realidad, que nos es común. *El mundo de la vida* (nuestro entorno mundano-vital) es el mismo del cual predicamos científicamente. Sólo por un 'vicio' (o como se quiera llamar) hemos aceptado en la cultura de Occidente que son 'distintos', que están separados, que no se pueden conciliar. Cuando pensamos así, no sólo hablaríamos de un 'mundo fantástico' que sería el científico (el mundo 3 de Popper),<sup>9</sup> sino que desconocemos que las ciencias son racionalizaciones sistemáticas del mundo que se reinsertan en él mismo,<sup>10</sup> en nuestras efectivas vivencias sobre ese suelo vital.

Que la ciencia y la racionalización cartesiana, p.e., se hace presente, se constata cuando nosotros llegamos por primera vez a una ciudad, tomamos un mapa y tratamos de establecer las

coordinadas para orientarnos en nuestros desplazamientos.

Una ciencia que no haya nacido de la experiencia mundano-vital no existe; si existiera, no la comprenderíamos, sería inútil. Una ciencia, que nacida de nuestro mundo-vital no sea comprensible y no se pueda reinsertar de algún modo en nuestra experiencia [mundano-vital] es vacía, estéril; en fin, un sinsentido.

Plantearnos la verdad como tema implica, entonces, preguntarnos cómo *nace* (o tiene su génesis) la significación (verdad) en nuestra experiencia mundano-vital y cómo se reinserta en ella. Esta pregunta no es vacía, como podría pensarse, porque estamos ante un ambiguo acontecimiento: si bien la significación nace del mundo y nos lo devela, ella también nos lo oculta; nos habituamos muchas veces a ver el mundo con unas primitivas y primeras significaciones que nos lo desocultaron; pero la fuerza de la costumbre impide que veamos otras significaciones; que no lo experimentemos en nuevas formas que amplíen el horizonte de nuestra comprensión y de las posibilidades que tenemos en él; cuando ello acontece -y pasa más a menudo de lo que suponemos-, entramos en el dogmatismo con el pasmoso letargo de la costumbre, de la habitualidad cotidiana.<sup>11</sup>

Pensemos, para terminar este esbozo introductorio, lo que pasa con esas habitualidades: cuántas veces nuestros desacuerdos práctico-existenciaros [con familiares, colegas o compañeros] son sólo el enraizamiento dogmático en algunas habitualidades; cuántas veces -e infinitas veces- los movimientos estudiantiles estallan porque y tan sólo están significando las mismas vivencias de otro modo; cuántas veces tenemos que proponernos 'renovar' la educación (pues en nuestra pedagogía, lo común son las habitualidades dogmáticamente transmitidas). Pensemos en que hay una vía, un camino, para que el cansancio de las habitualidades no extirpe la búsqueda incesante que caracteriza el cambiante fluir de la historia humana; pensemos en la verdad como encuentro de nosotros con la facticidad, de nosotros con otros que han vivido y significado la experiencia de otro modo; pensemos en la verdad como dialogicidad.

Pasemos a una exposición técnica de estos mismos asuntos, exposición que juegue como *repetición* en la que pensemos estos temas en un mayor detalle.

## § 2. La verdad y el método

La pregunta de base de nuestra tematización indica la ruta del planteamiento que se quiere sustentar: ¿cómo se llega a obtener predicados que pueden valer como *creencia*, como *tesis* válida?

Para cualquiera de nuestros predicados, tácita o expresamente, concedemos validez o cierta fiabilidad cuanto hablan o dicen con relación *a algo*. Si esta primera condición no es satisfecha, el predicado carece de sentido; sin embargo, cumplir o satisfacer esta demanda no es suficiente. Siguiendo la tradición clásica diremos que para cualquier predicado es condición necesaria, pero no suficiente, el tener un referencial.

Satisfecha la condición *referencial*, el predicado adquiere una implicación múltiple:

- Lo predicado, como tal, requiere mantener una estructura intrínseca en la cual alberga la significación como expresión de una vivencia.
- El predicado es una estructura formal que objetiva lo vivenciado, pero es externo y extrínseco a ello, esto es, resulta ser proferido por y dependiendo del sujeto.
- El predicado está condicionado doblemente por la estructura de lo que es y por la estructura de la predicación.
- El sujeto, a su turno, sólo produce predicados con base en los límites de su capacidad de objetivar la vivencia, en los límites de las apropiaciones del mundo con el habla a que ha tenido acceso y de lo que efectivamente corresponde al objeto de que sentencia.
- Lo objetivado en el predicado, esto es, el objeto mismo, es sujeto implícito o explícito en la proposición; con ello tenemos que el objeto es objetivado en el modo de sujeto del predicado,

en el cual la atribución es sólo un despliegue, en actos de habla, de caracteres que tienen que ser referenciados nuevamente al objeto para mantener algún nivel de pertinencia demostrado.

Lo objetivado en la proposición tiene que mantenerse dentro de la estructura de los modos de producción discursiva socialmente validados en la época en que aparece, e.d., siendo el predicado una producción circunscrita a un momento del tiempo histórico viviente, es dado con la potencia de ser 'leído' en otras épocas, en otros circunmundos históricos, como predicado intacto en donde él no varía, pero es comprendido desde un marco de referencia distinto a aquel en que fue acuñado [de modo que, en cierto sentido, es un otro nuevo predicado].

Mantengamos, primeramente, el carácter del predicado como: objetivación de un objeto en un predicado en el cual aparece como sujeto. Llamemos a esto la paradoja de la doble imbricación del objeto en el predicado, donde es sujeto [gramatical] producido por un sujeto [humano]. No podremos avanzar en nuestra reflexión hasta tanto no expongamos protocolariamente las nociones de objeto y sujeto del predicado y sujeto de la predicación.

#### *El concepto de objeto y el acceso a la verdad del ente*

##### *a. El concepto de objeto*

Esta mención está poniendo de manifiesto que en cuanto concepto es una producción concebida (al modo como este término quiere decir en fisiología), dada a luz por la subjetividad humana. La mención *ob-jectum*, lo lanzado desde, implica una subjetividad (llamémosla fenomenológicamente:) *tética*, esto es, que *pone* significados al mundo.

No en vano se dió la polémica sobre la función traslaticia que cumplió el cambio o la conversión del sujeto en objeto, según la polémica Jacobi-Fichte.<sup>12</sup> En nuestra acepción habitual: *objeto* es lo que está afuera de nosotros; en resu-

men, objeto es la alteridad. Más, ¿cómo 'garantizar' la existencia de esa alteridad si no es como mención dada desde la mismidad o subjetividad humana?

*Subjecta*, según tal polémica, era lo *substante*, esto es, lo que por sí mismo y en sí mismo se mantenía como sí mismo. Ahora sujeto es el *yo* predicativo que significa el mundo, las dimensiones de la facticidad en tanto *subjecta*, en tanto lo que es.

¿Quién es, en definitiva, *subjecta-subjectum*? ¿Qué es lo que por sí mismo sigue siendo sí mismo? Al decirlo lacónicamente: nada. ¿Por qué? Porque el sujeto (visto como *yo humano*) no es lo que todo lo sustenta, sino que declara lo que se da en el *encuentro* con la facticidad o en la experiencia (pues, no sólo tenemos acceso a la nuda facticidad, sino también al mundo simbólico constituido en la experiencia cultural). Sin *subjecta* fáctico-cultural no hay *subjectum* (humano, *yo*) que *predique*, ni cosa de la cual predicar.

La polémica Jacobi-Fichte pone de manifiesto que hubo una vez en que *subjectum* eran las cosas mismas y *objectum* era lo lanzado desde los *subjecta* para la constitución predicativa; pero el giro moderno toma lo *objectum* como la facticidad dejando por fuera de juego a lo *subjecta* como el principio y fundamento del predicado.

Fue esto el fin del realismo. Lo *subjecta* fáctico *no* es el sujeto del predicado. El sujeto del predicado es el *objectum* creado, construido o constituido por la subjetividad humana, por el *yo*.

¿Es esto un mero embeleco de palabras? No. Al menos eso se puede creer. Frente a lo que estamos en ese giro es ante la génesis de la subjetividad, entendida como subjetividad humana. Con o sin razón, la contemporaneidad se ha caracterizado, entre otras cosas, por mostrar que sujeto es el sujeto humano. No nos relacionamos con las cosas [mesa, lapicero, piedra, etc.] como con sujetos. Ellas serán para nosotros 'cosas', individuos; en fin, las consideramos como objetos.

¿Qué implicó este giro? El reconocimiento de que *probablemente* las cosas son, pero que hasta tanto no se dé una producción humana que las signifique están sumidas en lo indiferenciado; podríamos decir, son nada para el conocimiento.

Señalar esa problemática bajo el sino de lo *probable* es necesario porque si de las cosas se predica algo, se queda requerido 'probar' -por cualquier medio- qué son y cómo se ha llegado a significarlas o, al ir a ellas mismas, cómo deben ser significadas. Con ello, predicar, y más propiamente *significar*, implica un compromiso o -al menos- una presunción de verdad.

Objeto, para nosotros, es la exposición en la que hacemos un reconocimiento del ente; es el destacamiento de un ente desde su onticidad para ponerlo como tema. Reconocimiento, como tal, implica, como *re*, un volver sobre la cosa o, más genéricamente, sobre el ente; volver que presupone que se nos ha dado experiencialmente un tal ente que es preconocido y, por tanto, predicado.

La objetivación, entonces, es el paso o el tránsito de lo dado, lo donado, en la experiencia al sujeto a lo sentado (*thesis*), por efecto del apalambramiento destacante del ente.

### B. Y el acceso a la verdad del ente

Nuestro señalamiento pone en juego un problema en el que se puede detener la atención. Éste se puede formular así: ¿dónde se fundamenta, entonces, la verdad?; ¿en el ente?; ¿en la comprensión que alcanzamos del ente?; ¿por qué no hablar mejor de la objetivación como acceso al ente?

Empecemos por el último cuestionamiento: la objetivación no es el acceso al ente. Nosotros, antes de predicarlo, estamos en medio de entes y somos ente. Si estuviéramos fuera de ellos podríamos, entonces, llegar a tener acceso; pero es imposible entrar a la casa cuando uno está adentro de ella. Tal intento sería sólo una errancia, o, a lo más, una estupidez.

Estar en la onticidad, en cambio, implica, por fuerza, re-conocerla. Si estoy en casa, no tengo por qué re-conocer la mesa en la que estoy escribiendo. Cuando estoy escribiendo sobre la mesa tengo 'precomprendido' que ella está ahí. No tengo por qué decir, ni saber, necesariamente, cómo está ahí la mesa que sé que está ahí. La objetivación de la mesa, como intención de explicitar lo que tengo precomprendido implícitamente, sí me implica postular que:

- está ahí;
- es de x manera determinada y no de otra;
- me es útil para ..., e inútil para ...;
- podría permanecer allí;
- será lo que es en tanto conserve *al menos* x, y, z y otros caracteres o notas mínimas básicos.

Si objetivo algo, entonces, tengo un comportamiento *verdadeante*,<sup>13</sup> esto es, procuro que lo dicho del ente sea verdadero. Mas no por ello mi comportamiento es *veritativo* ni *verificativo*, esto es, no estoy diciendo necesariamente la verdad, ni estoy necesariamente comprometido a verificar lo que digo.

¿Dónde está, pues, el fundamento de la verdad?

Es evidente que *no* está en el 'objeto' del cual hacemos 'objetivación'. En él tenemos la pre-comprensión del ente, pero ahí ni siquiera hemos objetivado. Si objetivamos la facticidad vivenciada del ente, esto es, si explicitamos mediante actos de pensamiento el ente, él como tal no es verdadero ni falso; aquí acontece un discurrir en el cual notas, caracteres diversos, se van haciendo presentes fluyentemente a la conciencia. Es evidente que ahí procedemos atributivamente; damos al objeto diversos sentidos y significados; pero ninguno de ellos lo hemos fijado en estructuras del tipo: el a que es b; o, a es b; o, de a es característico b. Procesos de esta naturaleza, como tales, no podrán ser calificados como verdaderos ni como falsos. Esta reiteración tiene que ser hecha porque nos conduce a aseverar que la cogitación, ámbito del encuentro correlativo del sujeto con la facticidad, comporta como posibilidades convergentes verdad y no-verdad; tal acontecimiento sucede como un variar de las consideraciones de aquello que se nos da, que efectiva y de modo auténticamente correlativo, aparece a nuestra conciencia. Esto implica que no hay un pensar de lo no vivido; más aún, si pensamos nada, ésta se nos da de alguna manera; allí aparecería ésta como objeto. Es cierto, ella sería quizá inefable; pero para nuestro pensar aparecería como objeto.<sup>14</sup>

Volvamos ahora sobre nuestra indicación temática desde un preguntar recurrente: ¿dónde se

fundamenta la verdad? Es evidente que no antes del predicado; ¿pero radica en él?, ¿en lo predicado o en lo que el predicado comprende?, ¿en la concordancia de uno y otro?,<sup>15</sup> ¿en la concordancia del ser con lo que se predica?

Este preguntar recurrente nos ha desviado de nuestra preocupación central: el objeto y el acceso a la verdad del ente. Si nos dejáramos atrapar en cualquiera de los cuestionamientos precedentes, tendríamos que llegar a extremos realistas donde el objeto determina al sujeto, y ¿cómo podría sustentarse, si el objeto es ya de por sí una construcción o algo constituido por el sujeto? También podría conducirnos por el sendero de un idealismo donde el sujeto determina al objeto; pero ¿cómo podría sustentarse tal perspectiva si lo que se objetiva es lo destacado de la onticidad?

Si bien parecen cuestionamientos innecesarios, ellos contienen la motivación para encontrar la correlación sujeto-objeto.

¿Qué puede significar, entonces, *acceso*? No podríamos decir que el entrar del hombre en la onticidad. Tal vez podría pensarse que el ente sea predicado. Ello implicaría que el sujeto sólo tuviera una pura pasividad ante el ente y sería un sinsentido, porque en la pasividad se nos da tan sólo la precomprensión en la que simplemente nos atenemos a las cosas.

Buscar una solución positiva a nuestro preguntar hace recurrir a la correlación, al encuentro. Este encuentro presupone, entre otras cosas, tanto el darse de la onticidad como el atenerse pasivo a ella; desde tales presupuestos no se ha hecho un *destacamiento* o un *reconocimiento*. Sólo cuando ocurre el destacamiento se puede llegar a determinar como verdadero o no-verdadero. Todo reconocimiento es la explicitación temática y posicional (proposicional) de la correlación; es el paso de la síntesis pasiva a la síntesis activa.

*Destacar* implica que cuando ponemos de manifiesto al ente ocurre un reconocimiento verdadero (temático) del estar del ente (pasivo).

*Destacar* es la vivencia de poner de manifiesto la vivencia en que el ente adquiere una plenitud de sentido. La vivencia, en la significamos para otros nuestra vivencia inicial -prime-

ra- del ente, es verdadera posesión del ente que en verdad es objeto de nuestra vivencia. Ésta aparece como re-velación: lo velado lo dejamos descubierto y encubierto con la significación que le atribuimos. Luego podrán venir las confrontaciones sobre el significado procurando establecer cómo más podemos dar sentido [y significado] a esa vivencia. Reconocer verdaderamente al ente es poder atenernos a él, que efectivamente es; es pasar del puro estar del ente ahí, en el plano de lo precomprendido, al plano de estar comprendido posicionalmente; e.d., en tal destacamiento pasamos de la conciencia potencial del ente correlativo a la conciencia explícita del mismo; lo predicamos, decimos que es así y no de otra manera; pero esta predicación es del ente en verdad, e.d., que no nos figuramos al ente o si lo figuramos es porque está ahí y podemos decir de él esto o aquello.

Entonces, el verdadero acceso al ente aparece como un decir sobre él y el estar de él ahí; él entra al plano predicativo y mantiene su vigencia prepredicativa; así la verdad no está en él ni en el decir sobre él, sino que nosotros, que lo decimos, lo expresamos para que otros yo (que no son el yo del que predica o, al menos, no es el yo actual que lo dice) comprendan intersubjetiva y empáticamente lo que nos ha sido dado vivir del ente. La verdad del ente supone que nos expresamos para que cualquier yo acceda, no al ente que está ahí, sino a la vivencia que se puede tener de él. Lo que expresamos, entonces, no es el ente [porque, como se ha dicho, la verdad no está en el ente], sino la vivencia en que se hace significativo, lleno de sentido, para todo el que quiera decidir sobre el modo de vivir al ente.

Plantear el concepto de objeto y ver cómo se accede a la verdad del ente nos ha conducido a meditar sobre conceptos tales como objeto, verdad y ente. Objeto no es lo que está afuera; es el ente que hemos vivido y del cual pensamos o aseveramos; afuera ni adentro está el cero, el sentimiento de amor, de odio o de ira, no obstante ello es objeto de pensamiento y de discurso.

La verdad no es la concordancia del predicado con aquello de lo cual se predica; es la vivencia plena que procura expresarse plenamente como un sentido que es posible experimentar del

mundo. Ente no son las cosas mudas; es el fondo, el terreno-mundo-vital sobre el cual se desenvuelve nuestra experiencia y desde la cual puede destacarse en objetivación predicativa.

### § 3. La verdad como estructura noético - noemática

El término estructura pone de presente que la relación *noé-sis-noema* es indisoluble, e.d., que ninguna de estas polaridades puede ser conocida independientemente como determinante del conocimiento. Esa estructura es propiamente la del conocimiento y con ella se hace manifiesto que siempre que hay algo cognoscible (*noema*), sirve como contenido en las elaboraciones epistémicas (*noé-sis*); lo cual significa que lo expresado como conocimiento refiera alguna onticidad, objetividad o entidad.

El *noema*, en tanto onticidad, es lo que genéricamente llamamos cosas, que se nos presentan en la experiencia fáctica o factual, e.d., aquí quedan consideradas piedras, plantas, esto es, lo que aparece como naturaleza.

Para la expresión *objetividad* reservamos las dimensiones experienciales de la realidad 'cargadas' de significación cultural, de simbolismos, como pudiera ser el caso de las calles, los utensilios del hacer práctico; dentro de esta concepción de la objetividad, el desarrollo de constructos y de elementos relacionados con la comprensión teórica del mundo son piezas fundamentales; lo que referimos como mundo cultural y aún como cosmovisión (*Weltanschauung*) es característico.

Con esto podremos diferenciar entre onticidad y objetividad; con la primera mencionaremos la dadidad, mientras con la segunda hablaremos de la dadidad simbólica históricamente sedimentada, socialmente transformable por nuevas prácticas de controversia en torno a la interpretación del mundo que nos es común.

Entidad es un término que reservamos para constructos que presuponen la previa constitución de la objetividad, como es el caso de los constructos de razón,<sup>16</sup> las entidades matemáticas, lógicas, tecnológicas (como p.e. las que han aparecido en el álgebra booleana y sus aplicaciones lógicas y tecnológicas).

Pese pues a que los entes de razón y las entidades de orden formal, en la experiencia ordinaria o cotidiana [sincrónicamente], parecen no tener carácter noemático, señalemos que en la experiencia cultural y como producto históricamente sedimentado [diacrónicamente] como teoría, se nos presenta como 'algo que puede ser conocido' y que no tiene que ser 'creado' originariamente por el sujeto, sino que el reconocimiento de ellos implica una síntesis activa en la que, quien intenta apropiarse tales noemas, debe comenzar por aprehender la estructura de ellas en lo que genéticamente significaron en la historia de las matemáticas, p.e., y desde ese reconocimiento es dado propiciar nuevas significaciones que pueden llegar o no a sedimentarse.

*Noema* puede ser entendido como el concepto que enmarca la dadidad de distintas dimensiones de la realidad experienciable; hemos señalado tres niveles que no son excluyentes y que implican complementariedades que permiten un tránsito desde niveles más primigenios de experiencia (sensible, perceptiva) hasta operaciones formales, en donde el *noema* sigue siendo un plexo de dadidad que contiene más vivamente la experiencia histórico-cultural.

Por su parte, la *noé-sis* refiere la 'intelectualización' de los contenidos noemáticos, e.d., la conversión de ellos: de meros estímulos o estímulos sensorio-perceptivos en tema expreso de la consideración cognoscitiva o, lo que sería lo mismo, la conversión de la experiencia en tema que busca ser comprendido por el sujeto y para lo cual procedemos procurando racionalizar la experiencia.

Coherentemente, la racionalización (*noé-sis*) tendrá un nivel óntico si lo que ponemos por tema es al ente que se nos da factualmente; será objetivo si dice relación a los contenidos culturales de la experiencia mundano-vital, en donde lo objetivo, en tanto *noema*, se substantiva como si fuera una *hylé*<sup>17</sup> o una materialidad, a la que puede referirse el sujeto como elemento configurante de su entorno, al modo que lo configuran las plantas, los árboles, el aire, el mar. Esto quiere decir que pensar (*noé-sis*) objetividades (*noema*) implica experimentarlas cognoscitivamente como cosas que comportan facticidad. Esta observación vale para la reflexión (noética) de las entidades.

En todo caso, el despliegue noético sobre cualquier *noema* implica el tránsito de la aprehensión a la consideración de cualquiera de los niveles noemáticos en su darse a la conciencia, pero re-conociendo los nexos dentro de los cuales cada uno y en su respectivo nivel adquiere una significación.

Si hemos mencionado la expresión estructura es porque a toda *noésis* corresponde un *noema* y, a su turno, para el conocimiento, la vivencia de todo *noema* intenciona su propia expresión (significación) noética. Por eso es que ninguna de las polaridades determina la experiencia cognoscitiva, aun cuando cada *noema* en particular, por compartir imbricación y determinación dentro del ámbito en que se da, abre las posibilidades de que la tematización sobre alguno (*noema*) en particular, abra la comprensión de lo presente en su especificidad; esto es, ningún *noema* se da aislado, sino en articulación con muchos otros; cuando los pensamos (nóesis), se nos da presente su contexto, e.d., como individuo que porta la copresencia del contexto desde el cual lo destacamos perceptualmente.

El *noema* articulado noéticamente o explicitado a través de la tematización, es comprendido desde la estructura de la significación del mundo que el sujeto ha adquirido en su experiencia y la tematización anticipa posibles formas de darse del *noema*. Estas anticipaciones pueden contener efectivamente la copresencia noemática del individuo particularmente destacado o producir una excedencia de notas, propias del contexto noético (de la comprensión) aun cuando no tenga correlato específico con el contexto específico del destacamiento. Este proceder es, en rigor, un acto intuitivo y como tal puede llenarse de sentido por la confirmación ulterior en la experiencia de las anticipaciones previstas, o, puede anularse, corregirse, perfeccionarse.

¿La distinción entre nóesis y *noema* es una reivindicación implícita del paralelismo psicofísico? La primera observación que cabe hacer a este respecto es que la división *noésis-noema* tiene tan sólo valor metodológico, pues en el pensar necesariamente está contenido lo pensado, pero en ningún caso se confunden. Siendo pues una distinción que nos permite ver cómo primariamente

se constituye el conocimiento a partir de la experiencia, estas dos polaridades se nos presentan como estructura esencial de la relación de la subjetividad con el mundo de la vida y de éste al ser considerado temáticamente por la subjetividad. Pues, del mundo de la vida es propio tener 'cosas' objeto de nuestra experiencia y de la subjetividad que experimenta el mundo vital es propio el pensar, lo que experimenta. Así, la correlación de uno y otro es una síntesis estructural noético-noemática.

Sólo brevemente señalemos que la mención sujeto no dice relación a éste considerado aisladamente, pues la objetivación del mundo, que él produce, la tematización, ocurre en la vida común de la conciencia y se desenvuelve a partir de las categorías culturales de la historia viviente (intersubjetiva) en que se encuentra inserto.

La indicación temática en que se observa que la verdad es estructura noético-noemática señala que la experiencia subjetiva mundano-vital, al ser expuesta predicativamente, entra en el terreno de la intersubjetividad para que lo comprendido por alguien sea sometido a análisis, crítica, comprobación y juicio por los demás. Si la proposición es la formalización de la experiencia, ésta, vistos los elementos dentro de los cuales ella se ha dado, queda sujeta a la posible confrontación que otros sujetos pueden hacer de ella.

Como verdad, la proposición busca expresar una invariante del darse de la facticidad al sujeto y del encuentro del sujeto con ella. Como estructura, la verdad revela la invariancia del darse y del encuentro noético-noemático. Así, puede pensarse que una proposición es verdadera cuando los sujetos identifican en ella una experiencia posible.

Una proposición verdadera, como producción noética, puede darse dentro de un discurso donde las proposiciones restantes sean falsas, e.d., puede ocurrir que una proposición presente una experiencia posible, pero que la unidad discursiva dentro de la cual se ha producido relate experiencias no-possibles. Con esto, la proposición que en principio se daba como verdadera queda sometida a la duda, claroscuro de la incertidumbre y requerirá su explicitación o su tematización específica, de nuevo, para encontrar un contexto pleno de validez.

La posibilidad a que se ha hecho referencia implica su efectuación noético-noemática, e.d., la proposición 'cierta' dentro de un discurso 'falso', no pierde por esto su carácter, pero requiere la explicitación de los elementos contextuales del *noema* destacado para adquirir y mantener el ámbito de la correlación del darse de lo predicado.

La verdad como estructura noético-noemática discurre en medio de la verdad como manifestación de la correlación, al tiempo que como explicitación, silenciosa o articulada, de la no-verdad<sup>18</sup> como una de sus dimensiones fundamentales.

Considerado que el ser humano es vida que experimenta el mundo, es objeto en el mundo y a la vez sujeto de este mundo,<sup>19</sup> preguntamos: ¿esto qué implica en la relación *nóesis-noema*?, ¿en el fundamento de la estructura de la verdad?

El cuerpo, el yo-polo, es el punto cero para la orientación del sujeto en el mundo,<sup>20</sup> es el órgano de la percepción.<sup>21</sup> Así considerado, él toma al mundo como *noema*, pero cuando se toma a sí mismo como objeto es *noema* de su *nóesis*. Así se despeja la dualidad cuerpo-mente y el paralelismo psicofísico, pero también se mantiene la idea de una facticidad experienciable que conserva independencia con relación a la subjetividad humana, aun cuando en muchos casos no entre en el dominio cognitivo.

Si hacemos relación a lo que esto implica para la estructura de la verdad, encontramos que el ser posible de una experiencia predicada en la proposición tiene su fundamento en el tipo de posiciones que toma el sujeto corporalmente al ser, estar y vivir en el mundo. La estructura de la verdad es el ámbito de exposición de la experiencia de un cuerpo humano al lado de los otros, entrando en relación con cuerpos no humanos que se objetivan en actos de pensamiento y se culturalizan en la vida intersubjetiva para que sean materia de decisión sobre la varianza (no-verdad) e invarianza (verdad) de la significación.

### Notas

1. Heidegger, Martín. *Conceptos fundamentales*. Madrid, Alianza Universidad, 1.989; p. 27-28 [3-4 de la ed. alemana].

2. Ortega y Gasset, José. *En torno a Galileo*. Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1965, pp. 92-93.

El texto mencionado señala: «(...) La perspectiva de la vida es distinta de la perspectiva de la ciencia. En la Edad Moderna se han confundido ambas: precisamente esta confusión es la Edad Moderna. En ella el hombre hace que la ciencia, la razón pura, sirva de base al sistema de sus convicciones. Se vive de la ciencia. Por eso Taine hacía notar cómo el hombre en otro tiempo recibía sus dogmas de los Concilios, luego optó por recibirlos de la Academia de las Ciencias. A primera vista nos parece más lógico y discreto. ¿Quién mejor puede orientarnos en nuestra vida que la ciencia? ¿Vamos a volver a la teología?».

3. Machado, Antonio. *Poesías*. Bs. As., Ed. Losada, 1979, p. 165.

4. Lorenz, Konrad. *La otra cara del espejo*. Barcelona, Plaza & Janés, 1974, pp. 16 - 19.

5. Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México, Ed. Folios, 1984; § 35, pp. 140-141.

6. Estos ejemplos los tomo de observaciones orales del Prof. Dr. Daniel Herrera Restrepo, en el curso del Seminario de Fenomenología. Bogotá, USTA, 2o. semestre, 1988.

7. D.K. 11A12, 11A13.

8. La expresión 'parece estar' la quiero matizar con algunos elementos fruto de la consideración epistemológica del asunto:

«Desde las reflexiones previas interesa señalar que la investigación se caracteriza por exponer un método, es decir, los límites entre el producto de lo investigado y los procesos espontáneos; entre el conocimiento adquirido sistemáticamente y el adquirido asistemáticamente por un camino explícito o explícitable, se diferencian a la luz de un criterio definido, a saber, el método.

Con esto que se ha señalado es preciso decir que existen distintas prácticas de investigación. Investigar no es un evento potestativo del científico; lo hace el artesano, el esteta, el hombre de la vida cotidiana y, también, el científico.

Los distintos procedimientos que cabe señalar como investigativos, en cuanto reconstrucción de los pasos dados para su consecución, dan lugar a procedimientos; de esta manera se puede decir que hay métodos para las distintas actividades y prácticas humanas cotidianas; tal pudiera ser la preparación de una comida o la puesta en órbita de un satélite; ambas pueden ser susceptibles de metodización. Esto deja ver que no todo conocimiento adquiere el rango de científicidad por la utilización que hace de algún método, o, de algún procedimiento claramente algoritmizable; por tanto, lo científico no puede tener por fundamento al método, él es condición necesaria, pero no suficiente para adquirir tal calificativo; así, la adquisición de éste debe recurrir al uso de otro conjunto de presupuestos. El intento de comprenderlos

da origen a la necesidad de exponer, preliminarmente, el concepto de ciencia como algo que, en efecto, utiliza métodos; mas su carácter adquiere tal dimensión o compromiso en cuanto recurre a propósitos que -pudiera decirse- son fundamentalmente epistemológicos.

Puede hablarse de una presunción epistemológica cuando se pretende que el conocimiento o el saber llegue a describir, explicar, interpretar, predecir y controlar un conjunto de situaciones de hecho».

Esto retomo de mi exposición sobre:

La investigación documental en el contexto de la ciencia. En: Revista de ASCOLBI. IV (3/4) 91; p. 24.

9. Cf. Popper, K. R. *Objective Knowledge*. Oxford, Claredon Press, 1979, pp. 153-155.

10. Husserl, Edmund. *Experiencia y juicio*. México, UNAM, 1.980, § 7 y 8, pp. 31-37.

11. Heidegger, Martín. De la esencia de la verdad. En: *Ser, verdad y fundamento*. Caracas, Monte Ávila Eds., 1.968, § IV, pp. 75-77.

12. Cruz Vélez, Danilo. "El nihilismo anterior a Nietzsche". En: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. VIII (3) 82; p. 217.

13. Zubiri, Xavier. *Inteligencia y logos*. Madrid, Alianza Ed., 1982, p. 298.

Asumo, aquí, esta mención de Zubiri como una interpretación fenomenológica del tema de la verdad.

14. Esto implica un pensar que no requiere el habla; aunque -con palabras de Heidegger- nos pone 'de camino al habla'.

15. Cf. Heidegger, Martín. *Ob. cit.*, § II, pp. 66-68.

16. *Hablo de constructos de razón, por entes de razón, significando la equivalencia para tales expresiones; con ello evito vicio o círculo en la definición, aun cuando de ante mano es diferenciable lo que menciona el concepto entidad de lo que menciona el concepto ente.*

17. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, F.C.E., 1986; cap. IV, § 97 y 98, pp. 235-243.

18. Heidegger, Martín. *Ob. cit.*, § VI, p. 75.

19. Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Ed. Crítica, 1991, § 53, pp. 188-192.

20. Husserl, Edmund. *Ob. cit.*, § 18, pp. 82-85 - § 26, pp. 102-103.

21. Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Ed. Península, 1975, pp. 219-222.

Germán Vargas Guillén

Apartado aéreo 61.806

Santafé de Bogotá, D. C. Colombia.