

---

## **VERDAD SEMITA**

---

Ver: *Filosofía hebrea / Verdad / Verdad y ocultación / Verdad real / Verdad metafísica / Verdad dual*

---

«La palabra verdad se expresa en las lenguas indoeuropeas y semíticas por tres tipos de raíces. En las lenguas indoeuropeas está expresada por la raíz *es*, en el sentido de existir, de modo que la verdad sería la realidad que hay. Está expresada en la raíz *la-th*, contenido en la palabra *aletheia*, donde se expresa la ocultación, pero en forma de olvido *-lethes-* que uno tiene de mala fe en un relato; de ahí el sentido de patencia. Un tercer sentido aparece en la raíz *uer*, fiar algo, en expresiones como severo *sed-verus*. Estas tres dimensiones, el haber que tiene la realidad, la patencia y la firmeza, constituyen el atenimiento a la realidad, esto es, la verdad. [Nota de los editores: Aquí está apuntado lo que con pleno desarrollo ha expuesto Zubiri en los tres tomos de *Inteligencia sentiente*].

Las tres dimensiones constituyen una unidad, pero ya Von Soden indicó cómo alguna de ellas cobra singular relieve en distintas situaciones históricas. El hombre oriental, por ejemplo, propende a entender la verdad como firmeza, en el sentido de la expresión «para verdades, el tiempo»; cuando el Antiguo Testamento sostiene que Dios es verdad, lo que quiere decir es que cumplirá su promesa porque es fiel. Pero, aunque se resaltó más una dimensión que otra, las tres constituyen una unidad, fundada en el carácter físico de estar en realidad. Atenido a la realidad es como primariamente está el hombre con las cosas y como las cosas le crean al hombre una situación.

Y es que las estructuras mismas de la realidad humana se encargan de dar relativa autonomía a una o a otra de esas estructuras primarias en el atenimiento a la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 637-638]

•

«El hebreo vive, ante todo, en un mundo de sus "prójimos". El hebreo es hombre de tribu. La tribu es su *mundo*. Para el griego, su *polis*, es un momento de la naturaleza. Para el hebreo, en cambio, la naturaleza es el teatro de la existencia de su pueblo. A diferencia de lo que fue para el

griego, el lugar natural en que el hebreo vive es su pueblo. De aquí que el hebreo vea el mundo a través de los modos de su existencia personal.

Los "otros" no son simplemente otros, son "prójimos", esto es, próximos o lejanos. Para el hebreo siempre fue cuestión, como se ve aún en la parábola evangélica, quién sea el prójimo, no en el sentido de quién sea el otro, en abstracto, sino *mi* prójimo. Y con este prójimo se puede contar o no en la vida; es fiel o infiel a su palabra; se puede apoyar, fundar o no uno en ella. A este apoyar o fundar llamó el hebreo *'amán*, que, en su forma pasiva, significa estar fundado, ser sólido, firme. Y de aquí procede la palabra *'emunah*, que quiere decir firmeza, seguridad. La firmeza del amigo en la palabra que ha empeñado, en las muestras de afecto que me da, me autorizan a llamarle *verdadero* amigo. La verdad se presenta así al hebreo como fidelidad, cumplimiento de una promesa, veracidad. De aquí que el hebreo, viviendo entre las demás cosas, las ha visto a todas como promesas: para el hebreo, la piedra no "tiene" dureza, no "es" dura en el sentido que el griego daría a estas palabras. La piedra, por eso que llamamos dureza suya, se le presenta como permaneciendo firme en el futuro, comportándose sólidamente en él. La piedra "es" dura, significa: la piedra permanecerá. La verdad no es así un atributo del presente, sino una promesa del futuro, lo mismo tratándose de hombres que de cosas. El verdadero amigo, como la verdadera piedra preciosa, son el amigo que se comportará como tal y la joya que no perderá su brillo. "La verdad, dice Soden (*Was ist Wahrheit*, 1927), no es algo que se ve, sino algo que acontece"; por tanto, no es algo que se dice, sino algo que se hace, y pertenece, no a un presente, sino a un porvenir. El órgano de la verdad no es el logos como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en que serán como ofrecen ser. La verdad no se sanciona sino en el futuro. "Por eso se percibe en confianza, en esperanza". Mientras "para el griego lo opuesto a la verdad es la falsificación, la ilusión, para el hebreo es más bien la desilusión" (V. Soden). La desilusión es el modo como el hebreo se siente solo en el mundo: entonces le aparece "todo" como algo que será o no será lo que promete, como una *historia* en que el hombre confía o desconfía. El hebreo no siente el transcurso de las cosas y su efímera existencia como un "movimiento" al modo griego, sino como una historia que algún día el futuro sancionará, esto es, rectificará o ratificará. El mundo entero pende de una magna sanción o de un magno juicio, que juzgará sobre la verdad de la historia. Esta historia oculta, pues, esencialmente lo que las cosas, en verdad, son. Las cosas no son eidos, esencia, sino destino. Continuando la frase antes citada, dice San Pablo que la fe "es el argumento de las cosas que no aparecen". La verdad no está oculta aquí, tras el movimiento, como en Grecia, sino tras la historia. Y su forma de ocultación es también especial. La verdad es cuestión de tiempo. No es un tiempo como el del griego, pura duración cósmica, sino el tiempo de cada cosa, de cada acontecimiento. El tiempo de la historia no es el tiempo del simple movimiento, sino el tiempo del destino. Este tiempo oculta el secreto que

promete todo cuanto hay. Lo que las cosas son, su destino, será transparente por esto cuando llegue la “consumación de los siglos”.

En su radical soledad, el hebreo espera la consumación de los tiempos. En aquella soledad se ha formado el horizonte del destino, desde el cual aparece el universo como historia. Y lo que las cosas son está allende su historia.

Esta sumisión al destino no significa fatalidad. El destino es siempre, para el hebreo, una promesa, “una palabra”, y, por tanto, la cuestión del ser es cuestión de fidelidad. [...] Mientras que para el griego, el movimiento indica la *Physis*, como principio o *arché* del universo, para el hebreo, el tiempo indica más bien, si se me permite, un arconte, un señor, '*adonai*, que dio una palabra. Este señor es Yahweh, Dios. El destino, en la visión israelita del mundo, es todo, menos fatalidad; es confianza en Yahweh, fe en su palabra. Ante el mundo, el griego dice “es”, y el hebreo dice: “así sea” (amén). En lugar de la visión del todo, que el griego llamó *teoría*, tenemos aquí otra visión del todo, esencialmente distinta: la *escatología*. [...]

Dios hizo al hombre a imagen y semejanza suya, colocándolo así a la cabeza del universo. Sin el hombre, el universo no sería plena y formalmente gloria de Dios, porque habría quien pronunciara y entendiera las palabras, quien las “cantara”. El ser del hombre consiste, para un hebreo, en ser cantor de la gloria de Dios. Las cosas, a su vez, son gloria de Dios; pero ese su ser-gloria no pertenece formalmente a su ser. De aquí la necesidad de un ser que recoja esa gloria: es el hombre. Sin el hombre, la gloria de Dios estaría perdida en el mundo. Con él el universo entero vuelve formalmente a Dios. En cierto modo, pues, el hombre es necesario al mundo y a Dios: al mundo, para ir a Dios, y a Dios, para manifestarse en el mundo. Por tanto, la existencia de aquél no es simple “ser-más-perfecto” que las demás cosas, sino existir entre ellas para Dios; ser es vivir, pasar del mundo hacia Dios, y conducir el mundo entero hacia Dios. Para el judío es, pues, la existencia humana, constitutivamente, una existencia para Dios. Dios es así el “otro mundo”. [...]

Elohim impuso a las cosas un nombre y marcó al hombre un destino. El mundo es el teatro donde él realiza su destino. Por esto, el judío, va al mundo para hallar en él una “tierra de promisión”. Elohim dio su palabra, y esa palabra es la *Torah*, la ley. Quien permanece fiel a la ley, confía seguro en la fidelidad de Dios. A Dios, como raíz universal del universo en este sentido, llamó el hebreo '*emunah* la verdad. El Dios verdadero no es, para el judío, tan solo un Dios existente frente a un Dios irreal, sino el Dios de Abraham, Isaac y de Jacob, es decir, el único que cumple lo que promete. Su historia entera es así, para el israelita, una prueba viviente de la verdad de Dios. Por esto, quien penetra en los designios de Dios, penetra también en los designios de su historia. Y es, no un *sophos*, sabio, como para los griegos, sino un profeta, *nabhi*. En visión (*hozeh*) total y apartada del resto

del mundo, mientras el σοφός “declara” lo que el mundo es, el profeta, el órgano en quien y por quien Dios habla: “anuncia” al pueblo la palabra de Dios, “denuncia” su verdad y “pre-nuncia” el futuro, el destino del hombre israelita. La historia no es sino confirmación de la profecía. La ley y los profetas son los dos asideros del israelita. Así aparece la interna unidad de los tres elementos de su libro, de su *sepher*: *Sepher Torah, Nebhi'im Ukethubhim*: Libro de la ley, de los profetas y de los historiadores.

Por esto, cuando el israelita siente perdido el sentido de su historia y sufre la desilusión de la cautividad babilónica y de la conquista romana, se presenta Cristo ante la Sinagoga, pretendiendo que en Él se “cumplieron” las Escrituras, y que, por tanto, llegó la “plenitud de los tiempos”. Por esto pudo decir al pueblo judío: “Yo soy la verdad”. Y cuando Pilatos preguntó a Cristo: “¿Qué es la verdad?” formuló la pregunta que iba a determinar la suerte del cristianismo en Europa. Por esto se extendió intelectualmente el cristianismo en Europa: porque pudo dar sentido a la palabra “verdad” que permitió creer en la posibilidad de acoger en su seno la *aletheia* de los griegos. [...]

De lo que se trata es, pues, de vivir en verdad, esto es, conforme a la ley. Cuando Cristo dijo: “Yo soy la verdad”, dijo, en realidad, por lo pronto, que Él era la nueva ley, el nuevo pacto o testamento de Dios y los hombres, que su palabra es palabra de Dios: “el verbo, el logos, era Dios”. Por esto, lo opuesto a la verdad es, en este sentido, vivir en error, es decir, un *peccatum*, una infidelidad a la ley. [...] La consecuencia de la verdad es la libertad, y la del *peccatum* la esclavitud. [...] La fe, la confianza en esta palabra, es un nuevo modo de vida que el Nuevo Testamento llamará πνεῦμα, espíritu. El espíritu es, por tanto, algo que puede adquirirse o perderse. Cuando se pierde, el hombre vive olvidado entre las cosas en el *mundus*. Al principio de este modo de vida olvidada llamó San Pablo σάρξ, carne. Lo que llamamos espíritu y cuerpo, no son el espíritu y la carne del Nuevo Testamento. En éste son dos principios de existencia, y sólo secundariamente dos elementos antropológicos. La fe en la verdad es entonces una victoria del espíritu sobre la carne, y, con ella, la forma suprema de existencia humana en Dios. La verdad está, así, en esencial unidad con el espíritu, con la palabra de Dios y con la libertad. Esto es lo que San Pablo expresaba al Aerópago ateniense diciendo: “en Él (en Dios) vivimos, nos movemos y somos».

Pero San Pablo intentó algo más: intentó interpretar la “verdad” clásica desde la verdad cristiana. Con la “plenitud de los tiempos” se escinde la historia en “tiempos de ignorancia” y “tiempos de sabiduría” (esta segunda expresión no se halla en el texto paulino, pero sí la primera). Desde entonces, el mundo clásico no fue desechado, sino aceptado, pero aceptado como una verdad, que es, en el fondo, una ignorancia. A partir de este momento, la historia intelectual del cristianismo no es sino la historia de

cómo la “sabiduría”, la *sophia* clásica, es, vista desde la nueva *sophia* de la fe, una ignorancia, en el fondo *necesaria*. Una ignorancia, pero no una falsedad. La ignorancia no es, pues, aquí un defecto negativo, una falta de verdad, una descalificación, sino al revés, *el principio positivo que hace posible la verdad de los griegos en cuanto tal verdad*. Esto es lo esencial.

Durante cuatro siglos, el pensamiento cristiano no hace sino tantear por lados diversos esta oscura relación, que sólo adquiere plenitud intelectual en San Agustín. Permítaseme, pues, referirme a San Agustín, como exponente de esta asimilación del clasicismo filosófico, aun a riesgo de localizar, a sabiendas, en el siglo IV, pensamientos muy anteriores a él. [...]

El pensamiento griego culmina en la Idea y en la Sustancia: las cosas son configuraciones permanentes que la naturaleza ofrece. En una u otra forma, de Platón a los estoicos viene diciéndose lo mismo. El judío y el cristiano, en cambio, viven de un mundo de hombres. Por esto tienen un modo especial de sentir al hombre. No es el hombre un trozo de la naturaleza, sino algo consistente por sí mismo. Pero esta peculiar vivencia de su humanidad no ha logrado elevarse a concepto hasta que San Agustín, continuando a San Pablo, interpreta el mundo griego como un ignorar al hombre. Porque el hombre griego se ignora a sí mismo como hombre, se ha visto existente entre las cosas, la más excelsa, tal vez, de ellas, pero, al fin y al cabo, una cosa entre las demás. Gracias a esta ignorancia de sí mismo, ha podido descubrir el griego las aristas de las cosas y su idea. La no visión de sí mismo le ha permitido ver las cosas. [...] El griego parte de la naturaleza, y este punto de partida sólo es posible porque no ha tropezado el hombre consigo mismo. [...]

Cuando San Agustín dice al escéptico: *scio me dubitare*, sé que dudo, dice, en realidad: *scio me vivere*, sé que vivo, y este *scio me vivere* es un *scio me quaerere veritatem*, sé que busco la verdad.

Esta búsqueda de la verdad es el punto desde el cual va a partir San Agustín: vivir, ser hombre, significa buscar la verdad. Hay, pues, una verdad anterior a la verdad de que el griego habla. Para el griego, verdad es presencia patente de las cosas, de la naturaleza. Para el cristiano, esa verdad es una conquista, una violencia, y “sólo los violentos la arrebatan”. Esta violencia es la presencia del hombre a sí mismo, que, en lugar de *dejar* de ser hombre y *dejarse*, por tanto, llevar de la naturaleza, permanece en sí mismo, entra en sí mismo, es dueño de sí. En este sentido la verdad es liberación. Esta *posesión*, esta verdad sobre sí mismo, es lo que hace posible la posesión de las cosas, su presencia. [...] En la expresión: “el hombre se encuentra ante las cosas”, el griego subraya las cosas, San Agustín el se.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (1932-1944). Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 32 ss.]



«En el Antiguo Testamento, Dios se va a manifestar en su verdad. Para todo semita, verdad es "fidelidad". Es el concepto concreto según el cual Dios va a manifestar su realidad a los hebreos: el Dios que se les revela es el único que es fiel, verdadero. Para hacerlo ver, se revela a Abraham, pero sin anular de un golpe sus mezquinas ideas de que Dios es siempre un Dios de familia, que reside preferentemente en ciertos lugares, etc. Por el contrario, Dios se inserta en estas limitadas ideas y se revela a Abraham como siendo "su" Dios, el Dios de los padres para llevar a los israelitas a lo largo de los siglos al monoteísmo universal. Para ello "acepta" provisionalmente aquella limitada idea de Dios, y ciñe su "fidelidad" a un solo punto inicial: a cumplir lo prometido. Para ello pacta con Israel en una Ley, la *Torah*. Dios cumplirá inflexiblemente este Pacto o Alianza por encima de todos los pueblos; "su" Dios es el único que cumple lo que promete. Por esto, para el israelita, su historia entera no es sino el acontecer actual de la fidelidad de Dios para con "su" pueblo, y de la fidelidad o infidelidad de ésta para con "su" Dios: es el acontecer actual de la fidelidad, de la verdad divina en la limitación del Pacto. Por esto, sólo penetra en la estructura esencial de la historia quien penetra en los designios de Dios, el *nab'*, el profeta a quien Dios se los ha manifestado (en sí mismo, profetizar no es predecir, sino predicar, anunciar la palabra de Dios, aunque esta palabra prediga a veces lo que va a acontecer). Con lo cual, la historia no es sino el acontecer mismo de la profecía. Por esto, la Ley y los Profetas son los dos asideros del israelita, tanto en su vida personal, como en sus prácticas religiosas y en su historia. Asido también, en cierto modo, a la Ley y a los Profetas, Dios les va a llevar más arriba. Porque si "su" Dios es el único que es fiel, que es verdadero, ya no es sólo "su" Dios. La Ley y los Profetas a una llevan así a la plena manifestación de Dios. En este acontecer de la verdad de Dios, queda absorbida y superada la limitación según la cual Dios es sólo "su" Dios: Dios es Dios "único" en el mundo. He aquí la transcendencia como estructura formal de la revelación inicial del Antiguo Testamento en acto histórico concreto. La historia no es una vicisitud externa, sino un carácter intrínseco de la revelación.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, 519-520]

## COMENTARIOS

---

«Además del planteamiento heideggeriano del problema de la verdad, Zubiri sigue muy de cerca los análisis de H. F. von Soden, *Was ist Wahrheit?*, 1927, que ponen de relieve las peculiaridades del concepto semita de verdad: mientras el griego vive en la naturaleza, el judío vive entre hombres, en su pueblo. La verdad para el hebreo es la seguridad en la palabra del amigo y su órgano no es un logos que declara lo que las cosas

son, sino la fe en que serán lo que prometen (X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos, 1932-1944*, p. 53).»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 747 n. 10]



«¿Por qué es el hombre griego quien se encontró instalado en esa “gran fe” naturalista, en es creencia de que hay “ser de las cosas” supuesto del hacer que es –*sensu strictissimo*– conocer?

El persa, el asirio, el hebreo no fueron “conocedores”, porque creían que la realidad era Dios. Dios, un auténtico Dios, no tiene ser, consistencia estable y fija: es pura y absoluta voluntad, ilimitado albedrío. Quien cree de verdad y no con apaños y compromisos y aguando el vino de esa radical fe –que *lo que hay* es Dios y que, por tanto, todo lo demás que parece que hay no lo hay en rigor, sino que es sólo resultado de la indómita voluntad de Dios– no puede, claro está, creer que las cosas tiene un ser, una consistencia propia, esto es, no sólo que existan, sino que al existir consistan en ser fijamente de un modo determinado. Ahora bien: a ese auténtico creyente en Dios no se le puede ocurrir que con su intelecto pueda conseguir nada de las cosas, asegurarse en ellas y frente a ellas, sino que se sabe inexorablemente atenido a la voluntad de Dios, única, decisiva realidad. Todo lo que va a pasarle, a él y a los suyos, a su pueblo, depende del albedrío divino, de los decretos inescrutables e ineluctables de Dios. Si este hombre se siente en grave duda respecto a un orden de su vida hará algo, no se quedará quieto. Pero ¿qué hará? ¿Razonar, esto es, analizar, comparar, inferir, probar, concluir? En modo alguno: lo primero que hace es orar, dirigir una plegaria a Dios para que le ilumine, le ponga en lo cierto. Orar es una forma y técnica del pensamiento. No hay, para él, otra manera de acertar que impetrar de Dios la revelación de sus decretos, y si Él se digna otorgársela, eligiéndole entre los demás, comunicarla a éstos, eliminando todas sus ideas propias, haciéndose órgano de Dios, boca del Altísimo. Su decir no será nada parecido al *logos* del razonador, no será el descubrimiento del ser latente, que está ahí desde siempre y por siempre, no será *alétheia*, sino que será decir él hoy lo que Dios ha decidido, decretado que sea mañana; su decir será pre-decir desde Dios, será profetizar. Y como la voluntad de Dios es incontrastable, su predecir será un humilde y radical confiar en esa secreta voz divina que es, a la vez, libre y segura, decisión y promesa; su decir será no un *logos* de la verdad, sino un *amén* que significa –no como el *logos* de la verdad, A es B– sino “así será”. La realidad para este hombre no tiene presente de indicativo, es, sino sólo futuro: *será*. Las cosas están en constante creación: son lo que Dios en cada momento quiera. *Amen*, *'emunah*, es la palabra que significa “verdad” para el hebreo.

Véase el discurso rectoral de Hans Freiherr von Soden, *Was ist Wahrheit?*, 1927. El sustantivo *'emunah* – *amen* es la forma verbal – con que se dice

“verdad” en hebreo viene de un tema cuyo significado primario es “lo firme”, “lo seguro”, pero referido sobre todo al orden personal: es la seguridad de un amigo, la firmeza de una promesa. Esto implica su orientación hacia el futuro: que el amigo *será* seguro, que la promesa se *cumplirá*. De aquí el significado del sustantivo *'emunah* = confianza. Que de “confianza” pase el vocablo a significar “verdad” revela hasta qué punto el hebreo, como el asirio y el persa, no siente delante de sí el *ser*, la *Naturaleza*, sino una absoluta voluntad, algo más allá de todo *ser* –ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, dirá Platón– que mediatiza y nulifica a éste. Es digno de notarse cómo la expresión más técnica que se ve Aristóteles a emplear para decir “lo sustancial” de una cosa, por tanto, el más auténtico *ser*, es su extravagante término –un término que es toda una frase, la cual debe ser entendida como un nombre –τὸ τί ἦν εἶναι; “ser una cosa lo que era”. El ser es para el griego un presente, pero cuando se le aprieta y se le va con ganas al cuerpo, resulta que es un pasado. Se trata de una óptica cronológica inevitable, dada la idea griega del ser. La realidad que ante nosotros hay *ahora* –el presente– es, en parte, un pseudo-ser, lo accidental. Ese pseudo-ser es sólo *ahora*, no era antes; lo produjo una causa temporal o el azar. Pero tras él hay también *ahora*, por tanto, también en presente, el verdadero ser, la sustancia. Y ésta es lo que es *ahora porque lo era ya antes*, en un infinito pasado, desde siempre. El verdadero ser tiene el esencial carácter de un *antes*, un *próteron*. Por eso es principio –*arché*–, antigüedad. La ciencia del ser es... arqueología. De aquí que a Aristóteles se le enreden bastante los pies ante el problema del origen de las formas, que dio motivo a la famosa y épica disputa sobre el “creacionismo” del dulce y plomizo Séller con el nervioso y cascarrabias Brentano.

El contraste entre la *alétheia* del griego y la *'emunah* del hebreo es extremo y produce en nosotros un choque de ideas que favorece la comprensión del carácter meramente histórico propio del conocimiento.»

[Ortega y Gasset, José: “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 535-537]

---

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten