

HEIDEGGER Y LA NOCION TOMISTA DE VERDAD

SILVANA FILIPPI

LA NOCION DE VERDAD

Sostiene Heidegger al comenzar el parágrafo 44 de *El ser y el tiempo*¹, que la manera tradicional de concebir la esencia de la verdad consta de tres tesis básicas: en primer término, el "lugar" de la verdad es el juicio; en segundo término, la verdad consiste en la "concordancia' del juicio con su objeto", y, finalmente, el autor de las dos tesis anteriores habría sido Aristóteles (ST, p. 235).

Heidegger tratará de desarticular estas tres tesis, mostrando el ca-

¹ Trad. José Gaos, Buenos Aires, FCE, 1980. Esta edición ha sido confrontada con la alemana *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1979. En adelante se abreviará ST para indicar la edición argentina y SZ para la alemana.

Puesto que, al parecer, habría en el pensamiento de Martin Heidegger dos etapas claramente discernibles —los llamados "primer y segundo Heidegger"— centraremos nuestro estudio de la verdad en *Sein und Zeit* (1927), obra del primer período, y nos dispensaremos por el momento de lo tratado en otras obras, particularmente en *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942) y *Vom Wesen der Wahrheit* (1943) pertenecientes a su segunda etapa. Suspendemos pues también nuestro juicio en lo que hace al mencionado cambio que habría acontecido en el pensamiento heideggeriano, si bien nos atreveríamos a adelantar que ambos períodos podrían ser más compatibles de lo que habitualmente se ha considerado.

El habernos centrado en *Sein und Zeit* para abordar en esta ocasión el tema de la verdad no constituye sin embargo, una elección arbitraria. En el "primer Heidegger" la *aletheia* reviste un carácter gnoseológico, permitiendo ser confrontada con la *veritas* tomista. Contariamente, la *aletheia* del "segundo Heidegger" tiene ya poco que ver con el conocimiento; ella alude a un acontecimiento mucho más radical: el surgimiento del ente por el ser. Como el tratamiento de esta cuestión nos llevaría muy lejos, hemos preferido limitarnos al aspecto gnoseológico del problema.

rácter derivado de las dos primeras y la falsedad de la última.

Sin proponerse realizar una historia del concepto de verdad, recuerda no obstante, algunas formulaciones acreditadas del mismo. Tal, por ejemplo, lo dicho por Aristóteles según el cual las "vivencias" del alma (las "representaciones") son adecuaciones a las cosas, afirmación que posteriormente, aunque no se refería expresamente a la verdad, daría lugar a definirla como *adaequatio intellectus et rei*. Así aparece en Tomás de Aquino², e incluso, según Heidegger, en el mismo Kant quien define la verdad como "concordancia del conocimiento con su objeto"³, pese a que el neokantismo en el siglo XIX consideró que tal concepción "ingenua" había sido definitivamente superada merced a la "revolución copernicana" efectuada por Kant.

Si bien en su exposición Heidegger parece no tener en cuenta que entre la *adaequatio intellectus et rei* y la "concordancia del juicio (o del conocimiento) con su objeto" existe una gran diferencia, lo cierto es que regularmente se ha entendido la verdad como "concordancia" o "coincidencia" entre un contenido ideal y una cosa u objeto, razón por la cual, en consecuencia, la verdad residiría en la proposición o juicio formulado en el que se expresa tal concordancia. Pero ante las dificultades que se presentan al tratar de hacer concordar el juicio ideal y el objeto "real" como si fuesen dos fragmentos del conocer que hay que zurcir, pregunta Heidegger si acaso el problema no está mal planteado.

Allí es cuando el filósofo comienza a exponer su propia concepción de la verdad.

Ya que la anterior distinción entre la exterioridad "real" y lo ideal interior a la conciencia no conduce más que a un callejón sin salida será mejor presentar la cuestión de otro modo. Preguntemos pues, invita el filósofo: ¿Cuándo se manifiesta la verdad en el conocer?, a lo que responde: "Cuando el conocer se comprueba *verdadero*". El comprobarse (*die Selbstausweisung*) es lo que asegura su verdad" (ST. p. 238). Ello queda claro a través de un ejemplo del mismo Heidegger. Supongamos, dice, que alguien de espaldas a la pared emite la siguiente proposición: "El cuadro colgado de la pared está torcido". Esta proposición se comprobará cuando quien la ha expre-

² Cfr. por ejemplo *S.Th.* I, 16, 2; *Ver.* 1,1.

³ "die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande": *Kritik der reinen Vernunft*, A 58/B 82.

sado mire hacia la pared y perciba el cuadro que cuelga torcido. Pero ¿qué es lo comprobado aquí, quizás la concordancia del conocimiento o lo conocido con la cosa? ¿Y si quien ha formulado la proposición no percibiera el cuadro sino que se limitara a representárselo? ¿Se referiría entonces la verdad de la proposición a representaciones? Por cierto que no, contesta nuestro autor; la proposición se refiere en todos los casos al cuadro "real". "El proferir una proposición es un 'ser relativamente a' la cosa, al ente mismo" (ST. p. 238). La comprobación se da entonces, cuando se verifica que la proposición, que expresa el conocimiento, se muestra como descubrimiento del ente al que está referida. Lo que se comprueba es que el ente en cuestión es el mismo y tal como el ente aludido en la proposición.

Transcribimos este excelente fragmento del texto heideggeriano: "Comprobado es el 'ser descubridor' (*Entdeckend-sein*) de la proposición. En el proceso de la comprobación, el conocer se refiere constante y únicamente al ente mismo. En éste transcurre, por decirlo así, la verificación. El ente mentado mismo se muestra *tal como* es en sí mismo, es decir, muestra que *él* es en su identidad tal como en la proposición proferida se muestra, se descubre que *él* es. No se comparan representaciones (*Vorstellungen*), ni entre sí ni en referencia a la cosa 'real'. La comprobación no entraña una concordancia del conocer y el objeto, ni menos de lo psíquico y lo físico, pero tampoco entre 'contenidos de conciencia' unos con otros. La comprobación entraña únicamente el 'ser descubierto' del ente mismo, *él* en el 'cómo' de su 'estado de descubierto'. Este se verifica mostrándose el 'objeto' de la proposición, esto es, el ente mismo, *como él mismo*. Verificación significa: *mostrarse los entes en su identidad*" (ST. p. 239)⁴. En otros términos podríamos decir que la verdad se hace expresa cuando se comprueba que la proposición proferida relativamente al ente, lo descubre y lo muestra en lo que él es, o, como se diría con un lenguaje tradicional, en su esencia. Primariamente, no hay pues concordancia entre representaciones, ni entre sí ni en relación con un objeto, sino que la proposición muestra a los entes en su "estado de descubiertos". Si una proposición resulta verdadera es porque *descubre* al ente en sí mismo. "'Ser verdadero' (verdad) quiere decir ser descubridor" (ST. p. 240)⁵.

Pero, lo que es más, afirma el filósofo, esta noción ya habría sido

⁴ "*Bewährung* bedeutet: *sich zeigen des Seienden in Selbigkeit*", SZ p. 218.

⁵ "*Wahrsein* (Wahrheit) besagt *entdeckend-sein*", SZ p. 219.

de algún modo presentada por la más antigua tradición filosófica bajo el término *aletheia* (lo no oculto, lo descubierto). Sin embargo, al parecer de Heidegger, el sentido original de esta expresión quedó encubierto en su posterior traducción por la palabra "verdad" y sus intentos de definición como adecuación o concordancia entre dos entes (interpretados diversamente como lo real y lo ideal, sujeto y objeto, lo psíquico y lo físico).

En efecto, la raíz de la verdad se halla según Heidegger, en la condición del hombre (*Dasein*): "ser en el mundo" caracterizado por el "estado de abierto". Sólo a causa de esta apertura resulta posible el descubrimiento y en él se alcanza la verdad en su momento más originario. La noción de verdad como adecuación no es pues, más que un producto derivado de aquel fenómeno primigenio.

No obstante la agudeza de estas observaciones creemos que la crítica del filósofo friburgués proviene más bien de una consideración inexacta acerca del sentido de la adecuación o concordancia, por lo menos en lo que respecta a Tomás de Aquino. Ello se evidencia por ejemplo, en el hecho de que Heidegger haya considerado equivalentes la expresión tomista *adaequatio intellectus et rei* y la kantiana "concordancia del conocimiento con su objeto", las cuales llevan implícitas perspectivas radicalmente diferentes.

Lo importante ahora será entonces determinar el sentido preciso de la fórmula empleada por el Aquinate.

La *adaequatio intellectus et rei* alude primariamente a la coincidencia del *intellecto* (no del juicio ni del conocimiento) con la *cosa* (más propiamente que con el objeto, término que clásicamente designa la cosa pero en tanto es pensada). Como resultado de tal adecuación o conformidad se da sólo entonces el conocimiento que se explicita en un juicio. "Porque eso es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y el entendimiento, conformidad a la cual, como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Y así, la entidad de la cosa (*entitas rei*) precede a la razón de la verdad, y el conocimiento es como un efecto de la verdad (*veritatis effectus*)" (*Ver* 1,1). El sujeto toma conciencia, por así decirlo, de la adecuación vivida con lo real y en una operación refleja expresa tal conocimiento en un juicio (*In Met.*, Lib. VI, lect. 4). La verdad se plasma entonces, en el juicio o proposición donde se da en toda su plenitud⁶, pero ha te-

⁶ Cfr. por ejemplo, *S.Th.* I, 16, 2; *Ver.* I, 3; *In Periherm.* Lib. I, lect. 3, n. 9.

nido su origen en una previa coincidencia del entendimiento humano con la cosa.

Para hacer más comprensible lo antedicho, expondremos brevemente el proceso por medio del cual se produce el conocimiento según Tomás de Aquino⁷.

Siguiendo a Aristóteles considera el filósofo medieval que el conocimiento abreva en el mundo de las cosas materiales que constituyen para el hombre la realidad inmediata, por lo cual el inicio y la fuente de todo saber se encuentra en la percepción sensible de los entes o sustancias compuestas de materia y forma. Así, los sentidos externos —en condiciones normales siempre "abiertos" a la recepción inmediata de los estímulos sensibles— son impresionados por la cosa que actúa sobre los órganos perceptivos. De este modo, la cosa, que en el mundo de la naturaleza, en su ser real, es un ente material, se encuentra también presente en los sentidos, pero ya no en su solidez y densidad material sino *intencionalmente*, esto es, de un modo inmaterial, acorde con la índole psíquica y espiritual del sujeto⁸ que la co-

⁷ Para un estudio más exhaustivo recomendamos la lectura de GILSON, Etienne, *El tomismo*, Pamplona, EUNSA, 1978, 2ª parte, cap. III, y MARITAIN, Jacques, *Los grados del saber*, Buenos Aires, Club de lectores, 1978, 1ª parte, cap. III.

⁸ Se hace necesario observar que nuestro uso del término *sujeto* para referirnos al hombre, cae fuera de la crítica que Heidegger —y con buena razón— ha emprendido contra el "sujeto", producto de la modernidad especialmente a partir de Descartes, noción a la que, entre otras cosas, subyace una mala comprensión de lo que signifique sustancia.

El término *subiectum* (traducción latina del *hypokeimenon* griego) comenzó designando a todo ente sustancial, es decir, a todo ser que reposa en sí mismo, relativamente independiente y permanentemente presente. *Obiectum*, por su parte, indicaba tradicionalmente, una cosa considerada en relación con una potencia del alma: así, cualquier sustancia —*subiectum*— podía constituirse en objeto de conocimiento o deseo. Sujeto y objeto no eran pues términos opuestos, ni complementarios, ni designaban dos tipos diversos de entes, sino a todo ente bajo dos perspectivas diferentes.

Como consecuencia de la duda cartesiana todo ente fue puesto en cuestión; sólo el "yo" se presentó como el único *subiectum* indubitable. Desde entonces sólo al hombre correspondió el carácter privilegiado de sujeto. Los demás entes perdieron la condición de *subiecta* para constituirse en meros *obiecta*, correlatos dependientes del sujeto (humano), en el que ahora descansa la fundamentación de todo otro ente.

noce y acoge en su "interioridad".

El sentido y lo sensible en acto constituyen una unidad indiscernible, que se traduce en la llamada *species impressa sensible*. Esta especie, que de ningún modo es una representación, no designa sino la presencia intencional del objeto en el alma y la transformación formal de ésta en aquél.

Ello origina la producción de una imagen —*species expressa* de orden sensible— en la imaginación y la memoria, representación psíquica de la cosa que ha afectado los sentidos externos.

Hasta aquí el conocimiento humano no difiere respecto del de los animales superiores. Pero sucede que en el hombre la captación de las formas sustanciales no se reduce a la primaria prescindencia de la materia y producción de una imagen sensible, sino que el orden del conocimiento sensitivo se ordena a un nivel superior: el del conocimiento inteligible.

En efecto, la inteligencia valiéndose de las representaciones sensibles, abstrae de ellas lo que de inteligible hay en la cosa. Las cosas materiales son sensibles en acto (y por esto el sentido no necesita más que encontrarse en condiciones normales para captarlas), pero sólo son inteligibles en potencia. Por ello se requiere que el llamado intelecto agente "ilumine" las imágenes para despojarlas de sus caracteres sensibles y actualizar la inteligibilidad (*species impressa inteligible*) que estaba en ellas en potencia. Esta inteligibilidad en acto o especie impresa de orden inteligible permitirá la elaboración de una *species expressa inteligible*: el *concepto* o verbo mental, ser intencional que constituye la semejanza (*similitudo*) del objeto formal (de la cosa misma conocida bajo tal o cual aspecto) y que ha sido engendrado por el intelecto bajo la acción de la especie.

Así se comprende el sentido de aquella expresión aristotélica según la cual "el alma es de alguna manera todas las cosas" (*De anima*, III, 8) y que ratifica Tomás de Aquino al decir que el alma "ha nacido para

El universo de los entes quedó escindiendo en dos reinos: el del sujeto y el del objeto, el del yo y el de las representaciones. En adelante la filosofía se ocupó — sea desde un punto de vista empirista, racionalista, criticista o idealista— de la *res pensante*, del *yo-sujeto* y sus *ideas o representaciones-objeto*. La *res extensa*, despojada de inteligibilidad, se convirtió en el residuo opaco de un mundo sustancial. Ciertamente el así desvirtuado concepto de sustancia cayó en descrédito. Cfr. HEIDEGGER, Frankfurt a.M., Klostermann, 1952.

coincidir con todo ente" (*quod natum est convenire cum omni ente*, *Ver.* q. 1, a. 1 c). Conocer una cosa es, en cierta forma, hacerse esa cosa⁹. El conocimiento implica la identidad —por cierto no material— de la inteligencia y la cosa. La inteligencia hace suya la cosa apropiándose de su forma y con ello se enriquece y perfecciona (Cfr. *Ver.* 2,2). El ente sustancial que en el mundo natural goza de un ser en sí, al ser conocido adopta una nueva forma de existencia —intencional— en el sujeto que la conoce.

Varias cosas es preciso hacer notar en el proceso hasta aquí descrito. En primer lugar, lo que se conoce son *las cosas mismas* y no sus representaciones. La *species impressa* no es una representación sino la cosa misma "interiorizada" en el cognoscente, mientras que la *species expressa*, si bien es un producto de la mente, resulta generada bajo el imperio de la *species impressa*. De allí, salvo causas accidentales que puedan llevar al error, la consecuente infalibilidad del concepto¹⁰. Pero incluso el concepto no es lo conocido sino aquello por lo cual se conoce: *species intelligibilis in intellectu possibili recepta, non sit quod intellegitur, sed quo intellegitur* (*Contr.Gent.*, Lib. 2, c. 75). Lo conocido, en efecto, son los entes, las cosas mismas. Por ello dice el Aquinate: "La verdad es la adecuación del entendimiento y la cosa en cuanto el entendimiento dice ser lo que es y no ser lo que no es"¹¹, reiterando de este modo lo expresado por Aristóteles en un texto de su *Metafísica* (IV, 7 y IX, 10), elogiado por el mismo Heidegger como revelador de la genuina esencia de la verdad (ST. p. 247). La similitud con el desocultamiento (*Unverborgenheit*) parece hacerse aquí patente.

Sin embargo, la idea que Heidegger tenía de la *adaequatio* era bas-

⁹ *Anima quasi transformata est in rem per speciem (Nat.verb.int.)*.

¹⁰ Por cierto, la cuestión de la infalibilidad en la generación del concepto no es tan simple. Como bien lo hace notar Maritain (op.cit., pp. 208-9) resulta preciso hacer algunas observaciones teniendo en cuenta la esencial limitación del poder cognoscitivo humano. Así, la infalibilidad de la percepción conceptual elemental no impide que los numerosos conceptos que puede requerir nuestro entendimiento para desarticular los diversos aspectos de un mismo núcleo inteligible, no desemboque en la conformación de una estructura conceptual parcial, o incluso, errónea.

¹¹ *Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est (Cont.Gent. I, 59; cfr. In Met. IV, 1.8, n. 651; In Perih. I, 1.3, n.7, 1.13, n.12).*

tante distinta de la que acabamos de exponer. Y ello resulta comprensible sobre todo teniendo en cuenta que dicha noción había pasado por los avatares de la escolástica tardía, la modernidad y el idealismo, por lo que no quedó indemne a la separación entre cosa y objeto que ellos produjeron¹². Esta escisión, en efecto, resultó fatal para la posterior comprensión de la verdad y el conocimiento.

Para Tomás de Aquino en cambio, cosa y objeto son inseparables pues la cosa es dada con y por el objeto. "Usando la terminología tomista, diremos que la *cosa* es el 'objeto material' del sentido y de la inteligencia, mientras que lo que llamamos aquí el *objeto* (a saber, por una parte lo coloreado, lo sonoro, lo frío, lo caliente, etc. y por otra el *quid* inteligible), es su 'objeto formal': ambos objetos, material y formal, son percibidos en un mismo indivisible instante por una misma percepción"¹³. La modernidad no ha hecho más que convertir al objeto en un duplicado de la cosa y crear una ruptura entre un "interior" y un "exterior" difícilmente conciliables. El conocimiento se convirtió entonces en una concordancia entre representaciones (aunque ello fuera comprendido de diferentes maneras: como adecuación, por ejemplo, del juicio formulado ya con ideas innatas o adquiridas, ya con un objeto "construido" por el entendimiento), o bien en una concordancia de las representaciones —por cierto, siempre "interiores" a la conciencia del "sujeto"— con un objeto o cosa "exterior". De aquí surgió entre otras, la concepción del conocimiento como "copia". A tal punto llegó la confusión que hasta se identificó a todo realismo gnoseológico (en contraposición al idealismo) con esta burda noción del conocimiento como calco de la realidad, sin comprender que tal concepción resulta inexacta no sólo —como siempre se supuso a causa de la disparidad entre el pensamiento y la cosa¹⁴, sino, más originariamente aún, debido a la previa unidad entre la cosa y el entendimiento.

Efectivamente, la especie o semejanza de la cosa en la mente, no sería posible si el que entiende y lo entendido, el entendimiento y la forma del ente conocido, no constituyesen inicialmente una unidad

¹² Cfr. MARITAIN, J., op. cit., p. 152 y ss.

¹³ Ibid., p. 189. Téngase en cuenta el sentido que los términos *sujeto* y *objeto* poseían en la Edad Media, completamente diverso del que adquirieron en la modernidad (Ver nota 8).

¹⁴ *Aequalitas diversorum est* (Ver. 1,3).

indiscernible¹⁵. Esta identidad, claro está, es seguida por una separación: el juicio ya no constituye la cosa misma en tanto conocida sino que en él el cognoscente toma distancia respecto de lo inteligido atribuyendo algo a una cosa. La concepción del conocimiento como copia sólo sería factible si se concibiese la mente humana como puramente pasiva, a modo de espejo, y no como una facultad a la vez activo-pasiva que, dejándose determinar por el objeto en una unidad primigenia, produce luego algo enteramente propio que, sin embargo, dice lo que las cosas son. Contrariamente, al entender el conocimiento como copia se hace necesario explicar cómo "algo que está adentro" puede reproducir "lo que está afuera". Sólo así surge el problema de "cómo salga este sujeto cognoscente de su 'esfera' interior para entrar en otra 'ajena y exterior', cómo pueda el conocimiento tener un objeto, cómo habrá que concebir el objeto a fin de que a la postre lo conozca el sujeto sin necesidad de saltar a otra esfera" (ST., p. 73; SZ, p. 60). Ya no existe una apertura intencional del hombre hacia el mundo, por lo cual se construyen puentes y artificios diversos para vincular lo que desde siempre estuvo vinculado. Y como esto constituye una deformación problemática de la intencionalidad —del "estado de abierto" diríamos heideggerianamente— ha solido optarse por trasladar la relación intencional completamente al interior de la conciencia, sea entre representaciones entre sí, sea entre un sujeto y el objeto por él engendrado. El objeto se separa por entero de la cosa y a la pregunta (surgida en esta confusión y carente de sentido fuera de ella) acerca de "si el conocimiento expresa realmente lo que las cosas son", se responde negativamente: aunque paradójico, el conocimiento ya no está referido a las cosas sino a los objetos.

Por desgracia, debido a la ambivalencia del término latino, Heidegger entendió el *intellectus* de la fórmula tomista no como intelecto o entendimiento sino como lo inteligido, lo conocido. Y fue por ello también que pudo asimilar la *adaequatio* a la definición kantiana de la verdad como "concordancia del conocimiento con su sujeto"¹⁶.

Esto, sin embargo, no puede ser admitido tan sencillamente, ni siquiera obviando la diferencia abismal que existe entre la *res* tomista y el objeto kantiano (que, en tanto construcción del Sujeto, hace final-

¹⁵ *Intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum* (*Cont. Gent.* 2, 59).

¹⁶ Esta vez entendido ya no en sentido clásico como objeto formal, o sea la cosa conocida bajo un cierto aspecto, sino como una entidad distinta de la cosa, sustrato incognoscible de los datos sensibles.

mente de la verdad una concordancia del entendimiento consigo mismo). No se trata de que el juicio para ser verdadero se adecue a la cosa, sino que si el entendimiento se adecua a la cosa entonces será verdadero el juicio, lo que es muy diferente. El conocimiento no es algo que deba adecuarse sino el resultado de la adecuación; "es como un efecto de la verdad" (*Ver.* 1,1). Así, la definición tomista alude al descubrimiento de la realidad y su constatación reflexiva y no a la confrontación de un "producto interior al sujeto" con algo exterior. La actividad de las facultades cognitivas humanas consiste —por difícil que esto sea— en desentrañar la realidad y no en fabricar puentes. Bien lo dice Heidegger: "Al 'dirigirse a...' y 'aprehender' no sale el 'ser ahí' de su esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado, sino que el 'ser ahí' es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, 'ahí fuera' (*draussen*), cabe los entes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto" (*ST.* p. 75; *SZ.* p. 62)¹⁷.

EL LUGAR ORIGINARIO DE LA VERDAD

Hasta aquí hemos alcanzado a vislumbrar al menos dos puntos importantes de coincidencia entre Tomás de Aquino y Heidegger: por un lado, el hombre siempre está tendencialmente abierto a la realidad¹⁸ —al punto que lo primero que se hace patente no es él mismo, como creyera Descartes, sino los entes—, y, por otro lado, la verdad encuentra su origen en el poder descubridor del hombre que despeja al ente en lo que él es. Qué signifique descubrir y dónde resida propiamente la verdad será lo que ahora nos toque discutir.

La cuestión del lugar originario de la verdad resulta, no obstante, bastante complicada. En primer término puede preguntarse si la verdad se halla en los entes (verdad óptica) o más bien en el hombre (verdad ontológica). Y luego, si en el hombre se halla la verdad antes

¹⁷ Heidegger utiliza aquí la palabra *mundo* (*Welt*) en un sentido peculiar: no como "la totalidad de los entes que pueden ser 'ante los ojos' dentro del mundo", sino como "aquello en que un 'ser ahí' fáctico, en cuanto es este 'ser ahí', 'vive'". (Véanse las diversas significaciones de *mundo* en el parágrafo 14 de *SZ.*)

¹⁸ Sin entrar en polémica con el propio Heidegger, usamos el término "realidad" en su sentido más lato y común, como los entes con los que nos encontramos. Ello es casi equivalente a la significación nº 1 de la palabra "mundo" según lo establecido por Heidegger en el parágrafo 14 de *SZ.*

en el percibir descubridor (sea sensible o inteligible) de los entes o en el enunciar proposiciones acerca de ellos.

Veamos ahora cómo responde Heidegger al primero de ambos interrogantes. El "ser verdadero" y el "ser descubridor", sostiene el filósofo, nos remiten al hombre, al "ser ahí" (*Dasein*), que es quien descubre. A su vez, caracteriza al *Dasein* como un "ser en el mundo" al cual es inherente el "estado de abierto". Siendo así, indudablemente tal estructura constituye el fundamento ontológico del fenómeno original de la verdad. Esto es, el "ser ahí" en su "estado de abierto" (*Erschlossenheit*) descubre y comprende el ser de los entes en el horizonte de un mundo, y en tal descubrimiento se da la verdad.

Así, el "ser descubridor" es un modo de ser del "ser ahí"; descubrir (y su correlativo encubrir) constituye una forma de "ser en el mundo". El "estado de descubierto" (*Entdecktheit*) de los entes intramundanos está pues, fundado en el "estado de abierto" del "ser ahí". "Con y por éste es el 'estado de descubierto', luego únicamente con el 'estado de abierto' del 'ser ahí' se alcanza el fenómeno *más original* de la verdad" (St. p. 241, SZ. p. 220). Por ello, en sentido primario y original, "verdadero" es el hombre en tanto que es descubridor y sólo en sentido derivado también son "verdaderos" los entes intramundanos al ser descubiertos¹⁹.

He aquí un precioso fragmento del Aquinate: "Aunque la verdad de nuestro entendimiento esté causada por las cosas, no por esto se encuentra primariamente en ellas la razón de verdad... el ser de las cosas, y no su verdad, es lo que produce la verdad del entendimiento y por esto dice el Filósofo que el pensamiento y la palabra son verdaderos *porque las cosas son y no porque son verdaderas*" (ST. I, q. 16, a. 2). En efecto, también para Tomás de Aquino la verdad está principalmente en el entendimiento²⁰. La sede originaria de la verdad es el espíritu del hombre que asimila la cosa que conoce: *quod est verum, est in ipso intellectu*. La verdad corresponde primariamente a la inteligencia y en segundo lugar a las cosas. Así puede decirse *verum est in mente*, claro, siempre que se agregue *veritas supra ens fundatur* (Ver. q.1, a.1) puesto que si la verdad se da en la mente

¹⁹ Cfr. ST p. 241, SZ p. 220: "Primär 'wahr', das heisst entdeckend ist das Dasein. Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht Entdeckend-sein (Entdeckung), sondern Entdeckt-sein (Entdecktheit)".

²⁰ Per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu (Ver. q.1, a.2).

halla a la vez su fundamento en lo real.

Sin embargo, para el teólogo medieval la verdad no consiste sólo en la adecuación del entendimiento humano a las cosas, lo que podríamos designar —siguiendo a Heidegger— como verdad ontológica²¹. Antes bien, las cosas se adecuan al entendimiento divino, y en cuanto que ellas se conforman al proyecto del Creador se dice también de ellas que son verdaderas. Esta verdad de las cosas, que no hace ya sólo a su carácter de conocidas sino también de creadas, es lo que se ha dado en llamar verdad óptica²². Que las cosas sean o no conocidas por el hombre es algo accidental, pero del conocimiento que Dios tenga de una cosa depende que ésta sea tal.

Mas en cualquier caso, "las cosas sólo se llaman verdaderas en absoluto por la relación que dicen al entendimiento de que dependen, y por esto los productos artificiales se llaman verdaderos por el orden que dicen a nuestro entendimiento; y así hablamos de un edificio verdadero cuando reproduce la forma que hay en la mente de su arquitecto, y de una palabra verdadera cuando es expresión de un pensamiento verdadero. Del mismo modo, los seres naturales son verdaderos por cuanto alcanzan a tener semejanza con las especies que hay en la mente divina, y así llamamos verdadera piedra a la que tiene la naturaleza propia de la piedra según la concepción del entendimiento de Dios. Por tanto, la verdad está principalmente en el entendimiento, y secundariamente en las cosas, en cuanto se comparan con el entendimiento como con un principio" (ST. I, q. 16, a. 1).

Sólo porque las cosas se hallan en relación al entendimiento del Creador, poseen una arquitectura inteligible susceptible de ser descubierta por el hombre. Aquí se encuentra para Tomás de Aquino la fuente última y más radical de la verdad: todo ente es verdadero²³ porque ha sido creado por un ser inteligente. Esto vale para el artífice humano y con mayor razón para Dios.

Pero aunque Heidegger no se ha ocupado, al menos en *Sein und Zeit*, de la temática anteriormente expuesta, lo cierto es que ambos filósofos concuerdan respecto de la primera pregunta que se había planteado, en que la verdad se asigna con más propiedad al entendi-

²¹ Otros autores llaman a esta verdad "lógica" por cuanto reside en el entendimiento y "ontológica" a la verdad que Heidegger designa como "óptica".

²² Cfr. por ejemplo, PIEPPER, Josef, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974, p. 142 y ss.

²³ *Omnis res est vera et nulla falsa* (*Ver.* 1,10).

miento (humano) que a los entes.

Vamos pues al segundo interrogante: ¿La verdad reside propiamente en el percibir o en el enunciar? He aquí una cuestión muy interesante bajo diversos puntos de vista. Mientras que Tomás de Aquino ha defendido el juicio o proposición como manifestación de la verdad²⁴, Heidegger se ha empeñado en considerar la proposición como un fenómeno derivado, al tiempo que denuncia como falsa la creencia de que Aristóteles haya comprendido al juicio como lugar originario de la verdad. "Cuando, como hoy se ha vuelto de todo punto usual, se define la verdad como aquello que conviene 'propiamente' al juicio (*Urteil*), y encima se apela en favor de esta tesis a Aristóteles, se trata tanto de una apelación injustificada cuanto, y ante todo, de una mala inteligencia del concepto griego de verdad" (ST. p. 44; SZ. p. 33). Una visión ligera del problema pareciera indicar una ruptura entre ambos pensadores. Más antes de sacar conclusiones apresuradas será mejor deslindar paso a paso esta cuestión.

Si la proposición constituye un fenómeno derivado entonces tendrá sus raíces en algo anterior. En efecto, según Heidegger, la proposición se funda en la interpretación y el comprender²⁵ y, para decirlo en pocas palabras, "el comprender (*Verstehen*) constituye existencialmente aquello que llamamos el 'ver' (*Sicht*) del 'ser ahí'" (ST. p. 164, SZ. p. 146). El "ver" (*Sehen*) se da ya con el "estado de abierto" del "ser ahí" y responde al "estado de iluminado"²⁶ que caracteriza ese estado. El "ver no es ni únicamente sensible, ni sólo inteligible. Su peculiaridad consiste en "el permitir que hagan frente sin encubrimiento, en sí mismos, los entes accesibles en él" (ST. p. 165; SZ. p. 147). Ahora bien, el comprender tiene la peculiar posibilidad de desarrollarse, y a este desarrollo lo llama Heidegger "interpretación" (*Auslegung*). "En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido"; no obstante, la interpretación no implica reflexividad alguna porque ella "no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender" (ST. p. 166; SZ. p. 148). La interpretación permite que en el "ver en torno" haga frente *algo como algo, como árbol, como mesa o como casa*, por ejemplo. A partir del todo difuso de la comprensión, la interpretación "dirige la vista" señala, aquello, aquel aspecto por el cual

²⁴ Cfr. por ejemplo, *Ver.* 1,3; *S.Th.* I, 16, 2.

²⁵ Cfr. ST p. 178; SZ p. 160.

²⁶ Compárese con la imagen aristotélica del intelecto agente como una luz.

ha de interpretarse lo comprendido. "La interpretación se funda en todos los casos en un 'ver previo' que 'recorta' lo tomado en el 'tener previo' de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación. Lo comprendido tenido en el 'tener previo' y visto en el 'ver previo' se vuelve, por obra de la interpretación, concebible" (ST. p. 168, SZ. p. 150).

En otras palabras diríamos nosotros, ante la imposibilidad humana de una captación abarcativa y total de lo que nos rodea, limitamos nuestra visión privilegiando algunos aspectos sobre otros y generando conceptos siempre parciales aunque verdaderos si se atienen a lo que el ente es. "La interpretación puede sacar del ente mismo que se trata de interpretar los conceptos correspondientes, o bien forzar al ente a entrar en conceptos en los que se resiste a entrar por su forma de ser. Como quiera que sea, la interpretación se ha decidido en cada caso ya, definitivamente o con reservas, por unos determinados conceptos; se funda en un 'concebir previo'" (ST. p. 168; SZ. p. 150). Mas, para evitar cualquier malentendido Heidegger nos advierte que la interpretación "no arroja, por decirlo así, sobre lo 'ante los ojos' nudo una 'significación', ni pega sobre ello un valor, sino que con lo que hace frente dentro del mundo, con ello en cuanto tal, se guarda en cada caso ya una conformidad (*Bewandtnis*) abierta en el comprender el mundo y que resulta desplegada por la interpretación" (ST. p. 168; SZ. p. 150). Texto notable, pues si bien la conformidad no tiene un carácter exclusivamente intelectual, pareciera existir en esta noción cierta similitud con aquella adecuación o conformidad —primero sensible, luego específicamente inteligible— entre las facultades cognitivas del hombre y las cosas que, como vimos, es ocasión en la gnoseología tomista para la producción del concepto y sólo por una reflexión posterior sobre lo así percibido, permite emitir juicios o proposiciones²⁷.

Pero volvamos al nudo del asunto. Ya sabemos que la proposición —según la perspectiva heideggeriana— está fundada en la interpretación y el comprender. Sin embargo no hemos dicho aún qué sea el

²⁷ Considérense también los siguientes textos: "La conformidad es el ser de los entes intramundanos sobre la base del cual se les da libertad en cada caso ya inmediatamente". "'Conformarse' significa ónticamente: dentro de un fáctico 'curarse de' dejar *ser* algo 'a la mano', tal *como* a la sazón es y *para lo que* es así" (ST p. 98-9; SZ p. 84).

juicio o proposición²⁸ ni por qué tiene lugar.

El hombre —afirma nuestro filósofo— no es sólo un ser abierto al mundo sino que a su "estado de abierto" le es además esencialmente inherente el habla. El "ser ahí" que descubre los entes, también se expresa. "Y donde se expresa como tal sobre los entes descubiertos es en la proposición. La proposición comunica a los entes en el 'cómo' de su 'estado de descubiertos'" (ST. p.244; SZ. p.224). Por eso la proposición está esencialmente vinculada a uno de los conceptos filosóficos más antiguos: el λόγος. Este, aunque traducido en múltiples maneras, tiene según Heidegger una significación fundamental y ella es precisamente "habla" (*Rede*). El λόγος entendido como habla significa "hacer patente aquello de que 'se habla' en el habla", función que Aristóteles llama ἀποτφάννεοφαι. Por el habla como ἀπόφανσις, si es genuina, aquél que dice algo puede hacer accesible a otro aquello acerca de lo que se habla²⁹. De ello se sigue que una proposición resulta verdadera si descubre al ente en sí mismo, si lo "permite ver" (ἀπόφανσις) en su "estado de descubierto"³⁰.

Así la proposición posee tres significaciones complementarias: en primer lugar, significa *indicación* porque permite ver los entes, indica al ente mismo y no a ninguna representación. En esta acepción la proposición es λόγος como ἀπόφάσις en su sentido más auténtico. En segundo lugar, proposición significa *predicación* porque en ella se enuncia de un ente "sujeto" cierto predicado que lo determina. También bajo esta significación la proposición es "apofántica". Y en tercer término, es *comunicación* o manifestación, pues lo enunciado puede ser transmitido. Y si bien en la transmisión lo indicado puede volver a ocultarse bajo un "saber de oídas", éste, no obstante, siempre se refiere a los entes mismos³¹. En síntesis, la proposición es "*una indicación determinante comunicativamente*", fundada, por cierto, "en lo ya abierto en el comprender o descubierto en el 'ver en torno'" (ST. p.175; SZ. p.156).

Ahora bien, justamente porque el λόγος, la proposición, es un "permitir ver", puede ser verdadero o falso. Es verdadero cuando saca al ente de que se habla de su ocultamiento y lo permite ver, lo

²⁸ Heidegger no establece distinción entre "juicio" y "proposición". Cfr. por ejemplo ST p. 172, SZ p. 153.

²⁹ Cfr. ST p. 43; SZ p. 32.

³⁰ Cfr. ST p. 239; SZ p. 218.

³¹ Cfr. ST p. 173-4; SZ p. 154-5.

descubre, tal como él es. Falso, en cambio, cuando encubre, cuando muestra algo haciéndolo pasar por lo que no es. Y ésta es asimismo la razón por la cual —según Heidegger— *no* puede considerarse al λόγος como el "lugar" primario de la verdad. Verdadera en sentido más original, sostiene el filósofo, es la αἴσθησις —la simple percepción sensible de algo— porque ella siempre es verdadera, constantemente descubre lo que le es propio: "el ver descubre siempre colores, el oír descubre siempre sonidos" (ST. p.44; SZ. p.33). Pero aún más verdadero, simplemente descubridor, es el puro νοεῖν, la aprehensión intelectual de "las más simples determinaciones del ser de los entes en cuanto tales". El juicio, en cambio, puede tanto descubrir como encubrir. Justamente porque esta doble posibilidad es inherente al λόγος, Aristóteles nunca sostuvo que el "lugar" originario de la verdad fuese el juicio. En sentido genuinamente griego "la verdad de la αἴσθησις y del ser de las 'ideas' es el 'descubrir' original. Y sólo porque la νόησις es lo que primariamente descubre, puede también tener el λόγος como διανοεῖν función de descubrimiento" (ST. p. 247, SZ. p. 226). Esto es, la discursividad racional y verbal sólo resulta verdadera por un primigenio percibir sensible y, sobre todo, inteligible, que en todos los casos descubre a los entes en lo que ellos son.

Pero ¿por qué se ha sostenido con tanta insistencia que el juicio es el sitio propio de la verdad? Simplemente porque al ser expresada y repetida, la proposición se convierte en algo "a la mano" cuya función consiste en exponer la relación "ante los ojos" (intellectus y res)³². Vale decir, se oculta el sentido originario de la verdad y se toma a la proposición, producto resultante de fenómenos anteriores, como lo primero. En ella queda solidificada aquella famosa y equívoca adecuación entre una cosa y otra; mas el desconocimiento de su proveniencia conduce a aporías insalvables.

En consecuencia, la proposición y la "concordancia" que en ella pueda verificarse, es un fenómeno totalmente derivado. La verdad por el contrario, se funda en el "estado de abierto" del "ser ahí" que el permite a éste descubrir y comprender el ser del ente. El juicio no hace más que expresar y comunicar lo previamente descubierto y comprendido, y en él el descubrir siempre corre el riesgo de ser

³² Cfr. ST p. 246; SZ p. 225. Lo "a la mano" (*Zuhanden*) alude al ser de algo útil, instrumental, mientras que lo "ante los ojos" (*Vorhanden*) hace referencia al carácter de cosa, a la "cosidad".

encubierto.

¿Habrá pues errado el camino el Aquinate cuando sostenía: "Así como lo verdadero se halla antes en el intelecto que en las cosas, así también se halla antes en el acto del intelecto que compone y divide que en el acto del intelecto que forma la quiddidad de las cosas"³³? ¿Constituye ésta una concesión a la gnoseología moderna que busca establecer una concordancia entre un ente ideal (el conocimiento) y un objeto "real" o igualmente ideal? ¿Acaso no era el mismo Tomás de Aquino quien reconocía cierta verdad en las percepciones sensibles y conceptos³⁴, más aún, quien afirmaba que los contenidos de la sensibilidad y las notas esenciales son siempre verdaderas³⁵ porque el sentido y el intelecto son en tales casos directamente informados por los objetos mismos? Así es, al punto que esos contenidos sensibles y notas esenciales determinan qué haya de afirmarse o negarse en el juicio si éste ha de ser verdadero. El juicio tiene que fundarse en la imagen de la realidad proporcionada por la aprehensión sensitiva y espiritual de los entes. De ello no cabe duda: "la verdad se encuentra en el intelecto en tanto que aprehende la cosa como es"³⁶ y esto sería impensable si aquella intuición primaria no fuese ya de suyo verdadera.

Existe una razón sin embargo, por la cual, a pesar de todos estos motivos, Tomás de Aquino sigue insistiendo en el juicio como sede privilegiada de la verdad. En efecto, si bien la verdad se define como conformidad entre el entendimiento y las cosas, sólo *se conoce* la verdad cuando se toma conciencia de tal conformidad: "Y de aquí que conocer esta conformidad es conocer la verdad. El sentido no la conoce en modo alguno, pues aunque la vista tiene la semejanza del objeto visto, no conoce la relación que hay entre el objeto que ve y lo que ella percibe. El entendimiento, en cambio, puede conocer su con-

³³ Sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividitis quam in actu intellectus quidditatem rerum formantis. (*Ver.* 1,3).

³⁴ "Se ve que también la simple concepción del intelecto, que es la similitud de la cosa, no carece de verdad y falsedad" (*In Peri Hermeneias*, L I, 1. III, 27). En cuanto a los sentidos, ellos son infalibles al menos respecto de los sensibles propios.

³⁵ circa quod quid est intellectus non decipitur. Cfr. *S.Th.* I, 17, 3.

³⁶ *S. Th.* I, q. 16, a. 5. Veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est.

formidad con el objeto inteligible; pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la realidad es tal como la forma que él percibe, y entonces es cuando primariamente *conoce* y *dice* lo verdadero (*cognoscit et dicit verum*)... Por tanto, si bien se puede decir que el sentido respecto de su objeto y el entendimiento cuando conoce lo que una cosa es, son verdaderos, no se puede decir que conozcan o digan la verdad... Luego en el sentido y en el entendimiento, cuando conoce las esencias, puede estar la verdad como está en cualquier cosa verdadera, pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que entendemos por el nombre de verdadero, ya que la *perfección* del entendimiento es lo verdadero como conocido³⁷.

Vistas así las cosas podemos convenir en que este planteamiento no difiere tan sustancialmente del heideggeriano como a primera vista parecía. Desde la perspectiva de Tomás de Aquino el juicio también podría llamarse derivado en tanto que es el resultado o producto final de todo un proceso. Mas en él se da, formalmente hablando, la verdad en su plenitud —en su perfección como él dice— en cuanto que ella encuentra allí su acabamiento, haciéndose explícita. Ciertamente la proposición, si es verdadera, se muestra como el producto de la razón manifestando lo descubierto por el sentido y la inteligencia.

Por otra parte, si se mira bien, se advertirá que Tomás de Aquino no ha dicho que el juicio sea el lugar *originario* de la verdad; por el contrario, sólo ha afirmado que constituye la instancia en la que ella *se perfecciona*, en la que lo percibido intuitivamente por la sensibilidad y el intelecto es hecho consciente por un acto reflexivo-discursivo. Cuando los sentidos y el intelecto perciben, no pueden conocer ni decir lo aprehendido porque son, en cuanto a la forma, uno mismo con la cosa. Sólo cuando por causa de esa unidad formal, el entendimiento genera algo propio en sí (el concepto) puede tomar distancia respecto de los entes y comprobar su adecuación a ellos³⁸. Justo por ese distanciamiento puede errar el juicio, pero también justo por él puede ser propiamente conocido y dicho algo como verdadero.

En consecuencia, cuando Heidegger sostiene que la *αἴσθησις* y el *νοεῖν* (*intellectus*) son más originariamente verdaderos respecto del *λόγος* como *διανοεῖν* (*ratio*, discursividad) coincide con nociones de la más genuina gnoseología tomista. En efecto, vimos que para

³⁷ S. Th. I, q. 16, a. 2. El subrayado es nuestro.

³⁸ Cfr. Ver. 1, 3.

Tomás de Aquino la sensación (por lo menos respecto de los sensibles propios)³⁹ y la intuición intelectual son infalibles, son siempre verdaderos y constituyen la fuente de verdad para la discursividad racional. A nadie que conozca siquiera medianamente la teoría del conocimiento tomista, se le escapa que se trata de un *intelectualismo* y nunca de un racionalismo. Que Tomás de Aquino haya aseverado que en el juicio se cumple acabadamente el conocimiento porque en él se vuelve consciente, no invalida su convicción de que la verdad del juicio no sería posible si antes no hubiera habido intuición o percepción intelectual. Este ha sido un carácter distintivo y saliente de su gnoseología; no tenerlo en cuenta es desconocer lo más elemental del pensamiento tomista. Tan importante es su intelectualismo que lo distingue de toda la modernidad y es el punto de apoyo para que su realismo no sea un absurdo insostenible. Si al trabajo esforzado y no siempre exitoso de la *ratio* no lo precedieran aquellos instantes de "luminosidad" en los que el intelecto percibe infaliblemente la estructura misma de los entes, el realismo carecería de fundamento firme. Si no hay un percibir siempre y primariamente verdadero, aunque no sea ejercido en todo momento, aunque sólo capte aspectos parciales de una realidad que siempre lo excede, los conceptos con los que trabaja la razón y que constituyen el juicio serían ideas innatas como quería Descartes, representaciones (empíricas) generales como quería el empirismo, o formas a priori según la versión kantiana, pero jamás apresarían lo que los entes en sí mismos son.

EL ALCANCE DE LA VERDAD

Un último punto que nos interesa considerar es el del alcance de la verdad. De lo que se trata ahora es pues, hasta dónde llega el poder descubridor de la verdad.

Hacia el final del párrafo 44 de *Sein und Zeit*, Heidegger lo expone con toda lucidez.

Teniendo en cuenta que, en su sentido más original, la verdad remite al hombre en tanto que descubre y comprende, y llevando el ra-

³⁹ Sentire non contingit nisi recte, quia sensus circa propria sensibilia semper est verus (*De Anima*, III, 4, n° 630).

zonamiento hasta sus últimas consecuencias, se desprende de ello que: "Verdad sólo la 'hay' hasta donde y mientras el 'ser ahí' es"⁴⁰ ¿Implica tal afirmación una concesión al subjetivismo idealista? Sigamos aún un poco más las palabras del filósofo: "Los entes sólo son descubiertos *luego* que un 'ser ahí' es y sólo son abiertos *mientras* un 'ser ahí' es. Las leyes de Newton, el principio de contradicción, cualquier verdad sólo es verdad mientras el 'ser ahí' es. Antes de que todo 'ser ahí' fuese y después de que todo 'ser ahí' haya dejado de ser, ni fue ni será verdad alguna, porque la verdad, en cuanto es el 'estado de abierto', el descubrimiento y el 'estado de descubierto' que es, *no puede ser en tales circunstancias*" (ST. p. 247-8; SZ. p.226). Con ello se ve ya claramente que no se trata aquí de subjetivismo o idealismo alguno. Lo que se quiere decir no es que tales principios y leyes sean falsos o inexistentes cuando no son descubiertos por el "ser ahí", sino simplemente que de algo no descubierto no puede decirse que sea ni verdadero ni falso. Se requiere que haya alguien, un "ser ahí", que descubra algo para poder decir de ese algo que es verdadero. Mas si tal cosa no aconteciera, ese ente no dejaría por ello de ser y ser lo que es. "Decir que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdad ni falsedad no puede significar que no fuesen antes de él los entes que esas leyes muestran descubriendo. Las leyes se volvieron verdad por obra de Newton; con ellas se le hicieron accesibles al 'ser ahí' entes en sí mismos. Con el 'estado de descubiertos' se muestran los entes justamente como los entes que ya antes eran" (ST. p.248; SZ. p.227).

Igualmente, toda verdad es "*relativa al ser del 'ser ahí'*", pero esta relatividad no ha de ser entendida como relativismo ni subjetivismo en el sentido de "sometido al arbitrio de un sujeto". Sólo significa que el

⁴⁰ Wahrheit "gibt es" nur, sofern und solange Dasein ist (SZ, p. 226). Más adelante encontramos un texto a primera vista extraño: "Ser —no entes— sólo lo 'hay' hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo es hasta donde y mientras el 'ser ahí' es" (ST p. 251; SZ p. 230). Ello continúa una idea del párrafo anterior (§ 43, especialmente apartado c). En otro lugar hemos explicado que "ser" (*Sein*) significa en SZ "sentido" (*Sinn*), es decir, aquel aspecto bajo el cual se le hacen comprensibles los entes al hombre. De allí que el "ser" —lo comprensible del ente— sólo "sea", sólo aparezca y se manifieste, hasta donde la verdad es, vale decir, hasta donde el hombre alcanza a descubrir y comprender. Los entes, no obstante, siguen siendo y siendo lo que son con independencia del avance o retroceso de la acción descubridora del hombre.

descubrimiento está acorde con las posibilidades de descubrir que tenga el hombre, finito y limitado, las que seguramente no serían las mismas si se tratase de un "ser ahí" eterno e ilimitado. En consecuencia, "que haya 'verdades eternas' es cosa que sólo habrá quedado suficientemente probada cuando se haya logrado demostrar que el 'ser ahí' fue y será por toda la eternidad" (ibid.). Con ello empero, la verdad no pierde en absoluto su dignidad sino que simplemente se encuadra dentro de sus límites.

El pensamiento del filósofo medieval es en esto solidario con el de nuestro contemporáneo. Por cierto, también para Tomás de Aquino si no hubiese ningún ser inteligente que fuera capaz de aprehender lo real, no tendría sentido hablar de verdad. "Y, por eso, aunque no existiese el entendimiento humano, todavía la cosa se diría verdadera en orden al entendimiento divino. Pero si uno y otro entendimiento, lo que es imposible, se suprimieran, de ninguna manera permanecería la razón de verdad" (*Ver.*, q.1, a.2). Esto no es subjetivismo sino la expresión de un hecho evidente: si no hay alguien que descubra no hay nada que sea descubierto. Para que haya verdad debe haber un entendimiento que descubra y conozca lo real.

Asimismo, que el entendimiento se adecue a la cosa tampoco quiere decir que se logre un conocimiento total, exhaustivo de ella, como algunos creyeron. La mente humana jamás agota la realidad. La finitud de la inteligencia humana contrasta con la inagotabilidad de lo real. "Adecuación" significa simplemente que la inteligencia aprehende a su modo (según sus posibilidades y potencialidades) algún carácter o aspecto que está efectivamente en la cosa. Por ello dice Tomás de Aquino que la verdad es según el modo del cognoscente, *secundum modum cognoscentis*⁴¹ y, en consecuencia, *nulla veritas est necessaria in creaturis*⁴², ninguna verdad humana es eterna e inmutable puesto que ni el hombre ni ninguno de los seres creados lo es⁴³. Sólo Dios es la Verdad eterna, necesaria e infinita. Y así encontramos un texto que nos recuerda palabras de Heidegger: "Por lo mismo que nuestro entendimiento no es eterno, tampoco es eterna la verdad de las proposiciones que nosotros formamos, y antes que esta verdad existiese no era verdadero decir que tal verdad existía, a no ser en el

⁴¹ *De Ver.*, q.2, a.12, ad 7. Cfr. q.2, a.5, ad 17; q.10, a.4; q.15, a.2; *S. Th. I.*, q.79, a.6.

⁴² *In I Sent.* D 19, q.5, a.3.

⁴³ Cfr. *Ver.*, q.1, a.5.

entendimiento divino, el único en que es eterna la verdad"⁴⁴.

No obstante, ello no va en detrimento de la verdad. Las múltiples verdades humanas son finitas y mudables, porque finitos y mudables son las cosas y también el entendimiento que las conoce. Los entes sufren variaciones a través del tiempo; el entendimiento que intenta conocerlos a veces acierta, otras yerra⁴⁵. La verdad humana exige una constante atención a la realidad. Ello, entiéndase bien, no significa que lo que ayer y allí era verdad hoy y aquí ya no lo es por el mero hecho de que haya transcurrido tiempo y los pareceres humanos — sensibles a la moda— cambien caprichosamente. Esto es una suerte de historicismo o relativismo, y ello sí atenta contra el ser verdad de las verdades porque no está apoyado en un genuino descubrir sino en un supuesto enteramente absurdo: *todo* lo que antes se creía y ahora no se cree, antes era verdadero (porque se lo creía) y ahora falso (porque ya no se lo cree)⁴⁶. Por consiguiente las verdades nacen y mueren según nazcan y mueran las convicciones de los hombres o los hombres mismos. Se funda pues la verdad de las verdades no en el *descubrir* sino en el *estar convencido*. Esta concepción de la "mutabilidad y finitud" de las verdades humanas no hace en el fondo más que un elogio del solipsismo — que generalmente envuelve a todo un grupo social distinguible espacio-temporalmente— en el que se procuran mantener "mis" o "nuestras" verdades (convicciones u opiniones) hasta que caigan y sean reemplazadas por otras, o hasta que nosotros mismos —sus creadores— desaparezcamos.

Nada más ajeno al espíritu de Heidegger y de Tomás de Aquino. La verdad se funda, para ambos, en un descubrir lo que los entes son y el hombre ha sido desde todos los tiempos un ser por esencia descubridor. Ambos confían en la cognoscibilidad de los entes y en la capacidad del hombre (por limitada que ésta sea) para conocerlos. Y es que de no ser así no se ve cómo pueda hablarse con sentido de

⁴⁴ S. Th. I, q.16, a.7 (Compárese con los dos últimos fragmentos heideggerianos que hemos citado). Cfr. *Ver.* q.1, a.5; *In I Sent.* D 19, q.5, a.3, ad 3.

⁴⁵ Cfr. S. Th. q.16, a. 8.

⁴⁶ En rigor, es muy factible que lo que hoy se cree corrija antiguos errores, pero también lo que antes se tenía por verdadero puede seguir siéndolo aún contra convicciones actuales. Asimismo pueden resultar verdaderos ambos asertos (sea porque adviertan ángulos diferentes de una misma cuestión o porque la cosa misma efectivamente haya variado), o, en fin, puede no ser verdadero ni lo uno ni lo otro.

"verdad" si es que hemos de convenir en que ésta "dice algo" acerca de aquello a que se refiere.

Vivimos en un mundo donde las cosas —y también nosotros, huelga decirlo— en parte cambian, en parte permanecen. Pero ello —lejos de eximirnos— nos compromete aún más a poner el mejor empeño para sacar a luz la verdad de las cosas.

La verdad divina que es única, dice el Aquinate, se multiplica en los hombres y aun en el entendimiento de un mismo hombre, como un rostro reflejado en distintos espejos⁴⁷. Habrá que permanecer pues siempre atentos para avistar fragmentos de aquel rostro en el espejo y no falsos espejismos.

OBSERVACIONES FINALES

Para terminar sólo quisiéramos hacer un par de observaciones más.

En primer lugar no consideramos casual que al definir la verdad Heidegger haya acentuado su momento originario —aquel primario percibir—, mientras que Tomás de Aquino se ha inclinado en cambio, por el juicio, momento en que aquélla se completa y perfecciona. Por el contrario, nos parece que esta diferencia cobra sentido si se repara en que Heidegger se ha esforzado por desarticular las nociones de sujeto, razón, cosa y objeto, heredadas del escolasticismo tardío y la modernidad. Probablemente Tomás de Aquino hubiera puesto el mismo empeño por exaltar el origen de la verdad, de haberse encontrado con aquella concepción cosificada y escindida de la relación cognitiva entre el entendimiento y los entes.

Así, el uno destaca el inicio "temporal", el despuntar de la verdad —si se nos permite llamarlo así—, mientras el otro prefiere atribuir la verdad con propiedad al momento en que se perfecciona y consume el proceso de conocimiento. Pero ambos saben que el fundamento de la adecuación, por la que tradicionalmente se define la verdad, reside en aquella primaria aunque no consciente unidad vivida entre las facultades cognitivas del hombre y los entes.

En segundo lugar, existe entre ambos pensadores una diferencia —ciertamente lógica como se verá— en cuanto a la fundamentación última del fenómeno de la verdad. En efecto, como teólogo y filósofo

⁴⁷ Cfr. *Ver.* q.1, a.4; *S.Th.* I, q.16, a.6.

cristiano que era, Tomás de Aquino estimó a Dios la fuente primera y última de la verdad, o para mejor decir, la Verdad misma, causa de toda otra verdad. Sin El las cosas no serían inteligibles (verdad óntica), mas lo son porque las creó según las había concebido. Sin El tampoco tendría el hombre capacidad para descubrir (verdad ontológica), mas la tiene porque la inteligencia humana participa aunque en grado ínfimo, de la luz divina. Y finalmente, sin El no tendría la multiplicidad de las verdades humanas un punto de referencia y convergencia (la única y eterna Verdad que El mismo es); por ello afirma el filósofo medieval que "toda verdad creada es defectible, excepto hasta donde por la verdad increada se rectifica" (*Ver.* q.14, a.8). La filosofía de Tomás de Aquino es pues inescindible de la noción de un Dios creador, y la verdad encuentra allí su fundamentación más radical.

Heidegger, en cambio, se limita al *hecho* de que *hay verdad* pero no puede ni intenta —aparentemente porque no lo considera posible— explicar el *por qué* de ese acontecimiento. Así dice: "En sí no hay manera de ver, en absoluto, por qué los entes hayan de ser *descubiertos*, por qué tengan que ser la verdad y el 'ser ahí'" (ST. p.249-50; SZ. p.228). Al respecto recuérdese por ejemplo, que Aristóteles también aseveró la cognoscibilidad de las cosas y el poder descubridor del hombre, pero, como la concepción creacionista era ajena al pensamiento griego no atribuyo explícitamente (sino a lo sumo en forma indirecta) la causa de ello al Primer Motor Inmóvil. Análogamente, aunque por motivos enteramente diferentes, Heidegger prescindió de la noción de creación y de Dios como fundamento del fenómeno de la verdad. Por ello, culminó coherentemente su reflexión sólo con el reconocimiento de la verdad como hecho sin dar razón alguna que justifique su acacimiento.

De todos modos, a pesar de las diferencias que sin duda existen entre ambos filósofos —por lo demás lejanos en el tiempo, con lenguajes, estilos y cosmovisiones dispares— creemos, tal como lo hemos expuesto, que muestran una gran cercanía en aspectos fundamentales que atañen a la esencia de la verdad.