

LA NOCIÓN ARISTOTÉLICO-TOMISTA DE VERDAD Y SU INTERPRETACIÓN EN *EL SER Y EL TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER

En el párrafo 44 de *El ser y el tiempo* se ocupa Heidegger, en primer lugar, de analizar la manera tradicional de concebir la noción de verdad cuyos caracteres distintivos, según se admite sin mayor discusión, habrían sido delineados por Aristóteles. Esta concepción de la esencia de la verdad consta, al decir del filósofo alemán, de tres tesis básicas: el «lugar» de la verdad es el juicio, la verdad consiste en la «concordanci» del juicio con su objeto», y, como se ha dicho, el autor de las dos tesis mencionadas habría sido Aristóteles¹.

A continuación, Heidegger intentará rebatir esta concepción de la verdad, sosteniendo el carácter derivado de las dos primeras tesis y la falsedad de la última. Por otra parte, y sin pretender esbozar una historia del concepto de verdad, menciona algunas formulaciones acreditadas del mismo, como por ejemplo, aquélla de Aristóteles, según la cual las «vivencias» del alma son adecuaciones a las cosas, enunciación en la que de algún modo se encuentra prefigurada la posterior definición medieval de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. Bajo esta fórmula aparece, por ejemplo, en Tomás de Aquino², que remite a Avicena, el que a su vez la había tomado del *Libro de las definiciones* de Isaac Israeli (s. X). Heidegger observa, además, que el Aquinate usa indistintamente los términos *adaequatio*, *correspondentia* y *convenientia*. Y tal habría sido el influjo de esta definición, sostiene el filósofo de Friburgo, que incluso la encontramos en Kant, quien, pese a la «revolución copernicana» que efectúa, entiende por verdad la «concordancia del conocimiento con su objeto».

Ahora bien, aunque regularmente se ha entendido la verdad como la «concordancia» o «coincidencia», expresada en un juicio o proposición, entre un contenido ideal y una cosa u objeto, esta concepción, que intenta hacer coincidir el juicio ideal y el objeto «real» como si fuesen dos fragmentos del conocer que hay que zurcir, ha mostrado a través de la historia del pensar tales dificultades que Heidegger se pregunta si acaso el problema no estará mal planteado. Así, pues, el filósofo alemán comienza a exponer su propia concepción de la verdad.

Puesto que la distinción entre dos dimensiones radicalmente heterogéneas, es decir, entre una exterioridad «real» y lo ideal interior a la conciencia, parece conducir a

¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1979, trad. J. Gaos: *El ser y el tiempo*, FCE, México-Buenos Aires 1980. Se cita la paginación de ambas ediciones: en adelante se abreviará SZ para indicar la edición alemana y ST para la castellana.

² Cfr., por ejemplo, *Summ. theol.* I q. 16 a. 2; y *De verit.* q. 1 a. 1.

un callejón sin salida, Heidegger reconduce la cuestión a su comienzo preguntándose cuándo se manifiesta la verdad en el conocer. Esto acontece «cuando el conocer se comprueba *verdadero*. El comprobarse (*die Selbstausweisung*) es lo que asegura su verdad»³. 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 expresado mire hacia la pared y perciba el cuadro que cuelga torcido. Pero, ¿qué es lo que aquí resulta comprobado? Precisamente, que el ente en cuestión es el mismo al que alude la proposición y tal como ella lo muestra: «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 entraña únicamente el “ser descubierto” del ente mismo, *él* en el “cómo” de su “estado de descubierto”. Éste se verifica mostrándose el “objeto” de la proposición, esto es, el ente mismo, *como él mismo*. Verificación significa: *mostrarse los entes en su identidad*»⁴. En otras palabras, 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 en 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»⁵. Ésta es la noción de verdad, sostiene Heidegger, que habría sido de algún modo presentida por la más antigua tradición filosófica bajo el término ἀλήθεια (lo no oculto, lo descubierto), cuyo sentido original habría quedado encubierto en su posterior traducción por la palabra *veritas* 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).

Por el contrario, piensa Heidegger, la raíz de la verdad se halla 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 aquella condición primigenia.

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

³ SZ 217; ST 238.

⁴ SZ 218; ST 239.

⁵ SZ 219; ST 240.

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 *intelecto* (no del juicio ni del conocimiento) con la *cosa* (más propiamente que con el objeto, término que designa preferentemente 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*)»⁶. El cognoscente toma conciencia de la adecuación vivida con lo real y en una operación refleja expresa tal conocimiento en un juicio⁷. La verdad se plasma entonces en un juicio o proposición donde se da en toda su plenitud⁸, pero ha tenido su origen en una previa coincidencia del entendimiento humano con la cosa.

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. Ahora bien, tanto la aprehensión sensible como inteligible de las cosas resulta evidentemente no en una presencia sustancial de la cosa en la mente, sino en una existencia *intencional*, es decir, inmaterial, acorde con la índole psíquica y espiritual del sujeto que la conoce. Pero la imagen o el concepto que según sea el caso se obtiene, se forjan en la mente únicamente como efecto de la forma sensible o inteligible de las cosas que queda impresa en el cognoscente y bajo cuyo imperio el cognoscente produce esa imagen o ese concepto. De allí que se diga, por ejemplo, que el concepto es la cosa misma *en cuanto* conocida, es decir, interiorizada por el cognoscente: lo que se conoce son *las cosas mismas* y no sus representaciones. Por eso incluso dice el Aquinate que el concepto no es *lo que se conoce* sino aquello *por lo que se conoce*⁹.

Así se comprende además el sentido de aquella expresión aristotélica según la cual «el alma es de alguna manera todas las cosas»¹⁰ y que ratifica Tomás de Aquino al decir que el alma «ha nacido para coincidir con todo ente»¹¹. Conocer una cosa es, en cierto modo, hacerse esa cosa, de tal modo que la inteligencia, al hacer suya la cosa apropiándose de su forma, se enriquece y perfecciona.

Y puesto que lo conocido son las cosas mismas, expresa el Aquinate que «la verdad es la adecuación del entendimiento y la cosa en cuanto el entendimiento dice ser

⁶ *De verit.* q. 1 a. 1.

⁷ *In VI Metaphys.*, lect. 4.

⁸ Cfr., por ejemplo, *Summ. theol.* I q. 16 a. 2; *De verit.* q. 1 a. 3; *In I Peri hermen.*, lect. 3, n. 9.

⁹ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 75: «Non sit quod intelligitur, sed quo intellegitur».

¹⁰ *De anima* III 8.

¹¹ *De verit.* q. 1 a. 1c: «Quod natum est convenire cum omni ente».

lo que es y no ser lo que no es»¹², 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 verdad¹³. La similitud con el descubrir y el desocultamiento (*Unverborgenheit*) que define la verdad heideggeriana parece hacerse aquí patente¹⁴.

Sin embargo, la idea que Heidegger tenía de la *adaequatio* era bastante distinta de la expuesta, lo que resulta comprensible 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 produjeron. Esta escisión, en efecto, resultó fatal para la posterior comprensión de la verdad y el conocimiento. En la modernidad el objeto se convierte en un duplicado de la cosa, produciéndose en consecuencia una ruptura entre un «interior» y un «exterior» difícilmente conciliable. El conocimiento se entendió entonces como concordancia entre representaciones, de modo tal que resultaba preciso constatar la conveniencia del juicio formulado, «interior» a la conciencia del sujeto, con el objeto o cosa «exterior». Para Tomás de Aquino, en cambio, el que intelige y lo inteligido, el entendimiento y la forma del ente conocido, aunque diversos, constituyen inicialmente una

¹² *Summ. c. Gent.* 159. Cfr. *In IV Metaphys.*, lect. 8, n. 651; *In I Peri hermen.*, lect. 3, n. 7; lect. 13, n. 12.

¹³ SZ 225; ST 24.

¹⁴ Se me ha observado en ocasiones que el acercamiento de la concepción heideggeriana de la verdad a la tomista resultaría problemática en tanto el *Dasein* como ser-en-el-mundo y los entes intramundanos —es decir, la unidad originaria en la que hombre y mundo se corresponden mutuamente, y que en *Sein und Zeit* es analizada por Heidegger fenomenológicamente— presupondría, en contraste con la metafísica tomista, una concepción no sustancialista: o sea, ni los hombres ni el resto de los entes constituirían seres sustanciales, sino que se darían precisamente en y a partir de su mutua relación, poseyendo entonces un ser puramente «relacional» en lugar de un ser sustancial. Ésta es la concepción que presentan de Heidegger sobre todo los llamados pensadores «posmodernos». Sin embargo, los mismos ásperos reproches de estos autores al filósofo alemán por su tendencia «aún demasiado metafísica», así como su reconocimiento de que a menudo deben interpretarlo «contra la letra» de sus escritos para aproximarlo al nihilismo nietzscheano, debería hacernos reflexionar sobre las dificultades que acarrea aquella exégesis. Al respecto, resulta claro que Heidegger nunca simpatizó con el término *substantia*; sin embargo, apeló con frecuencia (si bien no en ST) al término *οὐσία*, respecto del cual nuestro autor piensa que su traducción latina habría sido una tergiversación. Pero más allá de la noción errada o no que Heidegger se haya forjado del término *sustancia* (al que probablemente haya entendido modernamente como algo rígido y cerrado) y de los inconvenientes que haya visto en su aceptación, resulta claro, sobre todo a la luz de sus obras de madurez donde esto ya es incontestable, pero incluso también en ST, que Heidegger nunca dejó de considerar al hombre y las cosas como seres subsistentes, es decir, como seres que son y son lo que son, y cuyo «estar presente», aunque se haga manifiesto en y merced al «estado de abierto» del *Dasein*, no se reduce a una mera relación intencional sin sustento real. Es más, las dos perspectivas bajo las cuales al *Dasein* se le presentan los entes, es decir, como «ser a la mano» y como «ser ante los ojos» (como útil y como objeto de consideración teórica), más que una relativización de su ser no parecen sino otro modo de denominar la clásica distinción entre una actitud práctica y una actitud contemplativa del hombre ante lo real. En este sentido, y pese a las ambigüedades a que indudablemente da pie el propio discurso heideggeriano, no encuentro razón para no confrontar el pensamiento de Heidegger acerca de la verdad con el tomista, y más aún cuando el propio filósofo alemán hace alusión expresa a él. Por el contrario, considero que ciertas versiones idealistas y posmodernas que se dan del pensamiento heideggeriano apelando a algunas expresiones del filósofo que son consideradas aisladamente y pasando por alto el conjunto de su obra, no deberían ser aceptadas acriticamente.

unidad indiscernible. Por eso puede decir que «el intelecto en acto y lo inteligido en acto son uno»¹⁵, señalando sin embargo al mismo tiempo que, como es evidente, «la igualdad es de los diversos»¹⁶. Esta identidad, claro está, es seguida por una separación: el juicio que se emite a partir de esa coincidencia inicial, ya no constituye la cosa misma en tanto conocida, sino que en él el cognoscente toma distancia respecto de lo inteligido y en una operación refleja atribuye algo a una cosa. Por eso la concepción del conocimiento como mera copia no resulta atribuible en modo alguno a este realismo gnoseológico: desde esta perspectiva la mente humana no es puramente pasiva, no refleja la realidad al modo de un espejo, sino que se trata de una facultad a la vez activo-pasiva que, dejándose determinar por lo real en una unidad primigenia, produce luego algo enteramente propio que, sin embargo, dice lo que las cosas son. Contrariamente, cuando se entiende el conocimiento como copia se hace necesario explicar cómo «algo que está adentro» puede reproducir «lo que está afuera». Sólo así surge el problema señalado por Heidegger acerca de «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»¹⁷. Ya no existe una apertura intencional del hombre hacia el mundo, por lo cual se recurre a 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—, se ha trasladado la relación intencional completamente al interior de la conciencia, quedando clausurado el vínculo con lo real que a partir de entonces aparecerá como de suyo incognoscible.

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 objeto», entendido ahora como una representación o construcción distinta de la cosa.

Esto, sin embargo, no puede ser admitido, ni siquiera obviando la diferencia abismal que existe entre la *res* tomista y el objeto kantiano (que, en tanto construcción del Sujeto, hace finalmente de la verdad una concordancia del entendimiento consigo mismo). No se trata de que el juicio para ser verdadero se adecúe a la cosa, sino que si el entendimiento se adecúa a la cosa entonces será verdadero el juicio subsiguiente, lo que es muy distinto. El conocimiento no es algo que deba adecuarse, sino el resultado de la adecuación: «Es como un efecto de la verdad», dice el Aquinate¹⁸. Así, la definición tomista, que reconoce su raíz en el realismo aristotélico, alude al descubrimiento de la realidad y su constatación y expresión reflexiva a través del juicio 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 «diri-

¹⁵ *Summ. c. Gent.* II 59.

¹⁶ *De verit.* q. 1 a. 3.

¹⁷ SZ 60; ST 73.

¹⁸ *De verit.* q. 1 a. 1.

girse 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 descubierto¹⁹.

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 realidad y, por otro lado, la verdad tiene su origen en el poder descubridor del hombre que desentraña al ente en lo que él es. Ahora bien, queda aún por dirimir dónde reside primariamente la verdad, cuál es su lugar originario. En primer término, puede preguntarse si la verdad se halla en los entes o más bien en el hombre. Y luego, si en el hombre se halla la verdad antes en el percibir descubridor (sea sensible o inteligible) de los entes o en el enunciar proposiciones acerca de ellos.

Para Heidegger el «ser verdadero» y el «ser descubridor» nos remiten al hombre, al «ser ahí» (*Dasein*) que es quien descubre. 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 descubiertos²⁰. En este sentido, parece darse una coincidencia con Aristóteles para quien «lo verdadero y lo falso no está en las cosas, sino en el entendimiento».

Sin embargo, no sucede algo diferente para el Aquinate, pues según él: «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*»²¹. En efecto, también para Tomás de Aquino la verdad está principalmente en el entendimiento²². 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*²³, puesto que si la verdad se da en la mente tiene su fundamento en lo real.

Resulta preciso, sin embargo, recordar que para el teólogo medieval —y esto lo distingue tanto de la concepción aristotélica como de la heideggeriana que por motivos diferentes no han considerado esta circunstancia— la verdad no consiste sólo en la adecuación *a posteriori* del entendimiento humano a las cosas, sino que antes es preciso que, para ser lo que son, las cosas se adecúen al entendimiento divino, en el caso de los entes naturales, o a la mente del inventor, en el caso de los entes artificiales, de tal modo que las cosas se dicen también verdaderas por su conformidad al proyecto del Creador. Por tanto, y con más razón aún bajo esta perspectiva, «la verdad está principalmente en el entendimiento, y secundariamente en las cosas, en

¹⁹ SZ 62; ST 75.

²⁰ SZ 220; ST 241.

²¹ *Summ. theol.* I q. 16 a. 2.

²² *De verit.* q. 1 a. 2: «Per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu».

²³ *De verit.* q. 1 a. 1.

cuanto se comparan con el entendimiento como con un principio»²⁴. De tal modo lo real se encuentra como entre dos entendimientos: en primer término, aquella inteligencia por la que reciben tal o cual conformación, y en segundo lugar, el entendimiento por el que resultan conocidas.

Ahora bien, aceptado que la verdad se asigna con más propiedad al entendimiento que a los entes, resta aún establecer si en el caso del conocimiento humano la verdad reside ante todo en el percibir o en el enunciar. Respecto de esta cuestión, Tomás de Aquino ha defendido el juicio o proposición como sede de la verdad²⁵, mientras que Heidegger considera 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. Por eso expresa con respecto a esta creencia que se trata «tanto de una apelación injustificada cuanto, y ante todo, de una mala inteligencia del concepto griego de verdad»²⁶. Una visión ligera del problema pareciera indicar una clara oposición entre ambos pensadores, sin embargo será menester un análisis más cuidadoso de la 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 comprender que es algo así como un «ver» (*Sehen*)²⁷. La interpretación, explica el filósofo friburgués, 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 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», y así, lo comprendido se vuelve concebible²⁸. 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 las cosas son.

Ahora bien, como al hombre, además de su «estado de abierto», le es esencialmente inherente el habla, se expresa sobre los entes descubiertos en la proposición. «La proposición comunica a los entes en el «cómo» de su «estado de descubiertos»»²⁹. Por eso la proposición está esencialmente vinculada a uno de los conceptos filosóficos más antiguos: el *λόγος*, que en este caso Heidegger prefiere traducir por «habla» (*Rede*). Sin embargo el *λόγος*, la proposición, puede ser verdadero si saca al ente de que se habla de su ocultamiento y lo muestra tal como es, o falso cuando encubre, cuando presenta algo haciéndolo pasar por lo que no es. Por eso según Heidegger, no puede considerarse al juicio como el «lugar» primario de la verdad. Verdadera en sentido más original es la *αἴσθησις* —la simple percepción sensible de algo—

²⁴ *Summ. theol.* I q. 16 a. 1.

²⁵ Cfr., por ejemplo, *De verit.* q. 1 a. 3; y *Summ. theol.* I q. 16 a. 2.

²⁶ SZ 33; ST 34.

²⁷ SZ 146 y 160; ST 164 y 178.

²⁸ SZ 150; ST 168.

²⁹ SZ 244; ST 224.

porque ella siempre es verdadera, constantemente descubre lo que le es propio: «el ver descubre siempre colores, el oír descubre siempre sonidos»³⁰. 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 ver 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»³¹. Esto es, la discursividad racional y verbal sólo resulta verdadera por un primigenio percibir sensible y, sobre todo inteligible, que intuitivamente descubre a los entes en lo que ellos son.

Si se ha insistido tanto en que el juicio es el sitio propio de la verdad, sostiene Heidegger, es porque al ser expresada y repetida, la proposición congela, solidifica la relación entre el cognoscente y lo conocido, aquella equívoca adecuación entre una cosa y otra, entre un interior y un exterior. Pero el desconocimiento de su proveniencia, del carácter derivado de la proposición y la «concordancia» que en ella puede verificarse, conduce a aporías insalvables. La verdad por el contrario, se funda en el «estado de abierto» del «ser ahí» que le 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 encubierto.

Tomás de Aquino sostiene en cambio por su parte que: «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»³². Sin embargo, el propio Tomás de Aquino reconocía también, al igual que Aristóteles, cierta verdad en las percepciones sensibles y conceptos³³; más aún, afirmaba que los contenidos de la sensibilidad y las notas esenciales aprehendidas por el intelecto son siempre verdaderas³⁴ porque el sentido y el intelecto son en tales casos directamente informados por los objetos mismos, y los contenidos apresados por ellos en lo real determinan qué haya de afirmarse o negarse en el juicio si es que éste ha de ser verdadero. Por eso «la verdad se encuentra en el intelecto en tanto que aprehende la cosa como es»³⁵, y esto sería impensable si aquella intuición primaria no fuese ya de suyo verdadera. Si Tomás de Aquino insiste en el juicio como sede privilegiada de la verdad es porque, aunque la verdad se define como conformidad entre el entendimiento y las cosas, sólo *se conoce* la verdad cuando se toma conciencia de

³⁰ SZ 33; ST 44.

³¹ SZ 226; ST 247.

³² *De verit.* q. 1 a. 3.

³³ «Se ve que también la simple concepción del intelecto, que es la similitud de la cosa, no carece de verdad y falsedad» (*In I Peri hermen.*, lect. 3, n. 27). En cuanto a los sentidos, ellos son infalibles, al menos respecto de los sensibles propios.

³⁴ «Sentire non contingit nisi recte, quia sensus circa propria sensibilia semper est verus» (*In III De anima*, lect. 4, n. 630). «Circa quod quid est intellectus non decipitur» (*Summ. theol.* I q. 17 a. 3).

³⁵ *Summ. theol.* I q. 16 a. 5.

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 conformidad 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 [...] 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 conocido»³⁶.

Vistas así las cosas podemos convenir en que este planteamiento no difiere tan sustancialmente del heideggeriano como a primera vista parecía. Desde la perspectiva del Aquinate el juicio también podría llamarse derivado en tanto es el resultado de un proceso. Pero en él se da la verdad en su plenitud y perfección al hacerse explícita. Por otra parte, si hay que convenir con Heidegger en que Aristóteles jamás dijo que el juicio sea el lugar *originario* de la verdad, también resulta preciso admitir que tampoco Tomás de Aquino ha dicho algo semejante. El filósofo medieval sólo ha afirmado que en él la verdad *se perfecciona* en tanto lo percibido intuitivamente por la sensibilidad y el intelecto se vuelve conciente por un acto reflexivo-discursivo. Por eso la verdad no tiene origen en el juicio, aunque sólo en él llega a su cumplimiento. En consecuencia, cuando Heidegger sostiene que la *αἴσθησις* y el *νοεῖν*, es decir, la sensación y el intelecto, son más originariamente verdaderos respecto del *λόγος* como *διανοεῖν*, como razón discursiva, coincide con nociones de la más genuina gnoseología tomista que, lejos de aproximarse a algún tipo de racionalismo moderno, se define por un claro intelectualismo. En este sentido, no creemos casual que Heidegger haya puesto especial empeño en subrayar la raíz originaria de la verdad. En efecto, el filósofo alemán se ha esforzado por desarticular las nociones de sujeto, razón, cosa y objeto, heredadas del escolasticismo tardío y la modernidad. De haberse encontrado con esta concepción cosificada y escindida de la relación cognitiva entre el entendimiento y los entes, probablemente Tomás de Aquino también hubiese puesto el mismo empeño por exaltar, más aún de lo que lo hizo, el origen de la verdad.

De este modo, si retomamos las tres tesis con las que Heidegger considera que se define la manera tradicional de concebir la esencia de la verdad, podemos decir que, en lo que respecta a la concepción aristotélico-tomista de la verdad, efectivamente el «lugar» de la verdad es el juicio, en tanto que allí la verdad se vuelve explícita y encuentra su sede, pero no porque tenga su origen en él. En segundo lugar, de ningún modo consiste la verdad en una «concordancia del juicio con su objeto», sino del intelecto con la cosa. Y en cuanto a la tercera tesis, por cierto no ha sido Aristóteles, pero entonces tampoco Tomás de Aquino, el autor de las dos tesis precedentes, al

³⁶ *Summ. theol.* 1 q. 16 a. 2. El subrayado es nuestro.

menos tal como las interpreta Heidegger. Por consiguiente no resulta aventurado afirmar que la noción de verdad que el filósofo friburgués desarticula con acierto en este pasaje de su obra no sólo no es atribuible a Aristóteles sino tampoco a Tomás de Aquino como sostiene equivocadamente. Que Heidegger haya distanciado la solución tomista al problema de la verdad de la aristotélica para aproximarla a la de Kant constituye de por sí un error histórico. La concepción supuestamente «tradicional» con la que Heidegger inicia el párrafo 44 de *El ser y el tiempo* se acerca en cambio a la noción de verdad que acuñara la escolástica tardía y que la modernidad llevaría a su máxima expresión. Por desgracia ésta no ha sido la única ocasión en que un filósofo por lo demás tan lúcido como Heidegger ha realizado una lectura del pensamiento tomista a partir de expresiones posteriores del pensamiento medieval que desdibujan la auténtica posición adoptada por el Aquinate frente a cuestiones de primer orden como la noción de verdad.

SILVANA FILIPPI

Universidad Nacional de Rosario.