

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

**FILOSOFIA**  
Y  
**LETRAS**

*REVISTA DE LA FACULTAD  
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

**55-56**

*JULIO-DICIEMBRE*

**1954**

*IMPRESA UNIVERSITARIA*

# **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

Rector:

DR. NABOR CARRILLO

Secretario General:

DR. EFRÉN C. DEL POZO

## **FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

Director:

LIC. SALVADOR AZUELA

# FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE  
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA  
UNIVERSIDAD N. A. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

FUNDADOR:

*Eduardo García Máynez*

DIRECTOR:

*Salvador Azuela*

SECRETARIO:

*Juan Hernández Luna*

Correspondencia y canje a Ciudad Universitaria  
Torre de Humanidades, San Angel, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país . . . . .	\$ 15.00
Exterior . . . . .	Dls. 2.50
Número suelto . . . . .	\$ 4.00
Número atrasado . . . . .	\$ 5.00

## Sumario

### ARTICULOS

	Págs.
Miguel Bueno . . . . .	11
Miguel León Portilla . . . . .	37
Fausto E. Vallado Barrón . . . . .	63
Luis Villoro . . . . .	75
Emilio Uranga . . . . .	85
Oswaldo Robles . . . . .	107
Roberto Flores Villasana . . . . .	121
Miguel Angel Ceballos . . . . .	139
Marianne O. de Bopp . . . . .	161
Inés Vargas de Núñez . . . . .	179
Francisco Larroyo . . . . .	197

Martha Días de León de Re-	<i>Pío Baroja. El hombre juz-</i>	
caséns . . . . .	<i>gado por sí mismo. Su</i>	
	<i>sensibilidad . . . . .</i>	203

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Almoína José . . . . .	<i>Bibliografía Mexicana del Siglo</i>	
	<i>XVI. (Joaquín García Icaz-</i>	
	<i>balceta) . . . . .</i>	217
Juan A. Ortega y Medina . . . . .	<i>Filosofía de la Historia y Etica</i>	
	<i>(Paula Gómez Alonso) . . . . .</i>	226
Alberto Lozano Vázquez . . . . .	<i>Introducción a la Lógica Jurídica.</i>	
	<i>(Eduardo García Máynez) . . . . .</i>	230
Eduardo Luquín . . . . .	<i>Tres Inventores de Realidad. (Jai-</i>	
	<i>me Torres Bodet) . . . . .</i>	237
Tere E. Rohde . . . . .	<i>Las sugeriones a los Estudiantes</i>	
	<i>de Escuelas Secundarias sobre la</i>	
	<i>mejor forma de estudiar. (C.</i>	
	<i>Gilbert Wrenn) . . . . .</i>	247
Xavier Tavera Alfaro . . . . .	<i>Documentos para la Historia de la</i>	
	<i>Litografía en México. (Justino</i>	
	<i>Fernández y Edmundo O'Gor-</i>	
	<i>man) . . . . .</i>	249
Agustín Millares Carlo . . . . .	<i>La vida privada española en el Pro-</i>	
	<i>toloco notarial. Selección de do-</i>	
	<i>cumentos de los siglos XVI,</i>	
	<i>XVII y XVIII del Archivo No-</i>	
	<i>tarial de Madrid. (Ilustre Cole-</i>	
	<i>gio Notarial de Madrid) . . . . .</i>	251
Sergio Pitol . . . . .	<i>El Heroísmo Intelectual. (José</i>	
	<i>Antonio Portuondo) . . . . .</i>	252
A. Rossi Guerrero . . . . .	<i>La Filosofía como compromiso.</i>	
	<i>(Leopoldo Zea) . . . . .</i>	254
Beatriz Espejo y Díaz . . . . .	<i>Los Días Enmascarados. (Carlos</i>	
	<i>Fuentes) . . . . .</i>	261
J. H. L. . . . .	<i>Noticias de la Facultad de Filoso-</i>	
	<i>fía y Letras. . . . .</i>	275

## HEIDEGGER, KANT Y SANTO TOMAS EN TORNO A LA TEORIA DE LA VERDAD

El concepto clave de toda la obra de Kant, es el concepto de lo trascendental. Kant lo define en estos términos: "El vocablo trascendental no significa algo que sobrepasa toda experiencia, sino lo que, precediéndola (a priori), no está destinado, sin embargo, más que a hacer posible un conocimiento experimental."<sup>1</sup>

De acuerdo con esta notación terminológica, lo trascendental no es aquello que va más allá de toda experiencia posible, sino lo que precediendo a la experiencia, no en sentido de tiempo, sino de fundamentación metafísica, de prioridad metafísica, está sólo destinado a hacer posible un conocimiento experimental. En esta caracterización se implica también lo que Kant ha llamado la revolución copernicana, es decir la idea de que no todo conocimiento se rige por el objeto, sino que hay una especie peculiar de "conocimiento" que hace posible que en general se dé algo así como el "fenómeno" u "objeto", y en general el "conocimiento".

Explicando la revolución copernicana de Kant, dice Heidegger: "No 'todo conocimiento' es óptico, y dónde tal conocimiento se presenta, es posible sólo por un conocimiento ontológico. Con la revolución copernicana se altera tan poco el 'viejo' concepto de la verdad como 'adecuación' (adaequatio) de conocimiento y de ente, que justamente esa revolución lo presupone, e incluso lo refundamenta. El conocimiento óptico sólo puede adecuarse al ente ('objetos') si este ente como ente ya previamente está patente, esto es, si es conocido en su comprensión del ser. Patentización del ente (verdad óptica) gira en torno de la develación de la comprensión del ser del ente (verdad ontológica); pero nunca puede el conocimiento

---

1 E. Kant. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Prueba de un juicio de la crítica antes de su examen.

óntico *por sí mismo* enderezarse 'hacia' los objetos, porque el conocimiento óntico sin el ontológico no puede tener, de repente, un posible 'hacia dónde'." <sup>2</sup>

Heidegger llama óntico a lo que Kant llamaba experimental, y llama ontológico a lo que Kant designaba como trascendental. Para que haya *conocimiento óntico*, es preciso que el ente esté ya patente, es decir, que lo tengamos ante las manos, que nuestras ciencias y nuestra vida cotidiana lo puedan asir, manejar, interpretar. Si no estuviera ya patente el ente, el conocimiento experimental no tendría objeto, no tendría un "hacia dónde", es decir, no podría encaminarse hacia lugar alguno. El conocimiento ontológico revela al ente, lo manifiesta, lo exhibe, lo patentiza.

Una vez que el ente ya está exhibido, patente, que ya hay objetos de la experiencia, pueden venir las ciencias para proponerse como tarea conocer a ese ente, pero nunca antes, porque entonces las ciencias no tienen todavía "objeto", término intencional a que dirigirse, encaminarse o enderezarse.

El "conocimiento" ontológico es pues anterior a todo conocimiento científico, está más atrás que cualquiera teoría del conocimiento científico. "El propósito de la Crítica de la Razón Pura queda pues radicalmente ignorado cuando se interpreta a esta obra —dice Heidegger— como "Teoría de la Experiencia", o, sin más, como teoría de las ciencias positivas. La Crítica de la Razón Pura nada tiene que ver con la "teoría del conocimiento". Si, en general, se quiere presentar su interpretación como teoría del conocimiento, entonces *habría que decir*: la Crítica de la Razón Pura no es una teoría del conocimiento óntico (experiencia), sino del conocimiento ontológico. Pero incluso con esta interpretación, que cae ya muy lejos de la exégesis dominante de la estética y analítica trascendentales, no se toca lo esencial; porque es justamente la ontología, como metafísica general, esto es, como sección capital de la metafísica en su totalidad, lo que aquí por vez primera se fundamenta y se trae a sí mismo. Con el problema de la trascendencia no se pone, en lugar de la metafísica, la "teoría del conocimiento", sino que se pregunta por la posibilidad interna de la "ontología". <sup>3</sup>

Toda esta página de Heidegger es polémica. Lo que aquí rechaza es justamente la interpretación que dan de Kant los neo-kantianos de la es-

<sup>2</sup> Martin Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 12, Bonn, 1929.

<sup>3</sup> M. Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 16.

cuela de Marburgo. Cohen interpreta a la Crítica de la Razón Pura como "teoría de la experiencia", como teoría de las ciencias positivas. Pero la crítica, nos dice Heidegger, nada tiene que ver con una teoría del conocimiento. Ya hemos visto antes, en la cita de Kant, que lo que el filósofo alemán llama trascendental, no quiere decir en modo alguno conocimiento experimental, teoría de la experiencia, sino lo que precediendo a esa experiencia la hace justamente posible. La crítica habría que llamarla mejor teoría del conocimiento ontológico, pero ni esta corrección salvaría a la exégesis habitual de la Crítica de su equivocidad, porque esa teoría del conocimiento ontológico, esa ontología, es lo que se considera primariamente, y no secundariamente. Se pregunta por la posibilidad interna de la ontología, es decir, se hace ontología de la ontología y nada más.

La interpretación propuesta por Heidegger es imposible no sólo que la acepten los neo-kantianos, sino siquiera que la comprendan correctamente. Los que se han familiarizado con la interpretación neo-kantiana, tienden siempre a referir toda nueva idea sobre Kant a los viejos puntos de referencia, y desfiguran inaceptablemente los pensamientos de Heidegger. El no ver claro en esa distinción de óntica y ontología, es pecado que cometen no sólo los que ingresan a la filosofía de Heidegger, sino aun aquellos que están muy familiarizados con ella. Así, nada menos que Manuel García Morente, confunde lamentablemente aquella distinción, y justamente por lo que antes insinuábamos, es decir, porque se refieren las ideas de Heidegger a distinciones terminológicas oriundas de la tradición neokantiana.

"Empleamos el término 'óntico' para designar aquellas propiedades características, estructuras y formas que son de los objetos en cuanto objetos. En cambio empleamos, el término de la objetividad ontológica, para designar aquellas formas, estructuras o modalidades, que convienen a los objetos, en cuanto que han sido incorporados a una teoría científica o filosófica. El objeto, en cuanto objeto, tiene una estructura propia. A esa la llamamos óntica. Pero luego, el objeto es elaborado de una cierta manera, por el esfuerzo del conocimiento, es elaborado por la filosofía, por la psicología, por las ciencias particulares; y esa elaboración hace sufrir al objeto algunas modificaciones, y las modificaciones que el objeto sufre, por el hecho de ingresar en la relación específica del conocimiento, esas modificaciones son las que llamaremos ontológicas. Las categorías intelec-

tuales o categorías ontológicas, son aquellas que no responden a la estructura misma del objeto, sino que responden más bien a la transformación que ese objeto sufre tan pronto como entra en la labor específica del conocimiento científico.”<sup>4</sup>

En estas caracterizaciones de Morente los equívocos abundan. Ontico no significa anterior al conocimiento científico, y ontológico no significa conocimiento científico. Las categorías ontológicas, no son ni categorías ni intelectuales. Lo que Heidegger llama ontología no significa en modo alguno “labor específica del conocimiento científico”. Pero sobre todo, la estructura ontológica o trascendental no modifica los objetos, no los altera como sugiere Morente. Justamente todo el sentido de la obra de Heidegger radica en comprender que con la condicionalidad ontológica o trascendental no se ejecuta una operación modificativa del ente u objeto, sino una “operación” o acto meramente revelativo, patentizador, exhibitorio, simplemente aprehensivo.

Cuando dice Kant que por trascendental hay que entender lo que precediendo a la experiencia, al ente, hace posible a este ente, hay que guardarse muy bien de interpretar esta posibilidad como operación ortopédica, que arranque al ente de su condición originaria, para traerlo modificado e irreconocible al campo de la trascendencia, de la ontología. Para que haya conocimiento óntico es preciso que el ente se nos revele, se nos haga previamente patente. Esto se consigue haciéndolo ingresar en lo que Heidegger llama “campo de la trascendencia”. La exploración de este campo es tarea de la ontología, que nada tiene que ver con la ciencia; cuando decimos que el ente ingresa en el campo de la trascendencia, se quiere decir una cosa completamente diferente a la que sugiere Morente cuando afirma que primero se da el objeto y luego es elaborado por el conocimiento científico. Ingresar en el campo de la ontología, no significa, en modo alguno, que el ente quede sometido a las elaboraciones de las ciencias positivas. Explicar de tal guisa su ingreso es desbaratar, desmoronar desde la base, la idea que Heidegger se hace de esta “operación”. Interpretar de este modo, consiste, al fondo, en no poder pensar fuera del horizonte de la escuela de Marburgo;

<sup>4</sup> M. García Morente. *Lecciones Preliminares de Filosofía*, pp. 356-358. Editorial Losada. 3ers. Edición.

## EN TORNO A LA TEORÍA DE LA VERDAD

en querer ser heideggeriano, y no poder dejar de ser neokantiano, en aparear grifos y caballos.

Lo que Heidegger llama ente (Seiendes) corresponde a lo que Kant llama fenómeno u objeto (Gegenstand). A este ente lo patentiza la trascendencia, o como dice Heidegger, el mundo "del" hombre le ofrece ocasión de develarse; los entes sólo se revelan "dentro" de un mundo, *no en otra parte, sino ahí, en ese "campo de la trascendencia"*, que es ese componente de Welt (mundo), que se encuentra en la conocidísima aserción de Heidegger del hombre como "In-der-Welt-sein". El hombre, como ser en el mundo, como estar en él, quiere decir, que ya desde siempre, nos topamos con cosas, con objetos, con fenómenos, con entes. La teoría de los entes, la óptica, corresponde a lo que Kant designaba como estudio de los fenómenos, y no de las cosas en sí mismas (noumenos). Kant se propuso en su Crítica demostrar cómo es posible, qué sentido tiene, decir que el hombre se topa con fenómenos y no con noumenos, es decir, estudió por qué medios el hombre patentiza o da posibilidad de patentización a los entes. Este estudio, y no el de las cosas, el de los entes, es el tema de la crítica, y por eso es no óptica sino ontología. El hombre no convierte a las cosas en sí mismas para volverlas fenómenos, operación misteriosa que engendra toda la corpulenta y confusa literatura acerca de la cosa en sí. Los entes no son algo del todo diferentes a la cosa en sí misma, son esa misma cosa, pero en un mundo, en el mundo del hombre; esto no quiere decir que al ingresar en el mundo los entes sufran una alteración tan grande que los arranque de su ser nouménico para transportarlos a su ser fenoménico. Los entes no son cosas en sí, *antes* de figurar en el campo de la trascendencia, y pasan a ser entes cuando ingresan al mundo; el antes y el después nada tienen que hacer aquí. El hombre, ya desde siempre, se encuentra en medio de los entes. No puede inquirirse cómo son esos entes antes de ser entes, y cómo el hombre es antes de estar en medio de los entes; estas cuestiones son vacías, y sólo se suscitan y preocupan mientras no se penetra suficientemente la filosofía de Heidegger, son pseudoproblemas que hay que atribuir, sin ir más lejos, a la dificultad en que muchos se hallan, no de pensar sin imágenes, sino de no poder pensar sino acogiéndose a las imágenes más torpes y embarazosas.

Bien. El hombre, por tanto, al abrir los ojos, se topa con el ente, está frente al ente, no se interpone entre ellos ningún medio deforma-

dor o perturbador. Esto es, creo, lo que la tradición ha dicho cuando habla de que la inteligencia en su primera mirada cae sobre el ser; es lo que la escolástica sugería cuando sentenciaba que, así como el ojo está hecho para ver los colores, así la inteligencia está hecha para ver el ente. En cuanto se despreza la inteligencia, en cuanto dirige su rayo de intencionalidad hacia lo otro, se topa con el ser. También se le llama a esto en la tradición "el realismo fundamental de la inteligencia humana". Es la metafísica natural de la razón humana de que hablaba Henri Bergson, el movimiento que sin violencia alguna, naturalmente, ejecuta toda mente sana, la del sentido común. El hombre, pues, se encuentra en medio del ente.

Frente a esta interpretación hay que colocar la que nos proponen de vez, los neokantianos de la escuela de Marburgo y José Ortega y Gasset. Decíamos que para Heidegger el dato inicial es que el hombre se encuentra en medio del ente, arrojado entre los entes; la inteligencia frente al ser para decirlo con términos de la tradición. Para los neokantianos y para Ortega y Gasset, por el contrario, el dato inicial sería el hombre arrojado en medio de problemas, lanzado entre los problemas, quehaceroso en medio de interrogantes; el conocimiento, el pensamiento y, frente a él, la incógnita a despejar, según Marburgo, la vida humana y sus problemas, según Ortega y Gasset. En lo que difieren Ortega y los de Marburgo es en la caracterización del término que hace frente al problema: para uno es la vida humana, para otros el pensamiento puro. Pero, el término que se coloca frente a este "sujeto" es, en ambos, problema, no ente, no ser, y es esto, a nuestro entender, lo decisivo para el caso. Una frase como la de Aristóteles "el hombre aspira naturalmente a conocer", frase inicial de su metafísica, se interpretaría de modo radicalmente diferente por Heidegger y por los neokantianos y Ortega y Gasset. Con el primero significaría: el hombre aspira a ver, a explorar los entes, a internarse en su inagotable copia, con los segundos vendría a decir lo mismo que: el hombre aspira a despejar, a descifrar incógnitas. Con esta interpretación queda radicalmente alterada la idea tradicional de la verdad, o más bien queda suprimida de raíz, porque no se puede ya entender cómo la verdad haya de ser adecuación del pensamiento y del ente, puesto que no hay ente, sino problema, que despeja el pensamiento y la vida. Heidegger pretende que la revolución copernicana de Kant no sólo no altera ese concepto tradicional de la

## EN TORNO A LA TEORÍA DE LA VERDAD

verdad, sino que le presta renovada y más convincente fundamentación. Con Kant queda asegurado el concepto trascendental de la verdad como adecuación. Y esto se entiende fácilmente si se repara en lo que antes hemos dicho. Lo trascendental revela al ente y, por tanto hace factible que nuestros enunciados sobre el ente, nuestros juicios, se puedan comparar con ese ente, para ver si le son o no adecuados. Por eso, según Heidegger, a la verdad judicativa ha de precederla una verdad manifiesta, una "veritas rei".

Dice Heidegger, en su *Sein und Zeit* que "la tarea de la filosofía consiste en conservar, en su pristinidad, la fuerza de las palabras más elementales en que se expresa nuestra existencia a sí misma", y no hay duda que una de las palabras más necesitadas de esta conservación, como tarea filosófica, es la palabra *adecuación* (*adaequatio*), que en la preciosa fórmula tradicional de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, ha sido el señuelo de mil interpretaciones triviales y debilitadoras de su fuerza primigenia.

El mismo Heidegger se ha percatado de la necesidad de rescatar a la mencionada fórmula de sus incompatibles negadores, y ha escogido para ello, el camino más directo y decisivo: una exégesis de la obra de Kant, quien pasa por ser el autor que con mayor copia de razones ha puesto fuera de la circulación filosófica la definición de la verdad como adecuación. Heidegger piensa que Kant no sólo no ha descartado aquella fórmula clásica, sino que la ha refundamentado, le ha prestado renovada validez. La revolución copernicana y la noción de lo trascendental que le está entrañablemente vinculada, tienden con deliberada unilateralidad a consolidar un concepto trascendental de la verdad como adecuación.

Parece, por tanto, que una exposición auténtica de la Crítica de la Razón Pura habría que empezar con esas palabras, iniciales también de otra gran Crítica: "Movetur quaestio de veritate, et primo quaeritur, quid sit veritas"; "Trátase aquí el problema de la verdad y, se pregunta, antes que otra cosa, ¿qué es la verdad?", así comenzaría una explicación de la obra de Kant después de haberse conocido y comprendido la exégesis heideggeriana.

Y ya que hemos citado a Santo Tomás, vamos a proponer de inmediato como tarea de este artículo, la siguiente cuestión: ¿Hay o no en Santo Tomás un concepto trascendental de la verdad en sentido kan-

tiano? ¿Hay o no en Kant un concepto trascendental de la verdad en sentido tomista?

Por una incitante coincidencia, que registra la historia de la filosofía, estos dos grandes clásicos han echado mano, en un momento decisivo de sus respectivas obras metafísicas, del concepto de lo *trascendental*. Y tratándose de quienes se trata hay como para sospechar que entre sus manos esa palabra no perdió su fuerza elemental, y que conservarle su sentido primigenio fué tarea consciente en los dos grandes pensadores.

Empero, la tradición académica nos prohíbe casi mencionar los nombres de Kant y de Santo Tomás cuando se trata de resolver una cuestión filosófica de unívoca manera. Esta tradición está empeñada en sostener que cualquier problema filosófico se contesta siempre antitéticamente por Kant y por Santo Tomás. Pero, claro está, que una tradición siempre invita a que se la quebrante cuando exige más allá de límites justos, y los prejuicios académicos de kantianos y tomistas, por igual escolásticos, no han de ser, desde luego, nuestra invariable norma de conducta.

Todo tiene su historia, y las relaciones de kantismo y tomismo también tienen la suya. Preocupados los tomistas por salvaguardar, a toda costa, su "realismo" fundamental e intransigente, han imaginado sus diferencias con el kantismo, como equivalentes a diferencias con el "subjetivismo", especie de idealismo subjetivo, que Kant, cosa que no parecen saber los tomistas, refutó expresamente en su Crítica; pero la interpretación de la obra de Kant ha sufrido importantes alteraciones desde los días en que aquella sentencia se hizo lugar común en el neotomismo, y hoy por hoy, se impone como vigente la exégesis metafísica de Heidegger. Kant metafísico, nuestros días luchan por hacer digestible esta fórmula a espíritus neokantianos y neotomistas.

Y Kant metafísico quiere decir que bajo este nombre no puede ampararse ningún vulgar e impreciso "subjetivismo" tal y como entiende esta peyorativa noción la escuela neotomista de autores de manuales. La interpretación de Kant que propone Heidegger abre irremediamente la puerta a una nueva confrontación de los puntos de vista de Kant y de Santo Tomás. Aceptado que la interpretación corriente de Kant como teórico del conocimiento en estado químicamente puro, la interpretación neokantiana, hace imposible quizás toda conciliación y confrontación. Pero, ¿y la de Heidegger, que es metafísica, la hace también imposi-

ble? Antes de analizar un poco de cerca esta cuestión no nos parece legítimo y probo aducir una negativa rotunda y definitiva.

Si somos lectores de Kant, somos también lectores de Santo Tomás —y no por ello ni kantianos ni tomistas, ni mucho menos neokantianos o neotomistas—, y con idéntico entusiasmo y cariño por el clásico sea éste medieval o moderno. Abrimos pues, al socaire de nuestra afición, una discusión sobre el concepto trascendental de la verdad en Kant y en Santo Tomás, intencionadamente decididos a resolver este problema de unívoca manera.

El primer artículo de la cuestión disputada sobre la verdad es, sin duda, uno de los textos capitales del tomismo, pero también y por ello, uno de los más controvertidos. Abundan las interpretaciones inconciliables. Desde el punto de vista que aquí hemos elegido como propósito nos es posible decir que todas esas controversias pueden resumirse en un girar en torno a esta cuestión: ¿Es primero la verdad y luego el conocimiento? o ¿Es primero el conocimiento y luego la verdad? Resolver en uno u otro sentido es fundamental, ya que en tal resolución va complicada la legitimidad de la confrontación planteada por nosotros entre Kant y Santo Tomás.

Que la verdad sea anterior, lógica, no cronológicamente, al conocimiento es opinión que sustenta nada menos que Joseph de Tonquédec, y que el conocimiento sea anterior a la verdad es opinión nada menos también que de Etienne Gilson.

Según Tonquédec la definición de la verdad no entraña alusión esencial al conocimiento, sino a la inversa, pero de acuerdo con Gilson la verdad no puede ni siquiera comprenderse sino se la proyecta en el trasfondo de alusiones esenciales del conocimiento, y así distribuirá el eminente historiador del pensamiento medieval su capítulo acerca de la gnoseología tomista, en dos partes netamente caracterizadas, la primera destinada a definir el conocimiento y, la segunda, fundamentada en la primera, a definir la verdad.

Las afirmaciones de Tonquédec son terminantes y lapidarias: "Hay que decir que, en ningún sentido, la verdad es *formalmente* conocimiento; los dos conceptos no son intercambiables, sino que el conocimiento supone y entraña la verdad como su condición esencial o su propiedad".<sup>5</sup>

<sup>5</sup> J. de Tonquédec, *La Critique de la Connaissance*. Beauchesne. París, 1929, p. 510.

En su obra sobre el tomismo, Gilson dedica un capítulo (vii) —que ya desde su título traiciona el sentido de su tesis: *conocimiento y verdad*—, a esclarecer que la verdad supone y entraña la noción de conocimiento, y que sin ella no tendría sentido. “La cabra —dice Gilson— no existe para el arbusto que come, sino que el arbusto existe para ella. Esta existencia de un ser para otro es justamente lo que se llama conocimiento. Hay conocimiento en el mundo: he aquí el hecho”.<sup>6</sup> Y de aquí pasa a explicar lo que es conocimiento en general, no sólo el del animal, para deducir que la noción de verdad le es tributaria esencialmente.

Las opiniones pues que se refieren al concepto de la verdad andan oscilantes entre representantes muy calificados del tomismo. Pero como lo fundamental es averiguar qué pensó Santo Tomás y no sus comentaristas, por más eximios que éstos sean, hay que elegir el camino directo y aducir el texto de Santo Tomás para decidir, secundariamente, si tiene razón Tonquédec o si la tiene Gilson. He aquí el texto clave: “La primera confrontación de ente e intelecto consiste en que, el ente, corresponda al intelecto; correspondencia que con acierto se la caracteriza como adecuación de cosa e intelecto, y en esta adecuación cúmplase, formalmente, la razón de verdad. Esto añade, pues, la verdad al ente, es a saber: conformidad o adecuación de cosa e intelecto; a esta conformidad *sigue* el conocimiento de la cosa. De tal manera que la entidad de la cosa precede a la verdad, pero el conocimiento es cierto *efecto* de la verdad”.<sup>7</sup>

Una lectura de este texto, aunque sea superficial, saca de dudas. Para Santo Tomás es *anterior* la verdad al conocimiento. La interpretación de Tonquédec y no la de Gilson es la correcta.

En efecto, analicemos un poco más de cerca el ejemplo que trae a cuento Gilson. El arbusto existe *para* la cabra, y no la cabra *para* el arbusto. Pero si el arbusto existe *para* la cabra, la cabra, previamente, tiene que estar *ante* el arbusto, el *para* depende del *ante*, y sin él no podría realizarse. El problema de la verdad es tributario del sentido de la preposición *ante*, el problema del conocimiento es tributario del sentido de la preposición *para*. Y hay que notar delicadamente que estas preposiciones entrañan una dirección que en el *para* va del objeto al sujeto,

6 E Gilson. *Le Thomisme*. Vrin. París, 1944, p. 315.

7 Santo Tomás. *De Veritate*, q. 1 a. 1. Editio VII. Taurinensis. Marietti, 1942.

y en el *ante* del sujeto al objeto. La cabra tiene que ponerse *ante* el arbusto si es que el arbusto ha de ser *para* ella; el *para* depende del *ante*, se sigue de él, es cierto efecto de él, *por eso dice Santo Tomás* que el conocimiento sigue a la verdad, que el conocimiento es cierto efecto de la verdad. Cierta efecto, y no efecto en sentido formal, es decir, la verdad no es causa del conocimiento, sino condición de posibilidad del conocimiento. Si el conocimiento es aprehensión de la cosa, acción de apropiarse un objeto, esto no es posible si previamente ese objeto no está patente, si no está *ante* el intelecto que lo quiere *para* sí.

De esta conclusión podemos, de inmediato derivar consecuencias. La primera es que, cualquiera que sea la doctrina del conocimiento que haya sostenido Santo Tomás podemos desentendernos de ella; puesto que es su teoría de la verdad la que nos interesa primaria y exclusivamente; y en segundo lugar, que si a esa teoría de la verdad se le ha de encontrar un fundamento, éste no puede ser gnoseológico, sino antropológico o teológico, por lo que más adelante diremos. La teoría de la verdad hállese entre la metafísica y la gnoseología, o positivamente en la antropología, o con términos heideggerianos: entre la metafísica y la óptica, o sea, es cuestión de ontología, orientada ésta, a su vez, en la dirección de una antropología filosófica.

Una segunda consecuencia nos precisa que el tipo de relación entre verdad y conocimiento es relación del tipo de condicionante a condicionado, y no de causa a efecto, o sea, que la verdad funciona como condición de posibilidad del conocimiento; sin la verdad no hay conocimiento posible.

Pero la teoría de la verdad refiere también a la metafísica, porque siempre cabe preguntar qué añade la verdad al ente, es decir, si la verdad es ente ante el intelecto, en qué afecta al ente esta presencia. Por sus dos vertientes metafísica y ontológica la teoría de la verdad requiere una doble elaboración, la primera centrada en la metafísica y la segunda, en la ontología.

Santo Tomás elabora estos dos problemas que entraña la teoría de la verdad en su cuestión disputada de *Veritate*, el primero en la q. I a. 1 y el segundo, en la q. XXI a. 1. Basta lanzar una ojeada sobre el cuerpo de estos artículos para convencerse de que la teoría de la verdad está tratada desde dos puntos de vista diferentes, aunque estrictamente convergentes y complementarios.

La primera de estas elaboraciones va a concluir estatuyendo que la verdad es, en su sentido más radical, presencia del ente ante la conciencia, ante el alma como dice Santo Tomás, adecuación, confrontación de ente y hombre, y la segunda, va a analizar qué tipo de relación es éste contraído entre el ente y el hombre.

El ente está presente al hombre, pero el hombre a su vez es dependiente del ente, si no hubiera ente no hubiera hombre, el hombre es un ente entre los entes, no una nada entre los entes; y este hecho de dos dimensiones o momentos que se exigen mutuamente, es el hecho primario, el *Urphaenomen*, que entraña y explicita la teoría de la verdad según Santo Tomás. Por eso la formulación más apretada del problema de la verdad está dada por Karl Jaspers con estas palabras: "Es ist kein weltlose Ich, und keine ichlose Welt", "No hay ningún yo sin mundo, y ningún mundo sin yo", aunque con una importante salvedad. La dirección que va del ente al hombre, la relación de ente y hombre es real, y esto porque es una relación de dependencia, el hombre depende del ente, pero la dirección del hombre al ente no es real, pues el ente no depende del hombre, sino a la inversa. Por eso la fórmula de Jaspers no es totalmente perfecta, ya que oculta que los dos momentos direccionales que entraña no tienen el mismo valor y sentido, pues el primero es real, y el segundo sólo de razón o irreal. El ente es independiente del hombre, pero el hombre es dependiente del ente; o desde otro punto de vista: el "ich" que menciona la fórmula de Jaspers no hay que tomarlo en sentido de yo humano, sino de yo divino, pues sólo en este caso puede sostenerse con entera exactitud que no hay yo sin mundo ni mundo sin yo. Hablando del hombre hay que sostener que sí hay ente sin hombre, aunque no verdad.

Por eso dirá Santo Tomás que si quitáramos al hombre perecería la verdad humana, pero si quitáramos a Dios perecería toda verdad. Pero repárese cuidadosamente que no dice que por desaparecer el hombre y Dios se hundiría el ente, sino sólo su relación a Dios y al hombre, o, con otras palabras, que esa relación no es constitutiva del ente, que el ente no es un nudo de relaciones, así sean divinas, pues si se aceptara tal substancialización de las relaciones estaríamos por ello mismo en pleno idealismo. La relación de verdad, sea divina, sea humana, no es constitutiva del ente, esto y no otra cosa es el realismo de Santo

Tomás: hay ente aunque por hipótesis no haya hombre ni Dios; realismo de verdad, y no de apariencia. Santo Tomás parte de la intuición incommovible de que, cuando decimos ente y ente verdadero no nos estamos repitiendo tautológicamente. Toda la teoría de la verdad radica en percibir el matiz que conferimos a la expresión ente, y a la expresión ente verdadero, de hecho no las empleamos como equivalentes, y esto consta como un dato irreductible de la vida humana. Si se pudiera decir que hay un hombre que no distingue matiz entre las expresiones ente y ente verdadero, ese hombre habría dejado de ser hombre y se habría convertido en Dios.

Por eso también una insuperable fórmula de Ortega y Gasset habría que corregirla con una matización para hacerla perfecta: "Vivir es encontrarnos en un mundo de cosas que nos sirven, nos interesan, que amamos u odiamos; es, en fin, tratar con un contorno, vivir con otras vidas, convivencia. Por eso podemos representar "nuestra vida" como un arco que une el mundo y yo; pero no es primero yo y luego el mundo, sino ambos a la vez. Ese mundo, compuesto de lo que nos afecta, es inseparable de cada uno de nosotros. Somos mundo y yo como los dioses gemelos y dobles, esas divinidades antiguas, tal los Dióscuros, que nacían y morían juntos".<sup>8</sup>

Sólo la última expresión estaría sujeta a revisión, las demás pueden pasar como descripción exacta de las relaciones entre el hombre y el ente. La corrección consistiría en hacer observar que no nace ni muere de vez el ente y el hombre, o más bien, nace y muere el hombre, pero el ente se queda inafectado, como si nada hubiera acontecido, intacto, indiferente, frente a esta historia de nacimiento y de muerte. Por eso Sartre, que ha notado muy bien esta terrible condición del hombre en el todo del ente, afirma que la constatación de esta suprema indiferencia del ente, produce náusea. O a la inversa el constatar que todos nuestros afanes y sentidos que conferimos a las cosas se quedan afuera del ente o cuando más lo barnizan, nos lanza de inmediato a la convicción de que el ente es lo supremamente indiferente. La verdad es una modalidad del ente, el ente bajo la forma de lo patente, pero esta patencia la ponemos nosotros y con nosotros desaparece, contra todo idealismo la relación no es subsistente.

<sup>8</sup> Ortega y Gasset, *Conferencia Novena*, del curso de diez conferencias sustentadas en Madrid en 1930.

Y no se crea que nos inventamos estas opiniones, Santo Tomás las insinúa expresamente en su q. 1 a. III: "si ambos intelectos (divino y humano) se entendiera que han desaparecido, en modo alguno perviviría la verdad", pero no dice que desaparecida la verdad divina y humana desaparecería el ente, la verdad no constituye al ser, sólo lo presencializa, o de otro modo: la verdad es el ente bajo la modalidad de presencialización.

En las fórmulas de Ortega y de Jaspers se oculta todavía cierto idealismo; pues cuando hablan de mundo, confundiéndolo a veces con ente, tal Ortega que habla de cosas, entienden por mundo tramado de relaciones que ha puesto el hombre y se desatienden lindamente de que esas relaciones no son subsistentes, de que detrás de ese barniz está el ente compacto y duro que no sabe de idealismos, y por eso se atreven a decir que el hombre nace y muere junto con el mundo. Pero esto no es lo que importa, sino destacar, como lo hace Santo Tomás, que el ente persiste a pesar de que se hayan ahogado estas relaciones. Sólo a esta constatación puede llamársela concepción realista.

La verdad es el hecho primario del hombre abierto al ente, nacido para convenir con todo el ente, y con todo ente. A esta caracterización de la verdad puede llegarse analizando la existencia humana, descubriendo que es un ente abierto, un ente volcado hacia las cosas, o como dice Santo Tomás: un ente que es de cierto modo todas las cosas. Pero también puede llegarse a esa definición —y este es el camino que ha elegido Santo Tomás—, analizando lo que entendemos cuando decimos ente, y cuando decimos ente verdadero, cuando en la conversación cotidiana empleamos la expresión de cosa y de cosa verdadera, o más generalmente cuando decimos esto es verdadero y cuando simplemente decimos esto es; o con términos más modernos, Santo Tomás ha intentado explicitar el sentido del matiz que introducimos cuando hablamos de una cosa y cuando hablamos de que caemos en la cuenta de esa cosa.

Primero, pues, pone Santo Tomás ante los ojos el hecho de que cuando decimos ente y cuando decimos ente verdadero no queremos decir lo mismo, ésto es, que hay ocasiones en que diríamos ente, y otras en que diríamos esto es un ente verdadero, y no simplemente esto es un ente. ¿En qué consiste ese matiz? Santo Tomás concluye que, cuando decimos ente verdadero y no simplemente ente, queremos decir que

cse ente a que estamos aludiendo se halla referido a un intelecto, a un hombre, que conviene o está adecuado a un intelecto. Esta es la primera etapa del análisis de Santo Tomás. Podríamos decir que es camino de explicitación del sentido que entraña la expresión "ente verdadero" en la vida cotidiana. La segunda etapa consiste en preguntarse qué supuesto hemos de introducir para que tal explicitación halle su cumplimiento, y aquí Santo Tomás habla justamente del hombre como ser abierto. En una palabra el análisis de la expresión ser verdadero nos obliga a introducir la noción del hombre como ser abierto a las cosas; pues si el hombre no fuera un ser abierto quedaría inexplicado, flotante, el hecho de que el hombre emplee las expresiones de ente y ente verdadero, como distintas; y que a esta última le confiera el sentido de ente como referido a un intelecto. Cuando empleamos la expresión ente verdadero, hay por debajo de ella, como confiriéndole sentido, el supuesto de que el hombre es un ser abierto a las cosas, a todas las cosas y a toda cosa. El alma, dice Santo Tomás, es de cierta manera todas las cosas. Ahondando en su análisis, llama Santo Tomás la atención al hecho de que cuando hablamos de ente verdadero no restringimos la aplicación de tal expresión a la substancia o al accidente, sino que sea substancia o sea accidente siempre podremos decir que es verdadero el ente que tenemos ante las manos; y como substancia y accidente componen todo el ente, el concepto de verdad no es regional, sino universal o mejor trascendental. Sería regional si en el uso de la expresión ente verdadero sólo nos limitáramos a emplearla cuando nos hallamos frente a la substancia y no frente al accidente, o a la inversa, pero indudablemente no es este el caso.

El análisis, pues, de la expresión ente verdadero, arroja como resultado que con tal expresión aludimos, mentamos, la referencia de todo ente al hombre; lo que nos obliga, a su vez, si no ha de quedar sin cumplimiento ese sentido concreto de la expresión ente verdadero, a introducir como explicativa una caracterización del hombre como ente abierto, y abierto no a este tipo de entes (substancias) y cerrado a otro tipo (accidentes); abierto a esta clase de entes (accidentes) y hermético frente a otro género de entes (substancias), no, el hombre es ser abierto ante las alusiones de todo ente y de todo el ente, sea éste substancia o accidente.

En este sentido habla Santo Tomás de la verdad como concepto trascendental.<sup>9</sup>

Esta explicitación del sentido que conferimos a la expresión "ente verdadero", nos pone ante las manos la definición clásica de la verdad como adecuación de cosa e intelecto, de ente y hombre, pues adecua-

---

9 Según la interpretación que da el maestro García Bacca de la noción de accidente en la filosofía griega, resulta que, el accidente, casi no es ente, pues sólo es ente cuando le acontece figurar o acusarse en el trasfondo de una substancia. De aquí se sigue que la verdad no es concepto trascendental, ontológico o fenomenológico, sino óntico, regional, pues conviene nada más al ente, a la substancia, pero no al "casi ente" al accidente, que le acontece ser ente y no nada, por haber encontrado una substancia en qué manifestarse, pero mientras no la encuentre escapa sin remedio a la patentización, es decir a la verdad. Concediendo que sea correcta esta interpretación no sabríamos decir cómo se salva el concepto trascendental de la verdad. En cambio frente a la nada, por paradójico que parezca, la verdad se afianza y se consolida; redobla, digamos, su cualidad de trascendental. En efecto, si hay medio o sentimiento que me patentice a la nada, como según Heidegger sucede con la angustia, entonces esa nada me está referida, y por lo tanto, cumple la definición de verdad. La nada, como el ente, es, en sí, irreferente, pero por mí referente, y mejor, referida a mí, por mí, para mí. Por tanto la definición de verdad como el ente bajo la modalidad de lo presencializado o presencializable, deberá aceptar como ampliación suya que no desbarataría su sentido radical el "todo", yuxtaposición de ente y nada, es decir, se podría definir a la verdad como modalización del "todo" bajo la forma de presencialización, de patentización.

Pero la verdad como el "todo" patente o patentizable sucumbe ante ese extraño engendro que es el accidente, pues éste, por definición, sería lo no patente, y lo no patentizable sino a veces; lo que es patente cuando se encuentra en la sustancia, y lo no patente cuando flota libremente entre el ser y la nada; y si se insiste en que tal ocasión de patentizarse está sujeta a imprevisibles fluctuaciones, significación que parece entrañar por definición la palabra accidente, entonces no hay recurso alguno que pudiera ganarlo para la causa de la verdad. Si en la definición que antes hemos propuesto de la verdad como el "todo" patente o patentizable, se añade que en ese "todo" puede a veces contarse y a veces no contarse como constitutivo al accidente, entonces la verdad como trascendental queda desbaratada, pues tal "todo" no sería auténticamente ya un "todo", sino que estaría su cumplimiento plenario de totalidad a merced del accidente; en caso de hacerse éste patente, o patentizable, se completaría el "todo", la verdad afirmaría su trascendentalidad, su validez como categoría no regional, pero en caso de no patentizarse, y de escapar además a toda posible patentización, entonces la verdad dejaría de ser un trascendental para pasar al rango de categoría regional.

Ya la tradición había percibido peculiarísimas dificultades en la noción de accidente. Lo que esta tradición se atrevió a pensar, tal vez disimulando con ello más auténticas dificultades, fué que, el accidente, oscilaba entre la nada y el ser, pero a pesar de ello no puso en duda, como hemos visto, que la verdad lo perdiera por ello; pues aunque no explícitamente, por lo menos virtualmente, germinaba en esa interpretación tradicional del accidente una extraña seguridad frente a la nada, un no temerla, fuera por razones filosóficas, o por artículos de fe; la nada es en la escolástica un ente de razón, y por ser ente, aunque de razón puede ser presencializado, es decir, cúmplase en ella la razón de verdad. Por eso decimos que se sentía una seguridad frente a la nada, pues como ente, era dominante o rescatable para la verdad; aun caído en la nada, el accidente no estaba perdido para la verdad,

## EN TORNO A LA TEORÍA DE LA VERDAD

ción quiere decir lo mismo que confrontación, estar frente a frente, estar abierto a o, dicho a la inversa, Santo Tomás concluye que el sentido por él aclarado de ente verdadero se concreta en la fórmula tradicional de adecuación de intelecto y cosa. Esta fórmula complica los dos momentos

pues patente la nada, en su seno, ahí, en la frontera con el ente, se encontraría agazapado al accidente, y por tanto, ante las intencionales e intencionadas manos de la verdad que lo asirían como el "casi ente". Pero esto francamente no satisfacía y la noción de accidente ha seguido quebrando desde aquellos días hasta hoy cabezas de metafísico.

Parece pues que esta tradición ha librado una impresionante gigantomaquia, lanzando a esos dos conceptos de ser y nada en persecución del accidente, y con la consigna de reducirlo, sin ahorro de fuerzas, sea a la nada sea al ser. Pero hasta hoy el accidente ha escapado a sus cazadores y sigue turbando con su *impresencia*, la tersura de todo sistema metafísico.

Husserl recomendaría que se colocara al accidente en una categoría peculiar de actos intencionales, que sería la de la presencia como lo no presente o presencia-lizable, pero el expediente, como se ve, es impotente para cumplir su cometido, pues por un lado, lo no patente, y lo no patentizable, destruye desde su base la noción de intencionalidad, la idea de verdad más hondamente dicho, y por otro, el accidente no siempre estaría en esa clase de actos, no por necesidad estaría ahí sino por "accidente". El accidente sería más negador de la verdad que la misma nada pues la nada puede hacerse patente y por tanto verdadera, pero el accidente sólo a veces y a veces no; lo precario del accidente no reside por tanto en su proclividad hacia la nada sino justamente en eso de hallarse unas veces sí y otras no, en el ente, y esto por definición imprevisiblemente.

Aludiendo a este punto la tradición había sentenciado que se cometen errores por accidente, pero nunca por "substancia"; y si el hombre los comete es justamente porque en su composición entra el accidente, la no verdad; mientras que Dios por no tener nada de accidental, está libre del error, es la verdad pura, "total".

Y esto trae consecuencias de mucho monto, porque si el hombre es, al fin y al cabo, ser para la verdad, entonces satisfará su necesidad lo mismo con la nada que con el ser, pues los dos cumplen fielmente con la definición de verdad, la entrañan, de los dos puede decirse que están patentes; pero el accidente se hurta sin remedio a las solicitudes de la verdad, a momentos las atiende y en otros las desatiende, todo lo sujeta a la suprema sinrazón de lo no constante, todo lo absorbe y le pone su sello, lo hace todo "accidental", fortuito, azaroso, inseguro, incierto. Por su confrontación sólo ocasional con el accidente el hombre está sumergido en la duda, en el peligro, mucho más peligroso que la caída en el ser o en la nada, porque frente a éstos al fin y al cabo sabe uno a que atenerse, están enfrente, nos acosan, se nos presentan, pero el accidente no está enfrente, no siempre está patente sino por "accidente"; y esto es justamente su terrible condición a la vez que la trágica condición humana que ante él está definida, conocida; la presencia fortuita del accidente en la vida humana le confiere a esa vida su auténtica condición; la traída y llevada "preocupación", como existenciario constitutivo de la vida humana, tal vez no sea lo radicalmente primario, sino la "incertidumbre", el no saber a qué atenerse. Cuando Heidegger subordina el ser al tiempo no debía haberse callado la terrible verdad de que para los antiguos el tiempo era un accidente y que por eso era temible. Estamos hechos de la misma materia que está hecho el tiempo, es decir, estamos amasados en el accidente, y por ello, no por disolver el ente en la nada es temible el tiempo, pues por lo menos en la nada habitaría la certidumbre. Pero por ser accidente el hombre está perpetuamente torturado por dudas y azares, y el tiempo como accidente trae entre sus dobleces amar-

de "ente verdadero es lo mismo que ente referido al intelecto", e intelecto es lo mismo que "ser abierto a"; por eso le parece a Santo Tomás la más genuina, la más auténtica, la más primordial definición de la verdad.

Pero la teoría de la verdad en Santo Tomás no sólo legitima la fórmula tradicional sino que cala más hondo y en una doble serie de cuestiones pregunta y contesta qué añade la verdad al ser, y qué tipo de relación es ese *contraído* entre el hombre y el ente.

La cuestión que se propone Santo Tomás cuando pregunta qué añade la verdad al ser, tiene este significado: hemos visto que la diferencia entre las expresiones "ente" y "ente verdadero" reside en que cuando digo ente verdadero refiero el ente al hombre, o, como diría Kant, que toda representación va acompañada de un "yo pienso"; referencia que no está mentada expresamente cuando digo simplemente ente; pues bien, ¿tiene más ente, es más ente, el ente verdadero que el ente simplemente? o en otra fórmula ¿se altera el ente por su referencia a la conciencia? La respuesta de Santo Tomás es negativa y esto se explica fácilmente. Si la verdad fuera un accidente o una sustancia, esto es, si fuera un concepto regional, se podría decir que añade al ente sustancialidad, o accidental-

---

gos "accidentes", imprevisibles males. Y el correr inexorable del tiempo no tanto es angustioso porque nada conserva, sino porque trae lo "accidental", permitiendo que la vida halle sólo su solaz en el pasado en que no hay ya accidente, y no en el futuro, que no es propiamente lo que adviene sino lo que sobreviene, con ese matiz fuerte de lo que se nos echa encima sin poder saber cómo ni cuándo. Nuestro López Velarde ha concretado muy bien este sentimiento:

Como la sota moza, Patria mía,  
En piso de metal, *vives al día*,  
De milagro, como la lotería.

Ese "vivir al día", "vivir de milagro" "vivir como la lotería" son tres "existenciaros", de la condición humana como constitutivamente accidental. Hay que guardarse de concebir "ese no saber a qué atenerse" como estadio provisional del hombre, superable en un saber a qué atenerse. No, el hombre es entrañablemente "no saber a qué atenerse", "vivir al día". Los otros dos existenciaros, "el vivir de milagro" y el "vivir como la lotería" son ya etapas de salvación de aquella condición humana. Pues por el primero el accidente se convierte en milagro, abre la puerta a una teología, y por el segundo el accidente se convierte en lotería, se abre puerta a una teoría de la probabilidad.

La ciencia contemporánea ha pretendido justamente *legalizar por esta vía* la situación del accidente, es decir, se ha esforzado por descubrirle en su caprichosidad cierto tipo de frecuencia probable de aparición y desaparición. El camino de la metafísica ha sido pues tránsito de lo necesario a lo probable, y finalmente a lo accidental.

dad, es decir, cantidad, cualidad, lugar, tiempo, etc., pero no siéndolo no puede operar en el ente ninguna alteración, aunque fuera ésta la más inofensiva que pueda imaginarse, digamos, poner al ente un poco más cercano o lejano de la conciencia que "antes" de referirse a ella, ni siquiera este "antes" puede ponerle la verdad al ente. Todas estas predicaciones de "antes", "después", "así", "de este modo" que serían alteraciones de la cosa no están a merced de la verdad.

Se nos objetará que la verdad no es el único de los trascendentales, pues es sabido que a su lado, al parecer pacíficamente, los antiguos alinearon el uno, la cosa, el algo y el bien. Pero repárese en que estos trascendentales no podrían ser tales sin la verdad, porque para que ante un ente pueda hablarse de que es uno, cosa, algo y bueno, tiene que estar previamente patente ese ente, y tal patentización o presencialización sólo es peculiar de la verdad, sólo por ella tiene sentido; pero la inversa es también válida: la verdad no puede añadir al ente ni bondad, ni unidad, ni esencia, ni alteralidad. Y así completamos la lista de lo que no puede por modo alguno añadir la verdad al ente. Pero por contragolpe tenemos lo que sí añade: la patentización del ente. Verdad es ente patente y "nada más".

De aquí que la verdad haya que caracterizarla como acto exhibitorio, revelativo del ente a la conciencia, y en modo alguno como acto modificativo, deformador o constitutivo de su correlato intencional. La teoría de la verdad es pues, formalmente, teoría de la patentización.<sup>10</sup>

---

10 En la escuela tomista se discute cuál es el primer dato que aprehende el intelecto, y se contesta unánimemente que es el ser. Pero si la verdad precede al ser ¿no es primero la aprehensión de la verdad y después la aprehensión del ente? Esta interpretación llevaría a un subjetivismo pues el primer dato sería algo interior al hombre, y el segundo la aprehensión del ser. Pero tal estimación es incorrecta, y esto lo ha visto muy bien el propio Sto. Tomás. "El ente —dice— no puede entenderse sin la verdad, ya que el ente no puede entenderse sin su correspondencia o adecuación al intelecto. Empero no es menester que quien aprehenda al ente aprehenda la verdad, como quien entiende al ente no entiende al intelecto agente, aunque sin intelecto agente el hombre no puede entender". (De Veritate q. 1, a. 1.) La verdad pone, pero no se pone, es decir aprehendemos al ente primeramente, sin requerir por ello una previa toma de conciencia de la verdad como condición de posibilidad de esa primera aprehensión del ente. Sólo reflexionando sobre la aprehensión del ente concluimos que requiere su condición, que es justamente la verdad. Primero el conocimiento, el hecho, después la pregunta sobre cómo es posible. Así Kant y así también Sto. Tomás. La verdad no es conocimiento, como tampoco lo trascendental es conocimiento. Todo el sentido de la obra de Kant y de Sto. Tomás peligra en cuanto se imagina que la verdad o lo trascendental son especies superiores de conocimiento, o con palabras de Heidegger, que la ontología es conocimiento que precede a la óntica como conocimiento superior. La interpretación tradicional de Kant abunda en confusiones justamente porque no se

La verdad en consecuencia es del hombre y no del ente, y esta observación nos lleva a plantear la segunda cuestión propuesta por Santo Tomás, esto es, a caracterizar el tipo de relación que se da entre el hombre y el ente.

Hemos visto que por ser referido a la conciencia, nada se altera en el ente, al ente no le pasa nada, todo acontece para el ente como si nada hubiera sucedido con llamárselo referido a una conciencia. La verdad existe para el hombre. Nada se cambia en el ser por decirlo adecuado al yo, no se le añade nada al ente, es el mismo ente pero en relación con el hombre. El hombre hace nacer con su presencia la verdad, es decir, cuando adviene plantea de inmediato el problema de su relación con el ente, entonces modaliza al ente como lo patente, pero no crea al ente, le confiere un sentido y nada más. Cosa en sí y fenómeno, decía ya Kant, no son dos objetos sino uno mismo pero en diferente relación, la primera con Dios, la segunda con el hombre. Ver la cosas, y percatarme de que las veo son dos momentos, pero el segundo no altera el primero sólo explícita que esas cosas están referidas a un yo, al hombre. No puede darse un ser fuera de la conciencia querrá decir por tanto que no hay cosa que no podamos explicitar como referida.

A este tipo de relación le llama Santo Tomás "de razón", y la contrapone a la relación "real".

Como ejemplo de relación real da Santo Tomás la de objeto y conocimiento. "El conocimiento —dice Santo Tomás— depende del objeto, pero no a la inversa" y de aquí se sigue que "la relación de conocimiento a objeto es real, pero la relación por la cual el objeto se refiere al conocimiento es sólo de razón".

La relación de verdad es relación de razón según Santo Tomás. Es decir, es semejante a la que obtenemos invirtiendo la relación de conocimiento y objeto, que es real cuando decimos que el conocimiento depende del objeto y es de razón cuando decimos que el objeto depende del conocimiento. "Se dice, anota Santo Tomás, que el objeto es referente no porque él mismo se haga referente, sino porque otro se lo refiere a sí mismo". Así acontece con la verdad: el ente, en sí, es irreferente, pero el hombre se lo refiere a sí mismo. La verdad corre a cuenta del hombre,

---

ha reparado en que lo trascendental no es un nuevo género de conocimiento, sino aquello que hace posible al conocimiento. Lo mismo hay que decir de la interpretación tradicional de Sto. Tomás, aunque con salvedades.

y no a cuenta del ente. El ente no se pone a referirse al hombre, sino que el hombre se refiere a él mismo al ente. "Se llama de razón aquella relación según la cual se refiere aquello que no es dependiente a quien hace la referencia; pero cuando sucede lo inverso, es decir, cuando en aquella relación hay dependencia, como en la del conocimiento y el objeto, la relación es real".<sup>11</sup>

Y ¿qué es esta relación de razón de que habla Santo Tomás sino es una "revolución copernicana"? y ¿qué es la verdad, como relación de razón, si no es precisamente aquello que Kant llamaba trascendental, es decir aquello que precediendo a toda experiencia no está destinado sino a hacerla posible? ¿Qué no se ha reparado en que Santo Tomás obtiene su definición de la verdad, como relación de razón, como "subjetivismo", invirtiendo justa y precisamente, la relación real del conocimiento como dependiente del objeto, es decir, operando una "revolución copernicana"? Y ¿qué no se ha reparado en que Kant plantea justamente el problema de la metafísica, en el prólogo a la segunda edición, como inversión de la relación que hasta entonces parecía ser la única del conocimiento, es decir, que persigue esa "relación de razón", de que habla Santo Tomás? ¿Quién podrá señalar una diferencia entre "revolución copernicana" y "relación de razón", sino es un neokantiano y un neotomista? ¿Qué no estamos asistiendo en estas apretadas líneas del *de Veritate*, a la instauración del concepto trascendental de la verdad como inversión radical de los términos en que está concebida la relación de objeto y conocimiento?

En la realidad el hombre está abierto, está referido al ente, pero sólo por razón y no en realidad el ente está referido al hombre. El hombre está abierto a todo ente y a todo el ente, este es el hecho fundamental, pero la inversa, es un engendro de este hombre, no del ente. El ente no responde a esta apertura con una recíproca apertura. Y las palabras de Santo Tomás no dejan lugar a duda.

Así llegamos, por fin, a resolver nuestras dos cuestiones afirmativamente: en Santo Tomás hay un concepto trascendental de la verdad en sentido kantiano; en Kant hay un concepto trascendental de la verdad en sentido tomista.

EMILIO URANGA

---

11 Sto. Tomás. *De Veritate*. q. XXI, a. 1.