

## SENTIDO TRASCENDENTE DE LA VERDAD

El propósito de este estudio no es otro que un análisis de la Verdad en su apuntamiento directo a lo trascendente de dos cumbres del pensamiento cristiano: AGUSTÍN DE HIPONA y TOMÁS DE AQUINO. Para ello, analizaremos, en primer lugar, los diversos modos en que el término verdad es entendido por el primero de ellos, para pasar a hacerlo, a continuación, con la tesis del segundo de ellos a este respecto, matizando los puntos en que SANTO TOMÁS es deudor del genial filósofo africano y tratando de sacar a la luz aquellos otros en que si no discrepancia, bien puede decirse no existe una clara identificación en las dos temáticas a examinar.

Me parece oportuno considerar el planteamiento agustiniano desde la perspectiva en que acerca de tal problema se sitúa la filosofía del Aquinate. SANTO TOMÁS no parte de cero, tiene en cuenta toda la tradición anterior de la filosofía cristiana, y de ningún modo cabe pensar en tomismo y agustinismo como si fueran dos posturas irreconciliables, antagónicas, contrarias. Acontece que las soluciones del filósofo de Aquino son a menudo conclusión o desarrollo de las tesis de AGUSTÍN. Diríamos que en el seno de la filosofía cristiana, éste formula interrogantes, descubre portentos y aquél contesta a ellas, soluciona aquello que preocupó al espíritu del genial africano.

### A) LA EXISTENCIA DE LA VERDAD.

AGUSTÍN DE HIPONA establece una división fundamental al observar la radical diferencia existente entre la verdad

que cualquier cosa en sí misma posee y aquella otra que supone por parte del hombre la posesión consciente de la realidad<sup>1</sup>. Las verdades del primer grupo podrían ser englobadas en un conjunto tal que todos sus miembros merecieran ser llamados verdaderos por su misma subsistencia entitativa, y el conjunto en cuestión ser calificado de verdad "ontológica". El segundo tipo de verdades vendría a subsumirse en el conjunto de la verdad "gnoseológica". Como textos clave para el estudio de cada una de estas verdades podemos señalar el libro segundo de los *Soliloquios* y el *De Vera Religione* (cap. XXXIII y ss.), respectivamente. En ambas obras define tanto a la verdad ontológica —*verum mihi videtur esse id quod est*<sup>2</sup>—, como a la verdad gnoseológica —*quae ostendit id quod est*<sup>3</sup>—. Como la misma terminología de las definiciones señala, la verdad ontológica es el fundamento del "recto juzgar" del ser humano, pues, esta operación no pasa de descubrir lo que auténticamente es la realidad que ocupa su atención gnoseológica. Si aquélla no existiera, con mucha menor razón tendría ésta que existir, pues, si nada hubiera para conocer, no podría, en rigor, hablarse de verdad como recto juicio. Sólo le quedaría al hombre la posibilidad de un vago conocimiento de sí mismo, y no por cierto "ad instar entis"<sup>4</sup>.

¿Cuál es el sentido hondo que late en la fórmula, a primera vista tautológica, "la verdad es lo que es"? Para acertar a dar con su auténtico sentido tenemos que entender dicha formulación bajo un doble punto de vista:

a) Lo que aquí se afirma no es otra cosa que la identidad de un ser consigo mismo, que posee las condiciones

1. Cfr. KOWALCZYK, S., *L'argument idéologique de la vérité de Saint Augustin*. "Giornale di Metafisica", Noviembre-Diciembre, 1968, pp. 595 ss.

2. *Soliloquios* II, 5, 8. Utilizaremos la abreviatura S.

3. *De Vera Religione*, 36, 66. Utilizaremos la abreviatura V. R.

4. Cfr. CAPÁNAGA, V., *Los tres verbos del universo agustiniano*. En: "PHILOSOPHIA", Miscelánea en homenaje al Dr. D. José Ignacio de Alcorta y Echevarría, Barcelona, Bosch, 1971, pág. 149.

suficientes como para ser objeto de una recta intelección, pues, si como tal ser es "algo", será verdad que es tal "algo". Si la piedra es verdadera piedra es, a fin de cuentas, porque esa verdad traduce la entidad del objeto en cuestión. Si es piedra, tiene que ser verdadera piedra, y si no es verdadera, es porque de ningún modo es piedra.

b) Para SAN AGUSTÍN la afirmación de la identidad de un ser consigo mismo como distintivo formal de la verdad tiene un sentido "trascendente", que no parece desprenderse de la fórmula de los *Soliloquios*. En esta lo que se nos dice, por lo menos a primera vista, sin penetrar en análisis más finos, es la convertibilidad existente entre entidad y verdad, pero sin añadir la razón de ello. Para conocer el por qué de tal convertibilidad tenemos que acudir a otro texto de otra obra en el que parece desvelarse la razón de la verdad ontológica. Por la importancia de este texto, por lo demás necesario para conocer lo más sugestivo del filosofar agustiniano, quede justificado el citar lo en su totalidad, pese a su amplitud:

"Así pues, traduciendo al latín el término (griego) *ideas*, podemos, si nuestro intento es una traducción literal, llamárselas o bien formas, o bien imágenes. Si, por otra parte, nos valemos del término razones, al interpretarlas de este modo ocultamos alguna de sus propiedades; los griegos llamaban a las razones, "logoi"; pero no "*ideas*". Ello no obstante, cualquiera que pretendiese servirse de este término, no se distanciaría por ello de su auténtico significado. De este modo, las ideas son ciertas *formas principales*; es decir, las razones permanentes e inmutables de los seres también son increadas; por este motivo, son *eternas, subsistentes* y tienen su *lugar propio en la Inteligencia Divina*. Y como ellas ni han tenido un principio ni habrán de tener un fin, tenemos derecho a pensar que todo cuanto alcanza la posibilidad de nacer y de perecer, al igual que aquello que ya consolidó tal posibilidad, ha sido creado a tenor de ellas. Por otra parte, no podemos dejar de reconocer que pueden ser intuitas por el alma racional, con aquella zona de su ser que supera a todas las demás;

es decir, por la mente y la razón, que vienen a ser tanto como su rostro y ojo interior e inteligible. Pero para lograr que esa *visión* se pueda cumplir, es menester que el alma racional hubiese obtenido la santidad y la pureza, ya que no a todas y a cualquier alma le es factible tal *visión*; por eso, el que las vea, deberá tener su "ojo" sano, sincero, sereno y semejante a aquellos seres que trata de contemplar. Pero, ¿qué hombre religioso y penetrado de la verdadera religión, aunque no le sea posible intuirlos, se niega, sin embargo, a desear tal *intuición*, y en el fondo reconoce que ese deseo se debe a que todo cuanto existe, como cuanto pueda existir —encerrando en su género una cierta naturaleza propia—, ha sido creado por Dios y todo lo que vive debe esa vida a tal Autor? Y, ¿cómo se ejecuta racionalmente la integridad universal de los seres, el mismo orden de todos sus movimientos, su curso temporal, sino por el gobierno y la conservación impuestos por las leyes del Ser Supremo? ¿Con qué razón y con qué derecho alguien podría tratar de decir que Dios no crea de un modo racional? Porque si tal cosa no puede ser afirmada ni creída con pleno rigor, no queda otra solución que pensar que todo cuanto existe ha sido creado *racionalmente*. No ha sido creado el hombre de acuerdo con la misma razón con que lo ha sido el caballo; pensar lo contrario, es poco menos que absurdo. Así pues, los seres particulares son creados a tenor de unas razones propias. ¿Puede pensarse que el lugar propio de estas razones no sea la Inteligencia del Creador?... A estas razones principales de las cosas es a lo que PLATÓN llama ideas; y no sólo son ideas, sino también *verdaderas*, porque son eternas e inmutables —las razones de todas las cosas que vayan a ser creadas o criaturas están ubicadas en la Inteligencia Divina, y en ella no puede habitar algo que no sea eterno e inmutable—; por participación de las cuales, dejemos aparte como se realice ésta, todas las cosas deben tanto su existencia como su modo de ser. El alma racional supera a todas cuantas cosas han sido creadas por Dios; y cuando logra la pureza, es cuando está más próxima a El. Por esto, en cuanto el amor

prende en ella, en tanto que bañada de algún modo por esta *luz inteligible* y *enseñada* por ella, percibe, no por sus ojos corporales, sino por lo más excelente de ella misma, es decir, por su inteligencia, estas razones, cuya visión le proporciona la felicidad en el mayor grado posible. Como se ha dicho, a estas razones se les puede llamar como nos plazca —ideas, formas, imágenes, razones—, y mientras que a muchos les está permitido llamarlas como se les antoje, a poquísimos les está concedido el ver lo que es verdadero”<sup>5</sup>.

5. “Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedemus; rationes enim graece “λογoi” appellantur, non ideas: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit (Omnes prope Mss., abhorrebit). Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper in eodem modo sese habentes quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea: id est, quae illum ipsum oculum quo videtur ista, sanum, et sincerum, et serenum et similem his rebus quas videre intendit, habuerit. Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est, quaecumque in suo generi propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum inculmitatem, ordinemque ipsum quo ea quae mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitratum est esse, nisi in mente Creatoris? Non enim extra se positum quidquam intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creaturamve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione sit ut sit quidquid est, quomodo est. Sed //col.

Las cosas no tienen en ellas mismas la razón de su verdad, sino que pueden decirse verdaderas en la medida que "participan" de las ideas, que, prescindiendo de la vacilación terminológica en que se mueve SAN AGUSTÍN, son la razón de ser de todo cuanto está en la existencia. No se trata de que el hombre en una vida anterior a ésta, haya contemplado las Ideas, y que su conocimiento en el mundo se reduzca a ser mero recuerdo de lo visto en esa vida anterior: el proceso en AGUSTÍN es ciertamente contrario al platónico. Las cosas han sido creadas por Dios de acuerdo con las Ideas existentes en su mente y las cosas del mundo se asemejan al arquetipo o paradigma del que se valió Dios para crear tales cosas. Cuando el hombre conoce, lo que conoce son estas cosas concretas y singulares, y por la verdad de ellas llega a las Ideas o modelos en los que reside la Verdad, sin limitaciones de ninguna especie.

La verdad de la piedra, parece decir nuestro filósofo, no está propiamente en la piedra, sino en la Idea universal piedra, y en la medida que esta piedra particular participe de ella queda absolutamente verificada. La verdad ontológica o verdad de las cosas supone un "ejemplarismo" de la verdad, que, a su vez, tiene por debajo toda una "metafísica" creacionista. Dios ha creado todo cuanto existe, pero su creación ha sido una creación racional, ya que no ha procedido desordenadamente, pues lo hizo todo de acuerdo con unas Ideas previas, inmutables, increadas, eternas, etc., merced a lo cual no puede decirse que su obra fuese desordenada, irracional. Antes de que una cosa

31// anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum charitate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibile perfusa quodam modo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quod excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas, sive formas, sive species, sive rationes libet vocare, et multis conceditur appellare quod libet (Sic plerique Mss. Editi autem, et multis conceditur appellare nominibus, sed etd.) sed paucissimis videre quod verum est". *De div. quaest.* 83, q. 46. Cfr. SOLIGNAC, A., *Analyse et sources de la Questionne "De Ideis"*. En: AUGUSTINUS MARGISTER, París, 1954, I, pp. 307-315.

exista, Dios ya tiene en su mente la Idea o Razón según la cual aquella va a ser creada, y en la medida que así sucede, la creación es una creación ordenada y por ello *verdadera*, pues todo es verdadero en correspondencia o adecuación con su Idea (no es de la misma Idea de la que se vale Dios para crear al caballo que al hombre).

Dos observaciones importantes a este respecto:

a) La verdad ontológica no puede predicarse en sentido propio de las cosas, sino de las Ideas, o mejor dicho, de la adecuación de esas cosas a sus ideas correspondientes. Las naturalezas agustinianas no son aún "independientes", no han alcanzado un grado de "autosuficiencia". Se puede hablar, pues, de una *heteronomía entitativa*.

b) Conocer por parte del hombre la verdad de cada cosa es conocer la adecuación objeto-idea, y por ella llegar a contemplar las Ideas en Dios. Y de entre todos los seres creados él es el único al que le es factible tal cosa. Para ello debe utilizar la parte superior de su ser, el alma, que por su "ojo inteligible", la razón, puede conseguirlo. Pero ello no basta, el alma necesita verse purificada, limpiar su órgano propio de cuanto pueda impedirle la serenidad y sinceridad necesarias para contemplar esas razones, y ello le llevará a decir que "son poquísimos los que ven lo que es la verdad".

Para alcanzar esos requisitos imprescindibles debemos admitir la fe en Dios: la Verdad sólo le es accesible al hombre religioso, que parte del amor a Dios, que ve en la "Luz" de Este el rigor de las Ideas. Esto mismo es lo que hará decir a GILSON que para SAN AGUSTÍN no solamente vemos la Verdad por Dios (tal sería la tesis de la iluminación), sino también en El (a esto se refiere el texto comentado)<sup>6</sup>. Se puede hablar, pues, de una *heteronomía del conocimiento humano*.

6. "Ce qui revient à dire que c'est dans la vérité divine même que nous voyons la vérité et que c'est la vue de cette vérité divine que nous permet de concevoir à notre tour, en nous mêmes des vé-

Junto al problema de la doble heteronomía de la verdad, heteronomía que se plasma a nivel ontológico y a nivel noético, el participacionismo agustiniano explica una serie de puntos del resto de este pensamiento y que vamos a tratar de analizar.

Se defiende claramente una *visión* o *intuición* intelectual como medio únicamente posible para alcanzar el conocimiento de las Ideas. ¿Puede pensarse entonces que se elimina cualquier concurso de la experiencia? La respuesta ha de ser en parte afirmativa y en parte negativa, y por este hecho la postura del autor de los *Soliloquios* habrá que considerarla como contradictoria.

La intuición de las Ideas por parte de lo superior del hombre necesita de un "tercer" elemento que haga posible la unión de sujeto y de objeto: este tercer elemento no es ni nada que imponga el sujeto —unas estructuras trascendentales—, ni nada que nos venga del objeto merced a unos datos empíricos. Es la Luz irradiada por Dios a nuestra razón, y para ahondar en esta Luz, hemos de despojarnos de todo revestimiento exterior, v. gr. de los contenidos sensibles. Entonces, desde el supuesto de un tal "intelectualismo", ¿cómo se puede decir que hay que valerse de lo concreto y particular (lo verdadero=dado en la experiencia), para remontarse a lo universal (Verdad=dada allende lo empírico), hacer de lo primero símbolo o señal de lo segundo?

La manera de salvar la contradicción —contradicción que puede hallarse en todo el agustinismo—, consiste en la admisión de un doble nivel, a caballo del cual está situado el hombre: el lado estrictamente filosófico y el lado teológico, superador y, a la vez, conservador del anterior. Desde el punto de vista del segundo nivel —la iluminación es algo que no demostramos racionalmente, sino que aceptamos por Fe (por ello en este texto se nos dice continuamente que para lograr la intuición intelectual de las

Ideas hay que mantener una salud tal de ánimo y de pureza tan sólo posible al hombre que vive desde la religión—, no tenemos que volcarnos en el mundo sino realizar la operación contraria: abandonar la experiencia para ganar nuestra interioridad. Y repárese en que esta postura no tiene unas repercusiones únicamente gnoseológicas, sino también *éticas* y un fundamento teológico: valorar más el mundo de Dios (lo inteligible), que el del hombre (lo sensible). Un paso más y nos abriremos a una mística.

Vistas las cosas desde el primer nivel, debemos de valernos de lo que tenemos más a mano, de unas verdades imperfectas, que, por el hecho de serlo, parecen apuntar a unas Verdades absolutamente perfectas, por las que quedarían explicadas cumplidamente aquellas otras.

También este texto es portador implícito de una prueba racional de la existencia de Dios por el orden del mundo: la existencia de un cierto orden connota la existencia de un Ordenador Supremo, y éste ha de haberse valido de unas ideas arquetípicas propias a tenor de las cuales haya creado ordenadamente a todos los seres. Aun cuando la existencia de Dios la conozcamos por la autoridad, no estamos libres de la exigencia de ensayar unas pruebas racionales —esclarecedoras de esa fe— de eso mismo que tenemos asegurado de antemano por procedimientos absolutamente extra-rationales. Consecuencias: Imposibilidad de un deslinde entre lo teológico y lo filosófico, *heteronomía* de ese pensamiento filosófico, etc.

No es posible ver a AGUSTÍN como un *ontologista*. Aparte de que a Dios se le puede y hasta se le debe demostrar racionalmente, la intuición intelectual que defiende tiene por objeto —prescindiendo del concurso divino— a las Ideas, eternas, inmutables, increadas, etc., pero que no son de ningún modo Dios, Este las trasciende con mucho. En SAN AGUSTÍN puede hablarse de un *fideísmo* y hasta de un *misticismo*, pero cuando Dios se nos da *directamente* por tales medios ya no interviene una intuición intelectual como la propugnada por el ontologismo.

Este texto es igualmente representativo de lo fundamental de una ética cristiana: la felicidad absoluta se logra con el *conocimiento* (de la Verdad). Pero no es una actitud intelectualista, sino que se coloca en el polo opuesto; pues, para conocer necesito partir del amor que la Verdad deposita en mí y que yo torpemente devuelvo en ese acto de aceptación fideista de su existencia y de la imposibilidad de llegar sin su ayuda a un conocimiento claro y distinto de la Verdad. Las resonancias ético-religiosas pueden verse en el hecho de subrayar con tono un tanto pesimista la dificultad de conocer la Verdad, de lo cual nos damos cuenta al comprobar el número tan exiguo de los que lo logran.

Volviendo al tema de la verdad ontológica hay que pensar que todo lo dicho hasta aquí guarda relación con una de las tesis mantenidas en los *Soliloquios*. En el diálogo que AGUSTÍN sostiene con la Razón se pregunta si lo verdadero y la verdad son una misma cosa o bien dos cosas enteramente distintas. AGUSTÍN se pronuncia a favor de este argumento. El fundamento de su afirmación reside en el hecho de que hay que establecer una distinción tajante entre aquello que existe y aquello que hace que eso mismo exista. La castidad y el casto son dos cosas muy distintas, "pues no hace el casto a la castidad, sino la castidad al casto". Igualmente lo verdadero no es otra cosa que aquello que existe aquí y ahora, cuya verdad no es definitiva, sino participación de la Verdad por la cual puede otorgarse la prerrogativa de "su" verdad<sup>7</sup>. AGUSTÍN viene a decir programático, ni es una premisa que debemos "per se" como resumen de las tesis de los *Soliloquios*, que lo verdadero es la Verdad, y tal afirmación no tiene un sentido programático, ni es una premisa que debemos "per se" aceptar, ni mucho menos es un enunciado tautológico, carente del más mínimo significado: es la afirmación rotunda y clara de que nada de cuanto conocemos es la Verdad

7. Véase a este respecto el cap. 15 del Libro I de *Soliloquios*.

absoluta y definitiva, que tal Verdad no hay que buscarla en esas verdades "a medias", sino "por" ellas; es decir, servirse de tales verdades para llegar a esa otra Verdad tan anhelada, lo que, traducido al más auténtico pensamiento de SAN AGUSTÍN, es tanto como conocer la "idea" o "ideas" de esas verdades particulares, y por ellas, su sujeto: la Divinidad. Lo verdadero es la Verdad porque dicha Verdad no está propiamente en las cosas, sino en las Ideas; en las cosas lo que hay es más bien un vago reflejo de ellas, una recóndita armonía de la Creación: con ayuda de esas cosas llegamos a la Verdad, pues son "signos" o "vestigios" de Ella.

No deja de reconocer que el creer que en lo immanente reside lo auténtico y definitivo es un tipo muy grave de falsedad, pues esas verdades (de las cosas) no han de ser buscadas por ellas mismas, sino en la medida que remiten a aquello por lo que ellas mismas son verdaderas. Y es un cierto tipo de pecado el proceder de este modo, es practicar una especie de "idolatría gnoseológica"<sup>8</sup>.

Volviendo a la temática inicial del trabajo, cabe preguntarse ahora qué es lo que entiende AGUSTÍN por verdad "gnoseológica". Ya hemos dicho que la define como un manifestar aquello que una cosa es, como un desvelamiento de la verdad ontológica, radical epifanía de la entidad de lo que hace las veces de objeto de conocimiento. Y además, no se trata de una definición directa, sino que le viene a la mente de una manera "refleja", al preguntarse qué es la falsedad. Si esta es "un tomar por realidad lo que no es"<sup>9</sup>, la verdad (gnoseológica) será justamente un descubrir la realidad de lo que es. En los *Soliloquios* afirma que

8. "Sed peccata animas fallunt, cum verum quaerunt, relictæ et neglectæ veritate. Nam quoniam opera magis quam artificem atque ipsam artem dilexerunt, hoc errore puniuntur, ut in operibus artificem artemque conquirant; et cum invenire nequiverint (Deus enim non corporalibus sensibus subiacet, sed ipsi menti supereminet), ipsa opera existiment esse et artem et artificem". V. R., 36, 67; B.A.C. Tomo IV, pp. 152-153.

9. *Ibid.*, 36, 66.

una cosa es falsa cuando es diversa de lo que parece<sup>10</sup>, pero tal definición supone un correlato intencional, alguien a quien se le aparezca distinta de como es. Entonces de lo que de un modo riguroso cabe hablar es de "falsedad gnoseológica", del sujeto que asiente a las apariencias engañosas<sup>11</sup>. La misma definición de falsedad nos indica que tal propiedad no puede ser predicada de las cosas. Decir falsedad ontológica es un contrasentido. Y ello nos lleva a pensar que igualmente pueda ser un contrasentido hablar de verdad ontológica, pues, todo cuanto existe por su participación e imitación de aquello según lo cual fue hecho, es verdadero.

¿Puede decirse esto de la verdad? Me siento tentado a creer que en SAN AGUSTÍN, por su ejemplarismo y su heteronomía entitativa, de lo que en rigor cabe hablar es de una *ontologización* de la verdad. (No olvidemos que tanto si se habla de una verdad ontológica como de una verdad gnoseológica hay que hacerlo en un sentido impropio y derivado, pues sólo son verdades muy en segundo plano. La verdad ontológica, porque es participación de las Ideas y la verdad no está en la cosa concreta, sino en su participación; si no participara, no sería, y por tanto, no sería verdadera. La verdad gnoseológica sólo es tal, si sabe desenmascarar la auténtica realidad de los seres, y para ello necesita de un apoyo o concurso divino: la luz que le permite aprehender con pleno rigor la adecuación cosa-Idea).

La mejor prueba de esa *ontologización* de la verdad viene dada en la hipóstasis ontológica de la verdad efectuada

10. "Si igitur aliquid inde falsum est quod aliter videtur atque est". S. II, 4, 5.

"... nec quicquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est". *Confesiones*, VII, 15, 21. La abreviatura es C.

11. "R.—Quid ipsum falsum, quare falsum est?

A.—Quod aliter sese habet quam videtur.

R.—Si ergo non sint quibus videatur, nihil est falsum.

A.—Sequitur.

R.—Non igitur est in rebus falsitas, sed in sensu: non autem fallitur qui falsis non assentitur. Comficitur ut aliud simus nos, aliud sensus: siquidem, cum ipse fallitur, possumus nos non falli". S. II, 3, 3.

en aquel argumento para demostrar la inmortalidad de la verdad. En él se nos dice que es imposible pensar en la no-existencia de la verdad, siempre ha de existir ésta, y para ello monta una argumentación en la que con el fin de lograr sus propósitos derrumba la posibilidad de que la verdad gnoseológica fuera la verdad en un sentido primario.

El argumento agustiniano es muy simple: puedo pensar que el mundo haya de existir siempre, si tal cosa es verdad, es inmortal. Que el mundo no subsiste, entonces será verdad que ha perecido el mundo. En cualquiera de las dos posibilidades la verdad sigue existiendo<sup>12</sup>.

El objetivo de AGUSTÍN es muy claro si lo ponemos en relación con el universo del discurso de su filosofía: se trata de probar la inmortalidad de la verdad, para de este modo probar la inmortalidad del alma<sup>13</sup>. Pero por otra parte, el procedimiento que emplea es sumamente simple y supone una hipótesis radical de la verdad.

La *ontologización* de la verdad viene dada por el hecho de considerar que no es imprescindible un entendimiento para que exista aquella. Aunque nada exista, es verdad que nada existe, pero tal cosa es admisible si suponemos la existencia de un conocimiento que advierta tal hecho, pero entonces se viene abajo el punto de partida: puede existir la verdad sin que nadie la piense. La contradicción cabría formularla en los siguientes términos:

12. "R.—Quid si ipsa veritas occidat, nonne verum erit veritatem occidisce?

A.—Et istud quis negat?

R.—Verum autem non potest esse, si veritas non sit.

A.—Iam hoc paulo ante concessi.

R.—Nullo modo igitur occidet veritas.

A.—Perge, ut coepisti, nam ista collectione nihil est verius".  
*Ibid.*, II, 2, 2.

13. "Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet. Nec animus mortuus dicitur. Immortalem igitur animum solus non absurde negat, qui superiorum aliquid non recte concessum esse convincit". *Ibid.*, II, 13, 24.

—Si no existe la verdad, ¿cómo puedo conocerla?

—Si conozco la verdad, ¿cómo puede no existir?

En cualquiera de los dos casos es imprescindible la existencia de un entendimiento para hablar *sensu stricto* de la verdad. La no existencia del mundo supone la desaparición de todo, y también de un ser humano que sepa darse cuenta de este hecho y enunciarlo de ese modo: es verdad que nada existe, salvo yo que me doy cuenta de ello. Pero, aún admitiendo esta hipótesis, ha de existir necesariamente la verdad, pues si un entendimiento la enuncia, es porque de algún modo existe.

Lo que con esta tesis se pretende probar es la inmortalidad del alma, pues, por ser inmortal la disciplina que le acompaña, ella también lo habría de ser. Pero entonces, cabe objetar, si desaparece todo —aún siendo verdad que todo desaparece—, también será verdad que ha desaparecido el alma, luego, justamente intentando probar una cosa, se ha partido de un supuesto que niega esa posible conclusión. De igual modo, puede objetársele a SAN AGUSTÍN que no le hacía ninguna falta acudir a este argumento para demostrar lo que en el seno de su sistema era muy fácil de probar: el alma lo que propiamente conoce no es lo concreto ni singular, sino lo universal y necesario. El conocer es un “re-conocimiento”, reconocer en lo inmanente la huella de lo trascendente, y si el alma conoce lo inmutable, imperecedero, necesario, etc., será ella misma, según el punto de vista agustiniano, aún de manera refleja y participada, poseedora de todas esas propiedades, y por ello se hará digna de la inmortalidad.

Lo que es la verdad “gnoseológica” podemos entenderlo muy claramente, si acudimos a un texto de las *Confesiones*:

“Porque buscando yo de donde aprobar la hermosura de los cuerpos —ya celestes, ya terrestres— y qué era lo que había en mí para juzgar rápida y cabalmente de las cosas mudables cuando decía: “Esto debe ser así, aquello no debe ser así”, buscando, digo, de donde juzgaba yo cuando así juzgaba, hallé que estaba la inmutable y verda-

dera eternidad de la verdad sobre mi mente mudable”<sup>14</sup>.

El fundamento de la verdad gnoseológica reside ciertamente en la evidencia, pero esta *evidencia* mantiene cuatro aspectos diferentes, se entremezclan elementos racionales y teológicos y se aventuran hipótesis racionales que luego hallarán una verificación no racional, hecho este que nos hace suponer que la Fe tiene un esclarecimiento en la razón:

- a) Conocimiento de la simple realidad exterior.
- b) Aventurar a modo de hipótesis (racional) que pueden existir unos “arquetipos” de lo real, ubicados en la Inteligencia Divina.
- c) “Reconocimiento” de una Luz “interior a lo más íntimo del hombre”, en la que aprecio la existencia de esas ideas.
- d) Certeza absoluta de lo que aventuraba en el paso b): adecuación de lo verdadero —múltiple, particular, contingente, etc.— a la Verdad —una, eterna, absoluta, etc.

Entre el paso b) y d) existe una diferencia tan abismal como la existente entre lo racional y lo que no lo es: suponer que hay una adecuación de lo mutable a lo arquetípico es posible sirviéndonos del entendimiento. Las mismas cosas nos hacen pensar por su finitud en unas Ideas en las que reside la razón de ellas y la Verdad exenta de limitaciones. El contemplar intelectualmente esas ideas, eliminando cualquier sombra de conjetura y dando el paso a la certeza, lo logramos por algo extrínseco a la razón y que por tanto no posee características racionales.

SAN AGUSTÍN más en el terreno de la mística que en el

14. “Quaerens enim unde approbarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilius iudicanti et dicente: ‘Hoc ita esse debet, illud non ita’, hoc ergo quaerens, unde iudicarem cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem”. C. VII, 17, 23; B.A.C. Tomo II, p. 283.

de la filosofía, parece distinguir entre un conocimiento *vespertino* —exclusivamente racional— por el que contemplo las ideas “analógicamente” a través de las cosas, que de acuerdo con ellas han sido creadas, y un conocimiento *matutino* —necesitado del apoyo de la Verdad Suprema— y por el que me es posible una intuición *directa* de esas Ideas o Verdades arquetípicas<sup>15</sup>.

La Verdad no está de un modo primario en las cosas y en el conocimiento, sino en las ideas y en la Luz divina, que son el fundamento de la evidencia y con ello de la Verdad en su doble dimensión:

La evidencia para AGUSTÍN es la *videncia* de aquellas Ideas a cuyo tenor los seres —empíricamente conocidos— han sido creados, para lo cual necesitamos de la Luz *evidenciadora* de Aquel por el que dichos seres fueron hechos. Conocemos la Verdad “en” Dios y “por” Dios, no olvidemos la advertencia de GILSON.

#### B) LA INTERPRETACIÓN AGUSTINIANA A LA LUZ DE LA SOLUCIÓN TOMISTA.

De un triple modo pueden ser estructurados los distintos tipos de verdad, a decir del filósofo de Aquino:

- a) Las cosas mismas en tanto que las consideramos en su misma entidad, independientemente de su posible situación de ser objeto de conocimiento.
- b) El conocimiento de esas mismas cosas; a tal hecho, lo definimos como una *adecuación* surgida entre estos dos entes.
- c) El efecto resultante de la adecuación, que se traduce en una manifestación plenaria y total del ser de la cosa conocida<sup>16</sup>.

15. Cfr. CAPÁNAGA, V., *Ob. cit.*, en *Loc. cit.*, pp. 153-156.

16. Santo TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1. a. 2 (Ed. Marietti.). Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J., *El valor de la verdad y otros estudios*. Madrid, Gredos, 1965.

Puestos a confrontar estos tipos de verdad con aquellos otros de SAN AGUSTÍN, es obvio que estos últimos coincidirían con las verdades del primer y del tercer grupo del planteamiento tomista. Lo que igualmente resulta claro es que no cabe una posibilidad de confrontación con la tesis de la "adaequatio". SANTO TOMÁS pondrá la definición de verdad ontológica de los *Soliloquios* como prototipo de un tipo tal de definición. Igualmente sacará a relucir los textos del *De Vera Religione*, cuando se trate de formular la verdad gnoseológica<sup>17</sup>. Total, que el de Aquino coincide y admite más que parcialmente la distinción esencial de nuestro filósofo. En lo que no parecen coincidir ambos es en el paso que permite la transición de una a otra verdad; es decir, en el modo de entender el conocimiento. Para SAN AGUSTÍN la manifestación de lo que la cosa es sólo es posible si Dios ilumina la mente humana: SANTO TOMÁS, por el contrario, no tiene una concepción tan espiritualista del conocimiento del hombre y hace poseedoras a las cosas de la verdad, pero lo que el entendimiento no tiene otra cosa que hacer que descubrir la verdad latente en esas cosas. Para SAN AGUSTÍN, ya lo hemos dicho, las cosas no poseen de ningún modo la verdad, sino que son "ocasión" para que el hombre valiéndose de ellas conozca lo auténticamente verdadero, lo cual sólo es posible si Dios ilumina la parte superior de éste. Las cosas son sólo ocasión, pero la auténtica causa del conocimiento verdadero está en Dios. "El conocer está y se mueve en Dios también, observa el Padre ALVAREZ TURIENZO. La verdad viene de arriba. No será por lo mismo el método abstractivo el que lleve a la mente a la posesión de lo inteligible. Lo inteligible tampoco es nativo en las cosas, ni nativo en el hombre, sea actual sea potencialmente. El hombre no dispone de conocimientos "hechos", de su propiedad. La explicación del conocer no podrá asentir al innatismo. Ni tampoco tiene un entendimiento "agente" que como facultad suya se los negocie. Tampoco la explicación del cono-

17. *Ibid.*

cer será abstractivista. En ambos casos se parte del supuesto de la autonomía y suficiencia de la criatura, más acentuado en el primero"<sup>18</sup>.

¿Cómo hay que entender el sentido de la adecuación? SANTO TOMÁS hace suya la fórmula de Isaac ISRAELI: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, entendiendo esa *adaequatio* como *rectitudo sola mente perceptibilis*, según la formulación anselmiana<sup>19</sup>. La verdad consiste propiamente en la "exactitud" de nuestro entendimiento, pues sólo con la recta adecuación se nos *revelará aquello que es*.

En la adecuación no se trata de que nuestro entendimiento, para conocer, se haga a imagen y semejanza de las cosas, se "cosifique" para así realizar tal operación. Sino que, muy por el contrario, es preciso que la cosa conocida se "descosifique", pierda gravamen material, al ser intelectualmente poseída por el sujeto cognoscente. La adecuación no supone materialización, sino espiritualización. Esto mismo es lo que no ha sabido entender HEIDEGGER, razón por lo cual rechaza la tesis clásica. Al pensador germano le resulta incomprensible la tesis de la inmaterialidad del conocimiento "defendida al mismo tiempo que la materialidad de la cosa" a la que debe adecuarse<sup>20</sup>.

Por otra parte, la adecuación no puede consistir simplemente en la aprehensión de la esencia de una cosa, sino que lo que fundamentalmente debe hacer es captar la "relación de predicabilidad", cómo una determinada propiedad conviene a un determinado ser<sup>21</sup>. Decir "mesa" o "redonda" no supone, en rigor, comprometerse aún con la

18. ALVAREZ TURIENZO, S., *El teocentrismo agustiniano como supuesto de una filosofía del espíritu*, en "La Ciudad de Dios", CLXXVI (1963), p. 11.

19. *De Verit.*, q. 1. a. 2.

20. HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt, Klostermann, 1954 -II-

21. A este respecto, escribe HARTMANN: "En esto consiste el sentido ontológico de la cópula. El 'es' es en el juicio sin duda idéntico con la posición, pero la posición mienta algo distinto, un ente. No se enuncia que el concepto (el sujeto del juicio) 'sea' tal o cuál, sino que el objeto 'es' tal o cuál". *Ontología* -I- Fundamentos, p. 287.

verdad o no-verdad del mundo exterior; se trata de una primera toma de contacto con él. Decir que la "mesa es redonda" es ya algo más que una toma de contacto, es pronunciarse sobre la verdad o falsedad de una cosa. La verdad reside, pues, en el juicio o segunda operación del espíritu, al que le corresponde aquel rigor lógico que ya le atribuyera ARISTÓTELES<sup>22</sup>, en el entendimiento que une o separa<sup>23</sup>.

¿Dónde reside de un modo primario y fundamental la verdad para el Santo de Aquino? Su respuesta va a ser tajante: *Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum, sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis.*

*Ergo est in intellectu divino quidem veritas proprie et primo; intellectu vero humano proprie quidem et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum*<sup>24</sup>.

SANTO TOMÁS demuestra de un modo genérico por qué la verdad está por derecho propio en el entendimiento y no en las cosas, para pasar luego a probar por qué reside propia y primariamente en el entendimiento divino.

Para demostrar lo primero pone en comparación las dos facultades superiores del hombre. El movimiento de la potencia cognoscitiva tiene su término en el alma del hombre, por lo que la cosa conocida será poseída por éste según su modo propio de conocer (*cognitum sit in cognoscente per modum cognoscenti*); en cambio, la potencia volitiva finiquita en la misma realidad extramental de las cosas (*motus appetitivae terminat ad res*). Es la cosa en tanto que conocida la que mueve a la voluntad para tender a ella, con lo que se establece un "cierto círculo" en los actos de nuestra facultad superior (*circulum quaedam*

22. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 6, 430 a. 27.

23. *De Verit.*, q. 1, a. 3. Vide *Sum. Teol.*, I, q. 16, a. 2.

24. *De Verit.*, q. 1, a. 4.

*in actibus animae*). El objeto de la primera facultad es inmanente a ella; mientras que el de la segunda, trascendente, y esta es una diferencia esencial, pues, por ella, la *bondad*, como objeto formal de la voluntad, residirá en las cosas mismas, mientras que la *verdad*, objeto formal del entendimiento, tiene su sitio propio en éste y no en las cosas<sup>25</sup>.

Vamos a ver ahora cómo prueba que la verdad tiene su sitio propio en el entendimiento divino. El argumento del que se vale es el siguiente: las cosas, una vez convertidas en objeto de conocimiento, pueden adecuarse a éste bien de una manera esencial, bien de una manera accidental. En el primer caso, manifiestan un orden o relación real a aquel entendimiento que las determinó a ser y del cual dependen; es decir, a la causa de su entidad. En el segundo caso, dicen relación al entendimiento que las conoce<sup>26</sup>. Pero, esto, traducido al sistema escolástico, es tanto como afirmar que en esta segunda circunstancia es el entendimiento humano el que tiene, al revés que en el caso anterior, que amoldarse al ser de las cosas. En el primer caso, la causa de la verdad reside en el entendimiento divino (o práctico humano si se trata de cosas artificiales); en el segundo, en las cosas mismas<sup>27</sup>, y en ambos casos, la verdad reside en un entendimiento.

Comparando esta tesis con la agustiniana podemos establecer el siguiente esquema:

SAN AGUSTÍN

- a) La verdad está en las Ideas, en los ejemplares de los que se valió Dios para sabiamente ejercer su Creación.

SANTO TOMÁS

La verdad reside en el entendimiento divino en la medida que las cosas guardan una relación con la Idea que de ellas tiene Dios<sup>28</sup>.

25. *Ibid.*, q. 1, a. 2.

26. *Sum. Teol.*, I, q. 16, a. 1

27. *De Verit.*, q. 1, a. 2.

28. *Sum. Teol.*, I, q. 15, a. 2. Vide *De Verit.*, q. 3, a. 2. SANTO TO-

- b) La verdad está de un modo secundario y derivado tanto en el conocimiento como en las cosas, pues tanto uno como otras, para merecer ser llamados verdaderos, necesitan del concurso divino.

El conocimiento no es sólo juzgar sobre las cosas, sino juzgar sobre ellas de acuerdo con la "Eterna Verdad".

La verdad reside en el entendimiento humano, en el juicio, pues la cosa conocida, justo por conocida, es inmanente a la operación misma de conocer. La verdad reside de una manera muy secundaria e imprecisa en las cosas, en la medida que dicen relación a uno o a otro entendimiento, pero sin ellos no cabría hablar de verdad.

La diferencia esencial entre tomismo y agustinismo es una diferencia entre autonomía y heteronomía entitativa. El de Aquino piensa que los seres han sido creados de acuerdo con las ideas divinas, pero ello no quiere decir, tal era el caso de AGUSTÍN, que Dios no les haya dado una cierta autonomía, que no hayan alcanzado una independencia, y con ella la verdad como haber o patrimonio propio. La verdad está en los seres, aunque de ellos nos valgamos analógicamente para llegar a Dios, Verdad Suprema. Utilizando terminología muy de la Escuela diríamos que las naturalezas tomistas *tienen la verdad*, aunque no la *son*; mientras que las agustinianas, ni una ni otra cosa. Esta sería una de las razones que dificultaría una posible confrontación o síntesis de la iluminación y del entendimiento agente, hecho que hemos visto señalaba el Padre ALVAREZ TURIENZO.

MÁS admite un "ejemplarismo" de la verdad, una supuesta creación ordenada y sabia. Ambos filósofos coinciden en no dar a las Ideas una subsistencia entitativa a la manera que lo hacía PLATÓN, sino que las sitúan en el entendimiento divino. *Sum. Teol.*, I, q. 15, a. 1. Para un estudio del ejemplarismo tomista cfr. LAKEBRINK, B., *Klassische Metaphysik*. Freiburg i. Bsgr. Rohmbach-Verlag, 1967, cap. 7.

Así pues, para SANTO TOMÁS es imprescindible la existencia de un entendimiento para hablar de un modo propio de verdad o de verdades. Si el intelecto humano desapareciese, seguiría habiendo verdad en la medida que todo se diría verdadero por su adecuación al entendimiento divino. Si Este desapareciese, lo cual es imposible, no podría en modo alguno hablarse de verdad<sup>29</sup>. TOMÁS DE AQUINO no admite la hipótesis radical, ya señalada, de nuestro filósofo. (En el seno del pensamiento tomista no cabe decir que se ha llevado a cabo una ontologización de la verdad. Como alguien ha dicho, acontece lo contrario, una *ontologización del conocimiento humano*)<sup>30</sup>.

¿Y si desapareciera el entendimiento divino y no el humano, podría seguirse hablando igualmente de conocimiento verdadero? Indudablemente que para AGUSTÍN esto sería imposible, pues, sin la "asistencia" divina todo quedaría en las más espantosas tinieblas, como refleja una de sus fórmulas frecuentemente repetida: *Illuminabis tenebras meas*. Unicamente cabría un conocimiento de la realidad exterior a mí, pero como esa realidad, al no poseer una verificación dada por las Ideas y no radicar en ella una inteligibilidad suficiente como para no necesitar acudir a algo por encima de ella misma para encontrarla, estaría en una total opacidad, nuestro conocimiento sería una captación de sombras chinescas. Ciertamente que, y sin acudir a la iluminación podemos por medio de analogía entrever la realidad de las Ideas a través de lo creado, pero téngase bien presente que eso no tiene más valor que el de una mera conjetura, que para afirmarlo con absoluta certeza debemos contemplar esas Ideas en sí mismas, prescindiendo de aquello que participa de ellas. El conocimiento "vespertino" es simplemente un esclarecimiento racional de la fe y necesita verse confirmado por el conocimiento "matutino"; dicho de otra manera, el criterio de

29. *De Verit.*, q. 1, a. 2.

30. Cfr. STEIN, Edith., *Das Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*. Lovaina, 1952, p. 37.

verdad por el que afirmamos con plena evidencia la analogía cosa creada-Idea increada, es totalmente extrínseco a los seres que se me muestran en una primera apertura al mundo y a mi propio conocimiento.

Como la teoría del conocimiento tomista no supone ese recurso constante a la criatura, podría con cierto rigor admitir la existencia de la verdad, del conocimiento verdadero, aún cuando no existiera el Entendimiento Supremo y por ello las cosas no participaran de ese Ser. Lo único que ocurriría es que a un filósofo escolástico con los supuestos de su gnoseología le resultaría muy difícil de explicar cómo esa inteligibilidad descubierta en los entes no nos lleva por vía de analogía a concluir en nuestro pensamiento con la idea de un Ser que inteligiblemente los haya creado, sea causa de sus perfecciones trascendentales, entre ellas, la inteligibilidad. (Este es el esquema de la "cuarta vía"). Para SAN AGUSTÍN conocemos en la Luz divina las Ideas o Verdades de las cosas y por las Ideas que esas cosas son verdaderas. SANTO TOMÁS lo que afirma es que conocemos, tal es el objeto del recto juicio, la inteligibilidad de las cosas, que estas son propiedad de unas perfecciones, pero en grado restringido, y ello nos hace pensar en que exista un Ser dador de esas perfecciones. Para SAN AGUSTÍN, el conocimiento verdadero demuestra la existencia del que hace posible ese conocimiento, y no podemos pensar que Este no exista, pues, con mucha menor razón, existiría aquel.

Este mismo hecho es el que advierte HEIDEGGER en *Vom Wesen der Wahrheit*. Advertencia que sería válida en el seno del pensamiento agustiniano, no en el del tomista, razón por la cual no parece admisible la observación heideggeriana, por cuanto que va más dirigida a la concepción escolástica de la "veritas", que a la de SAN AGUSTÍN<sup>31</sup>. Lo que viene a decir HEIDEGGER es que sin admitir el "factum" de la Creación divina —una relación real de dependencia

31. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Dos tomos, Pfullingen, Neske-Verlag, 1961, I, pp. 514 ss.

de todo a las ideas divinas—, con mucho menor rigor podría admitirse el “factum” del conocimiento. En el plano escolástico acontece justo lo contrario a lo expresado por el pensador de Friburgo, que la adecuación intelecto (creado) —ser (creado), como hemos indicado líneas más arriba, es la garantía de que tenga que existir una adecuación de los seres con un Intelecto sumo que los haya determinado a la existencia. El criterio tomista de verdad es totalmente *intrínseco*, reside en la misma evidencia objetiva, y no supone una explicación del conocimiento como algo que de ningún modo aconteciera sin el apoyo de Dios. La objeción de HEIDEGGER sería válida si se refiriese a aquellas tesis fundamentadas sobre un criterio *extrínseco* de verdad —tal es el caso de la agustiniana, para la que, como hemos visto, la evidencia implica un concurso constante sobre la criatura, o incluso para la cartesiana, en la que el Ser divino es el que hace posible el paso de la *res cogitans* a la *res extensa*—, pero carece de base en el seno de la filosofía escolástica. No se trata de que mi entendimiento emita juicios verdaderos sobre la realidad del mundo exterior, porque tal mundo haya sido creado, sino de que porque mi entendimiento emite juicios verdaderos sobre el mundo exterior, este ha de haber sido creado “racionalmente”.

\* \* \*

La concepción tomista de la verdad como *adaequatio* tuvo gran éxito en la historia del pensamiento humano y fue continuada por gran parte de los representantes de esta historia. HEIDEGGER ha llamado la atención sobre el hecho de que la misma verdad que tan radicalmente niega y rechaza el genio demoledor de NIETZSCHE, es esa misma verdad entendida como adecuación, como rigurosamente formulada en el juicio. Es decir, que si NIETZSCHE hubiera partido de otra concepción de la verdad, no hubiese tenido por qué no aceptarla, por qué negar tan drásticamente la verdad en sí. Su negación es válida, en tanto que específicamente ceñida a un tipo determinado de verdad; carece de sentido, si se refiere universalmente, como NIETZSCHE

parece hacerlo, a toda posible formulación de lo verdadero<sup>32</sup>.

Este mismo filósofo hace extensiva esta crítica a KANT. Para el autor de *Ser y Tiempo*, KANT cae en una contradicción manifiesta: tras su "revolución copernicana", que ponía boca para abajo el mundo tomista-realista (son las cosas las que se rigen según nuestro conocimiento), sigue igualmente manteniendo como criterio necesario y suficiente de la verdad la tesis clásica de la *adaequatio*<sup>33</sup>.

Ello no obstante, no parece acertada la crítica de HEIDEGGER. En efecto, KANT presupone y toma como punto de partida en lo concerniente al conocimiento verdadero la tesis de la adecuación, pero, esta tesis igual puede ser afirmada por un realista que por un idealista. Decir que la verdad es adecuación entre entendimiento y cosa es decir mucho y, a la vez, muy poco. SANTO TOMÁS, como explicación a la definición de Isaac ISRAELI, afirma que de los dos polos de la adecuación, y en el plano del conocimiento especulativo, es lo real, las cosas, el que lleva la voz cantante; el entendimiento humano *es medido por ellas*, al igual que estas son *medidas por el divino* (las artificiales, por el conocimiento práctico)<sup>34</sup>. KANT afirmará justamente lo contrario, que es mi intelecto el que marca la pauta a seguir, que son las cosas las que se deben amoldar a él. La misma dependencia que para la Escuela tenía lo inmanente con respecto a las Ideas divinas —una relación real de dependencia—, lo va a tener para el filósofo del idealismo trascendental, el objeto de conocimiento (la materia, para hablar más con sus palabras), con el sujeto (forma) de la operación cognoscitiva.

Las dos "verdades, la del realismo y la del idealismo, pueden ser englobadas en el grupo de las verdades "lógicas", a condición de no especificar más. La tomista es una

32. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Dos tomos, Pfullingen, Neske-Verlag, 1961, I, pp. 514 ss.

33. *Ibid.* Como textos claves en los que KANT defiende la tesis de la "Adecuación", puede verse *Kritik der reinen Vernunft*. A-58; B-350; A-59.

34. *De Verit.*, q. 1, a. 2.

verdad "lógico-material", en cuanto que mi entendimiento se adecúa a la cosa misma, no imponiéndole sus propias estructuras, sino colmándose de sus contenidos. Para KANT, es el sujeto el que impone unas determinadas formas al objeto, con lo que su verdad será una verdad "lógico-formal", pues, se trata de una adecuación del objeto al sujeto, aplicándole a aquél esas estructuras apriorísticas que dan rigor y validez al conocimiento. Para ambos filósofos, la verdad está en el entendimiento; para SANTO TOMÁS, en un entendimiento que, previamente al acto cognoscitivo, es pura indeterminación y que logra la verdad al ser actualizado por lo que hace de objeto de conocimiento. Para KANT, en un entendimiento repleto de estructuras, con las que actualiza —*sit venia verbo*— al caos informa de la realidad. Mientras para el primero, de lo que se trata es de "conocer estructuras"; para el segundo, lo decisivo es "conocer mediante estructuras"<sup>35</sup>. "La razón —observa ZUBIRI— es el órgano o principio de las verdades últimas de nuestro saber. La filosofía que desde ARISTÓTELES había sido una ciencia de las cosas en cuanto que son, una ciencia del ente en cuanto tal, queda convertida ahora en la ciencia de las verdades últimas. Aquello en que coinciden las cosas inteligidas, según los principios de la razón, no es el "ser", sino la verdad. La verdad de la razón es la ultimidad que considera la filosofía"<sup>36</sup>. La certera apreciación de ZUBIRI marca claramente la diferencia entre una y otra verdad.

La posición de AGUSTÍN, por lo que a este respecto concierne, va a consistir en ponerse más allá de toda pugna entre realismo e idealismo. Si toda la aventura gnoseológica gira entre estos dos polos, sujeto-objeto, AGUSTÍN introduce un tercer elemento, el mismo Ser Supremo, que hace posible el paso del primero al segundo, el conocimien-

35. Cfr. RODRÍGUEZ ROSADO, J. J., *Fenomenología y Aporética del Conocimiento*. Universidad de Navarra, "Anuario Filosófico", Volumen II, 1969, pp. 308 ss.

36. ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, p. 111.

to *sensu estricto*. Por eso para SAN AGUSTÍN no tenía gran importancia el plantearse si la verdad residía en el entendimiento o en las cosas, por cuanto que ambas, para merecer tal calificativo, necesitaban de la Luz de Dios, y coincidían en esa menesterosidad entitativa. La superioridad del ser humano le viene por ser poseedor de la Razón, mediante la cual puede redimir parcialmente esa indigencia y abrirse al conocimiento de la Verdad. (Naturalmente que esa superioridad del hombre sobre el resto de lo creado es ontológica; es el ser más perfecto de la creación, y por ello, más verdadero, está más cerca de Dios que ningún otro).

**AFIRMACION, CONTRAPOSICION  
Y EXISTENCIA**

**JAMES G. COLBERT, JR.**