

**LA VERDAD Y SU FUNDAMENTO EN TOMÁS DE AQUINO
REFLEXIONES ENTORNO A MARTIN HEIDEGGER Y XAVIER
ZUBIRI**

THE TRUTH AND ITS FUNDAMENT IN THOMAS AQUINAS
REFLECTIONS AROUND MARTIN HEIDEGGER AND XAVIER ZUBIRI

Michael Anthony Mayne-Nicholls Klenner

Escuela Naval Arturo Prat, Valparaíso, Chile

maynenicholls@gmail.com

Fecha de recepción: 8 de mayo de 2019

Fecha de aprobación: 28 de noviembre de 2019

Resumen

En el presente artículo se estudia la noción de verdad de Tomás de Aquino en torno a otras dos concepciones que han sido fundamentales en la historia de la filosofía, como son las de Martin Heidegger y Xavier Zubiri, identificando las principales diferencias entre estos autores, así como posibles puntos de encuentro, tarea que será desarrollada teniendo en consideración una interrogante central: ¿son, en algún sentido, compatibles estas nociones de verdad? Con el fin de encontrar su respuesta, se procurará establecer cuál es el fundamento último que cada uno reconoce para esta.

Palabras clave: Verdad, fundamento, adecuación, desocultamiento, real

Abstract

In this article the notion of truth of Thomas Aquinas is studied around two other conceptions which have been fundamental in the history of philosophy, such is the case of Martin Heidegger and Xavier Zubiri, identifying the main differences among these authors, as well as possible meeting points. This task will be carried out keeping in mind a central question: Are, in any way, these notions of truth compatible? In order to find the answer, the last fundament that each author provides for the notion of truth will be established.

Keywords: Truth, fundament, adequacy, uncovering, real

1. INTRODUCCIÓN

Aletheia, veritas, verum, verus, 'emunab, conciencia objetiva, unverborgenheit... son algunas de las voces con que, en la historia del pensamiento, se ha designado lo que se entiende por “verdad”. Estas no solo se diferencian en cuanto términos, sino que tampoco coinciden necesariamente en su significado. No hay acuerdo en la “verdad de la verdad”, ni menos en su fondo o fundamento.

En la presente investigación se revisará la teoría sobre la verdad defendida por Tomás de Aquino. Esta propuesta será contrastada con dos posturas contemporáneas que han destacado a la hora de comprender qué es la verdad, aquellas enunciadas por Martin Heidegger y Xavier Zubiri. Se iniciará con el Aquinate y su definición de verdad como *adecuación* -una de las primeras y la más usada de todas las visiones-; a continuación, se examinará la postura de Heidegger y su verdad como *desocultamiento*, en comparación con la postura del Aquinate. Por último, se abordará a Zubiri y su *verdad real*, contrastándola con las dos posturas anteriores, en especial con la de su maestro alemán.

El objetivo es reflexionar sobre la concepción tomista abordando algunos de los juicios críticos que tanto Heidegger como Zubiri realizan sobre dicha noción clásica. En el proceso se identificarán y valorarán las diferencias entre estos autores, como también se procurará reconocer posibles aspectos comunes entre ellos. Con este fin, se indagará sobre el fundamento último que cada uno reconoce para la verdad.

2. DE AQUINO, HEIDEGGER, ZUBIRI Y LA NATURALEZA DE LA VERDAD

2.1. La verdad en Tomás de Aquino

2.1.1. *Acerca de la verdad ontológica*

Tomás de Aquino comienza con la noción de *ente* -“*el que es*”, aquella noción primordial del entendimiento humano en cuanto se le presenta como evidente (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.1, c). Para el Aquinate, el objeto de la inteligencia es *quod quid est*, lo que es o existe, el ente (Aquino, *S. Th.*, I^a II^{ae}, q.3, a.8, c). Aristóteles se refiere a esto mismo en el libro III de su obra *Acerca del alma*: la inteligencia logra alcanzar su acto propio cuando conoce el ser de la cosa, vale decir, su *esencia*. En este punto es posible observar cómo, en el pensamiento de Tomás de Aquino, la noción de ente y de verdad son convertibles: *Ens et verum convertuntur*, dirá el teólogo.

El fundamento de lo anterior se encuentra en la teoría tomista de los *transcendentales* (*nomina transcendentia*). Cuando se habla de *bien*, de *uno*, de *algo*, etc., se hace para determinar aquellas propiedades que pertenecen a todo ente, aquellos modos de ser que se le añaden universalmente. Son, precisamente, *transcendentales*, en cuanto que, al igual que *ser*, se encuentran por encima de todas las categorías. La sola diferencia entre ellos se debe a que indican un aspecto determinado del ser. Pero esto lo hacen

sin añadir nada a este. Tienen, entonces, el mismo alcance, y por este motivo son convertibles con ser.

Luego, cuando se nombran los trascendentales se está haciendo referencia a la misma *res significata*, a la misma cosa real, pero de un modo diverso -su *modus significandi*-. En el caso de lo “verdadero” -*verum*-, se hace referencia a un aspecto del ente, el que se hace manifiesto: su inteligibilidad (Llano, 1984, p.26).

Este es el primer principio que sustenta su visión sobre la verdad: la medida de la verdad se encuentra en las cosas. Para el Aquinate, “*veritas fundatur in esse rei*” (Aquino, *In I Sent.*, d.19, q.5, a.1, c), es decir, *el ser es el fundamento de la verdad*. La verdad *es* de las cosas, le pertenece al ente; la verdad depende del ser (Alvira, Clavell, Melendo, 1993, p.173), tiene su fundamento en lo que las cosas *son* en sí. Esta es la *verdad ontológica* -también conocida como *verdad trascendental*-, que explica que toda la realidad es, en cuanto tal, verdadera. Y es de ella -la realidad- que es posible enunciar una proposición, sea esta verdadera o falsa.

2.1.2. Definición de verdad: una ad-aequatio

“*Cada cosa, en la medida en que tiene ser, así es cognoscible (...) y como el bien se convierte con el ente, del mismo modo la verdad*” (Aquino, *S. Th.*, I^a, q.16, a.3, c)¹. La verdad le pertenece al ente en cuanto tal, por lo que todo conocimiento debe fundarse en él. Pues bien, todo ente, en cuanto es y se encuentra determinado, es propiamente inteligible, es susceptible de ser conocido por el intelecto humano (Llano, 1984, p.26). La pregunta ahora es otra: ¿cómo se logra dicho conocimiento? ¿Cómo se logra captar aquella verdad de las cosas?

Santo Tomás explica que cuando se dice de algo que es *verdadero*, se hace para expresar una conveniencia del ente con el entendimiento. Se puede hablar de conocimiento cuando se produce una correcta asimilación entre el cognoscente y el objeto conocido: “*Así, la primera comparación del ente al entendimiento es esta: que el ente corresponda al entendimiento, correspondencia que se denomina adecuación de la cosa y el entendimiento. Y en esto se cumple formalmente la noción de verdadero*” (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.1, c)². El verdadero conocimiento tiene su fundamento en esta correspondencia, en esta *convenientia* que manifiesta aquella “armonía” o “acuerdo” que se produce cuando el entendimiento humano se dirige a conocer el ser de la cosa, su *quiddidad* o naturaleza existente en la materia corporal (Aquino, *S. Th.*, I^a, q.84, a.7, c). Esta adecuación será, entonces, el requisito necesario para alcanzar la *assimilatio* entre el cognoscente y lo conocido (Giannini, 1996, p.53).

1 “*Unumquodque autem in quantum habet de esse, in quantum est cognoscibile (...) sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum*”.

2 “*... prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur*”. Esta definición también está presente en la *Suma contra gentiles*: “*la verdad intelectual es la adecuación del entendimiento y el objeto, en el sentido de que el entendimiento dice ser lo que es y no ser lo que no es*” (“*... veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est*”) (Aquino, *C. G.*, I, 59); y en la *Suma Teológica* (Aquino, *S. Th.*, I^a, q.16, a.2).

Esta adecuación implica una *conformidad* entre el entendimiento y la cosa. El intelecto que conoce debe poseer la forma específica de la cosa -la *species* de Tomás, el *eidós* de Aristóteles³-. Ahora bien, es una posesión inmaterial, sin *transformación* del cognoscente. Se puede definir el conocimiento, entonces, como la *posesión intencional del ser de una cosa*. En palabras de Antonio Millán Puelles:

(...) la conformación del entendimiento con la cosa conocida no es un simple parecido más o menos relevante. Se trata de algo mucho más profundo. Lo que se pretende expresar con este término es que el entendimiento, cuando su acto goza de la propiedad de la verdad, adquiere la misma forma que la cosa conocida tiene ya en sí propia. Trátase, pues, de una identificación, por cuya virtud lo entendido y el entendimiento se hacen intencionalmente una misma cosa; lo cual supone que el entendimiento no está preso en un único modo de ser, sino que puede hacerse, mediante las intelecciones respectivas, lo que las diferentes cosas inteligibles son. (Millán Puelles, 2001, p.459)

Esta es la *verdad lógica* o verdad del conocimiento, la que se manifiesta a través de distintos juicios o proposiciones que se enuncian cuando se quiere hacer referencia a la realidad: *una proposición verdadera se refiere a una realidad y de una realidad se dice que es verdadera* (Ferrater, 2004, p.366). Así lo enseñó genialmente Aristóteles en su *Metafísica*, cuando planteó que “*decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es lo falso: decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es verdadero*” (Aristóteles, 1011 b 26-27, [trad. 2000b])⁴. En todo enunciado se hace referencia a una cosa y se dice algo de ella, como cuando se afirma *X es Y*, donde (X) es la cosa y la (Y) designa lo que se dice de ella. Para que este enunciado sea verdadero, debe existir la cosa (X) y lo que se dice de ella (Y) se debe *adecuar* en la realidad a (X). Se observa, así, que cuando se hace referencia a la verdad lógica se hace para designar el valor de verdad -es decir, la *adecuación con lo real*- que tiene cada uno de los distintos juicios que a diario se formulan⁵.

3 “*Es necesario o que sea las cosas mismas, o bien, las especies de ellas. No es las cosas mismas pues, ciertamente, no está en el alma la piedra misma sino su especie*” (Aristóteles, 431 b 28-29, [trad. 2000a]).

4 También en 1024 b 25.

5 Se puede concluir esta idea con unas certeras palabras del Filósofo: “*Se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas. Entonces, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos que verdaderamente eres blanco; sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad*” (Aristóteles, 1051 b 3-9, [trad. 2000b]). Así, todo hombre que quiera conocer la verdad de las cosas debe preocuparse precisamente de ellas: es su entendimiento el que se debe conformar a los entes; es el ser de las cosas lo que rige nuestro entendimiento, no viceversa. Tomás de Aquino, recorriendo la senda iniciada por el Estagirita, así lo confirma: “*la entidad de la cosa precede a la razón de verdad*” (“... *entitas rei praecedat rationem veritatis...*”) (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.1, c). “*Así es: el concepto de verdad surge de referir el ente a un término que es justamente el intelecto (...)* El concepto de verdad presupone el de ente, se basa en él, está implícitamente en él contenido” (Llano, 1984, p.27). Luego, se llama verdadero al conocimiento en cuanto *manifiesta y declara el ser de las cosas* (“*verum est declarativum et manifestativum esse*”) (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.1, c).

Es posible concluir el segundo principio constituyente de la teoría tomista de la verdad: ella es propiedad de algunos enunciados. De acuerdo a lo señalado, la medida de la verdad se encuentra en las cosas -primer principio-; ahora bien, según santo Tomás, se habla con propiedad de verdad en aquella adecuación entre el entendimiento y la cosa: “*una cosa no se dice “verdadera” sino en cuanto se adecúa al entendimiento; y por eso es que lo verdadero se encuentra más secundariamente en las cosas; en el entendimiento, en cambio, más propiamente*” (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.2, c)⁶. Es en el juicio, entonces, donde se formula tanto la verdad como la falsedad.

2.1.3. Dios, fundamento último de la verdad

Lo planteado en el punto anterior es con respecto al hombre: no es su entendimiento la medida de la verdad, sino lo creado. Ahora bien, con respecto a Dios, esto cambia, en cuanto que *toda verdad creada es una derivación de la verdad increada* y es de ella que *recibe su virtud* (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.4, sed contra)⁷. Cuando se refiere al fundamento último de la verdad se observa cómo en el pensamiento de Tomás convive, además de la visión de verdad como correspondencia, la concepción de verdad como *revelación*: en este caso ya no son las cosas -las creaturas- la medida, sino Dios, ser y verdad suprema: “*Así, pues, el entendimiento divino mide y no es medido; la cosa natural en cambio, mide y es medida, pero nuestro entendimiento es medido: no mide ciertamente las cosas naturales sino solo las artificiales*” (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.2, c)⁸.

La verdad ontológica, la verdad del ente, tiene su principio en la verdad primera y suma, que es Dios⁹. Las cosas “deben” su verdad a la verdad divina, son una manifestación de Dios, principio de todo ser, de toda bondad y de toda verdad. La verdad se encuentra en las cosas creadas, *según que estas imiten al entendimiento divino*, que es medida de todas ellas (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.8, c). De esta manera, la verdad es, en su fundamento primero, el entendimiento mismo de Dios:

Ahora bien, la cosa existente fuera del alma imita, por medio de su forma, el arte del entendimiento divino, y es por esa misma forma que le ha sido dado a ella naturalmente el producir en el entendimiento humano una aprehensión verdadera de ella

6 “*Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata, unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu*”. Aristóteles también afirma esto en su *Metafísica*: “*Porque lo falso y lo verdadero no se dan en las cosas, como sí, por ejemplo, lo bueno fuera verdadero y lo malo, falso, sino en la razón discursiva*” (Aristóteles, 1027 b 25, [trad. 2000b]).

7 Más adelante, en la misma obra: “*la verdad de los primeros principios, según la que juzgamos acerca de todas las cosas, procede en forma ejemplar hacia nuestro entendimiento a partir de la verdad del entendimiento divino*” (“*... ita a veritate intellectus divini procedit exemplariter in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus indicamus*”) (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.4, ad 5).

8 “*... sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus, res autem naturalis mensurans et mensurata, sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum*”.

9 Para profundizar esta idea, se remite al lector a: Aquino, *De Veritate*, q.1, a.8; también a *S. Tb.*, I^a, q.16, a.5.

misma; por medio de esta forma también, cada cosa posee su ser. (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.8, c)¹⁰

Esto implica que, en Tomás, existe una doble adecuación –o correspondencia– de la cosa natural, en cuanto se encuentra entre dos entendimientos, el divino y el humano. La verdad de la cosa, entonces, se dice según su adecuación a ambos¹¹: con respecto a su adecuación con el entendimiento divino, la cosa natural es “verdadera” si cumple con aquello que para ella ha dispuesto dicho entendimiento, si cumple con su orden propio; con respecto al entendimiento humano, se dice “verdadera” una cosa “*en cuanto naturalmente es apta para formar acerca de sí una estimación verdadera*” (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.2, c)¹².

2.2. La verdad en Martin Heidegger

2.2.1. Heidegger, Tomás de Aquino y la verdad como desocultamiento

La crítica postura que Heidegger mantiene sobre toda la filosofía occidental que lo precedió se debe al error, según su visión, de haberse convertido en una “ciencia o estudio de las esencias”, dejando de lado a la existencia, al ser. Esta filosofía, como afirma en *De la esencia de la verdad*, tuvo como principal preocupación el estudio del ente en cuanto ente, de aquella síntesis entre esencia y existencia (Heidegger, 2000, p.38 ss). Respecto a la verdad, este *Vergessenheit des seins*, el “olvido del ser”, ha llevado a la filosofía occidental a elaborar una verdad óptica, una verdad de la esencia del ente, no una real verdad ontológica, que era lo que pretendía alcanzar. No existe en ella un debate de la estructura de la verdad como tal: el ser, que es el acto, ha sido abandonado hasta caer en la penumbra y el olvido (Fabro, 1965, p.627).

10 “*Res autem existens extra animam per formam suam imitatur artem divini intellectus et per eandem nata est facere veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaque res esse habet*”.

11 Es importante señalar, en este punto, que la verdad, en primer lugar y con mayor propiedad, se encuentra en el entendimiento divino, y de una manera secundaria en el humano: “*Pero, la verdad que se dice acerca de las cosas referidas al entendimiento humano, es en cierto modo accidental a las cosas, puesto que, dado el caso de que no hubiese entendimiento humano, ni pudiera haberlo, las cosas permanecerían aún en su esencia. Pero, la verdad que se dice acerca de ellas referidas al entendimiento divino, les es inseparablemente participada. No pueden subsistir, en efecto, sino mediante el entendimiento divino que las produce en el ser. También la verdad está en la cosa más propiamente referida al entendimiento divino que al humano, pues a aquel se refiere como a su causa; en cambio, al humano, en cierto modo como a su efecto, en cuanto el entendimiento recibe la ciencia desde las cosas. Así, por tanto, una cosa se dice verdadera más principalmente en orden a la verdad del entendimiento divino que en orden a la verdad del entendimiento humano*” (“*Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodam modo accidentalis, quia, posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permaneret; sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter concomitatur, cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas in comparatione ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur sicut ad causam, ad humanum autem quodam modo sicut ad effectum in quantum intellectus scientiam a rebus accipit: sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani*”) (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.4, c).

12 “*... in quantum est nata de se facere veram aestimationem*”.

Heidegger encuentra en Platón la génesis de esta errada visión. En su libro *Doctrina de la verdad según Platón* (Heidegger, 2011, pp.2-4), analiza la “alegoría de la caverna” desarrollada en el libro VII de la *República*¹³, y en ella encuentra el sentido originario del concepto de verdad: se refiere al εἶδος - ἰδέα, que etimológicamente tiene su raíz en ἰδ - ἰδεῖν; ἰδεῖν es un verbo griego que designa el “ver”, “divisar”. Así, ἰδέα se refiere, en su raíz etimológica, a la “visión”, al “acto mismo de ver”.

Hasta acá no hay problema alguno. El punto es que Platón se olvida de este sentido propio y correcto del término ἰδέα, desviándose fatalmente, según Heidegger, desde el “ver” hacia “lo visto” (el objeto), desde el hecho mismo de ver al contenido de lo que ha sido visto.

En efecto, la idea realiza la presentación (Anwesenung) de lo que es un ente. Pero la presentación es dada en general por la esencia del ser. Por eso, según Platón, el ser acaba teniendo la propia esencia en su contenido (Wassein). (Fabro, 1965, p.628)

El sentido originario de la idea platónica -como mirada o acto de ver- deriva a un sentido distinto, al de *esencia -quidditas*, para la escolástica de Tomás- (Fabro, 1965, p.628). Su ἰδέα se acerca así al significado de “concepto”.

Este es el punto donde se produce esa grave escisión entre esencia y existencia, entre la *quidditas* y la *existentia* -o *esse*-. Tanto en Platón, como posteriormente en Aristóteles y Tomás de Aquino -solo por nombrar autores de la tradición clásica-, no es la idea el “acto de ver”, sino el objeto visto. *Ser verdadero* no se dice de la existencia, sino de la esencia. La verdad, la ἰδέα, ya no es la “mirada”, sino la “rectitud” de ella.

Desde Platón en adelante, entonces, la filosofía ha centrado su preocupación en el concepto y su elaboración más que en lo que realmente es lo importante: el estudio y comprensión de la realidad de la “presencia”. Heidegger invita a superar este presidio producido por la búsqueda del concepto para así volver al verdadero sentido de la filosofía y a su verdadero problema de estudio: el *ser* y su *verdad* -“verdad es originaria verdad del ser (Seyn)” (Heidegger, 2006, p.267)-. Debe haber un Rückgang, un retorno al ser, en cuanto es el ser mismo el fundamento (Grund) de la verdad. Es necesario volver a “considerar el acto del ser como “presencia”, como el hacerse presente del “ser mismo” (Anwesenheit des Seins), en el “dejar ser” (Seins-lassen), en el procurar “la manifestación del ser” (sich offenbaren des Seins)” (Fabro, 1965, p.627). Heidegger invita a olvidar el pensamiento basado en el ente, a situarse en un nuevo punto de partida, y desde ahí comenzar a experimentar la esencia de la verdad originaria (Heidegger, 2006, p.268)¹⁴.

Se requiere un “abandono del pensar anterior” (Heidegger, 1999, p.93)¹⁵. En pos de lograr este objetivo, decide rescatar el sentido originario de la ἰδέα platónica, presente en

13 Cfr. Platón, *República*, 514-517 a 2.

14 También en *De la esencia de la verdad*, cuando afirma que este nuevo punto de partida llevará a la filosofía a un pensar que, en vez de “proporcionar representaciones y conceptos, se experimenta y se pone a prueba como transformación de la relación con el ser” (Heidegger, 2000, p.171).

15 Para Heidegger, se debe “pensar una tarea desde el principio hasta el final de la Historia de la Filosofía; tarea no accesible a la Filosofía en cuanto metafísica, ni menos todavía a las ciencias que provienen de ella” (Heidegger, 1999, pp.80-81).

su misma raíz. Para ello vuelve a la voz griega “alétheia”, reflexionando sobre su etimología, con el fin de entenderla en su primigenio y justo significado, así como “fue inicialmente experimentada” (Heidegger, 2006, p.268).

El vocablo “letheia” significa “velo” o “cubierta”; se refiere, entonces, a lo que cubre o vela, a lo que oculta. Y como el prefijo “a” para los griegos corresponde al español “sin”, la voz “a-letheia” designa lo “des-velado”, lo “des-cubierto”. Por ello afirma, en *De la esencia de la verdad* (Heidegger, 2000, 4), que la verdad, en su sentido originario, significa *desocultación*; es lo contrario de lo velado o cubierto, de lo latente. Es la *patencia* del *ser*, entendiendo por patencia, precisamente, aquello “manifiesto” o “visible” -la voz *patencia* viene del latín *patens-patentis*, del participio de *patere*, que designa “lo manifiesto”, lo que “está descubierto”. Como una manera de constatar la correcta relación originaria entre verdad y ser, Heidegger remite a los pensadores anteriores a la reducción esencial de Platón -aquellos que respetaban la alétheia en su sentido originario-, como Parménides, que se inclinaban ante lo que se *mostraba* en sí mismo: “verdad” significa “lo mismo que *“cosa”, que “lo que se muestra en sí mismo”*” (Heidegger, 2010, p.234). Este desocultamiento del ser, experiencia primordial de la verdad, es lo que pretende rescatar en su filosofía.

Luego, la verdad debe ser entendida como “presencia”. Es la *Unverborgenheit*, la “no-ocultación”, el manifestarse de la presencia en la realidad (Fabro, 1965, p.628):

Al ser como “presencia de lo presente” corresponde, pues, el único concepto válido de verdad que es “ver” el ente presente, es decir, advertir lo no oculto que se transparenta del ser (...) “ἰδέα” no hace aparecer otra cosa en sí, sino que es ella misma la que se muestra, cuya realidad únicamente consiste en el aparecer de sí misma; la ἰδέα, insiste Heidegger, es el puro aparecer, como cuando se dice: “el sol aparece”, la ἰδέα es el aparecer de lo presente. La esencia de la ἰδέα consiste en su manifestabilidad y visibilidad. (Fabro, 1965, p.628)

La verdad debe ser descubierta. “*“Ser verdadero” (verdad) quiere decir ser descubridor*”, dice Heidegger en el punto b) de su párrafo 44 de *Ser y tiempo* (Heidegger, 2010, p.240). Eso es lo propio de la verdad. En la página siguiente afirma que “*el “ser verdadero” como “ser descubridor” es un modo de ser del “ser ahí”*” (Heidegger, 2010, p.241). Así se hace manifiesta la relación óntico-ontológica entre la verdad y el Dasein -Heidegger había aclarado, más atrás en el mismo párrafo (Heidegger, 2010, p.234), que la verdad, en cuanto está en relación con el ser, cae en el ámbito de la ontología fundamental, no en el de la teoría del conocimiento-: el “estado de abierto” del “ser ahí” -estado al que le es inherente el “estado de descubiertos” de los entes intramundanos- es la verdad en su original sentido (Heidegger, 2010, p.244). A su vez, el descubrir “*es un modo de ser en el mundo*” (Heidegger, 2010, p.241), es decir, el “estar al descubierto” de los entes intramundanos se *funda* en la *apertura* -el “estado de abierto”- del mundo; y el Dasein es esencialmente *apertura* (Heidegger, 2010, p.241): (...) *el “ser verdadero” como “ser descubridor” solo es ontológicamente posible a su vez sobre la base del “ser en el mundo”. Este fenómeno, en el que reconocimos una estructura fundamental del “ser ahí”, es el fundamento del fenómeno original de la verdad.* (Heidegger, 2010, p.239)

El Dasein, por ser esencialmente apertura, y en cuanto abre y descubre gracias a su “estar abierto”, es también esencialmente verdadero, es “*en la verdad*”, en palabras de Heidegger (Heidegger, 2010, p.241). Luego, el Dasein es el único que

puede develar la verdad, el único que puede pensarla: “verdad solo la “hay” hasta donde y mientras el “ser ahí” es. *Los entes solo son descubiertos luego que un “ser ahí” es y solo son abiertos mientras un “ser ahí” es*” (Heidegger, 2010, p.247). Todo lo verdadero es tal solamente si es descubierto por el Dasein. Se observa, así, cómo “ser”, “ser ahí” y “verdad” son inseparables en el pensamiento de Heidegger.

Por ello, si se quiere estudiar al “ente” en su verdadero significado, esto tiene que hacerse en la *Erschlossenheit* o *apertura* a la presencia, y no en función de su contenido o composición esencial. *Wesernot*, el ámbito esencial de la verdad, es aquella *apertura* al ente del “ser ahí”. Esto no significa que Heidegger haya negado completamente la visión de verdad como adecuación¹⁶, sino que la considera como una verdad *derivada*, secundaria, ya que el mismo ente, respecto del ser, es algo derivado. Es la apertura el fundamento de toda verdad *a posteriori*, el fundamento de la verdad de todo juicio o afirmación verdadera -verdad como concordancia-. Es decir, solo si el Dasein se encuentra en apertura al ente podrá haber una posterior adecuación con este. Primero debe haber apertura, después adecuación, y en esto consiste el carácter de secundaria o derivada de la visión clásica de verdad¹⁷.

Cabe señalar que, para el filósofo alemán, lo “derivado” es de menor valor que lo “originario”. La “verdad derivada”, aquella verdad del ente, es una experiencia de la verdad disminuida, degradada, por lo que no puede ser considerada como verdad propiamente tal (Nicolás, 2008, p.144). Lo primero -y lo que importa- es la presencia que se da en la *Erfahrung* o “experiencia” del ser mismo, y en ella se da la primera verdad, la *verdad originaria* -“la verdad es lo originariamente verdadero” (Heidegger, 2006, p.277), afirma Heidegger-, y solo posteriormente aquella verdad como distorsión de lo originario: la verdad como juicio.

Este es el sentido en que critica el concepto tomista de verdad: es una postura que reduce la verdad a mera adecuación o correspondencia entre cognoscente y conocido. Es un error concebir la verdad como una rectitud en la aprehensión, como una proposición recta enunciada sobre algún objeto determinado de conocimiento¹⁸. Es que, ¿qué significa esta concordancia? ¿Cuál es el fundamento de esta relación? En fin, ¿qué es la *adaequatio*? Heidegger concluye que no hay claridad en ello, que no se sabe realmente en qué consiste esta relación entre *intellectus* y *rei* (Heidegger, 2010, pp.236-239). Pero es necesario explicar en qué consiste el modo de ser del conocimiento. Hay que volver, para ello, a lo propio del fenómeno de la verdad que lo caracteriza: un conocimiento es *verdadero* cuando se *comprueba*, cuando se *acredita* como verdadero. Así, “*en el curso del fenómeno de la comprobación es donde, según esto, ha de tornarse visible la relación de concordancia*” (Heidegger, 2010, p.238).

16 “La presentada “definición” de la verdad no es un sacudirse la tradición, sino el apropiársela *originalmente*” (Heidegger, 2010, p.241).

17 Una explicación más detallada del carácter de derivada de la verdad como concordancia se puede encontrar entre las páginas 244 y 246 de *Ser y tiempo*.

18 En *De la esencia de la verdad* afirma que “la verdad no habita originariamente en la proposición” (Heidegger, 2000, p.157).

Para explicar lo anterior, utiliza el siguiente ejemplo: un hombre, de vuelta a la pared, profiere la proposición -verdadera- “el cuadro colgado en la pared está torcido”. ¿De qué depende la verdad de esta proposición? ¿De una adecuación entre el sujeto y el objeto? Por supuesto que no: el sujeto ni siquiera está viendo el cuadro, por lo que difícilmente podría adecuarse a él. Luego, si quisiera saber si su proposición es verdadera, ¿qué debería hacer? Simplemente debe darse vuelta y *comprobar* que el cuadro está torcido. Hay verdad cuando se *verifica* lo proferido en la enunciación. Heidegger entiende, por *verificación*, un “*mostrarse los entes en su identidad*” (Heidegger, 2010, p.239). Es el ente mismo, *como él mismo*, la base de la verificación; *él* es a lo que se refiere la comprobación, no a otra cosa: en el ejemplo, la verificación se refiere al cuadro “real” de la pared.

El proferir una proposición es un “ser relativamente a” la cosa, al ente mismo. Y ¿qué es lo comprobado por la percepción? No otra cosa sino que el ente es el mismo ente que estaba mentado en la proposición. Lo verificado es que el “ser, profiriendo una proposición, relativamente al “objeto” de la proposición” es un mostrar el ente; lo verificado es que tal ser descubre el ente relativamente al cual es. Comprobado es el “ser descubridor” de la proposición. (Heidegger, 2010, p.238)

Se descubre que *él* es lo mentado en la proposición; es un mostrarse en sí mismo del ente, que *él* en su identidad es tal como se muestra en la proposición del sujeto. Cuando hay verificación, hay un “ser descubierto” del ente mismo, “*él en el “cómo” de su “estado de descubierto”*” (Heidegger, 2010, p.239).

Concluye que “*la verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (el sujeto) a otro (el objeto)*” (Heidegger, 2010, p.239). Esta relación entre sujeto y objeto, entre cognoscente y conocido, que es, para Heidegger, lo propio de la verdad como adecuación, es la razón de la pérdida -y de su transformación en “corrección” (Heidegger, 2006, p.267)- de la *alétheia* (Heidegger, 2006, p.271); ella, en cuanto es esencialmente desocultamiento, no hace referencia a otro, a otra cosa (Nicolás, 2008, p.145).

Por consiguiente, critica este tipo de verdad en cuanto se desvía de la verdad originaria. En su *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, se refiere a esta ruptura entre ambas: “(la verdad derivada) *queda rezagada con respecto a la esencia originaria, como su consecuencia y por ello ya no alcanza a captar la verdad originaria*” (Heidegger, 2006, p.265). Por el hecho de haberse apartado del originario desvelamiento del ser, la verdad derivada pierde su valor como tal, se deslegitima. De este modo, como se aleja de la verdadera esencia de la verdad, no constituye el verdadero saber (Heidegger, 2006, p.295).

La verdad de una enunciación, entonces, no se debe a su concordancia con el objeto al cual se refiere, sino al hecho de ser *manifestativa* de lo que dicho objeto es en sí mismo: “*“Una proposición es verdadera” significa: descubre al ente en sí mismo. Pro-pone, muestra, “permite ver” el ente en su “estado de descubierto”. El “ser verdadera” (la verdad) de la proposición ha de entenderse como un “ser descubridora”*” (Heidegger, 2010, p.239).

2.2.2. El abismo, *fundamento último de la verdad*

El fundamento último de la verdad tampoco consiste en una adecuación con la Verdad, con Dios. Si no es Él, ¿qué constituye, para Heidegger, dicho fundamento último? De acuerdo a lo señalado, el fundamento -*Grund*- de la verdad es *das Sein selbst*, el ser mismo. Ahora bien, en Heidegger el ser no tiene rango sustancial, no es ente alguno. El ente existe gracias al ser, y es del ser que hay que preocuparse. Por eso plantea la necesidad de dar el “salto” desde la verdad del ente a la verdad del ser. Hay que dejar de referirse al ente, hay que desprenderse de él. Lo que cabe preguntarse, es: si el ente no cuenta, ¿qué queda en el fondo de la experiencia de la verdad?

Como afirma en su *Carta sobre el Humanismo*, “*el ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre*” (Heidegger, 2001, p.39). Aunque el ser se manifieste en los entes, estos mismos lo ocultan. Siempre queda lo oculto -*lethe*- para el hombre, por su misma limitación humana. Esta es la *indigencia* del ser, la experiencia más propia y profunda de su verdad. Esta dimensión oculta, este “más allá” de los entes no es un principio fundante. Es que, si lo fuera, sería ente, tendría *entidad*. En esto consiste su *indisponibilidad*: no se puede disponer del ser sin convertirlo en un ente más. De esta manera, el ser, para el hombre, es inaprehensible (Nicolás, 2008, pp.142-143). El filósofo alemán concluye que el ser es un *fondo abismal*, un fondo carente de fundamento.

La respuesta a la pregunta anterior es que Heidegger entiende la verdad como *centro abismal* (Heidegger, 2006, p.268). El fundamento último de la verdad es el *Abgrund*, el *abismo*, la profundidad indeterminada (Heidegger, 2006, p.269): “*El “verdadero saber” exige experimentar la necesidad de lo abismal, que es experiencia de la radical “indigencia del ser”*” (Nicolás, 2008, pp.146).

Aquello que diferencia a los entes del ser es la *nada*, por lo que el hombre se ve obligado a “saltar” hacia ella¹⁹.

La esencia humana pertenece por sí misma a la esencia del nihilismo y por ende a la fase de su perfección. El hombre comporta, como esa esencia aplicada al ser, la zona del ser, y esto quiere decir al mismo tiempo la zona de la nada. (Heidegger, 1958, p.54)

El fundamento último de la verdad en Heidegger es la nada, la que, como él mismo aclara, es una nada-de-ser, no una nada *nadeante* -es decir, que no haya Ser del ente-.

2.3. La verdad en Xavier Zubiri

2.3.1. Zubiri, Tomás de Aquino, y la verdad real

En *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Zubiri afirma que “*la realidad funda la verdad*” (Zubiri, 1991, p.231). ¿La verdad se funda en la realidad? De acuerdo al principio *veritas fundatur in esse rei*, podría pensarse que acerca posiciones con la postura de Tomás de Aquino y su concepto de verdad ontológica. ¿Es, su verdad real, una verdad ontológica? La respuesta es que no. Zubiri también afirma que “*realidad y verdad no son idénticas*” (Zubiri, 1991, p.230). Para comprender la diferencia entre ambos autores se debe explicar qué entiende Zubiri por *inteleción*.

19 “*Es precisamente por eso, porque piensa el ser, por lo que el pensar piensa la nada*” (Heidegger, 2001, p.85).

La intelección es “*mera actualización de lo real como real*” (Zubiri, 1991, p.229)²⁰. Entiende esta *actualización* como un momento físico de la realidad. No se refiere a un acto -sería *actitud*-, en cuanto no modifica a lo real, no le agrega ni quita nada, ninguna nota física. Sin embargo, sí le añade a lo real este mismo “en” la intelección, y ahí radica lo verdadero: lo real solo es verdad en cuanto actualizado en el intelecto. Se diferencia así de Tomás y de su verdad ontológica -aquella verdad de lo real, basada en la identificación o convertibilidad entre ente y verdad-, ya que no toda realidad en Zubiri tiene verdad. Si una realidad no se encuentra actualizada en la intelección, no es verdadera. Realidad y verdad no son, entonces, correlativas -que la realidad sea correlato de verdad- (Zubiri, 1991, p.231).

Ahora bien, lo anterior no implica que la verdad no dependa igualmente de la realidad, que no se funda en ella. La realidad, en terminología zubiriana, “verdadera”, cumple con la función de “verdadar” –“dar verdad”- “en” la intelección; es lo que, cuando está actualizada en la intelección, le da su verdad -*inteligir* la realidad tal cual es-. La actualización es verdad porque envuelve la realidad. La verdad, entonces, no es correlación ni tampoco relación con lo real, es *respectividad*, “*un momento de la pura actualización, es puro verdadar*” (Zubiri, 1991, p.231).

La realidad “en” la intelección, es decir, *actualizada* “en” la intelección es lo que Zubiri llama *verdad real* (Zubiri, 1991, p.229), aquel “*momento de la real presencia intelectual de la realidad*” (Zubiri, 1991, p.231)²¹. Es *verdad*, en cuanto consiste en ser cualidad de la intelección -por lo que no es formalmente idéntico a la realidad-; y es *real*, en cuanto es la realidad misma la que está en ella (Zubiri, 1991, p.234)²². En esto consiste la diferencia entre verdad y realidad, y la razón de que pueda así llamársela -*verdad real*- sin caer en una repetición o redundancia.

Luego, la índole esencial de la verdad real es *ratificación*, aquella “*forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente*” (Zubiri, 1991, p.233). Se entiende por esta *forma primaria y radical* aquella *aprehensión directa, inmediata y unitaria* de lo aprehendido, es decir, que lo que se aprehende sea aprehendido *en y por sí mismo*. Cuando lo real está presente en la intelección, cuando este “*de suyo*” realmente está en ella presente, es verdad. Dicho de otro modo, en el momento en que lo real se actualiza en la intelección sentiente en cuanto tal²³, se da la verdad. La ratificación de la realidad propia, del “de suyo”, se da cuando “*lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma*” (Zubiri, 1991, p.233).

He aquí la índole esencial de la verdad real: lo real está “en” la intelección, y este “en” es ratificación. En la intelección sentiente la verdad se halla en esa primaria forma que es la impresión de realidad. La verdad de esta actualidad impresiva de lo real en y por sí misma es justo la verdad real. (Zubiri, 1991, p.234)

Evidentemente, si es ratificación, no puede ser conformidad. Zubiri critica la visión de verdad de Tomás de Aquino en cuanto consiste en una verdad *dual*:

20 “*La intelección consiste formalmente en aprehender algo como real*” (Zubiri, 1991, p.230).

21 “*... verdad es la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real*” (Zubiri, 1991, p.230).

22 Zubiri aclara que se trata de la realidad “*como formalidad del “de suyo”, y no de la realidad allende su aprehensión*” (Zubiri, 1991, p.234).

23 El “en cuanto tal” de la intelección sentiente designa precisamente esta actualización primaria y radical.

Esta “verdad real” no es, desde luego, una verdad “lógica”, puesto que la verdad lógica es una verdad del conocimiento, mientras que la verdad real es una verdad de la cosa. Pero tampoco se identifica con lo que suele llamarse “verdad ontológica”, esto es, con la “conformidad” o “mensura” de una cosa con su concepto o idea objetiva, porque en la verdad real no hay conformidad de ninguna especie. (Zubiri, 1985, p.117)

La dualidad radica en la existencia de dos términos: el primero, la cosa real, y el segundo, la afirmación que de ella se hace. Esto es, para Zubiri, lo propio de esta visión de verdad: la conformidad implica la presencia de estos términos que son distintos y, en un principio, extraños entre sí, que posteriormente se conforman en el conocimiento. En la verdad dual como conformidad -también puede tomar la forma de *autenticidad* o *cumplimiento*- se sale de la cosa real hacia su afirmación, y desde esa afirmación se vuelve a la cosa real (Zubiri, 1985, p.235).

Este no es el caso de la verdad real: *“la inteligencia de esta verdad no es concipiente sino sentiente. Y en esta intelección no hay primariamente nada concebido ni afirmado, sino que hay simplemente lo real actualizado como real y por tanto ratificado en su realidad”* (Zubiri, 1985, p.234). La verdad real, en cuanto ratificación de lo real, consiste esencialmente en un *no salirse* de la cosa real en y por sí misma (Zubiri, 1985, pp.234-235). Por ello, en cuanto tal, es una verdad *simple*, de un solo término, que es la cosa real *“en sus dos momentos internos suyos: su actualidad propia y su propia ratificación”* (Zubiri, 1985, p.235)²⁴. La *simplicidad* de la verdad radica en el modo de aprehensión de la cosa real, el que, de acuerdo a lo señalado, es directo, inmediato y unitario; y son precisamente estos aspectos los que la hacen simple, el ser una aprehensión unitaria *-per modum unius-* de lo real (Zubiri, 1985, p.237).

Por último, otra característica de la verdad real -en comparación con la postura de Tomás de Aquino- es que en ella no hay posibilidad de error, en cuanto es ratificación de lo real: *“ Toda aprehensión primaria de realidad es ratificante de lo aprehendido y, por tanto, es siempre constitutivamente y formalmente verdad real”* (Zubiri, 1985, p.236). El hecho de que en la intelección sentiente la cosa real se aprehenda en y por sí misma es el motivo de que en la verdad real no haya error posible. Según su consideración, en la verdad como conformidad, en cuanto es dual, sí cabe el error, el que consiste en la identificación que hace entre lo real, en cuanto aprehendido, y lo real allende la aprehensión. En relación con la idea anterior, el error está en este *salirse* de lo aprehendido, en colocarse en lo real pero allende la aprehensión: esto puede provocar que *“lo aprehendido no sea igual a lo que es la cosa allende la aprehensión”* (Zubiri, 1985, p.236), produciéndose el error²⁵.

24 Según Zubiri, la verdad dual se funda en la verdad real: *“En la verdad real, lo real está ratificando (...) En la verdad de conformidad, lo real está veridictando; esto es, lo real está dictando su verdad”* (Zubiri, 1985, p.235). La verdad real es modalizada dualmente en la verdad como conformidad (Zubiri, 1985, p.235). Hay acá una similitud con Heidegger, que también afirma que la verdad como concordancia -la verdad de Tomás de Aquino- se funda -es una derivación- en la verdad originaria -o apertura-.

25 *“El error solo es posible saliéndonos de esta intelección (la sentiente) y lanzándonos a una intelección dual allende la aprehensión”* (Zubiri, 1985, p.237).

2.3.2. Zubiri y Heidegger

Zubiri tiene una visión de verdad con mayor cercanía a la de Heidegger. Hay más similitudes que con Tomás de Aquino, pero eso no significa que no haya también profundas diferencias. Entre los puntos de encuentro se destacan fundamentalmente cuatro -todos relacionados entre ellos-: el primero, que ambos buscan la verdad en su raíz primaria, la *verdad originaria*, como una superación de aquellas verdades derivadas o secundarias, de un valor menor. El segundo, que se puede acceder a dicha verdad en la “experiencia”. El tercero, que la verdad no radica originariamente en el juicio o proposición²⁶. La verdad originaria tiene como referencia primordial lo real: para Heidegger, la verdad se refiere al ser -*Seyn*- (Heidegger, 2006, p.280)²⁷, y para Zubiri, a lo real; no se encuentra, por tanto, en el lenguaje o el conocimiento. Por último -y por consiguiente-, que la verdad en Tomás de Aquino -es decir, la verdad como conformidad- es una verdad derivada, no originaria.

Para abordar las diferencias entre ambos filósofos, es recomendable remitirse, tal como en Heidegger, a una revisión etimológica que Zubiri realiza de la raíz de verdad. Este genial estudio semántico se encuentra en una nota al pie de su obra *Naturaleza, Historia, Dios* (Zubiri, 1994a, p.38)²⁸, que data de 1944. Jugando con su etimología, en ella afirma que el verdadero sentido -el sentido primario- de *alétheia* no es “descubrimiento” o “desvelamiento”, como sí ocurría en la postura etimológica de Heidegger; significa algo más que “manifestar” o “patencia”. La razón de que Heidegger le diera primordialmente este sentido de “desocultamiento” a la *alétheia* griega, se debe, según Zubiri, a que esta palabra contiene la raíz *la-dh-*, que designa un “estar oculto”, que posee “*un -dh- sufijo de estado (lat. lateo de la-t, Benveniste; ai, rahú-, el demonio que eclipsa al sol y a la luna; tal vez gr. alastós, el que no se olvida de sus sentimientos, de sus resentimientos, el violento, etc.)*” (Zubiri, 1991, p.243). Sin embargo, señala que *alétheia* es el abstracto de *alethés*, un adjetivo, en el cual recae el verdadero origen de *alétheia*. *Alethés* es una derivación de *léthos*, *látbos*, que significa “olvido”. De esta manera, el sentido primordial de *alétheia* era el de “*algo sin olvido, algo en que nada ha caído en olvido “completo”*” (Zubiri, 1991, p.243): “*La patencia única a que alétheia alude es, pues, simplemente la del recuerdo. De aquí, por lo que tiene de completo, alétheia vino a significar más tarde la simple patencia, el descubrimiento de algo, la verdad*” (Zubiri, 1991, p.244). La verdad, para Zubiri, apunta a algo que no se puede olvidar, más que al mero desocultar de Heidegger.

Se puede constatar que una de las diferencias más profundas entre Heidegger y Zubiri consiste en el fundamento último de la verdad. Para Heidegger era el abismo, la indigencia. Zubiri, en cambio, toma un camino contrario: el fundamento o fondo

26 Heidegger, en su *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, sostiene que “*la verdad nunca es el “sistema” compuesto de proposiciones, al que se pudiera invocar*” (Heidegger, 2006, p.279). También en Heidegger, 2010, p.247. Zubiri, por su parte, dice que “*a primera vista la verdad parece ser una cualidad de la afirmación. Pero esto no es así porque la afirmación es tan solo un modo de intelección. La intelección no es ni exclusivamente ni primariamente intelección afirmativa (...)* Por tanto, la pregunta de qué sea verdad es una pregunta que concierne a la intelección en cuanto tal, y no solo a la intelección afirmativa” (Zubiri, 1991, p.230).

27 Cfr. Heidegger, 2000, p.152.

28 Vuelve a citarla, con algunos arreglos menores, en el apéndice 8 de su *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, de la década de los 80 (pp.243-245).

de la experiencia de la verdad -es decir, de la experiencia de lo real- es lo real mismo, la realidad allende la aprehensión.

Ahora bien, en esta actualización sentiente lo aprehendido lo es “de suyo”. Y este momento de formalidad del “de suyo” es un momento de la cosa anterior (prius) a su propio estar aprehendida. Y en esto consiste justamente su realidad. (Zubiri, 1991, p.233)²⁹

De acuerdo a lo señalado, lo esencial de la aprehensión sentiente de la realidad es la *ratificación*. Ahora bien, en cuanto sentiente, la aprehensión para Zubiri es una aprehensión *impresiva*, es decir, que consiste en una *impresión* de la realidad. Sobre ello trata en el capítulo II de su *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, donde se refiere a la *fuerza de imposición* como uno de los tres momentos -junto con la *afección* y la *alteridad*- de toda impresión. Ratificación es, por tanto, “*la fuerza de imposición de la impresión de realidad*” (Zubiri, 1991, p.241), la fuerza de lo real en la aprehensión.

También de acuerdo a lo señalado, la intelección es *actualidad* de lo real en la aprehensión. Ante esto, Zubiri afirma que en la intelección impresiva, precisamente en cuanto es mera actualización: ... *no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad.* (Zubiri, 1991, p.242)

Aclara que esta *posesión* es la estructura misma de la intelección, por lo que no hay que confundirla con un “*mero estado mental o cosa semejante*” (Zubiri, 1991, p.242).

La idea clave es aquella *fuerza de la realidad*: mientras que en Heidegger las cosas solo se dejan ver, en Zubiri se imponen, se tiene la experiencia de que estas “golpean” al hombre, que lo real se le impone con fuerza. Es un imposible no sentir las cosas. Esto es lo esencial de la experiencia de la verdad: precisamente, la ratificación, aquel rasgo propio de la verdad zubiriana, de la verdad real.

¿De dónde proviene esa fuerza de lo real? La fuerza de imposición se explica por lo que Zubiri llama las dimensiones de la realidad. ¿De dónde obtiene estas dimensiones? Su origen se encuentra en la segunda parte de aquella cita a la que se hizo referencia (Zubiri, 1994a, p.38), en la que revisa el devenir histórico de distintas raíces etimológicas de lo que hoy es llamado verdad. Navegando por voces celtas, germánicas, griegas, latinas, las lenguas semíticas, etc., Zubiri reconoce en ellas estas dimensiones. Se observa, de paso, cómo tiene una visión más positiva de dicho devenir que Heidegger, ya que se nutre de esas raíces para confeccionar la estructura de su verdad real; el alemán, en cambio, realizaba su propia revisión histórica con el fin de explicar la razón de la “caída” de la historia filosófica de la verdad, caída de la cual era imperioso salir dando un “salto” en otro sentido (Nicolás, 2008, p.139).

De esta revisión, reconoce tres dimensiones esenciales de la verdad real: el *ser* -que

29 La cita continúa: “Pero claro está, este “de suyo” anterior a la aprehensión está, sin embargo, aprehendido en su propia anterioridad; esto es, está presente en la intelección sentiente. Pues bien, este “de suyo” en cuanto anterior a la aprehensión es realidad” (Zubiri, 1991, p.233). También se puede encontrar esta idea en la página 230 de la misma obra: “La cosa real es aprehendida como real en y por sí misma: es “de suyo” lo que es. Como este momento de formalidad es un prius de las cosas, resulta que la realidad no consiste formalmente ni se agota forzosamente en ser inteligida” (Zubiri, 1991, p.230).

llamará *constatación*-, la *seguridad* y la *patencia* -o *patentización*- (Zubiri, 1994a, p.39)³⁰. Estas son “*respectos formales, son la ratificación de los distintos momentos de la respectividad en que lo real consiste*” (Zubiri, 1991, p.239). Lo importante aquí es que cada una de estas dimensiones de la verdad real corresponde a la ratificación en la intelección de una de las dimensiones estructurales de la realidad³¹: la *totalidad* -lo real como un todo sistemático de notas-, la *coherencia* -de las notas del sistema-, y la *duratividad* -la dureza del sistema-³². Estas, precisamente por el hecho de constituir la estructura de la realidad, son la razón de la fuerza con que ella se impone.

3. TOMÁS DE AQUINO Y LOS CONTEMPORÁNEOS. ALGUNAS REFLEXIONES.

De acuerdo a lo revisado, es evidente que las concepciones de verdad de Heidegger y Zubiri se alejan bastante de la propuesta de Tomás de Aquino -incluso de una manera intencionada-. Sin embargo, y pese a lo planteado por los dos autores contemporáneos en su reflexión sobre la noción clásica de verdad, es posible encontrar algunos aspectos en los que sus pensamientos se aproximan.

3.1. Tomás de Aquino y Martin Heidegger

En el caso del filósofo alemán, es posible encontrar una de las razones de su alejamiento en la manera en que concibe la *adaequatio* tomista. Más precisamente, en cómo utiliza el término *intellectus*.

Cuando el Aquinate establece la fórmula *adaequatio intellectus et rei* (Aquino, *S. Th.*, I^a, q.16, a.2)³³, la *adecuación* o *conformidad* se da entre el *intellectus* o intelecto humano y la *rei* o cosa. Heidegger, en cambio, entiende que la *adecuación* o *conformidad* se da entre la *rei* o cosa y el juicio o conocimiento que se tiene de ella.

Para explicar este punto pueden tomarse en consideración los tres modos de definir la verdad -desarrollados en la primera parte del presente artículo- reconocidos por Tomás en las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*:

30 “La unidad intrínseca de estas tres dimensiones de ratificación y de sus modos propios constituye lo radical de la verdad real, lo radical de la ratificación de la realidad en la intelección” (Zubiri, 1991, p.241).

31 “En su virtud, las distintas dimensiones de la verdad real, no son sino ratificaciones de las distintas dimensiones estructurales de la realidad simpliciter misma, y por tanto, la pluridimensionalidad de la verdad real no constituye tan solo una pluralidad de vías de acceso a la realidad, sino la actualización intelectual de las distintas dimensiones propias de lo real en cuanto tal” (Zubiri, 1985, p.124).

32 Para mayor abundamiento de las dimensiones de lo real y su ratificación, revisar el capítulo VII de *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. También la primera parte del capítulo 8 de *Sobre la esencia*.

33 Cfr. Aquino, *De Veritate*, q.1, a.1.

Uno, según lo que precede a la noción de verdad, y en lo cual se funda lo verdadero; y así Agustín la define en el libro de los Soliloquios: “Verdadero es lo que es”; y Avicena en el libro XI de la Metafísica: “La verdad de una cosa es la propiedad del ser que le está establecido”; y algún otro: “Verdadero es la indivisión del ser y lo que es”.

De otro modo se define según lo que formalmente determina la noción de verdadero y así dice Isaac que “la verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto”; y Anselmo, en el libro De Veritate (cap.12): “La verdad es la rectitud perceptible por la sola mente”. Esta rectitud se entiende según una cierta adecuación, de acuerdo a lo que el Filósofo dice en el libro IV de la Metafísica, que al definir lo verdadero decimos que es lo que es, o que no es lo que no es.

Según un tercer modo es definido lo verdadero según el efecto consecuente; y así define Hilario que “lo verdadero es lo que manifiesta y declara el ser”; y Agustín en el libro De Vera Religione: “La verdad es aquello por lo que se manifiesta lo que es”; y en la misma obra (cap.31): “La verdad es aquello según lo cual juzgamos de lo inferior. (Aquino, De Veritate, q.1, a.1, c)³⁴

El primer modo corresponde a la *verdad ontológica*, al ente en cuanto es lo verdadero; el segundo a la *adecuación* misma -entre el intelecto y la cosa-, y el tercero al *conocimiento* resultante, al *juicio* por el que el hombre hace manifiesto el conocimiento adquirido. Entendiéndolo de esta manera, la fórmula *adaequatio intellectus et rei* se refiere, en su sentido propio y original, al segundo modo, que es precisamente el aspecto mal considerado por Heidegger, quien lo identificó con el tercero. La verdad del conocimiento -la *verdad lógica*- es el *resultado* de la adecuación que el intelecto logra con la cosa. El juicio es *posterior* a la adecuación, es su producto. No es el juicio, entonces, el que se adecúa a la cosa.

El sujeto toma conciencia, por así decirlo, de la adecuación vivida con lo real y en una operación refleja expresa tal conocimiento en un juicio. La verdad se plasma entonces, en el juicio o proposición donde se da en toda su plenitud, pero ha tenido su origen en una previa coincidencia del entendimiento humano con la cosa. (Filippi, 1989, p.138)

34 “Uno modo secundum illud quod praecedat rationem veritatis et in quo verum fundatur, et sic Augustinus diffinit in libro Soliloquiorum “Verum est id quod est”, et Avicenna in sua Metaphysica “Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei”, et quidam sic “Verum est indivisio esse et quod est”. Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur, et sic dicit Isaac quod “Veritas est adaequatio rei et intellectus”, et Anselmus in libro De veritate “Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis”, -rectitudo enim ista secundum adaequationem quandam dicitur-; et Philosophus dicit IV Metaphysicae quod diffinientes verum dicimus “cum dicitur esse quod est aut non esse quod non est”. Tertio modo diffinitur verum secundum effectum consequentem, et sic dicit Hilarius quod “Verum est declarativum et manifestativum esse”, et Augustinus in libro De vera religione “Veritas est qua ostenditur id quod est”, et in eodem libro “Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus”.

Queda manifiesta esta inexacta manera de concebir la *adaequatio* tomista en el hecho de que no es sino el mismo Heidegger, al inicio del apartado donde aborda la definición tradicional de verdad (Heidegger, 2010, p.236), quien la equipara a la formulación que Kant presenta en su *Crítica de la razón pura*, a saber, “*la conformidad del conocimiento con su objeto*” (Kant, 2006, p.97). Agrupar bajo una misma concepción filosófica las definiciones de Tomás de Aquino y Kant es un error si se tiene en cuenta que Heidegger recibe la concepción clásica de verdad comprometida por las influencias de la escolástica tardía, la modernidad y el idealismo (Filippi, 1989, p.142), una herencia en la que se incluye una idea que no puede encontrarse en el pensamiento del Aquinate: la escisión entre cosa y objeto. Cuando esta separación ocurre la *concordancia* se vuelve problemática ya que termina planteándose entre dos polos o fragmentos distintos que deben ser *unidos* para que haya conocimiento: una “*exterioridad real*” y una “*interioridad ideal*”:

La modernidad no ha hecho más que convertir al objeto en un duplicado de la cosa y crear una ruptura entre un “interior” y un “exterior” difícilmente conciliables. El conocimiento se convirtió entonces en una concordancia entre representaciones (...) o bien en una concordancia de las representaciones -por cierto, siempre “interiores” a la conciencia del “sujeto”- con un objeto o cosa “exterior”. (Filippi, 1989, p.142)

Lo que conlleva este quiebre “cosa-objeto” es que lo conocido no sería la cosa en sí, sino una mera representación de esta.

Heidegger tiene este problema en mente cuando analiza la teoría tradicional de la verdad³⁵. Ahora bien, aunque efectivamente deba reconocerse como un dilema gnoseológico real -y bastante complejo a la hora de buscarle solución-, debe también reconocerse que es uno específicamente moderno en cuanto surge de algunas preconcepciones propias de esta filosofía, y que no forman parte de un sistema filosófico como el medieval. Etienne Gilson explica en qué consiste este equivocado reparo:

Hoy es corriente objetar a esa concepción que la noción de una verdad-copia no resiste el examen, puesto que el intelecto no puede comparar la cosa tal cual es, y que no se le alcanza, con la cosa tal cual se la representa, única que él conoce (...). Sin duda, la costumbre que se ha tomado, desde Descartes, de ir siempre de la mente al ser, invita a interpretar la *adaequatio rei ad intellectus* como si se tratase de comparar la representación de una cosa a ese fantasma que es para nosotros la cosa fuera de toda representación. (Gilson, 1981, p.237)

Es un reparo equivocado porque en la gnoseología de Tomás cosa y objeto no pueden entenderse como separados, pues “*la cosa es dada con y por el objeto*” (Maritain, 1947, p.156). Jacques Maritain, en *Los grados del saber*, es claro al respecto:

³⁵ Como señala en *Ser y tiempo*, es el problema de “*cómo salga este sujeto cognoscente de su “esfera” interior para entrar en otra “ajena y exterior”, cómo pueda el conocimiento tener un objeto, cómo habrá que concebir el objeto a fin de que a la postre lo conozca el sujeto sin necesidad de saltar a otra esfera*” (Heidegger, 2010, p.73).

Usando la terminología tomista, diremos que la cosa es el “objeto material” del sentido y de la inteligencia, mientras que lo que llamamos aquí el objeto (a saber, por una parte lo coloreado, lo sonoro, lo frío, lo caliente, etc., y por otra el quid inteligible), es su “objeto formal”: ambos objetos, material y formal, son percibidos en un mismo e indivisible instante por una misma percepción. (Maritain, 1947, p.156)

En Tomás de Aquino no es una representación de la cosa lo que se conoce, sino la cosa misma, por lo que no puede formar parte de su teoría del conocimiento una noción como la de la verdad-copia.

La diferencia esencial entre la adecuación tomista y la moderna es esta: que la primera es una adecuación *real*.

(...) la adecuación que el juicio establece entre la cosa y el intelecto presupone siempre una adecuación anterior entre el concepto y la cosa, que a su vez se funda en una adecuación real del intelecto con el objeto que le informa. Así, pues, en la relación ontológica primitiva del intelecto al objeto y en su adecuación real se encuentra, si no la verdad en su forma perfecta que solo aparece en el juicio, al menos la raíz de esa igualdad de la que el juicio toma conciencia y expresa en una fórmula explícita. (Gilson, 1981, p.237)

La adecuación tomista, de acuerdo a lo señalado³⁶, consiste en una *posesión intencional* del ser de una cosa, es decir, que el intelecto, al conocer, *se hace uno con la cosa conocida*. La *conformación* del intelecto con la cosa no es menos que una *identificación*, fundamentada en esta adquisición, por parte del primero, de *la misma forma que la cosa conocida tiene ya en sí propia*. Que sea una adecuación *real* significa, entonces, que primeramente el intelecto se conforma al *ser* de la cosa y que no es sino en esta conformación que se fundamenta la que posteriormente se da entre el juicio y la cosa.

No puede comprenderse correctamente la teoría del conocimiento tomista si no se considera la *unidad* que se da entre el intelecto que conoce y la cosa conocida. Tomás de Aquino, siguiendo en este punto a Aristóteles (Aristóteles, 430 a 3-5, [2000a]), lo señala en la *Suma contra gentiles*: “*El entendimiento en acto y lo inteligible en acto son una sola cosa*” (Aquino, C. G., II, 59)³⁷. Sin esa unidad no sería posible la *identificación*.

Por consiguiente, la *adaequatio* tomista no debe entenderse como una *concordancia* del juicio con su objeto, sino del intelecto y la cosa. Esta inexactitud permite advertir que la crítica que realiza a este aspecto específico de la adecuación no es del todo justa, en cuanto no toma en cuenta las radicales diferencias que esta tiene con su versión moderna. La *concordancia* tomista -y su *res-* no puede ser considerada como equivalente a la kantiana -y su objeto-.

Lo expuesto corresponde a una respuesta crítica a la segunda de tres tesis que

36 Cfr. p.4.

37 “*Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum*”.

Heidegger, en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2010, p.235), reconoce como fundantes del concepto tradicional de verdad, a saber, que “*la esencia de la verdad reside en la “concordancia” del juicio con su objeto*”. A continuación se abordará la primera, la idea de que “*el “lugar” de la verdad es la proposición (el juicio)*”. La tercera, que “*Aristóteles, el padre de la Lógica, es quien refirió la verdad al juicio como a su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad como “concordancia”*”, es decir, que fue él quien formuló las dos primeras, no es una discusión concerniente a la presente investigación.

En primer lugar, cabe establecer que la enseñanza del Aquinate es clara en este punto: la verdad no puede darse más que en el entendimiento³⁸. Es el intelecto el lugar propio de la verdad. Gilson, refiriéndose a la gnoseología tomista, señala:

(...) en el sentido pleno y propio del vocablo, la verdad solo se encuentra en la mente; pues hay verdad cuando hay adecuación de la cosa y del intelecto; ahora bien: en esta relación es el intelecto el que se hace adecuado a la cosa y en él es donde se establece esa adecuación; así, pues, es en el intelecto donde se halla la verdad. (Gilson, 1981, p.236)³⁹

Ahora bien, como el juicio es el que actualiza la verdad, manifestándola, podría pensarse que efectivamente este es “lugar originario” de la verdad. Sin embargo, no es así en el pensamiento de Tomás de Aquino.

Un argumento central para criticar la idea heideggeriana de que esta primera tesis es parte de la noción tomista de verdad se encuentra en las ideas ya establecidas con respecto a la segunda tesis. Juan Antonio Widow, en su obra *Curso de metafísica*, hace énfasis en este error:

La conformidad entre la cosa y el intelecto, como dice Tomás, se da formalmente en el intelecto y no en la cosa. Ahora bien, el juicio es el acto del intelecto por el cual se manifiesta o expresa formalmente la adecuación de la cosa y el intelecto. Pero este juicio, si es acto de un intelecto creado, es posterior a dicha adecuación, pues es el acto reflexivo por el cual el sujeto descubre en sí tal adecuación. No es, por tanto, el juicio del intelecto creado “lugar originario” de la verdad, como se afirma según alguna interpretación del pensamiento de Tomás, sino el lugar en que la verdad se manifiesta formalmente como tal. (Widow, 2012, p.87)

El juicio consiste en aquella reflexión por la cual la verdad se conoce, pero no es su “lugar originario” ya que la verdad es distinta y anterior al juicio (Widow, 2012, p.88). Como señala Tomás en las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, el conocimiento

38 “... ergo nec veritas est nisi in intellectu” (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.2, sed contra).

39 Esto explica que, respecto a los tres modos de definir la verdad, Gilson afirme que es el segundo -la *adaequatio*- donde se utiliza el vocablo verdad en sentido propio y absoluto, mientras que en los otros dos corresponda entenderlo en un sentido relativo (Gilson, 1981, p.238).

“*es como un efecto de la verdad*” (Aquino, *De Veritate*, q.1, a.1, c)⁴⁰, el producto de la adecuación del intelecto y la cosa, y no algo “originario” que deba *adecuarse*.

Por otra parte, en el pensamiento de Tomás de Aquino aquel “lugar originario” de la verdad no puede encontrarse en un intelecto como el de la creatura. Las cosas son verdaderas en cuanto se adecúan al entendimiento divino (Aquino, *S. Th.*, I^a, q.16, a.1, c). Es en el intelecto increado donde tiene su origen la adecuación del intelecto humano y la cosa. Es el intelecto increado el “lugar originario” de la verdad (Widow, 2012, p.87)⁴¹.

Esta inexacta comprensión de la *adaequatio* es una de las razones que profundiza la distancia entre Heidegger y Tomás de Aquino. Este dato no es menor. Es factible pensar que sin esta inexactitud habría una mayor cercanía entre ambos autores, si se considera que existen algunos aspectos comunes a ambas formas de concebir la verdad. Por ejemplo, que la *adaequatio*, en cuanto no consiste en la confrontación entre un “algo exterior” y un “producto interior a la conciencia del sujeto”, se refiere más bien a un *descubrimiento* de la realidad por parte del hombre. Como señala Filippi respecto de la gnoseología tomista, “*la actividad de las facultades cognitivas humanas consiste -por difícil que esto sea- en desentrañar la realidad y no en fabricar puentes*” (Filippi, 1989, p.144). El *poder descubridor*, punto de origen de la verdad, es un rasgo humano que se encuentra tanto en Heidegger⁴² como en Tomás de Aquino.

Por otro lado, que la verdad se halla con mayor propiedad en el entendimiento que en las cosas. En Heidegger, lo “verdadero”, en su sentido primario, corresponde al hombre en cuanto “ser descubridor” (Heidegger, 2010, p.241). En Tomás, aunque tenga su fundamento en las cosas reales, no es en ellas que se encuentra primariamente la razón de verdad⁴³. Para ambos filósofos las cosas son verdaderas en un sentido *derivado*, no originalmente -lo son, precisamente, al ser *descubiertas*-.

3.2. Tomás de Aquino y Xavier Zubiri

Respecto a Zubiri, son dos los aspectos a destacar en relación con el pensamiento del Aquinate: el problema de la verdad dual y el de su fundamento.

Considerar que la concepción de verdad de Tomás corresponde a una verdad dual es inexacto, de acuerdo a lo revisado en la presente investigación: al conocer se da una *unidad* entre el intelecto que conoce y la cosa conocida. En la *adaequatio*,

40 “... *cognitio est quidam veritatis effectus*”.

41 Cfr. Gilson, 1981, p.238.

42 “*Al “dirigirse a...” y “aprehender”, no sale el “ser ahí” de una esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado, sino que el “ser ahí” es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, “ahí fuera”, cabe antes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto*” (Heidegger, 2010, p.75).

43 “*Aunque la verdad de nuestro entendimiento esté causada por las cosas, no por esto se encuentra primariamente en ellas la razón de verdad (...) el ser de las cosas, y no su verdad, es lo que produce la verdad del entendimiento, y por esto dice el Filósofo que el pensamiento y la palabra son verdaderos porque las cosas son, y no porque son verdaderas*” (“... *licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis (...) esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est*”) (Aquino, *S. Th.*, I^a, q.16, a.1, ad 3).

entendimiento y cosa se hacen *lo mismo*. En el acto de conocimiento no hay *mixtura*, no hay dos términos diferentes y extraños entre sí que deban -problemáticamente- ser unidos. No es necesario *tender puentes* ni un *salirse y volver* de la cosa real. Este aspecto cardinal de la gnoseología tomista se encuentra sintetizado en el principio “*cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu*”, “*el cognoscente en acto es el mismo conocido en acto*” (Aquino, *In An.*, II, lect.12, n.377).

En relación al segundo problema, hay un atributo de la realidad que debe ser tomado en consideración: para Zubiri, esta es una *realidad creada*. *La cosa real es creatura*. Este punto exige indagar en la relación que, en este autor, existe entre el creador y la creatura, entre Dios y lo real.

En su obra *El hombre y Dios*, el contexto de esta explicación se ubica en la segunda de tres partes que la componen, donde enfrenta el problema de la realidad divina, específicamente en el apartado que trata sobre la justificación de la realidad de Dios (c.3).

Al analizar la realidad humana, Zubiri plantea que esta no es una realidad acabada, definitiva, sino que debe ir realizándose. La vida personal del hombre consiste en un poseerse. Él puede realizar esta autoposesión en cuanto es agente, actuando. En cada una de sus acciones adopta una forma o figura de realidad, y es esta adopción lo que le permite realizarse.

El hombre se realiza viviendo no solo consigo mismo, sino también con los demás hombres y con las cosas. El modo en el que el hombre se implanta en la realidad consiste en ser un *absoluto relativo*. Que sea absoluto se refiere a un peculiar carácter de la realidad humana, el que se constituye en la razón formal de persona: *es una realidad formalmente “suya”* (Zubiri, 1994b, p.373). Es su “*suidad*”, el hecho de que *es suyo* “frente a” toda realidad posible, a toda realidad distinta de la suya⁴⁴. Lo relativo se debe a que este modo en el que el hombre se implanta absolutamente es un carácter *cobrado* (Zubiri, 1994b, p.52). Zubiri utiliza el término *cobrar* para referirse al hecho de que las acciones humanas se ejecutan “frente a” todas las cosas, en cuanto que es *con* ellas que el hombre ejecuta cada una de sus acciones (Zubiri, 1994b, p.79).

En toda acción, el hombre está, pues, “con” todo aquello con que vive. Pero aquello “en” que está es en la realidad. Aquello en que y aquello desde lo que el hombre se realiza personalmente es la realidad. El hombre necesita de todo aquello con que vive, pero es porque aquello que necesita es la realidad. (Zubiri, 1994b, p.373)

Todas las cosas, además de sus propiedades reales, poseen lo que Zubiri denomina *el poder de lo real*⁴⁵. La realidad fuerza al hombre, dominándolo y movilizándolo de manera inevitable hacia su realización. Es el *apoderamiento*. Al hecho incuestionable de que el poder de lo real se apodera de él, Zubiri da el nombre de *religación* (Zubiri,

44 “En este sentido, cada persona, por así decirlo, está “suelta” de toda otra realidad” (Zubiri, 1994b, p.373).

45 En el segundo apartado del presente artículo (2.3.2) se abordó esta idea de la fuerza de imposición de la realidad, que Zubiri, en su obra *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*, denomina la *fuerza de lo real*.

1994b, p.373). Es gracias a su *religación* al poder de lo real, dimensión constitutiva de la persona humana⁴⁶, que el hombre logra realizarse⁴⁷. Por consiguiente, su vida personal, su autoposición, se alcanza *haciendo religadamente su Yo* (Zubiri, 1994b, p.149).

Como ocurre con todo poder, el poder de lo real se funda en las propiedades de la cosa que posee dicho poder, por lo que, si careciera de estas, no podría poseerlo (Zubiri, 1994b, p.147). El poder de lo real tiene su fundamento en la realidad en cuanto tal, en la realidad *en cuanto realidad*. Sin embargo, si bien este poder de lo real se funda en la realidad misma, esto no significa que sea el poder de la realidad concreta. Si bien las cosas concretas son efectivamente reales, como este grupo de hojas, ninguna de ellas es “la” realidad. Es menester recordar que la realidad, para Zubiri, es “más” que esta realidad particular. Es necesario, entonces, que exista *otra* realidad “*en que se funda “la” realidad. Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es “una” realidad sino el fundamento de “la” realidad*” (Zubiri, 1994b, p.148). En este punto se ubica el aspecto central de esta cuestión: esta realidad, en cuanto es el fundamento de un poder que determina el ser relativamente absoluto del hombre, debe ser una realidad *absolutamente absoluta* (Zubiri, 1994b, p.148). Esta realidad, para Zubiri, es Dios.

Es importante destacar que el hecho de que haya un poder de lo real que determina al hombre en su relativo ser absoluto solamente se debe a la existencia de esta realidad *absolutamente absoluta*.

Ahora bien, que el poder de lo real no tenga su fundamento en las cosas no significa que el hombre no lo encuentre sino en cada cosa real concreta. Esto implica que Dios, la realidad absolutamente absoluta, tiene una *presencia primaria* en las cosas (Gudiel, 2006, p.105). Es esta una presencia *formal y constituyente*, es decir, que sin ser Dios *lo mismo* que las cosas reales, está presente en todas ellas, formalmente, constituyéndolas como reales (Zubiri, 1994b, p.148):

La posible causación efectora de Dios respecto de las cosas es una interpretación ulterior exigida por algo anterior: por la presencia formal de Dios en las cosas. Y esta presencia consiste en que la realidad de cada cosa está constituida “en” Dios. Dios no es una realidad que está ahí además de las cosas reales y oculta tras ellas, sino que está en las cosas reales mismas de un modo formal. (Zubiri, 1994b, p.148)

Esta es la *intrínseca ambivalencia* de la realidad, este *doble momento* de la cosa real: por un lado, no ser Dios -“*es concretamente su irreductible realidad*”-, pero, a su vez, estar formalmente constituida en la realidad de Dios, al punto de que “*sin Dios “en” la cosa, esta no sería real, no sería su propia realidad*” (Zubiri, 1994b, p.149). Es por esta ambivalencia que la cosa es “su” realidad y es presencia de “la” realidad, y es también por esto que en la cosa hay el poder de lo real (Zubiri, 1994b, p.149).

46 “*En cuanto persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real*” (Zubiri, 1994b, p.374).

47 Solo *en y por* este poder es que el hombre puede alcanzar su realización como persona (Zubiri, 1994b, p.373).

El siguiente texto de Zubiri constituye una adecuada síntesis de la idea de que es solo gracias a Dios que las cosas pueden ser determinantes del ser relativamente absoluto del hombre. Se citará, por este motivo, de manera íntegra:

Por esta presencia constituyente de Dios en las cosas y de estas en Dios, es por lo que es posible el poder de lo real de las cosas, ese poder por el cual Yo vivo, es decir, estoy haciendo mi absoluto Yo con ellas. Yo hago mi vida con las cosas, y sin ellas no me sería posible vivir. Pero lo que yo hago con ellas, lo hago gracias a que están constituidas como reales en Dios. Sin Dios como momento formalmente constitutivo de la realidad de las cosas, estas carecerían de la condición primera y radical de ser determinantes de mi propio ser, sencillamente porque no serían “realidad”. Y recíprocamente, solo siéndolo tienen aquel poder, y solo son reales siéndolo en Dios. Es decir, mi ser se funda en Dios en cuanto constitutivamente presente de un modo formal en lo que las cosas tienen de reales. Las cosas reales, por su poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios en ella misma. (Zubiri, 1994b, p.150)

Sobre esta idea de un Dios constituyente de la realidad construye la solución al problema del acceso del hombre a Dios⁴⁸, contexto argumentativo en el que se ubica aquel elemento de su pensamiento que se busca destacar en la presente investigación.

Para el hombre, Dios es una realidad constitutivamente accesible (Zubiri, 1994b, p.185). Esta accesibilidad divina se expresa, según Zubiri, en cuatro conceptos. En el tercero destaca a Dios como una realidad personal *manifestativa* (Zubiri, 1994b, p.188). Al preguntarse “¿qué es lo manifiesto de ese Dios en cuanto manifiesto?”, en el cuarto y último concepto, señala que, en cuanto manifiesto, “Dios es verdad” (Zubiri, 1994b, p.190).

Evidentemente, Zubiri concibe esta verdad como *verdad real*, aquel *momento de la real presencia intelectual de la realidad*, con sus tres dimensiones, las que, de acuerdo a lo señalado⁴⁹, pertenecen a la realidad misma actualizada en la inteligencia -las llamadas *dimensiones estructurales* de la realidad-.

Dios, en cuanto fundamento de la realidad y, por esto, de su capacidad de actualización, es, según estas tres dimensiones de la verdad real, *realidad absolutamente verdadera* (Zubiri, 1994b, p.191):

Porque Dios es realidad absolutamente absoluta, y por tanto todo Él está actualizado en la insondable riqueza constitutiva de su realidad. Por ser realidad absolutamente real es esencialmente la firmeza misma de lo que su riqueza ofrece. Por ser realidad esencialmente real es esencial efectividad. Dios, pues, es la absoluta verdad real. (Zubiri, 1994b, p.191)

48 En la misma segunda parte de *El hombre y Dios*, en el capítulo 4.

49 Cfr. p.15.

La relación entre Dios y las cosas es, por consiguiente, una relación *fundante*⁵⁰. El que *fundamenta* es el que *da de sí*. El que *da de sí* es el que *dona*. La realidad de las cosas es una *donación* -absolutamente personal- de Dios (Zubiri, 1994b, p.192).

De ahí que las cosas reales en cuanto patentizan su riqueza, se mantienen con firmeza y tienen efectividad, es decir, en cuanto son realidad verdadera, son la concreción misma de la verdad de Dios como donante, y son por tanto eo ipso la accesibilidad de la realidad verdadera en que Dios consiste. Dios es accesible suprema y formalmente por ser donante personal según su verdad real. (Zubiri, 1994b, p.192)

Dios es absoluta verdad real. Dios dona la verdad real a todas las cosas.

Es posible constatar la similitud que existe, respecto a estos aspectos divinos, entre Zubiri y Tomás de Aquino. La presencia *primaria, formal y constituyente* en las cosas de la realidad absolutamente absoluta, este *estar presente* de Dios en todas ellas -sin que sean *lo mismo*- es una idea compartida por el Aquinate. Como señala en la *Suma Teológica*, “*es necesario que Dios esté en todas las cosas, y en lo más íntimo de ellas*” (Aquino, *S. Th.*, I^a, q.8, a.1, c)⁵¹:

Dios está en todas las cosas, no ciertamente como parte de su esencia ni como accidente, sino a la manera como el agente está en lo que hace; y es indispensable que todo agente esté en contacto con lo que inmediatamente hace y lo toque con su virtud o poder, por lo cual se demuestra en la Física de Aristóteles que el motor y el móvil han de estar en contacto. Ahora bien, puesto que Dios es el ser por esencia, el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio, lo mismo que encender es el efecto propio del fuego. Pero como Dios causa el efecto del ser en las cosas, no solo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conserven, a la manera como el sol está causando la iluminación del aire mientras este tiene luz, síguese que ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como participe del ser. Pues bien, el ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que, según hemos visto, es principio formal de cuanto en ellas hay. (Aquino, *S. Th.*, I^a, q.8, a.1, c)⁵²

50 “... Dios existe, y está constituyendo formal y preciosamente la realidad de cada cosa. Es por esto el fundamento de la realidad de toda cosa y del poder de lo real en ella” (Zubiri, 1994b, p.149).

51 “Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime?”.

52 “... Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere: unde in VII Physic. probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet?”.

Como en Dios no hay distinción entre su esencia y su operación, Él está realmente presente en todas las cosas en cuanto actúa en ellas.

De esta manera, tanto para Zubiri como para Tomás de Aquino es Dios el fundamento de la realidad de las cosas creadas, y es en esta relación de fundamentación que Él *da* la verdad a cada una de las creaturas. Si bien uno la concibe como “verdad real” mientras que el otro como “adecuación”, para ambos autores, sin embargo, es Él la verdad absoluta, a la vez que es causa de la verdad de todas las cosas.

4. CONCLUSIÓN

Tomás de Aquino, Martin Heidegger y Xavier Zubiri construyeron sistemas filosóficos que presentan profundas diferencias entre sí, especialmente entre el pensamiento del Aquinate y los dos autores contemporáneos. La manera en que conciben la verdad no es la excepción. Sin embargo, a partir de los temas abordados, es posible constatar que las diferencias no son totales. Existen ciertas ideas que son compartidas.

Puede destacarse, como un aspecto fundamental, la consideración de una efectiva realidad de la *cosa en sí*. Hay entes reales, cosas que tienen una existencia extramental, y es en ellas que debe buscarse la verdad.

Por otra parte, que el hombre es un ser *abierto* a la realidad. Tal es la fuerza de esta tendencia que lo primero que se patentiza son los otros entes, incluso antes que él mismo. En Heidegger, el “estado de abierto” es una condición misma del *Dasein*, una característica del “ser en el mundo”. Es esta apertura lo que posibilita el *descubrimiento*, que es donde se alcanza originariamente la verdad. En Zubiri se encuentra un hombre que, en cuanto persona, está *constitutivamente* enfrentado con la realidad, la que se apodera de él forzándolo hacia su realización. Es su *religación* al *poder de lo real*. En la gnoseología tomista hay una *apertura intencional* del hombre hacia el mundo. La realidad inmediata para el hombre se encuentra en el mundo de las cosas materiales. Esto explica que esta apertura tenga lugar desde el punto de inicio del conocimiento humano: la sensación. Aquella “ventana al mundo” que son para él sus sentidos externos están siempre *abiertos* a la inmediata recepción del estímulo sensible. En cuanto órganos materiales, reciben la impresión material del ente material, son afectados por el mundo sensible que *actúa* sobre ellos.

Esta última idea se encuentra íntimamente relacionada con otro aspecto en común: aquel carácter *manifestativo* de la realidad. La cosa real, para estos autores, se presenta indefectiblemente al hombre. Es la *patencia* de la realidad.

Por último, que aun cuando corresponda a la instancia perfectiva de la verdad, a su acabamiento y explicitación, al juicio también puede atribuírsele el carácter de *derivado* en el contexto de la gnoseología tomista, en cuanto es el efecto de la *adaequatio*. El hecho de que sea posterior, un “lugar no-originario” de la verdad es lo que explica su derivación. Tomás de Aquino no difiere en este punto de los planteamientos de Heidegger y Zubiri, aunque suela equivocadamente pensarse que sí.

Respecto a la cuestión de su fundamento último, hay una mayor proximidad entre el Aquinate y Zubiri. Para Tomás, este se encuentra en Dios. Es una visión teologizante: detrás de la verdad está la mano de su Creador, es Él su fondo. Heidegger critica este carácter *ontoteológico* e intenta, precisamente, desteologizar la verdad. Si detrás de la verdad, en el autor escolástico, se encuentra la *mano de Dios*, podría decirse -permítase la expresión- que detrás de la verdad, en Heidegger, está la *mano de la nada*. El abismo, el centro abismal, la nada es su fondo. En este autor se encuentra una verdad desfondada, carente de fundamento. Zubiri, por su parte, le devuelve a la verdad el fondo perdido en su maestro, arreglando lo deslavado de la alétheia heideggeriana. La verdad real es una plena afirmación de la cosa, de lo real. Pero Dios, en cuanto *realidad absolutamente verdadera*, dona la verdad real a cada una de estas.

5. BIBLIOGRAFÍA

Alvira, Clavell, Melendo. (1993). *Metafísica*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

Aristóteles. (2000a). *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Básica Gredos.

_____ (2000b). *Metafísica*. Madrid: Editorial Básica Gredos.

Aquino, Tomás De. (2002). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

_____ (1979). *Comentario al Libro del Alma de Aristóteles*. Buenos Aires: Fundación Arché.

_____ (1996). *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Santiago: Editorial Universitaria, S.A.

_____ (2007). *Suma contra gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____ (2001). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____ Fabro, Cornelio. (1965). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.

Ferrater, José. (2004). *Diccionario de Filosofía Abreviado*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Filippi, Silvana. (1989). “Heidegger y la noción tomista de verdad” en *Anuario Filosófico*, vol.22, n.1, pp.135-158. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

Giannini, Humberto. (1996). *Traducción, Prefacio y Notas al De Veritate*. Santiago: Editorial Universitaria.

Gilson, Etienne. (1981). *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.

Gudiel, Hugo. (2006). *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

- Heidegger, Martin. (1958). *Sobre la cuestión del ser*. Madrid: Revista de Occidente, S.A.
- _____ (1999). *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. Madrid: Editorial Tecnos.
- _____ (2000). *De la esencia de la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- _____ (2001). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- _____ (2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- _____ (2010). *Ser y tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2011). *Doctrina de la verdad según Platón*. Santiago: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Kant, Immanuel. (2006). *Crítica de la razón pura*. México: Santillana Ediciones Generales, S.A.
- Llano, Alejandro. (1984). *Gnoseología*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
- Maritain, Jacques. (1947). *Los grados del saber*. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer.
- Millán Puelles, Antonio. (2001). *Fundamentos de Filosofía*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.
- Nicolás, Juan Antonio. (2008). “El valor de la “verdad derivada” en Zubiri y Heidegger” en *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Widow, Juan Antonio. (2012). *Curso de Metafísica*. Santiago: Globo Editores.
- Zubiri, Xavier. (1985). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- _____ (1991). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- _____ (1985). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- _____ (1994a). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- _____ (1994b). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.