

'VERDADERO ES LO QUE ES'
EN TORNO A LA VERDAD ONTOLOGICA SEGUN
TOMAS DE AQUINO (De Veritate q. I, a. I)

Luis Bacigalupo

Este artículo presupone que el problema de la verdad ontológica es un auténtico problema filosófico; pero lo entiende como la cuestión de determinar el nexo entre la verdad proposicional y la 'cosa' por ella referida. Tomás de Aquino se enfrenta magistralmente a este problema; pero lo plantea de una manera insatisfactoria para una aproximación no metafísica al mismo. Sin embargo, su planteamiento es importante toda vez que señala claramente que el núcleo de la cuestión relativa a la 'verdad' estriba en las peculiaridades del lenguaje que aparecen como 'suposición', 'referencia', 'significación'. El desarrollo de lo esbozado por Tomás es el punto de partida para el tratamiento del tema en el marco de la teoría medieval de la suposición.

(True is what is') This paper presupposes that the problem of ontological truth is an authentic philosophical problem but understands it as a question of determining the nexus between propositional truth and the 'thing' to which it refers. Thomas of Aquina's approximation to this problem is masterful, but he poses it in an unsatisfactory way for a non-metaphysical approach to the same. Nevertheless, his conception is important in the sense that he clearly points out the nucleus of the question of truth as lying in the peculiarities of language that appear as 'supposition', 'reference', 'meaning'. The development of Thomas' outline is the starting point for a treatment of this theme within the frames of medieval's theory of supposition. (Transl. by R. Rizo-Patrón).

§ 1. *Los presupuestos elementales de Tomás en su aproximación al problema de la verdad.*

La investigación de la verdad —decía Aristóteles— es a la vez fácil y difícil.¹ No es admirable que la dificultad se deba a los presupuestos con que nos aproximamos a ella. En el Art. 1 de la 'Cuestión primera sobre la verdad',² Tomás se propone dar respuesta a la pregunta por la verdad. El conjunto de su aproximación está gobernado por un principio y dos definiciones retomados de la tradición filosófica. El principio es de Avicena, y dice 'el ente es lo primero que concibe el intelecto'.³ Las definiciones son de la verdad, y pertenecen respectivamente a Agustín ('verdadero es aquello que es') y Aristóteles ('verdaderamente decimos ser lo que es o no ser lo que no es'). Del manejo de estos presupuestos resultará una doble determinación de la verdad que puede llamarse ontológica' y 'lógica'.

Hablar de verdad lógica y verdad ontológica en el marco del Art. 1 es hablar de dos perspectivas de aproximación, aún indistinguibles, a un mismo tema. Quisiera indicar que la idea de verdad ontológica sólo me resulta inteligible si por ella se entiende el planteamiento del problema filosófico de la ver-

Metaphisica II 993a 30-31.

He utilizado S. Thomae Aquinatis, Quaestio de veritate, articulus primus, Torino, Marietti, 1957.

"Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens; ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae (lib. 1, cap. 9)". De veritate q. 1, a. 1. "Ens autem et essentia sunt quae primo in intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in Metaphysica (lib. 1, cap. 6)". De ente et essentia, proemium, 1.

dad lógica.⁴ El mundo medieval supo enfrentar tal problema en las reflexiones hechas en torno al signo y su capacidad de significar (lo que hoy llamaríamos 'de referir'). A ese respecto, Tomás es un importante eslabón en el desarrollo de la teoría medieval de la significación.⁵ Para valorarlo como tal, conviene despegar lo que carece de importancia en la constitución de dicha teoría. Al analizar, pues, el Art. 1 de esta temprana obra,⁶ me propongo mostrar hasta qué punto es relevante el planteamiento tomasiano para una teoría de la verdad. Al mismo tiempo, señalaré algunas deficiencias de la determinación de la verdad como 'adecuación' que el propio Tomás buscará superar en obras posteriores.⁷

§ 2. *La generalidad del ente en la primera concepción del intelecto. El sentido elemental del principio de Avicena.*

Empezaré con el principio que gobierna todo el Art. 1: ¿qué significa 'ente' en la frase 'lo primero que concibe el intelecto es el ente'?⁸ La afirmación es oscura. Para desentrañar su sentido, W. Kluxen aclara que el comienzo del pensar es algo que sólo puede repetirse con dificultad, pues siempre hemos ya comenzado.⁹ Según esto, 'primero' significa 'lo que está al inicio'. Para llegar a conocer este primer concepto es necesario analizar los contenidos del pensa-

-
4. Una pregunta que me parece importante es si se mantiene (y en qué sentido) el significado 'ontológico' del concepto de verdad en Aristóteles. "Für eine Entwicklung im Wahrheitsbegriff des Aristoteles können wir feststellen, daß die ontologische Wahrheit Platons mehr und mehr zurücktritt und an ihre Stelle die logische Wahrheit den ersten Platz einnimmt, wenn auch die ontologische Bedeutung des Begriffes nie ganz verschwindet". P. Wilpert, *Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff*, *Philos. Jahrb. der Görres-Gesellschaft* 53 (1940), p. 16.
 5. Cfr. Ph. Boehner, *Ockham's Theory of Truth*, en: Ph. Boehner, *Collected Articles on Ockham*. Ed. by E.M. Buytaert, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1958; concretamente el acápite titulado *Historical Notes on the Concept of Truth in Scholasticism*, pp. 175-200.
 6. Compuesta entre 1256 y 1259.
 7. Tomás retoma el tema de la verdad lógica en 'Summa contra Gentiles' (1264), 'Summa Theologiae' (empezada en 1266) y en 'In libros Perihermeneias' (1269).
 8. Sobre esta tesis dice Manser: "Esto lo han negado todos los que han defendido un conocimiento intelectual directo de lo singular". G.M. Manser, *La Esencia del Tomismo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, p. 303.
 9. *Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien*, en: *Grundprobleme der Großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*. Hrsg. v. S. Speck. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1972, p. 190.

amiento (concepciones). Este procedimiento lo entiende Tomás como un descomponer (resolutivo), y conduce de lo particular a lo general, que en el intelecto es siempre lo primero.¹⁰ En el orden del conocimiento, toda aprehensión particular es una determinación de lo general. Así, lo que es primero en el pensar debe ser 'lo más general', y esto, como lo señala Avicena, es el ente.

Para ilustrar lo dicho, Tomás pone el siguiente ejemplo: Algo se me aproxima a la distancia; 'primero' reconozco algo corporal; conforme se acerca reconozco un ser animado; luego, que es un ser humano; y finalmente reconozco al individuo Sócrates. El conocimiento avanza desde lo difuso, indiferenciado, hacia la determinación.¹¹ Este ejemplo debe ser correctamente interpretado, hay a mi juicio una única interpretación que no conduce a caminos sin salida:

Cuando a lo lejos percibo 'algo corporal', lo 'primero' que tengo ante mí es *un individuo*, i.e., un ente singular; pero aún no suficientemente determinado como para reconocer en él al individuo Sócrates. La generalidad de este primer conocimiento consiste en su indeterminación. Puede decirse que lo primero que concibo es que 'hay algo', expresión que traduce el cuantificador existencial '(Ex)'. Luego de haber concebido que existe 'x', poco a poco voy reconociendo en ello los predicados 'F', 'G', etc.

Si se me permite recurrir a otro ejemplo, diría que tengo delante mío una hoja de papel. i.e., algo que es 'P'. Tomás no duda que lo primero que *percibo* lo expresa '(Ex) Px';¹² pero afirma que *concibo* primero el ente, i.e., que primero concibo que hay algo. Así, la primera concepción del ente equivale a la concepción general de 'algo' que está delante mío y que inmediatamente, e.e., sin mediación temporal, reconozco como 'P'. Esto ocurre tan inmediatamente que Tomás tiene que recurrir al ejemplo ad hoc de Sócrates que se me aproxima a la distancia. Uno no puede decir 'esto es papel' sin (antes o simul-

0. "Cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis". ST I 1. 85, a 3. Para el tema de la 'via resolutionis' ver 'Commentarium in Metaphysicorum', prooemium, y J.C. Doig, Aquinas on Metaphysics. The Hague, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 64 ss.

1. ST I q. 85, a. 3.

2. "Cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva". Ibidem.

táneamente) haber concebido —de manera imperfecta, difusa— ¹³ 'algo' que *subyace* a la palabra 'esto'. Esto es el ente.¹⁴

De esta interpretación se sigue que cuando he percibido y simultáneamente concebido algo, el orden de la percepción me permitió percibir lo singular (un color, una figura, un movimiento, etc.) y el orden de la intelección, lo universal ('algo', de lo cual digo luego que es blanco, delgado, y que se mueve hacia mí, i.e., '(Ex) Fx. Gx. Hx'). En consecuencia, la primera concepción del ente la expresa el cuantificador existencial. En relación a las concepciones intelectuales, ésta es sin duda la primera. Vista desde el conocimiento, se trata de algo todavía completamente indeterminado. En términos modernos, se trata de una variable cuyo valor será determinado por los predicados que le correspondan. En los términos de la tradición aristotélico-tomista, lo primero concebido es una 'esencia individualizada', i.e., aquella unidad 'esencia-ser' (essentia-esse), indisoluble, que se denomina *sustancia*,¹⁵ prescindiendo, no de los accidentes con los que la percibo, sino de la concepción de los accidentes como tales.

§ 3. *El opúsculo 'De ente et essentia' como sustento metafísico de la aproximación al problema de la verdad. La diferenciación del concepto general 'ente' y el problema de la sustancia.*

Aquí quisiera pasar a exponer lo primero¹⁶ que hizo Tomás con la tesis de Avicena. El sabía, como todo buen aristotélico, que la generalidad del ente primeramente concebido no es la misma que la de los conceptos universales 'F', 'G', etc., ni la misma que la de las proposiciones universales del tipo '(x) Fx'. Las diferencias específicas que determinan los géneros constituyendo las especies —en otras palabras, lo que permite predicar, i.e., determinar 'x' como 'Fx'— poseen un contenido que no está abarcado por el género predicado, sino que proviene de fuera; concretamente, de la forma sustancial (i.e., el individuo

13. 'Actus incompletus', cfr. ST I q. 85, a. 3.

14. La interpretación de Manser, según la cual lo primero concebido es el 'ente en cuanto ente' (lo absolutamente indiferenciado, objeto formal del intelecto, 'actualidad mínima' en oposición a la nada) "en potencia infinita, como el intelecto mismo" (Op. cit., p. 313), es a mi juicio inconducente.

15. "One cannot distinguish the individual being from the individualized essence". Doig, op. cit. p. 356.

16. Cronológicamente hablando; me refiero al opúsculo 'De ente et essentia', compuesto entre 1254 y 1256.

xpresado en la variable 'x'). Pero si todo contenido es ente, i.e., si todo lo que puede expresarse mediante 'F', 'G', etc., es 'existente', entonces no hay diferencia alguna que pueda proceder de fuera de lo existente. El ente, por tanto, no puede ser género, i.e., no puede ser predicado, y permanece como sujeto indeterminado de predicación, expresado en la variable del cuantificador existencial.

Sin embargo, a partir de ahí Tomás emprende la marcha hacia la determinación de este 'concepto universal primero'. Si éste ha de poder diferenciarse, i.e., si ha de ser uno frente a lo múltiple, tendrá que serlo, entiende Tomás, de un modo distinto al genérico. No le interesa, pues, la determinación de la cosa expresada por la variable 'x', sino la determinación de lo concebido en '(Ex)', i.e., de lo que la mente concibe cuando dice que 'hay algo'.

Aristóteles pensó que tal diferenciación sólo podía darse al interior del significado de 'ente'; en otras palabras, sólo puede hablarse con sentido de una determinación de lo concebido en el cuantificador si se descubren diversos grados de entidad o modos de ser. Estos grados se expresan en las diez categorías o géneros superiores. Pero en el momento en que el intelecto concibe esa diversidad, el concepto 'ente' deja de ser 'lo primero' concebido, i.e., pierde su indeterminación original y se expresa en la proposición '(Ex) Fx.Gx'. La pregunta es cómo hacer para retener nuestra atención en el sujeto de toda predicación con anterioridad a toda predicación.¹⁷

Al igual que Aristóteles, Tomás ve en las categorías la clasificación completa de los predicados que pueden acompañar al sujeto ('ente se dice de múltiples maneras').¹⁸ De ahí se sigue que el sentido de 'ente' es distinto cuando se dice de la sustancia (*ens per se*) que cuando se dice de un accidente de la sustancia (*ens in alio*). Así, el concepto general 'ente' es uno —i.e., un concepto diferenciado— de diez maneras, siendo la *sub-stancia* la manera primordial. Esto significa que al concebir la función expresada por el cuantificador existencial concibo la *subsistencia* (primera concepción), y que, *en ella*, concibo (en una segunda concepción) los otros nueve modos del ente expresados en los predicados 'F', 'G', etc.

17. Esta problemática radica a mi juicio en las diversas interpretaciones posibles de la 'intuición' aristotélica como fuente del conocimiento científico. Cfr. *Analíticos Posteriores* II, 19 99a, 100b.

18. *Metafísica* IV, 2, 1003 a 33.

Sobre estos presupuestos fundamentales se sostiene la disertación de Tomás en el 'Del ente y la esencia'. Pieza capital de la misma, y de su entera interpretación de la ontología aristotélica, es la distinción de dos tipos de sustancia o 'ente por sí', que son la 'sustancia compuesta' y la 'sustancia simple', i.e., sustancias hylemórficas y sustancias separadas de la materia como los ángeles y Dios.¹⁹ A partir de ahí, encontramos una tercera concepción del ente (segundo nivel de determinación de la subsistencia primeramente concebida), pues la diferenciación ya no puede agotarse en la de los diez predicamentos. Ahora es necesario realizar una distinción al interior de nuestra primera concepción para tomar en cuenta aquel modo de ser separado de la materia y desprovisto por tanto de determinaciones accidentales. En otras palabras, se concibe un valor de 'x' del que no pueden predicarse 'F', 'G', etc. como accidentes. Así, ya en plena especulación metafísica, la exposición de Tomás debe decidir cuál es el criterio último de diferenciación entre los dos tipos de sustancia o 'ente por sí'.

Este criterio puede resumirse en pocas palabras: Toda sustancia, sea simple o compuesta, 'tiene ser', pero no es el ser (esse).²⁰ Esto, lejos de un principio, es en realidad el resultado de una muy elaborada especulación. Significa que la variable 'x' existencialmente cuantificada puede recibir una determinación predicamental 'S', que quiere decir 'ser', y cuyo valor no es unívoco. Para llegar a esta conclusión, Tomás postuló una distinción (inspirada en Boecio y Avicena) según la cual 'lo que es' una cosa, i.e., la esencia o 'Fx', puede de algún modo pensarse como 'realmente distinta' de su acto de ser (esse), o '(Ex)'.²¹ En otras palabras, cuando se dice que una esencia tiene existencia o no la tiene, se predica del 'ente' el 'ser' (i.e., del 'existente' se dice que tiene o que *no tiene* la propiedad de existir). Si esto no ha de resultar completamente insensato, la famosa distinción sólo puede interpretarse como la comprensión metafísica a fortiori de que el ente no se da a sí mismo la existencia.

19. De ente et essentia II, 2.

20. Ibid. V, 3; 4.

21. Postura ya criticada en la Edad Media. En general se acusa a Tomás de pretender justificar la distinción de modo anti-aristotélico. En 'De ente et essentia' dice, entre otras cosas, que se puede 'conocer' la esencia de algo sin saber si realmente existe, y pone el ejemplo del ave Fénix (Op. cit., V, 3). Para Aristóteles sólo puede tener esencia y ser definido lo que existe realmente. Una cosa como el ave Fénix no tiene definición porque "nadie conoce la naturaleza de lo que no existe" (Analíticos Posteriores II 7, 92b 4-8).

Con ello, el opúsculo pretende dejar establecido que las sustancias simples —llámense ángeles o almas separadas— no son *sensu stricto* simples; que simple en sentido estricto sólo es Dios. Sin embargo, ni este tercer nivel metafísico de la concepción del ente que lo descubre como sujeto al que se le podría supuestamente predicar la existencia, ni propiamente el segundo nivel que lo había descubierto como una subsistencia singular determinada, están implicados en la tesis de Avicena, pues en ella se habla tan sólo del ente como lo 'primero' concebido, i.e., como 'algo' delante mío, indeterminado y expresado plenamente por el cuantificador existencial.²²

§ 4. El planteamiento de la pregunta por la verdad en el Art. 1. 'Ente' como atributo y su relación con el atributo 'verdadero'.

[4.1] El problema planteado por la supuesta identidad de 'verdadero' y 'ente'.

Visto lo anterior, no extraña que la primera cuestión del 'De la verdad' sea formulada por Tomás del siguiente modo: "Parece que 'verdadero' es completamente lo mismo que 'ente' ". Por lo visto hasta aquí, estos dos términos deberían entenderse, en el caso de 'verdadero' como un atributo de 'algo', i.e., como la expresión ' Vx ' en ' $(Ex) Vx$ '; y en el caso de 'ente' como el valor de la variable ' x ' o, lo que es lo mismo, el sujeto que recibe las atribuciones expresado por el cuantificador mismo. Sin embargo, esta opinión que ahora leemos dice algo distinto. Al parecer, el cuantificador y el atributo son completamente lo mismo. Esto significaría que cuando digo ' Vx ', digo exactamente lo mismo que con ' (Ex) ', i.e., ' x es verdadero' equivaldría a ' x es existente'; pero no en el sentido de 'hay un x ', sino en el de ' x tiene la propiedad de existir'.

Aquí tenemos el problema central de la propuesta de Tomás: tal planteamiento presupone que la existencia es un atributo. En consecuencia, no puedo seguir tratando como valor de la variable del cuantificador existencial al 'ente' que se concibe primero. Si no significa que 'hay algo', esta primera cuestión del 'De la verdad' nos obliga a replantear qué significa 'ente' en la frase de Avicena.

El planteamiento del problema en el Art. 1 ayuda a responder a tal pregunta. A favor de la opinión inicial Tomás presenta siete argumentos, el pri-

22. Sólo en este tercer nivel, el intelecto advierte que la esencia individualizada que ya conoce en su verdad lógica no se otorga a sí misma la actualidad, y de ahí es que surge no sólo la tesis de la distinción real entre 'esse' y 'essentia', sino también la determinación metafísica del 'ens commune'. Cfr. Doig, *op. cit.*, p. 356; 361.

mero de los cuales está encabezado por la definición de Agustín. No me detendré en cada uno. Diré sin embargo que el primero se topa con un escollo que habrá de determinar los seis siguientes. Hay quienes afirman, dice, que si bien 'verdadero' y 'ente' son lo mismo según la cosa (de la cual se predicán, i.e., según el valor de 'x'), no lo son según la razón. Esto querría decir que la razón por la que atribuyo 'Vx' no es la misma que aquella por la cual le atribuyo 'ente', i.e., 'Sx'.

El segundo de los argumentos enfrenta esta objeción, y concretamente así: La razón de una cosa es lo significado por su definición; Agustín afirma que 'aquello que es' define lo verdadero; luego, 'verdadero' y 'ente', conviniendo en 'aquello que es', parece que son lo mismo también según la razón.²³ En otros términos: cuando digo 'x es verdadero', quiero decir 'x es lo que es', y cuando digo 'x es ente', quiero decir 'que x es'. ¿Hay alguna diferencia entre decir de 'x' que es y decir que 'x' es lo que es? Uno diría que sí (es la diferencia entre el cuantificador y la expresión gramatical del predicado); pero este argumento asume que se trata de lo mismo. ¿Por qué? Simplemente porque 'que es' se toma como predicado.

Con esto se habría retornado sobre la vigencia de la opinión inicial. A partir de este segundo argumento, todos los restantes estarán basados en dos principios: la razón de 'ente' (quod est) y la definición de Agustín (id quod est). Dado que se asume que esta definición de la verdad incide precisamente en la razón de 'ente', se tiene con ello el término medio que permite concluir avalando la opinión inicial.²⁴

Me interesa resaltar el último de los argumentos a favor porque en él Tomás incluye la cita de Aristóteles. Dice así: Si 'ente' y 'verdadero' no fuesen completamente lo mismo, sería necesario que 'verdadero' añadiese algo a 'ente'; pero no le añade nada, aun cuando deba reconocerse que tiene un alcance mayor, lo que se manifiesta en la definición de Aristóteles (verum dicimus esse

23. Al parecer ya no se estaría hablando aquí de la razón por la cual atribuyo 'V' y 'S' a 'x', sino de la razón de 'V' y la razón de 'S' (su definición). Pero un atributo 'determinado' se define por lo que atribuye, y ello es idéntico con la razón por la cual se atribuye.

24. Adviértase que estos argumentos pretenden exponer sólo opiniones en torno a la cuestión disputada, no constituyen el cuerpo de la argumentación científica, y muchos pueden ser sofismas; lo cual carece de importancia: el 'magister' se reserva el derecho de desenmascararlos en la respuesta particular a cada uno, basada en el carácter científico de su respuesta general.

quod est, aut non esse quod non est), i.e., 'verdadero' tiene más valor porque sólo abarca a 'ente', sino también al 'no ente'. Así, 'verdadero' y 'ente' parecen ser completamente lo mismo, tanto según la cosa (de la cual se predicamos) como según la razón. Si aquí no perdemos de vista que supuestamente se trata de atributos de 'x', diríamos que si 'verdadero' ('V') y 'ente' ('S') no son el mismo atributo, cuando digo 'hay un x, y este x es V', añado a mi comprensión de 'x' algo que no sabía cuando sólo le atribuía 'S'. Pero la pregunta que parece plantear este argumento es: si ' $\forall x$ ' significa 'lo que es x', ¿qué puedo estar añadiendo con ello que no esté ya incluido en el atributo 'S': 'que x es'? Una pregunta, como se ve, desconcertante. Ocurre que el desconcierto lo ocasiona el hecho de que se está pensando ahí en la verdad lógica, que representa sin duda un segundo nivel de concepción. Dado que —por lo menos en un primer momento— el planteamiento de Tomás en torno a la verdad intenta retenernos en el nivel de la primera concepción del intelecto, esta cita de Aristóteles nos introduce en un terreno en el que el atributo 'verdadero' empieza a significar tanto como 'hay un x', i.e., tanto como lo expresado por el cuantificador existencial. Esto, como se comprenderá, sería perfectamente lógico, pues si 'S' es 'ente', 'Sx' tampoco puede significar otra cosa que '(Ex)'; ergo, 'ente' y 'verdadero' son completamente lo mismo. El único problema es que no se los toma como lo expresado por el cuantificador, sino como *predicados*.

4.2] Argumentos en contra de la identidad de 'verdadero' y 'ente'. El deslinde del nivel trascendental de la predicación.

Frente de estos argumentos —como es usual en este estilo de exposición— toca ahora contra-argumentar, para lo cual se proponen cinco objeciones. Aquí tampoco nos vamos a detener más de lo necesario.

La segunda objeción hace explícito que el asunto se halla en el dominio de los llamados 'términos trascendentales', y esto es algo que empieza a aclarar la atribución o predicación de 'V' y 'S'. Como trascendentales, estos términos no se predicamos de 'x' en el modo '(Ex) $\forall x$. Sx', i.e., en el modo de la predicación existencial, sino que se predicamos de 'todo x' en el modo '(x) $\forall x$. Sx', o predicación universal. Es decir, 'V' y 'S' no se conciben como propiedades 'exclusivas' de *un* ente singular determinado, i.e., conocido por mí 'mediante esas propiedades' en un segundo nivel de concepción. Por el contrario, la función trascendental expresa que 'todo x' es conocido en tanto 'Vx' y 'Sx', i.e., que para 'todo x' vale decir que es verdadero y que es ente. Estoy hablando, pues, de *todo* lo que hay ante mí en tanto singularidades *dadas* a mi intelecto, pero aún no determinadas por él. Aun negando la identidad entre 'verdadero' y 'ente', aquí también ocurre que el ente como primera concepción abandona el sentido del cuantificador existencial.

La tercera objeción tiene como punto de partida la siguiente cita de Boecio: "En todas las creaturas es diverso el ser y lo que es (In omnibus creaturis diversum est esse et quod est)". Esta es la distinción retomada por Tomás en el sentido de la famosa 'distinción real' (*distinctio realis*). El argumento dice: Si en todo ente es diverso el ser (*esse*) y lo que es (*essentia*), entonces nos hallamos frente a la siguiente disyuntiva: o se afirma que 'verdadero' se predica de la cosa según su 'ser', siguiéndose de ahí que 'verdadero' y 'aquello que es' difieren —lo cual contradice abiertamente la definición de Agustín—; o se afirma más bien, en consonancia con Agustín, que 'verdadero' es lo mismo que 'aquello que es', siguiéndose entonces que difiere de 'ser'. En otras palabras: si se quiere mantener incuestionada la autoridad de Agustín, debe optarse por lo segundo, y aceptar la conclusión de que 'verdadero' y 'ente' son lo mismo según la razón, pero diversos según la cosa (de la que se predicán).

Intentaré reproducir este argumento en otros términos. En el marco de la 'distinción real', se altera la definición del ente, apareciendo ahora 'S' como 'lo que es' (en el sentido de la 'esencia'), y no meramente como 'que es' (asimilado ahora a 'ser'); 'V' = 'que es'; 'S' = 'lo que es'. Entonces surge la siguiente disyuntiva:

Primera posibilidad: Por un lado, 'verdadero' se predica de 'todo x' en tanto que 'todo x' *existe*. Por otro, con 'S' digo de 'todo x' 'lo que es', su esencia. Ergo, la expresión 'Vx' no tendría sentido, pues equivaldría al cuantificador universal '(x)'.

Sin embargo, dado que esa definición de 'V' contradice la definición de Agustín (*verum est id quod est*), el supuesto objetante presenta entonces una alternativa.

Segunda posibilidad: (ahora 'V' vuelve a significar 'lo que es'). Cuando predico 'V' de 'todo x' (de todo lo que hay), digo de 'todo x' lo mismo que cuando le atribuyo 'S'. Dado que 'todo x' es la totalidad de lo que hay, 'Vx' sólo puede darse con sentido en la expresión '(x) Vx', puesto que por sí sola 'Vx' equivaldría al cuantificador existencial.

En consecuencia, 'V' y 'S' son lo mismo en lo que respecta a la razón por la cual se predicán de todo lo que hay —esto es lo que expresa el cuantificador universal '(x)'—; pero son distintos en atención a la cosa de la que se predicán (en el sentido de que bajo 'x' se entienden los individuos a, b, c, etc., i.e., las distintas cosas que hay).

Con este argumento se acaban de deslindar ante nosotros dos niveles de predicación:

Con respecto a lo primero): el nivel de la predicación genérica, específica, *existencial*, correspondiente a una segunda concepción del intelecto, y según el cual uno puede decir que hay el individuo 'x' en tanto 'ente': '(Ex)', y que este 'x' es 'Fx', etc., donde el enunciado '(Ex) Fx' es eventualmente 'verdadero' (verdad lógica). Aquí, 'V' y 'S' difieren en lo que toca a la razón de la atribución, pero coinciden en el mismo individuo que vale para 'x'; y

Con respecto a lo segundo): el nivel de la predicación trascendental, *universal*, según el cual puedo decir que 'todo x' es 'ente' y 'verdadero' (verdad ontológica). Aquí, 'V' y 'S' coinciden en lo que toca a la razón de la atribución, pero difieren con respecto a la cosa de la cual se predicán, porque, aunque *suponiéndolo*, no se refieren a ningún individuo en particular.

Este segundo nivel de la predicación es el que parece querer mostrarnos la naturaleza de lo primero que concebimos. Así, el 'ente' en tanto primero concebido significaría tanto como el cuantificador universal.

3] El problema de la suposición en el planteamiento de la pregunta por la verdad. Primera aproximación.

Que la disputa así reflejada se haya llevado a cabo en el S. XIII es algo que podemos poner en duda; lo cierto es que en este texto de Tomás encontramos el muy difundido hábito medieval de la argumentación 'ad hoc'. Si la opinión presentada a la cabeza de este artículo dice que, al parecer, 'verdadero' es completamente lo mismo que 'ente', desde ese momento, toda posible respuesta a la pregunta 'qué es la verdad' necesariamente comportará una decisión a nivel de la teoría ontológica que maneje el 'maestro' (magister).²⁵ En este caso, se trata de contraponer, de uno u otro modo, el ente y la esencia. Como veremos en seguida, todo el conjunto ha sido magistralmente montado para enmarcar el asunto de la verdad en el ámbito de la reflexión ontológica en torno a los trascendentales. Pero precisamente ahí radica el valor filosófico del planteamiento de Tomás; no en lo que introduce como presupuestos metafísicos, sino en lo que deja traslucir con respecto al problema de la *suposición*.

25. En este procedimiento las opiniones vertidas son siempre argumentos en pro o en contra de una opinión inicial que les da sentido, i.e., que condiciona, en el mejor de los casos, tanto los argumentos como la respuesta del maestro. Digo 'en el mejor de los casos' porque también puede ser la respuesta magistral la que condicione la opinión inicial. Este me parece ser aquí el caso, y reconozco en ello el motivo que inspira la interpretación tomista tradicional.

¿Cómo se configura el problema de la suposición en esta primera parte del artículo? Basta con reconsiderar aquella primera objeción presentada después del primer argumento a favor:

"Se dice que 'verdadero' y 'ente' son lo mismo según las '*supposita*', pero diferentes según la razón".²⁶

¿Qué es lo que significa aquí '*supposita*'? Significa:

(Por una parte): las cosas singulares de las que se predica 'ente' y 'verdadero' en el segundo nivel de concepción, i.e., los 'entes' *supuestos* y *significados* en cada caso mediante la expresión '(Ex) Fx.Gx', i.e., el valor existencial de la variable 'x'; y

(por otra parte): '*supposita*' significa los 'entes' que están *supuestos*, *mas no directamente significados* en la expresión 'todo lo que hay', i.e., mediante el cuantificador universal en '(x) Vx. Sx', i.e., el valor universal de la variable 'x'.

¿Qué significa 'razón'? El segundo argumento a favor, precisamente el que da respuesta a la objeción, lo aclara: "La razón de cualquier cosa es aquello significado por su definición (*Ratio cuiuslibet rei est id quod significatur per suam definitionem*)", i.e., la esencia, en un caso, de cada uno de los entes singulares; en el otro, los atributos esenciales de 'todo x', i.e., precisamente 'V' y 'S'.

Así, 'verdadero' y 'ente' no serían idénticos. Ambos son atributos de todo lo que hay; coinciden en la razón de la atribución ('suponen' todo lo que hay), pero pueden diferir en lo que toca a la cosa supuesta porque no la significan directamente.

§ 5. *La respuesta general de Tomás y el carácter trascendental de la verdad. La adición de determinaciones al concepto general 'ente'.*

En su respuesta general, Tomás empieza afirmando que en toda pregunta por la esencia de algo es necesario llevar a cabo una reducción a principios indemostrables, evidentes al intelecto por sí mismos, pues de lo contrario se procedería al infinito y no sería posible la ciencia. Es así como aparece a continuación la ya mencionada cita de Avicena: lo primero que concibe el intelecto como evidéntísimo, y en lo cual se resuelven todas las demás concepciones, es el ente. La ciencia ha sido salvada. Ahora pueden edificarse sobre esta primera concepción del intelecto todas las demás por adición', lo que significa que

26. Subrayado nuestro.

odas las otras concepciones que determinan 'qué es' ese 'algo' siempre 'supues-
o' son habidas por adición al ente, sujeto (subiectum) de tales determinacio-
es.

Hemos visto en los párrafos anteriores que el ente que se concibe pri-
nero debería ser equivalente, según la interpretación de un ejemplo del propio
Tomás, al cuantificador existencial; pero que según el planteamiento del pro-
blema de la verdad, equivaldría a lo que se concibe en el cuantificador univer-
sal. Para demostrar que se da esta suerte de ambivalencia en el planteamiento
de Tomás, veamos ahora cómo continúa su respuesta.

El ente, como se sabe, no puede ser género; luego, para poder conocerlo
debe haber una naturaleza 'no extraña a él' que se le añada como determinación
ulterior. Esto sólo puede ocurrir, dice Tomás, cuando lo añadido expresa un
modo del ente que no está expresado con el solo nombre 'ente'. Lo cual suce-
le, nos dice, de dos maneras:

- cuando el modo añadido es algún modo 'especial' del ente;
- y cuando el modo añadido es el modo 'generalmente' añadido a todo ente.

En ninguno de estos casos es hecho el ente género; pero a través del pri-
mer modo se obtienen precisamente los géneros y las especies, y es un modo
inductivo' que va del ente hylemórfico a las intenciones lógicas (nivel existen-
cial de la predicación). A través del segundo se le añaden a 'ente' determinacio-
es que pueden predicarse de 'todo' ente, y es un modo 'deductivo' que procede
de la entidad del 'ente en cuanto ente' (nivel universal de la predicación).

Pues bien: propiamente, el procedimiento inductivo sólo puede llevarse
cabo con cualquier objeto del intelecto cuyo 'suppositum' sea una realidad
hylemórfica de la que puedan predicarse los accidentes, de modo que a partir de
ellos pueda ser ordenado en un género y en una especie, cosa que se expresa en
(Ex) Fx'. Dado que la 'verdad' no es una realidad de esa naturaleza (subsumible
ajo la variable 'x' como el nombre 'a' de un individuo singular), sólo queda
abierto para ella el procedimiento deductivo. ¿Qué es lo que se añade y cómo
se le añade eso al ente que concibo en la proposición 'la verdad es F', si no
puedo decir que el predicado 'F' sea género ni especie, i.e., si con respecto a
ella no puedo decir '(Ex) Fx'? Dicho brevemente: ¿cuál es el 'suppositum' de
verdad'?

Si en la proposición 'la verdad es F', el predicado es alcanzado deductiva-
mente, ello hace del concepto de verdad un concepto esencialmente operativo

o instrumental,²⁷ pues 'F' no se predica de una cosa como su determinación genérica o específica, sino que explica algo que concierne a 'todas' las cosas; ergo, la expresión gramatical correspondiente es: '(x) Fx', donde 'verdadero' cumple la 'función' del cuantificador universal. Así, el ente que concibo en esa proposición no puede ser un 'ente por sí' —¿cómo podríamos predicarlo?—, sino que debe ser un 'ente en otro'; concretamente, un accidente de 'relación' que no es exclusivo de una sustancia singular, sino que se predica de 'toda' sustancia.

Ahora bien: Tomás dice que esta segunda manera de adición, que es la adición trascendental (i.e., válida para 'todo x'), debe entenderse a su vez de dos modos:

- según se trate del modo generalmente añadido a todo ente 'en sí'; o
- según se trate del modo generalmente añadido a cualquier ente 'en orden a otro'.

Siguiendo la primera alternativa, ahí se expresa algo afirmativo o negativo de todo ente en sí. Afirmativamente, todo ente en sí es *cosa* (1er. trascendental). Negativamente, en cambio, todo ente en sí es *uno*, i.e., indiviso (2do. trascendental).

Siguiendo la segunda alternativa se notará, dice Tomás, que lo añadido a cualquier ente en orden a otro también ocurre doblemente:

- según la división de lo uno a lo otro que se expresa mediante el nombre *algo* (3er. trascendental); y
- según la 'conveniencia' de un ente a otro.

Alcanzada la decisiva idea de la conveniencia, Tomás cree oportuno hacer una aclaración: No puede haber conveniencia de un ente a otro si no se toma algo que haya surgido para convenir con todo ente, i.e., aquello 'otro' (in alio) en lo cual se da la relación de conveniencia. Esto es el alma, que —cita de 'Del alma'— en cierto modo es todas las cosas. Pues bien: en el alma hay la fuerza apetitiva y la fuerza cognoscitiva. La conveniencia de cualquier ente con el apetito la expresa el término *bueno* (4to. trascendental), mientras que

27. Cfr. F. Inciarte, *El problema de la verdad en la Filosofía actual y en Sto. Tomás*, en: *Estudios de Filosofía* 1, (PUC-Lima), (1975), pp. 48-61; y del mismo, *El reto del positivismo lógico*. Madrid, Rialp, 1974, pp. 54 ss.

conveniencia de cualquier ente con el intelecto la expresa *verdadero* (Sto. ascidental).

Ahora tenemos lo que significa 'verdadero': se trata de un término trascendental, i.e., de una determinación general del ente predicable de 'todo ente' cuanto se le añade algo en orden a otro, siendo lo añadido una conveniencia, y siendo lo otro el alma en su dimensión cognoscitiva. Con esto, sin embargo, y mientras no se aclare la relación de conveniencia, aún no se ha dicho principal.

'Bueno' y 'verdadero', con ser conceptos operativos como todos los demás trascendentales, manifiestan la peculiaridad de no poder ser subsumidos —en tanto convertibles con 'ente'— en la categoría de sustancia (*ens per se*), no en la categoría de relación (*ens in alio*). Propiamente hablando, 'no suponen' directamente ningún 'ente por sí' cuando ocupan el lugar del sujeto en una proposición, cosa que sí les compete a los trascendentales 'cosa', 'uno' y 'alguno', que son a la vez conceptos operativos y 'sustantivos' (como el propio 'ente'). En otras palabras, 'verdadero' no puede determinar el valor existencial de variable 'x'.

[5.1] La conveniencia como asimilación y correspondencia adecuada.

Todo conocimiento, continúa Tomás, se lleva a cabo por asimilación de cognoscente a la cosa conocida, y es por eso que se dice que la asimilación es la causa del conocimiento.²⁸ ¿Cómo se asimila el sujeto cognoscente activo a la cosa pasiva (por ser conocida)? Simplificándola, desmaterializándola, i.e., convirtiéndola en 'objeto' (*obiectum*). A partir de entonces, la 'cosa', en tanto 'cosa conocida' (*res cognita*), no es más la realidad exterior dada a la percepción (que simbolizaré con '#'), sino más bien la cosa concebida como valor 'x', dada a la intelección; en una palabra, es su concepto (¡primer nivel de concepción!). Así, la idea de la conveniencia se explica en primer lugar mediante la asimilación, i.e., mediante la primera relación establecida entre el intelecto y el dato de la percepción, relación que da lugar a 'x', i.e., a la 'cosa en tanto objeto'. Propiamente, el intelecto no tiene ningún contacto con '#'. La cosa exterior es primero percibida y la percepción convierte a '#' en —digamos— '*', que, en términos de Tomás, es una imagen (*phantasma*) de la imitación. Fuera de estas imágenes, el intelecto no tiene contacto con otra cosa distinta a la 'cosa conocida' que vale por 'x'.

²⁸ "Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis". De veritate q. 1, a. 1.

Pero la idea de la conveniencia no se explica sólo mediante la asimilación. Tomás añade que la primera comparación que se hace en el marco del conocimiento es la 'comparación del ente con el intelecto' (comparatio entis ad intellectum), y que esta comparación se hace con el fin de saber si el ente 'se corresponde' con el intelecto (ut ens intellectui correspondeat). Aquí nos encontramos, pues, en el segundo nivel de la concepción. Ahora préstese atención a lo siguiente: si la comparación la hace el intelecto mismo, ¿qué pueden significar aquí los términos 'ente' e 'intelecto'? Manifiestamente, 'ente' no puede significar '#' ni puede significar '*', sino tan sólo el concepto 'x', i.e., el 'objeto', ¡que también recibe el nombre de 'intelecto'! Por lo tanto, 'intelecto', en esta última fórmula, no puede significar 'objeto', sino el 'juicio' que compara o sanciona la correspondencia adecuada (i.e., lógica) entre distintos conceptos. A esta correspondencia se la denomina, dice Tomás, 'adecuación de la cosa y el intelecto' (adaequatio rei et intellectus)—donde 'cosa' debe entenderse como el concepto 'x' que 'supone' la cosa '#'—, e indica que en ella se efectúa formalmente la razón de verdad. Sólo a partir de entonces es posible hablar de conocimiento verdadero.

Pues bien: el lector habrá quizá notado que, tratándose inicialmente de:

- [a] una reflexión *ontológica* en torno al trascendental 'verdadero' (primer nivel de concepción);

Tomás ha realizado ahora:

- [b] un planteamiento *lógico* en torno al conocimiento 'verdadero' (segundo nivel de concepción).

Si nos mantenemos en la perspectiva original [a], i.e., en la perspectiva de la predicación trascendental de la verdad, se sigue de lo expuesto la siguiente dificultad: Cuando digo '(x) Vx' estoy afirmando que 'para esto 'x' (ente en relación con el intelecto) vale decir que es verdadero cuando 'verdadero' significa 'conveniente con el intelecto' ". Pero dado que según [a] la conveniencia significa asimilación, ahí puede el término 'ente' *significar* :

- tanto 'x' (ente ya asimilado y 'supuesto' como '#' por la primera concepción),
- cuanto '#' (la realidad extra mental asimilable).

En el caso de la conveniencia según [b], 'ente' significa 'ente concebido' con sus determinaciones ulteriores.

Si a pesar de la presencia de [b] no debemos abandonar el nivel trascendental/ontológico, sin embargo, la diferencia entre [a] y [b] necesariamente repercute sobre la idea misma de lo trascendental, haciendo que 'verdadero' signifique:

- a)] que para toda '#' vale decir que es 'asimilable', i.e., susceptible de ser convertida en 'objeto'; y
- b)] que para todo 'x' —ente 'objetivo' (obiectivum) vale decir que puede ser adecuadamente conocido.

Tomás continúa: "Así, pues, la entidad de la cosa precede a la razón de verdad; pero el conocimiento es un cierto efecto de la verdad (Sic ergo entitas ei praecedit rationem veritatis; sed cognitio est quidam veritatis effectus)". La entidad de la cosa extra mental '#' (su esencia, su forma; pero no su definición) es anterior a su adecuación con el intelecto. Esto quiere decir que, según a)], ella está *dada* a la percepción, y mediante ella al intelecto como 'asimilable'. El primer acto del intelecto con respecto a ella es su asimilación como 'c'; esta asimilación implica su 'suposición' como '#' (suposición que posibilita la expresión 'hay un x'). En eso consistiría la verdad ontológica de la cosa, i.e., el valor de 'x'. Pero el conocimiento, añade Tomás, es un cierto 'efecto' de la verdad. Es claro que se refiere aquí a [b'], i.e., a la 'posibilidad' de la verdad como adecuación o verdad lógica (aunque ambas podrían entenderse como ausa material del conocimiento). Si es así como debe interpretarse este pasaje, entonces [b'] es, en esta perspectiva trascendental que no nos es lícito abandonar, tan sólo esto: la posibilidad de la conformidad del juicio —un juicio que, una vez actualizado, establece la entidad de la cosa objetiva 'x' en tanto 'definición'—; de donde, una vez emitido el juicio y actualizada la verdad lógica, se seguiría finalmente el conocimiento de 'x' como 'Fx', 'Gx', etc. (*ad quam conformitatem... sequitur cognitio rei*).

§ 6. *Conclusión de la respuesta general. Las tres definiciones de la verdad y la yuxtaposición de los planos lógico y ontológico del discurso.*

¿Cómo concluye Tomás su respuesta? Citaré textualmente:

"La verdad y lo verdadero vienen entonces a definirse triplemente:

- 1) De un modo, según aquello que precede a la razón de verdad y en lo cual se funda lo verdadero, y de este modo es que Agustín define... 'verdadero es aquello que es'...

- (2) De otro modo se define según aquello que hace formalmente la razón de 'verdadero', y así dice Isaac que la verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto, y Anselmo... que la verdad es la rectitud perceptible por la sola mente; pues esta rectitud —continúa Tomás— se dice según cierta adecuación, tal como lo indica el Filósofo... (cuando afirma) que al definir lo verdadero decimos ser lo que es, y no ser lo que no es.
- (3) Y en un tercer modo se define lo verdadero según el efecto consecuente, y así lo define Hilario, (quien afirma) que 'verdadero' es el ser manifiesto y declarativo".

En (1) no tenemos propiamente una definición, pues se dice que precede a la razón de verdad, mientras que definir es dar cuenta precisamente de la razón de algo. Pero incidiendo sobre el carácter eminentemente trascendental de 'verdadero', aquí se expresa lo que hemos denominado, de conformidad con [a], 'verdad ontológica' ('verdadero es lo que es' significa que '#' es verdadero en tanto que es dado a la percepción, asimilado como 'x' por el intelecto y supuesto como asimilable por él, i.e., supuesto como '#'). De esta verdad ontológica se dice en (1) que es el 'fundamento' de lo lógicamente verdadero, i.e., el fundamento de lo expresado en (2), donde propiamente se define la verdad como la perfección del conocimiento.

En (2) 'verdadero' se muestra como atributo del juicio, y puede por tanto denominarse 'verdad lógica'. Nótese sin embargo la diferencia entre (2) y [b], que a mi juicio debe verse como una cierta inconsistencia en el planteamiento de Tomás. En [b], i.e., en el plano ontológico del discurso trascendental, sólo se puede hablar de la posibilidad de la verdad lógica, y no de ella misma como realidad, pues se abandonarían de ese modo el nivel de la primera concepción del intelecto.

Finalmente, en (3) se define la verdad por oposición a la mentira, i.e., como la adecuación de lo que se dice o hace con lo que se piensa (verdad moral).

Hasta aquí la respuesta general de Tomás. En ella se yuxtaponen al final el plano ontológico y el plano lógico de la pregunta por la verdad. La polisemia de este concepto parece haber conducido a esta yuxtaposición, y con ella se amenaza el planteamiento trascendental, pues la conclusión exige que se atienda a la verdad lógica y la verdad moral que implican la actualidad de la relación de correspondencia adecuada. Tal 'actualidad relacional' no puede predicarse universalmente de todo 'x', y en ese sentido es impensable (a no ser, desde luego, que se 'postule' una mente infinita y eterna).

§ 7. *La relación entre la generalidad del ente en la primera concepción del intelecto y la pregunta por la verdad. El 'fundamento en la cosa' de la verdad ontológica y la trascendencia de 'verdadero'.*

[7.1] Respuesta de los argumentos a favor.

Con respecto a la opinión inicial del Art. 1, según la cual se afirma que 'verdadero' parece ser completamente lo mismo que 'ente', se presentó un primer argumento a favor basado en la definición de Agustín. Tomás responde aclarando que en tal argumento se toma el atributo 'verdadero' según aquello 'x' que tiene 'fundamento en la cosa' (*fundamentum in re*), i.e., '#', y no según aquello que completa la razón de 'verdadero' en la adecuación, i.e., se le toma como verdad ontológica, en el nivel de la primera concepción del intelecto. En consecuencia, mediante él se prueba que en este nivel trascendental de la atribución, 'Vx' refiere en última instancia a '#', que es exactamente lo mismo que ocurre con 'Sx'; ergo: 'verdadero' y 'ente' son completamente lo mismo.

El segundo argumento sólo motiva en Tomás la lacónica expresión: "Queda claro por lo ya dicho". Esto debe interpretarse en el sentido siguiente: la definición de Agustín no es propiamente tal; la razón de verdad está expresada en la fórmula de Isaac ben Israeli; por lo tanto, a la objeción que decía que 'V' y 'S' son lo mismo según las 'supposita', pero distintos según la razón de la atribución, habría que responder con un argumento mejor. ¿Es éste la respuesta al sétimo? A mi juicio, esa es la intención de Tomás.

Frente al sétimo argumento queda claro que el atributo trascendental 'verdadero' no abarca nada más allá del atributo trascendental 'ente' porque más allá del ente no hay nada. Ambos son atributos de 'todo x', y más allá de todo lo que hay, ¿qué puede haber? Sin embargo, dice Tomás, de algún modo 'ente' se dice del 'no ente', a saber: según que el 'no ente' sea aprehendido por el intelecto. ¿Cómo es esto posible? El 'no ente' no es ni todo ni una parte de todo lo que hay. La expresión 'no ente' supone negativamente; se diría que 'supone lo que no hay'. En realidad, positivamente no supone nada, pero negativamente expresa 'todo lo que hay'. Por ello dice Aristóteles que la negación y la privación del ente se dicen en cierto modo 'ente'; y Avicena aclara que no se puede formar un enunciado sino del ente, ya que es necesario que aquello de lo cual se forma una proposición sea aprehendido por el intelecto.

De aquí concluye Tomás que 'todo' lo verdadero es de algún modo 'ente' (x quo patet quod *omne* verum est aliquo modo ens).²⁹ Cabe preguntar: ¿Es

1. Subrayado nuestro.

lo mismo decir 'lo verdadero es de algún modo ente' que decir 'todo lo verdadero es de algún modo ente'? El cuantificador universal expresado aquí con la palabra 'todo' le es inherente al carácter trascendental de los tres primeros términos (res = 'R', unum = 'U' y aliquid = 'A') convertibles con 'ente', pues se trata de conceptos 'sustantivos'. Así, si digo '(x) Rx.Ux.Ax' entiendo que la variable 'x' puede intercambiarse perfectamente con cada una de sus propiedades, o dicho de otra manera, que sus propiedades pueden tomarse como nombres propios ('r', 'u', 'a') de 'x', y esto en el sentido de '(Er) Ur', o '(r) Ur', etc. Pero 'bueno' y 'verdadero', en tanto conceptos 'operativos' generales, se predicán de 'todo x', de 'toda r', de 'toda u', de 'todo a', no 'por sí', sino en tanto dados al apetito o la intelección. 'Verdadero', en particular, es atributo de todo 'x' en tanto conviene con la fuerza cognoscitiva del alma. ¿Cómo podría entenderse entonces la expresión '(Ev)' o '(v)'? Esto sólo es posible si 'verdadero' se subsume completamente en 'ente' y en los tres transcendentales anteriores. Pero, ¿no pierde con esto lo que le es propio?

De ser ésta la explicación de 'todo lo verdadero' (omne verum), las últimas citas de Aristóteles y Avicena habrían permitido un viraje en el planteamiento de la cuestión, porque de este modo el término 'verdadero' deja de ser un concepto meramente operativo y definitivamente se transforma en concepto sustantivo. Con ello, la verdad habría sido 'hipostasiada'. En consecuencia, la expresión 'de algún modo ente' vendría a significar que la verdad es de algún modo 'sujeto' (subiectum), i.e., que de algún modo supone '#'. ¿Cuál de los tres modos en que se dice 'verdadero' puede, en todo caso, mostrar este carácter 'subjetivo' (subiectivum) de la verdad? Todos, si estamos hablando de la palabra como '#', y si la palabra ocupa el lugar del sujeto gramatical. Si no se trata de la palabra 'verdad', sino de la verdad, no será fácil hallar esta 'verdad subyacente' ni en la verdad moral ni en la verdad lógica.³⁰ Sólo quedaría la verdad ontológica, y esta constatación bastaría para desacreditar el sentido de la frase 'todo lo verdadero' si 'verdadero' se refiere a los tres tipos de verdad.

Pero supongamos que Tomás tiene en mente algo muy distinto. El ha dicho que en (1) tenemos el modo que precede a la razón de verdad y en el que se funda lo verdadero. ¿Qué significa que preceda a la razón de verdad? Por lo

30. Respecto a la verdad moral: 'subiectum' es ahí o la persona actuante, que en sí misma no es verdadera, o sus acciones en tanto conformes con su pensamiento, de las cuales sí se predica verdad, pero en la medida de dicha 'relación' de conformidad (i.e., en el segundo nivel de concepción). Respecto a la verdad lógica: lo que subyace al juicio verdadero son las 'concepciones' (y a éstas a su vez las 'supposita'), que en sí mismas no son ni verdaderas ni falsas.

que alcanzo a ver, significa que debo atender la verdad del ente prescindiendo de su correspondencia adecuada con el intelecto (tanto en el sentido de [b'] como en el de verdad lógica). Es, pues, su simple ser dado, y está significando, en tanto 'verdadero-ontológico' (verdadero es lo que es, lo que hay), un 'fundamento en la cosa' que precede y posibilita la verdad lógica. En última instancia, dado que 'x' y '#' son —en tanto expresión de lo existente— perfectamente coextensivos, el fundamento no puede ser otra cosa que la totalidad de lo dado precisamente como el 'suppositum' fundamental ('#') de todo lenguaje ('x') y, por ende, de todo pensar.

Ahora bien: si, como ya sabemos, 'ente' significa en la tesis de Avicena 'sustancia', i.e., 'esencia-ser' o 'esencia individualizada',³¹ ¿cómo se explica entonces que esto no sea captación inmediata de la existencia singular? Al captar la esencia individualizada el intelecto ha captado un 'hay algo', pero aún no sabe qué es ese algo; en otras palabras: ha captado *en general* la 'subsistencia' de algo (no una enigmática 'subsistencia en general'), cuya particularidad sólo se explica por la captación 'previa' de lo expresado por el cuantificador existencial. Tal *generalidad* de la sustancia *singular* que se capta primero, concomitantemente con la percepción, es lo único que puede explicar la negativa a aceptar el conocimiento directo del singular.

[7.2.] Respuesta de los argumentos en contra.

Según este enfoque, la respuesta al tercer argumento en contra adquiere el siguiente sentido: Cuando se señala ahí la diversidad entre 'ser' (esse) y 'que es' (quod est), se distingue el 'acto de ser' (actus essendi) —responde Tomás— de aquello con lo cual conviene. Ello obligaría, como vimos, a invalidar la definición de Agustín. Tomás no lo hace. ¿Por qué motivo? No sólo por el respeto que le infunde la autoridad de Agustín, sino sobre todo porque ello supondría trabajar el concepto de verdad en dependencia directa de 'ser', y no de 'esencia'. Uno de los tantos inconvenientes que se seguirían de ello sería nada menos que el cuestionamiento radical de la tesis de Avicena: no sería el 'ente en tanto sustancia' (esencia individualizada) lo primero que concibe el intelecto, sino 'este ente en tanto acto de ser' (este ente singular llamado Sócrates u hoja de papel). En otras palabras: no serían simplemente los cuantificadores '(x)' y '(Ex)' lo que primero se concibe, sino desde el comienzo mismo las expresiones gramaticales completas del tipo '(Ex) Fx' o '(x) Gx'.

1. Ver § 2.

Ahora resta ver cómo se configura en definitiva la trascendentalidad de 'verdadero'. Tenemos que, cuando se dice que algo es verdadero, con 'verdadero' se añade al ente una determinación general según la cual:

- [A] para toda esencia individualizada, *asimilada* por el intelecto como 'x', vale decir que 'supone' una esencia individualizada *asimilable* ('#'), i.e., susceptible de ser convertida en 'objeto'; y
- [B] para toda esencia individualizada ya asimilada vale decir que puede ser adecuadamente conocida (en última instancia, si se quiere, como una esencia realmente distinta de su existencia).

¿Puede ahora eliminarse la aparente inconsistencia de la conclusión de Tomás? En otras palabras, ¿es consistente la yuxtaposición de los niveles lógico y ontológico? En relación con [b'], [B] no significa variación fundamental alguna, pues tan sólo aclara que, en el segundo nivel de concepción, toda 'cosa conocida' es 'trascendentalmente verdadera' en tanto que 'puede ser' adecuadamente conocida. No obstante, [B] permite ahora saber cuál es esa función propia de los términos trascendentales. ¿Qué es lo que ellos configuran? Creo que la respuesta puede darse en pocas palabras: configuran la determinación del ente como horizonte de la 'subsistencia'. Así, la doctrina de los trascendentales intenta ser una explicación del 'suppositum' fundamental de todo lenguaje y todo pensar, i.e., de la relación entre 'x' y '#', que, como tal, indudablemente está al inicio.

Pero, ¿qué hemos ganado con esto? Aparentemente nada. La importancia de esta constatación para —digamos— la lógica, es nula, pues sea cual fue la explicación metafísica del 'suppositum', ni la lógica ni la física ni el lenguaje ordinario pueden dejar de suponerlo. Sin embargo, Tomás sí ha contribuido notablemente a la investigación filosófica de la verdad; concretamente: él y muchos de sus coetáneos han colocado el problema de la suposición, i.e., el problema de la relación entre el lenguaje y la realidad, en el centro de la pregunta por la verdad.

§ 8. *El problema de la certeza y la pregunta por la verdad.*

¿Tiene todavía alguna importancia si Tomás hizo o no de la verdad un concepto sustantivo? Me parece que no. Si lo hizo —como me inclino a pensar—, pasó descuidadamente del nivel 'x' al nivel '#' e introdujo en el ámbito de lo dado al alma lo que el alma de suyo pone. ¿Cuál ha sido la respuesta del Art. 17? A pesar de la magnitud e implicancias metafísicas de su especulación en torno al trascendental 'verdadero', en última instancia, Tomás reduce la res-

esta definitiva a aquella oscura fórmula atribuida a Israelí. Su esfuerzo para lo por mostrar que la adecuación no agota el sentido de 'verdadero' porque la no se fundamenta a sí misma, puede sin duda ser decisivo para la metafísica, pero es completamente irrelevante para una teoría de la verdad. (Tal vez esta la filosofía precisamente porque la adecuación no se fundamenta a sí misma).

En concreto: la respuesta de Tomás tiene lo que a mi juicio es una dificultad capital. A nadie se le escapa el hecho de que el trascendental 'verdadero' ha sido subsumido en el trascendental 'algo'. En otras palabras, la conveniencia con el intelecto de todo ente verdadero sólo tiene sentido, en tanto 'verdadero', en la adecuación, pues todo término trascendental se sostiene en la relación de asimilación (el ser dado al intelecto del ente expresado en 'x'). ¿No es esta la razón por la que Tomás, en su 'Comentario a la Metafísica', ya no vuelve a tratar de 'bueno' y 'verdadero', y se limita propiamente a 'ente', 'uno' 'cosa', dejando incluso de lado el término 'algo', pues éste se subsume plenamente en 'cosa'?³² Si esto es así, ¿de qué ha valido hablar de la relación de 'correspondencia adecuada' en el plano trascendental? ¿Qué justifica que sigamos hablando ahí de 'verdad'?

Lo realmente importante para una teoría de la verdad es saber si las últimas determinaciones gramaticales de 'lo que hay' son adecuadas a la realidad que suponen. Que la cosa '#' sea 'verdadera' no puede significar tan sólo que es dada como 'x'. Tomás mismo se sabe obligado a descubrir la razón de verdad en su teoría de la verdad ontológica, pues de otro modo no tendría sentido seguir hablando de 'verdad'. Así es como, en el Art. 2 de esta 'Cuestión primera', él mismo explica que la verdad ontológica sí consiste en algo más que la relación de asimilación, y precisamente en la 'adecuación', pero ¿entre el ente dado y el intelecto divino! Esta adecuación sí se fundamenta a sí misma y funciona de una buena vez el problema filosófico de la garantía última o certeza. Sin ese recurso metafísico, la expresión 'ente verdadero' no significaría otra cosa que 'es verdad que hay algo'.

Yo me puedo imaginar un detective que regresa al cuartel de policía y dice: ¡es verdad que ha habido un crimen! Probablemente lo feliciten; pero le pedirán más. La naturaleza de las 'pruebas' que garantizan el nexo adecuado entre nuestros conceptos, nuestras proposiciones, y la realidad que con ellos indudablemente 'suponemos', ese me parece el 'verdadero' problema. Interesados en

Cfr. Doig, *op. cit.*, p. 367.

la teoría clásica de la 'correspondencia', hoy tenemos que preguntarnos cómo garantizar una 'adecuación' cuya formulación lógica no sea tomada en el sentido de la 'redundancia'.³³ Tal vez todo el misterio se halle en eso que 'hacen' nuestras palabras cuando significan y suponen. Como decía Aristóteles, es fácil acertar un flechazo en una puerta, pero realmente difícil dar en el blanco pintado en ella. Tomás también dio en la puerta de la 'suppositio'. El blanco exige la precisión de un criterio de verificación que haga ver, con absoluta certeza, que lo 'opinado' significa adecuadamente la realidad que supone.

Por mi parte, cierro esta exposición con la sospecha de que la frase de Agustín es casi perfecta: 'verdadero es lo que es'; sólo habría que añadir: 'tal y como es'.

Pontificia Universidad Católica del Perú.
Apartado 1761. Lima, Perú.

33. La objeción de la redundancia (F.P. Ramsey, *Facts and Propositions*, 1927) pretende justificarse por la fórmula lógica de la 'adaequatio': 'p es verdadero = realmente p'. Por ejemplo: 'Es verdad que percepción e intelección son dos órdenes distintos = realmente percepción e intelección son dos órdenes distintos'. Cfr. E. Tugendhat/U. Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart, Reclam, 1983, pp. 217-242.