

Pontificia Universidad Católica del Perú

Instituto Riva - Agüero

Estudios de Filosofía

1



LIMA

1975

LA NOCIÓN DE VERDAD EN HEIDEGGER Y SANTO TOMAS DE AQUINO *

Por *Bertrand Rioux*

Profesor de la Universidad de Montréal

El ensayo que se propone a continuación constituye a nuestro juicio un notable esfuerzo para hacer visible la identidad fundamental que, más allá del tiempo y la historia en sentido estrecho, se establece en la tarea de la meditación.

En efecto, es en torno a lo "Mismo", a "lo único digno de ser pensado" que el profesor Bertrand Rioux establece la desgarrada continuidad que vincula dos esfuerzos por esclarecer el problema de la Filosofía: aquél del Ser y la Verdad. Al querer precisar el autor la unidad de intención entre Santo Tomás y Heidegger ahondando la "Repetición" que este último realiza del Doctor Angélico, más allá de brindarnos un estudio erudito y "objetivo" de las pretendidas "doctrinas" de estos filósofos, nos muestra cómo en verdad la tarea del hombre hoy, sólo puede afirmarse como creadora en tanto se realice bajo la forma de un diálogo jamás clausurado con lo impensado dentro de nuestra propia historia, la cual quizás entonces se revela auténticamente a nosotros como aquella "época" que el Fundamento instituye en el hecho de su propia donación dando así lugar a nuestra existencia finita, existencia que es gratificación en tanto apertura a lo infinito a través de la comprensión y el lenguaje o mejor aún del conocimiento y el amor.— S. L. F.

¿Es posible confrontar dos pensamientos tan alejados el uno del otro como los de Santo Tomás de Aquino y Heidegger?

Su alejamiento histórico y espiritual parece ahondar una fosa infranqueable. Y aún si Heidegger replantea cuestiones antiguas como aquéllas del ser, él lo hace al interior de una filosofía de la finitud que esencialmente es post-kantiana. Sin embargo, la ley fundamental del pensamiento no consiste en un progreso constante de la reflexión de suer-

(*) El presente artículo fue publicado por DESCLEE DE BROUWER en el volumen intitulado *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*. La traducción y la nota que la encabeza han estado a cargo de Salomón Lerner, cuya colaboración agradecemos.

te tal que una doctrina posterior en el tiempo deba ser superior a otra en todos los puntos. El encadenamiento óptico y lineal de las doctrinas debe ser profundizado en la dimensión ontológica del develamiento del Ser.

Desde el punto de vista de "lo que da más a pensar", Heidegger y Santo Tomás de Aquino ocupan un lugar privilegiado en la tradición occidental. Su esfuerzo común, más explícito en Heidegger aunque no menos verdadero en el doctor del medioevo, por situar al ser más allá del reino de las esencias y de lo intemporal como también más allá del ente dado, constituye una base que no se halla en ninguna otra filosofía, para el diálogo entre estos dos pensadores.

Ensayando de encontrar eso "Mismo" que ellos han pensado en modo distinto, nosotros queremos poner en duda la acusación de Heidegger que postula que toda la tradición metafísica haya "caído fuera del ser". Queremos mostrar también que sólo una metafísica del ser y del espíritu es capaz de llevar a cabo plenamente una reflexión sobre la verdad como develamiento. Creemos que la admirable profundidad de pensamiento de Heidegger debería estimularnos en la "repetición" del problema de la verdad y de la ontología en el pensamiento tomista. No apuntamos a exponer el punto de vista histórico de Santo Tomás de Aquino, sino a inspirarnos de sus principios fundamentales a la vez que hacemos resaltar los dos polos correlativos de su intuición metafísica, a saber el ser y el espíritu.

Quisiéramos, en esta corta exposición, reflexionar sobre las condiciones de posibilidad radical de una ontología de la verdad. Este problema de la verdad está en el corazón de la filosofía contemporánea. Es Heidegger, creemos, quien lo ha situado con mayor profundidad. Expondremos pues las reflexiones de este pensador, para en seguida tratar de elaborar un ensayo sumario de solución dentro de las perspectivas de una metafísica del ser y del espíritu de tipo tomista.

I

Lo que Heidegger de inicio pone en cuestión, es una teoría óptica de la verdad, fundada sobre el primado del juicio. Ella se expresa en toda la tradición filosófica por una adecuación del conocimiento a lo real. Pensada como acuerdo entre dos términos, la verdad versa en un empirismo latente como en Aristóteles o en un idealismo de la constitución como en Kant. En un caso, el ser prima sobre el conocer y la verdad no consiste entonces sino en separar o unir lo que efectivamente está unido o separado en la realidad; en el otro caso, el pensamiento hace posible lo

verdadero conformando sus objetos. En ambas doctrinas no se percibe que el ser tal como él es se manifiesta al pensamiento. La verdad como manifestación del ente en el ser es olvidada.

La causa de esta caída está en una nueva concepción del ser en Platón. Mientras que los primeros griegos experimentaban el ser como un reino que aparece y que dura (*das aufgehend-verweilende Walten*), Platón concibe el ser como vinculado al *logos* humano, a la razón que lo somete a su ley y que lo digiere en el discurso de la onto-logía. El ser estará de ahora en adelante bajo el signo de una filosofía de las esencias cuya característica es la de determinar al ente mediante la inteligibilidad que él adquiere en el espíritu. Las filosofías modernas de la subjetividad que reducen el ser del ente a su constitución en objeto por el sujeto, no serían sino la consecuencia extrema de este hecho que la esencia, para la metafísica, es vista menos en su relación al ser que en su relación a la inteligencia, "La razón es el lugar, escribe Max Müller, donde la esencia deviene visible, y la esencia está determinada en su esencialidad como lo que es visto por el espíritu, como lo que es racional" ¹. Por el hecho que el ente tiene su ser auténtico en el aparecer de la idea que lo hace inteligible, él está subordinado a la claridad de la idea que ilumina al ente. El es el descubrimiento del ente en el ser ya no como la dimensión oculta que deja emerger los seres en tanto presencias particulares, sino más bien como la dimensión del ser en la idea ².

Intimamente vinculada a esta decadencia de la *physis* de los Pre-socráticos, la esencia del hombre pierde su relación al ser. En lugar de ser lo que coloca al Ser recogiéndolo (*die lesende Lege*) y respondiendo así al *logos* del Ser que reúne originariamente todo ente en la unidad de una misma presencia sobre dominante (*überwaltigend*). el *logos* humano deviene un discurso sobre el ente que lo manifiesta según tal o tal formalidad. El hombre es un ente entre otros entes y su esencia específica es la de contemplar el ser verdadero de las cosas. El hace frente a un mundo inteligible del que participa como un vago reflejo nuestro universo cambiante. El lenguaje no es más el lugar en donde "las cosas devienen y son" ³. El se objetiva en la forma de un ente transmisible y se convierte en un útil que sirve al comercio de los hombres. La fórmula *adaequatio rei et intellectus* reposa sobre la cosificación del juicio, sobre la base del lenguaje como la expresión por un ente de otro ente —lo real— y ello, bajo el modelo de un mundo concebido como un conjunto de sustratos más o menos aislados.

(1) *Crise de la métaphysique*, Paris, p. 20

(2) *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 42 (sigla: PLW)

(3) *Einführung in die Metaphysik*, p. 10 (sigla: EM).

Heidegger hace tres observaciones en lo que concierne la definición de la verdad. Ella presupone, en efecto, la verdad como una puesta al descubierto del ente tal como él es. El fenómeno de conocimiento, tal como es vivido, consiste en la aprehensión inmediata de lo que es. La esfera gnoseológica del ser objetivo, que se halla a la raíz de la definición de la verdad como un acuerdo entre lo immanente de la conciencia y lo trascendente del ser, está radicalmente fundada en la ontología. El tipo de relación que define el conocimiento consiste en hacer ver la cosa tal como ella es (*so-wie*). Decir que la pared es blanca, no es ante todo establecer una conformidad entre mi juicio y lo real, sino es hacer aparecer la pared bajo la formalidad de la blancura. Heidegger tiene la tendencia a disolver el carácter de concordancia del juicio en un proceso de regresión que va del carácter de la proposición hasta la apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein*. Para él, el hecho que el conocimiento descubra al ente tal como es parece oponerse necesariamente a la definición de la verdad adecuación. Esta última no sería inevitable sino en la manera en que la interpretación del mundo según el modo "co-sista" se da en la existencia caída. Sin embargo nos parece que la verdad-concordancia en el hombre tiene otro fundamento. Veremos en la segunda parte de este trabajo que el conocimiento si aprehende al ente mismo y no a su sucedáneo psíquico, no se realiza sino presuponiendo en nosotros la distinción entre el orden intencional y el orden ontológico. La distinción de ambos órdenes debe dar cuenta que "intencionando" al ente mismo, yo no lo soy sin embargo en su ser natural. La fenomenología y Heidegger en particular, no resolviendo este problema según un método adecuado que situaría la intencionalidad del conocer en el hombre en vistas a su estructura ontológica de *ens* y de *esse*, arriesgan cargar sus ontologías de un equívoco fundamental.

Heidegger no da al conocimiento su alcance ontológico sino limitando el juicio a un valor puramente óptico. En efecto, si este último muestra al ente tal como él es en él mismo, ello no sucede sino bajo aspectos determinados y limitados. El deja ver alguna cosa como alguna cosa (*etwas als etwas*). El restringe por así decirlo la manifestación del ente a la determinación del predicado. El ser como dimensión del ente no se halla a nivel predicativo. Está más acá del juicio en un tras-fondo del mundo infinitamente más rico que las pobres representaciones de nuestros enunciados. Nosotros vemos *escindirse* aquí, en el plano del conocimiento, la esfera óptica y la esfera ontológica. Los datos ontológicos no pasan al plano de un conocimiento articulado. Heidegger abandona a lo lógico y a lo óptico el conocimiento conceptual. Es esa la herencia que viene de la metafísica: el pensamiento no piensa sino al ente. Sobrepassar la metafísica será sobrepassar el discurso abstracto.

El saber bajo todas su forma está destinado a la existencia caída del *Dasein* en el olvido del ser. Nosotros nos preguntaremos sin embargo, si el juicio tiene efectivamente su estructura formal en "alguna cosa como alguna cosa". ¿El verbo ser no relanza acaso las determinaciones ónticas del sujeto y del predicado en un más allá de ellas mismas?

En la perspectiva de Heidegger, el juicio no es sino una forma derivada del *descubrimiento* del ente. El tiene su fundamento en una verdad más alta en origen. El no hace accesible como tal al ente. Este último debe ser manifestado previamente como "aquello de lo cual" (*Worüber*) es posible una determinación predicativa. El debe pues estar manifestado antes de esta predicación y para ella. El conocimiento teórico tiene su fundamento en la preocupación cotidiana (*Besorgen*). Sin embargo, uno se equivocaría si cree que la actitud pragmática es el sentido último del *Dasein*, aún si ella goza de una prioridad cualitativa relativamente al juicio que se enraíza en ella. Ella no es sino una de las maneras para el *Dasein* de proyectar sus posibilidades y de comprender el mundo. ¿No está ella guiada y esclarecida, por la comprensión del ser que precede toda relación con el existente? ⁴ Si el pensamiento abstracto es destronado de su primacía absoluta, es en provecho del Pensamiento del Ser y de la pertenencia recíproca del *Denken* y del *Sein* más acá de la conciencia.

Nuestra relación al mundo, bajo la forma de la predicación y la preocupación, no es posible en definitiva sino porque el *Dasein* está abierto al Ser. Esta definición del ser del hombre como *Dasein* se apoya sobre el hecho de la comprensión del ser. Todos los comportamientos del hombre son aclarados y guiados por la comprensión del ser del ente. Ellos no manifestarán al ente sino porque son atravesados de parte a parte por la revelación del ente como tal, es decir del ente en la estructura de su ser. Aún antes de haber formulado una opinión sobre la vanidad o el misterio del ser, nosotros hemos comprendido ya lo que el ser quiere decir, sin lo cual no podríamos ni siquiera hablar. Nos sería imposible captar un ente como ente, si esta captación no se iluminara en la diferencia ontológica entre el ser y el ente.

Toda cosa es comprendida al interior de la pareja ser-ente (*Sein-Seiendes*). Nosotros captamos el *ente en* su ser y el *ser del* existente. El develamiento del ser es siempre verdad del ser del ente (*Wahrheit des Seins von Seiendem*); inversamente en el develamiento de un ente, se tiene siempre el develamiento de su ser. Esta diferencia ontológica, que está siempre ya presente, no puede ser el hecho del poder sintético del juicio. Si el ser del conocimiento es abrir el ente tal como él es, y si

(4) *Sein und Zeit*, p. 15 (sigla: SZ)

en esta apertura del ente comprendemos que el ente es por oposición a lo que no es, que siendo, él podría no ser, cómo no reconocer que la diferencia ontológica afecta al ente mismo al punto que ella lo opone a la nada ⁵. “¿Cómo constatar, escribe Heidegger, que en un lugar y en un tiempo cualquiera un ente supuesto no es, si nosotros no somos capaces de distinguir claramente entre ser y no-ser? ¿Cómo ejecutar esta distinción, ya cumplida de una manera decisiva, si nosotros no sabemos de una manera también decisiva y determinada lo que significan el ser y el no-ser así distinguidos? ¿Cómo, siempre y en cada caso, un ente puede ser para nosotros un ente, si nosotros no comprendemos en primer lugar “ser” y “no-ser”? ⁶

Es en función de la diferencia ontológica que es necesario pensar el ser del hombre. Heidegger radicaliza pues la base de interrogación que concierne la comprensión del ser con respecto a su condición de posibilidad en el hombre. No se trata más de hacer presentes objetos o entes, sino más bien la dimensión radical en la cual todo ente es manifestado. La finitud del hombre tiene el carácter de un dejar-ser del ente (*das Seinlassen von Seiendem*). El acto fundamental del *Dasein* es de dejarse dar las cosas tales como ellas son sirviendo de “brecha” al advenimiento del ser del ente. Su única “iniciativa” es de mantenerse previamente en la nada para poder encontrar al interior y en el lugar de la nada, una no-nada, es decir un ente ⁷. Volver a poner la libertad existente al ente como tal, es un volver a poner en el cual la apertura del *Dasein* se cumple como apertura de lo Abierto, es decir al servicio y en vistas de lo Abierto.

La esencia del hombre debe pues ser pensada a partir de su existencia. Esta última debe ser comprendida como *Dasein*, es decir como el lugar y el campo de la verdad del Ser. Es cumpliendo su relación al Ser como su *apertura*, que el *Dasein* “forma” el horizonte del mundo. El no crea a partir de él los significados de los seres. Es porque él toma el lugar del Ser en virtud de su esencia extática, que él es un “puro poder” de proyectar el mundo. En otros términos, él no “forma” el horizonte de aparición de todo ente sino viniendo a estrellarse contra el Ser, puesto que a él le debe su medida en la presentación de todo ente tal como él es.

Este carácter según el cual el *Dasein* “es capaz de” el Ser manifestándolo, da cuenta que él “está siempre en la verdad”. Todo ente, en efecto, no aparece sino sobre el fundamento de la apertura del mundo que es el *Dasein*. Más fundamentalmente, el *Dasein* está en la verdad

(5) *EM*, p. 23, trad. p. 38.

(6) *EM*, p. 59, trad. p. 87-88; *SZ*, p. 5.

(7) *Kant und das Problem der Metaphysik*, trad. p. 67.

pues que él existe siempre en la "apertura" del Ser ⁸. Si se piensa el mundo, según la vertiente del análisis existencial, como un a priori de proyección que posibilita la aparición de todo ente en un horizonte de "comprensión anticipativa global" (*das je vorgreifend-i.ngreifende Verstehen*), es necesario entonces pensar al Ser como la aprioridad del a priori del mundo, a título de "lo que" trasciende la trascendencia. El Ser y el Mundo no son sino las dos caras trascendentes y transcendentales de un solo y mismo fenómeno: la verdad del Ser, el sentido del Ser. El *Dasein* no ejerce toda posibilidad de su ser-en-el-mundo sino sobre el fundamento del cumplimiento de la relación del Ser con la esencia del hombre. Y es sirviendo de apertura para lo Abierto del Ser que él lleva a cabo esta Relación.

La verdad no está en un vínculo así de estrecho con el *Dasein* sino porque este último designa "lo que está abierto en y para la apertura del Ser en la cual él se mantiene, mientras que él la sostiene" ⁹, y en tanto que el Ser posibilita el *Dasein* para él. Es a partir del fundamento más original del Ser en el *Da-Sein* que es necesario interpretar estas tres pequeñas frases misteriosas de *Sein und Zeit*: "No hay ser —no se trata del existente— que en tanto es la verdad. Y ésta no es que en tanto y tanto tiempo como es el *Dasein*. Ser y verdad son co-originales" ¹⁰. La originalidad de Heidegger es mantener la independencia de los entes con respecto al sujeto óntico que yo soy al interior de una trascendencia del Ser que no es jamás sin un *Dasein* que lo manifieste. El idealismo de la significación, apoyándose sobre un realismo de la existencia bruta de la cual habla el señor De Waelhens ¹¹, no corresponde al pensamiento del filósofo. El sentido de los entes tiene su fundamento último en lo Abierto que ellos aportan con ellos y si el *Dasein* co-constituye toda significación, es porque él posibilita para nosotros la aparición del mundo. Si bien somos libres de desplegar la apertura al Ser que somos según el ángulo de visión que escogemos, no somos maestros de la apertura misma. Aún a través del "proyecto previo de la estructura de ser" del objeto matemático ¹², es nuevamente el ente tal como él es que se muestra. "El hombre, de cualquier manera que sea, no puede representarse sino cosas que sean en primer lugar, de ellas mismas, esclarecidas y que se hayan mostrado a él en la luz que ellas así han aportado" ¹³.

(8) *Was ist Metaphysik?*, p. 16 (sigla: WM)

(9) *Le retour au fondement de la métaphysique. Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 43 (1959), p. 419; WM, p. 15.

(10) SZ, p. 230.

(11) *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Paris, 1946, p. 62. M. de Waelhens lo ha reconocido después.

(12) SZ, p. 362

(13) *Essais et conférences*, p. 169.

No se trata entonces en modo alguno de un pasaje de lo que sería informe a lo que devendría inteligible gracias a la actividad constituyente del *Dasein*. Sería esto concebir la relación inefable del Ser al *Dasein* bajo un modo óptico según las exigencias categoriales del sujeto. Heidegger relega el idealismo al plano óptico de una conciencia que mienta objetos. Es así del realismo que afirma la trascendencia de los entes tomados por ellos mismos fuera de la conciencia.

El *Dasein* no es un fundamento a la manera de la subjetividad que da un fundamento a los entes como objetos sirviéndoles de medida. Toda relación de conciencia está fundada radicalmente sobre la imbricación misteriosa del *Dasein* como apertura y del Ser como lo Abierto, en esta capa ontológica donde el Ser del hombre alcanza la existencia de todas las cosas manifestando al Ser como el fundamento concreto que actualiza en la Presencia todo ente presente.

El Ser, en su trascendencia misma como el "sentido" de todo ente, incluido el hombre, es experimentado de una manera finita. En el plano fenomenológico de la vivencia como tal, él es un absoluto finito que "no está jamás sin el ente" (*das Sein nie west ohne das Seiende*)¹⁴. El es trascendencia *para* el ente, temporalización original. El no aparece como un en sí que la inteligencia podría "intencionar" a la manera de un Ente supremo. El está "volteado" hacia el ente que lo manifiesta y que él funda a su turno. Si él tiene "necesidad" del ente y, en particular, del *Dasein*, es dando a todo ente su ser, reponiendo el ente en su propia esencia. En la relación al ente en el cual él aparece y se enraíza, es como Don que él se revela. Allí donde Sartre piensa el hecho puro de la existencia de las cosas imponiéndose a nosotros brutalmente y sin razón, Heidegger experimenta el Ser como una generosidad radical que hace despuntar todo ente y que le acuerda su verdad.

El Ser es manifestado como fundamento desde el punto de vista de la verdad del Ser, es decir a partir de la finitud esencial del *Dasein*. El no funda a la manera de una causa según un encadenamiento óptico de seres. Para Heidegger, eso es tomar apoyo *sobre* los entes suponiéndolos como dados y ya presentes. La trascendencia del Ser radicaliza el carácter dado de los entes y los hace aparecer en una Presencia que motiva todo porqué ulterior. En la cuestión que abre el horizonte del cuestionar filosófico: "Por qué hay ser y no más bien nada", el Ser se manifiesta en y para el ente como un fundamento que "se hunde". El es el "abismo" (*Abgrund*), es decir lo que no tiene ningún fundamento motivando todo otro fundamento. Mas porque él es "infundado" como don original de todo, al aparecer sobre el fundamento óptico del ente,

(14) *WM*, p. 41.

él no está jamás en el poder de un ente. Lo cual había permitido al filósofo escribir que él "está bien así sin el ente". Como la diferencia misma, él no "tiene" diferencia con el ente, él "es" esta diferencia misma, de tal suerte que él carga en sí lo diferente. No hay nada que sea exterior a él ¹⁵. Lo es así para el *actus essendi* del tomismo que es raíz de la "concretitud" del ente y que relaciona a él, como a uno de sus modos, la esencia en tanto manera típica para un ente de ejercer el acto de ser. La experiencia ontológica que describe Heidegger no alcanza al Ser como trascendencia desprendida. Ella es un índice sin embargo, que hace signo hacia un Absoluto que se habría libremente "alienado" en el ente y del cual no experimentamos sino la cara intramundana en el develamiento del existente. Para nombrarlo, a partir del absoluto-finito del "sentido del Ser", sería necesario otro método que nos permita situar la verdad del Ser sobre la base de la analogía del ser y de la participación.

Puesto que el Ser es descrito en el plano de la intencionalidad donde el *Dasein* lo deviene en acto según un fenómeno de transparencia, él está vinculado a este advenimiento para nosotros. Una filosofía de la finitud, tal como ella es concebida aquí, no nos describe los entes en el acontecimiento ontológico de la diferenciación del ser y del ente, sino como temporalizaciones del Ser que aparece así como el origen del Tiempo. El Ser se temporaliza como verdad del Ser: la llegada del ente en la luz del Ser "oculta" a este último. Este "velamiento" (*Verborgenheit*) del Ser por un *Dasein* que lo manifiesta engendra la historia del Ser. La verdad es así finalmente esta manifestación del Ser que hace entrar al *Dasein* en su esencia "historial" como aquel que tiene su gestión y que debe constantemente luchar para que el Ser permanezca lo Abierto. Ella deviene temporal, no en un sentido historicista, sobre el fundamento de la relación que el *Dasein* cumple como comprensión del Ser. No se juzga más con respecto a un universo abstracto de esencias del cual el hombre participaría emergiendo de nuestro mundo cambiante y fugaz. A este empíreo de entidades intemporales, se substituye el mundo visto en su surgimiento mismo para un *Dasein* cuya verdad consiste en mantenerlo abierto en su dimensión original. La historia está constituida por este enfrentamiento del *Dasein* con lo "abierto" del Ser que se esconde y se vela en la desgarradura misma que lo hace aparecer. Ella es el drama de la revelación misma del Ser a lo largo de toda la historia, según las dos caras inseparables del develamiento y de la ocultación. Es el ordenamiento interno de la constelación en la cual la manifestación y el velamiento se acompañan indisolublemente,

(15) Max MULLER, *Existenz-Philosophie*, p. 45.

que define para una época dada la manera más o menos profunda de corresponder al acontecimiento fundamental de la iluminación (*Lichtung*) del Ser. La concepción de la verdad en una época dada es lo que nos permite juzgar de la revelación del Ser para esta época.

El problema del carácter relativo o absoluto de nuestras verdades se sitúa para el filósofo al nivel óptico. Las filosofías no son indiferentemente verdaderas o falsas, ellas responden diferentemente al llamado del Ser. Ellas no pueden ser juzgadas según criterios de rectitud y de adecuación a lo real. Lo verdadero no es algo invariable a título de enunciados sobre las cosas. La exactitud de la representación concierne la ciencia y la técnica, ella no sabría valer para el pensamiento del Ser. Este último cesa de ser un sistema de afirmaciones correctas que pretendería rehallar y recomponer la Verdad absoluta. Ella es una "cuestión del Ser" y no una tesis sobre el ser.

La metafísica debe ser rehusada porque su modo de representación está vinculado necesariamente al ente y a la estructura lógica del pensamiento. Ella olvida, por su misma esencia, al Ser como el terreno que nutre a la filosofía. Ella no determina sus nociones a partir del Ser, una profundización dialéctica de los conceptos que utiliza la metafísica es imposible. El Ser está más allá de toda representación. No hay así pasaje continuo entre la verdad óptica y la verdad del Ser. No se puede fundar la metafísica sobre el terreno del Ser sino renunciando a ella como discurso sobre el ser. Del pensamiento del Ser, uno no puede regresar a la verdad óptica de la metafísica para radicalizarla. No se puede guardar el antiguo edificio sobre una base nueva. El pensamiento esencial exige que se deje la abstracción y la dialéctica para no evocar más al Ser sino en los parajes y bajo los velos del arte y de la poesía. Entonces uno está muy cerca de callarse como filósofo, si es verdad que este último no puede dejar de usar un cierto discurso.

Haremos, para terminar, dos observaciones. La primera, es que Heidegger lamentablemente ha vinculado el valor de la inteligencia a una cierta concepción lógica de la razón cortada del Ser. El ha jugado la suerte de la inteligencia sobre su quebrantamiento histórico en el idealismo. Sin embargo, sobrepasar a este último no es sobrepasar a la inteligencia. Esta última mienta a fin de cuentas lo concreto como acto de ser y es en el acto de ser que ella tiende a reconciliar lo singular y la más alta necesidad. El retorno de Heidegger al Ser desemboca en el *impasse* de un pensamiento que no puede articular ningún discurso sobre el Ser. Queriendo situarse por encima del problema lógico de la analogía del ser en los seres y del problema metafísico de la participación de los entes en un Ser trascendente que sería una pura Presencia, él no puede ser una filosofía en el sentido tradicional. El no deja de

guardar por ello una profundidad incomparable como *pensamiento-recuerdo* que hace escuchar la necesidad imperiosa para el pensamiento de recogerse sobre lo que le da más a pensar. En nuestra época que vive siempre bajo el signo de la ausencia o de la "carencia de Dios", "cada uno llega lo más lejos posible, desde el momento que él va tan lejos como él puede ir sobre el camino que le es concedido" ¹⁶.

El método fenomenológico utilizado por el autor tropieza con el problema de pensar la relación del *Dasein* y del Ser. Si el plano vivido de la descripción nos muestra al Ser manifestado como *Da-Sein*, el alcance ontológico de esta experiencia pide que se funde últimamente en una perfecta reflexividad del Ser y del Pensar el enrollamiento recíproco de la apertura del *Dasein* y de lo abierto del Ser a nivel de la finitud esencial del *Dasein*. Esta estructura del *Dasein* debe ser situada en el plano de la capa más profunda de la intencionalidad cognitiva y efectiva mentando los objetos según la relación a una totalidad cuya unidad reside en el acto de ser como presencia radical del ser en el corazón de toda cosa. El Ser "intencionado" así no tiene otra unidad sin embargo que aquella que él toma prestada del pensamiento. Mediante el sentido trascendente que lo anima como posibilidad de todo ente, incluido el hombre cuya estructura "intencionante" le revela, él pide manifestarse en tanto acto mismo, según el modo del Absoluto trascendente, en el espejo perfecto del Pensamiento puro. El pensamiento original de Santo Tomás permite alcanzar este fundamento radical del *Dasein*.

II

El problema de la verdad es central en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Lo es en el plano noético del juicio y en el plano ontológico de los trascendentales como propiedades del ser.

Lo que caracteriza al hombre, es su finitud ontológica de una parte y la apertura infinita de su naturaleza cognoscente de otra parte. El no es todo el ser, él no hace sino participar de él. El conocimiento y el amor suplen la imperfección ontológica de su ser, abriéndole intencionalmente a la totalidad de lo real. "A fin de que pueda haber un remedio a esta imperfección, escribe Santo Tomás, encontramos otro modo de perfección en las cosas creadas según el cual una perfección que es propia a una cosa se halla en otro ser. Este modo es la perfección del cognoscente en tanto cognoscente (. . .) Y según este modo es posible que la perfección de todo el universo esté en una sola cosa" ¹⁷. Sobre

(16) *Holzwege*, p. 251.

(17) *De Veritate*, q. 2, a. 2.

el fundamento de su acto de ser finito y participado, el hombre "es" el mundo.

Distinguir estas dos estructuras, no es pensar la perfección ontológica del hombre sobre el modelo de una absurda sustancia cerrada sobre ella misma. El concepto de sustancia debe fundarse él mismo sobre el acto de ser, como lo que hace presente esta manera de ser que consiste en devenir el ser en y por los seres. Es el *esse* radical del hombre que se despliega en sus potencias y sus operaciones. El hombre no cumple su ser sino por el despliegue de sus poderes que lo hacen ser esto y aquello sobre la base de datos ontológicos investidos en todo su actuar. El está pues volteado esencialmente hacia el mundo. Mas el mundo no es el horizonte de las cosas perceptibles. Es la dimensión del ser que emerge a partir de un universo antepredicativo. El hombre es un ser-en-el-mundo, esto quiere decir que él percibe los cuerpos, las personas y él mismo sobre la base de una comunidad en el ser y de un principio de unidad que lo abre al infinito. El aporta siempre esta dimensión radical que le hace captar todo bajo un modo congregado y le permite captarse como sujeto mentando objetos.

La imperfección ontológica de nuestro ser nos explica que nosotros devenimos el ser en el conocimiento según una "sobre-existencia activa inmaterial", según una *identidad intencional* que descansa sobre la dualidad *ontológica* del ser cognoscente y del sujeto como actos diversificados por su estructura formal. La explicación ontológica deberá pues fundar estos diversos actos de existir en su autonomía relativa. Además, si la apertura al ser que define mi esencia no se realiza sino en actos que mientan las cosas y me mientan a mí mismo, es necesario explicar, más allá del plano vivido de la intencionalidad, cómo el ser puede emerger en esos actos. Si tenemos consciencia de mentar al ente tal como él es, no por ello deja de ser verdadero que es necesario concebir un ser objetivo gnoseológico que posibilita esta mención para nosotros.

Nuestra apertura al ser que nos define estructuralmente debe concretizarse en la inmanencia de nuestros actos. La fenomenología se ha dedicado a exorcizar el conocimiento del vocabulario espacial que lo expresa y que ha dado lugar a los peores equívocos. La fórmula idealista "un más allá del pensamiento es impensable", si bien tiene un fundamento mucho más profundo, ella toma relieve en cierta medida de la imaginación espacial. Es claro que el ser en tanto conocido, no está y no puede estar fuera del espíritu que lo conoce. Si el conocimiento es una operación inmanente, él debe terminar en nosotros. En este sentido, él no alcanza un afuera. Sin embargo, lo propio del conocimiento es participar intencionalmente en la perfección de los demás seres. Es necesario entonces distinguir los dos modos diferentes de existencia que la

misma cosa tiene "en" el espíritu y "fuera" de él, en tanto que ella es planteada en la existencia por ella misma, pero también capaz de estar en nosotros como principio o término del pensamiento. La posición de una cosa *extra nihil* no depende de nuestro conocimiento, pero para que ella sea allí conocida por nosotros, es necesario que la conozcamos. Bajo esta forma, es un truísmo, pues es evidente que el pensamiento no puede alcanzar un ente sin que él sea por el mismo hecho pensado. Si por otro lado, se quiere expresar que un ser, de una manera absoluta, no sabría existir sin ser descubierto, esta doctrina es ontológicamente correcta. Además es necesario escoger entre un conocimiento humano y un conocimiento infinito, creador de ser de las cosas. El pensamiento de Heidegger, si bien expresa, según nuestra opinión, las relaciones necesarias que vinculan ser, pensamiento y ente, profundizando el *Denken* en el *Dasein* y el Ser como principio único de toda realidad, deja, flotar una ambigüedad fundamental que concierne la existencia de los entes como tales en relación al *Dasein*. En cuanto a Santo Tomás, él toma en cuenta el aspecto entitativo del concepto y su aspecto intencional.

Considerado como accidente del cognoscente, el conocimiento tiene lugar en nosotros, mientras que como relación a lo conocido y en la pura línea del conocer, él no está en el alma como en un sujeto. "Según que ella es comparada al cognoscente, escribe él, (la noción . . .) se halla en el cognoscente como el accidente en un sujeto, y bajo este aspecto no sobrepasa los límites del sujeto, puesto que él no puede jamás tener otro sujeto de inherencia que el espíritu (. . .) Si se le compara a lo cognoscible (. . .) él no es lo que existe en, sino lo que reenvía a algo otro. Lo que se dice en relación con algo, no tiene la razón de accidente bajo el aspecto en que él reenvía a algo, sino solamente en tanto que él existe en el sujeto (. . .) Y bajo este punto de vista, la noción no está en el alma como en un sujeto; según esta relación, ella sobrepasa (excedit) al espíritu en tanto que otros seres son conocidos en ella por él" ¹⁸. Se ve de qué modo la esencia del hombre es "extática". El hombre no tiene que salir de sí mismo para hallar el mundo. Es en él mismo, como sujeto colocado para él mismo, que él deviene en una sobre-existencia espiritual propia al *esse intentionale*, las perfecciones de los sujetos trans-objetivos. Puesto que el verbo mental es un signo formal y no-discursivo, "él es intermediario entre la inteligencia y la cosa inteligida, puesto que es por él que la inteligencia alcanza la cosa; es por qué, él es no solamente lo que es inteligido, sino además eso por lo cual la cosa es inteligida, de tal suerte que lo que es inteligido puede ser dicho la cosa

(18) *Quodlib.*, VII, a. 4.

ella misma y el verbo mental”¹⁹. Lo que quiere decir que el verbo mental en su pura tendencia a designar lo real es idéntico a la cosa misma. El es tan inseparable de la cosa, como lo nota E. Gilson, que cuando Santo Tomás dice que “el objeto inmediato de nuestro conocimiento es el concepto, él piensa garantizar la continuidad más estricta entre la inteligibilidad del objeto y aquélla del concepto”²⁰.

La concepción tan diferente que Heidegger y Santo Tomás se hacen del juicio decide del porvenir de su reflexión sobre el Ser. Si el Ser es el singular universal que funda todo ente y si por otro lado el conocimiento predicativo es no solamente derivado sino caído en relación a una manifestación ante-predicativa del ente, el pensamiento del Ser intentará un salto más allá de todo predicativo para recaptar la presencia del Ser en el *Dasein*. Para Santo Tomás de Aquino, el significado ontológico del juicio gracias a la afirmación del *esse*, lo coloca en una situación privilegiada para expresar la verdad del ser. Si él es derivado, en tanto que él se apoya sobre la verdad anterior de la percepción sensible e intelectual, él da a esta última una forma de acabamiento que ella no tiene por sí misma.

Al igual que para Heidegger, la verdad del juicio tiene un carácter derivado. El juicio no tiene lugar a menos que él haga llamado a un conocimiento ya vivido en nosotros. Lo real debe ya haberse revelado para que podamos afirmarlo según las nociones del sujeto y del predicado con las cuales componemos todo juicio. Para que la cosa aparezca en su identidad a través de los conceptos que expresan sus aspectos diversos, es necesario que ella esté ya revelada. De otro modo, el juicio sería más bien una construcción del espíritu que una afirmación del *esse* del ente tal como él es, manifestado según una cierta composición. El no tiene que constituir una inteligibilidad puramente formal, sino afirmar de la cosa misma una inteligibilidad que surge de ella. Todo juicio descansa pues sobre materiales simples como punto de partida de todas nuestras construcciones ulteriores²¹.

Por la simple aprehensión, estamos presentes a algo, a un lo-que-es (*quod quid est*) como al sentido inmanente del ente presentado por el fantasma según una gama de caracteres concretos y estables apropiado para señalar su modo de ser. El espíritu primeramente es recogimiento sobre lo que es, antes de sobreabundar en el fruto de la intelección. Formamos el concepto *puesto que* vemos algo. El conocimiento especulativo no parte de conceptos y de contenidos de pensamiento signi-

(19) *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 2um.

(20) *Le thomisme*, p. 324.

(21) *De Veritate*, q. 1, a. 1.

ficados en ellos como naturalezas simples e indivisibles tal como lo explica la lógica. La simple-aprehensión tiene una estructura compleja. Ella comporta indivisiblemente un acto de *conocimiento* (que Santo Tomás llama *notitia, visio, intellectus*) y la *expresión* del concepto, a saber una *dictio, expressio o formatio activa*. El concepto mismo está reglado así por una visión, una intuición del ser de lo sensible presente en el sentido. Es sobre esta captación oscura, e implícita con mayor frecuencia, que descansa la razón en su trabajo de clasificación y de sistematización. "Nuestro conocimiento entero comienza pues por un complejo intelectual-sensible, donde lo sensible juega el rol de signo (más que de dato material solamente), el dato ontológico (sea cual fuere, sustancia o accidente), el rol de significado. Datos absolutamente primeros (*resolutio ad sensum, resolutio ad ens et ad prima principia*), que deberían también constituir el polo alrededor del cual todo nuestro universo mental no debería cesar de tornar, alrededor del cual especialmente debería moverse a lo largo de su historia el discurso racional, esta labor de clasificación, de análisis, de organización y de sistematización que constituye la parte más aparente y la más voluminosa de nuestro saber" 22. Si se deja de ver la presencia de estos datos ontológicos en todo conocimiento óntico, se arriesga de cortar la inteligencia del ser y de condenarla a una cierta forma de narcisismo. Una interpretación de la acción "constitutiva" de la inteligencia debe descansar sobre la afirmación de la presencia del espíritu al ser captado oscuramente como relación normativa de esencia y de *esse*. Las definiciones que la razón constituye sobre el plano unívoco del saber deben hallar secretamente lo real aprehendido según los datos heterogéneos del ser análogo en tanto que la esencia es relacionada al *esse* como uno de sus modos.

Es sobre la base de estos análisis, que se debe comprender la naturaleza del juicio. Este último no consiste esencialmente en mostrar un ente como tal ente. El alma del juicio consiste en la afirmación, en el seno de la propia inteligibilidad del espíritu, de la existencia que detiene la cosa. Todo juicio tiene un sentido existencial. "El verbo ser, nota Jacques Maritain, empleado como cópula dice que la cosa existe, o actualmente fuera del espíritu, o posiblemente fuera del espíritu, o en el espíritu solamente (para el caso de seres de razón) con tal o tal determinación" 23. El juicio supone siempre implícitamente que el sujeto está situado en relación a la existencia y que es así de aquello que es afirmado de ella. Por otro lado, el juicio en su afirmación de una síntesis objetiva mentando el *esse* de la cosa, connota indisoluble-

(22) L.—B. GEIGER, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1952, n. 4, p. 409.

(23) *Eléments de philosophie*, t. I, p. 67.

mente al *esse* actual de esta operación original del espíritu. El misterio que da siempre a pensar es este involucramiento mutuo del acto del espíritu y del acto de lo real de tal suerte que el espíritu y el ser puedan juntarse en el mismo acto.

Debemos retirar de esto dos enseñanzas. En el juicio, el ser es planteado no como la factividad de un ente, sino como valor supremo de inteligibilidad. Es sobre el fundamento de la inteligibilidad propia al *esse* que todo juicio tiene un valor existencial. Es muy evidente que nosotros podemos hacer juicios sin conocer que el existir de las cosas es su perfección suprema. Pertenece a la metafísica descubrirlo. Lo que nosotros afirmamos, es el acto como modo de ser substancial; en la existencia actual o posible, tal sujeto existe y él es determinado de tal manera. "El acto de existencia que cada ser posee en su naturaleza es substancial. Cuando decimos que Sócrates es y que este "es" es empleado según el primer sentido de la palabra, él es un predicado substancial (. . .) Pero si se toma el es en el segundo sentido de la palabra, él es un predicado accidental" ²⁴. Terminándose en el *esse* de la cosa, el juicio conoce lo real como sustancia y accidentes. Pero quedarse allí, es olvidar que para Santo Tomás, si bien el ser se dice ante todo de la sustancia al igual que para Aristóteles, es sobre la base del *esse* como principio formal del ser (*ens*). El modo de ser substancial y los modos de ser accidentales son pues afirmados sobre el fundamento del trascendental *ser*. De sí el acto de ser no tiene límite alguno. El pide pasar a un modo de ser infinito que sea el acto puro, incluyendo todas las perfecciones simples que le son vinculadas. El se basta a sí mismo en el orden de la inteligibilidad que, por esta única vez, recubre también el orden de lo concreto. Cuando entonces el juicio plantea el ser del sujeto, es implícitamente al interior de este valor polivalente del ser que él lo hace. Todo el contenido categorial del juicio está subordinado al "es" de la afirmación. Por este "es" el juicio no tiene solamente un valor óntico que sería una pura posición de actualidad a la manera del ente simplemente dado del que habla Heidegger. Virtualmente, todo juicio tiende a resolverse en la relación trascendental del espíritu y del ser según su "apertura" infinita. No es sino en el caso único de Dios que esta tensión se cambia en identidad. El juicio concierne el *esse* (*respicit esse*), mas para nosotros, él concierne indivisiblemente el sujeto finito de donde él es primeramente descubierto. El *esse* es siempre afirmado en primer lugar y ante todo de un sujeto finito. El no es jamás planteado directamente en su riqueza propia, pero él es constantemente rebajado sobre los sujetos que lo ejercen. Se comprende así

(24) *In I Metaph.*, lect. 9, n. 896.

que la dirección impresa por Santo Tomás en la interpretación del conocimiento predicativo no sea en el sentido de una concatenación de formas de más en más perfectas, sino en la reintegración en la existencia de las esencias abstractas y universales que especifican el *esse* contingente de las cosas. El alcance ontológico del juicio puede así envolver en la trascendencia del *esse* lo singular y lo temporal y hacer retorno al Singular absoluto. Por esta función existencial del juicio, el mundo inteligible platónico es relanzado a los sujetos de existencia y de actuar y pide llevarse a cabo en la dependencia del *esse* que abre sobre lo Concreto absoluto.

La verdad no está pues formalmente en el juicio sino porque este último alcanza el ser mismo de las cosas. Ella no se realiza sino sobre el fundamento del ser. El acuerdo con la realidad implica que ésta es comprendida como estructura de esencia y de *esse*. El ser, como uno de los polos de la adecuación, no es un simple hecho, sino él implica un orden de derecho que concierne el contenido inteligible del *esse mismo*.

Esta estructura objetiva del juicio no debe hacernos pasar bajo silencio la presencia del espíritu a sí mismo en el seno de su afirmación de lo real. Esta conciencia de sí es un retorno del espíritu sobre sí mismo en el cual él se sabe conforme al ser. Ella posibilita la aparición de lo real en su *esse* propio por oposición a aquél del sujeto. Es gracias a esta captación del espíritu por él mismo que él puede tener allí una concepción del ente que él es. Esta presencia del espíritu a sí mismo es una presencia del espíritu que mienta el mundo según el trascendental *ser*. Si ella permite la dualidad del sujeto cognoscente y de lo real conocido, es en tanto que el espíritu es homogéneo al ser de algún modo, puesto que su apertura a sí mismo implica la mediación del ser de las cosas y del ser que somos. Este retorno del espíritu sobre sí mismo no puede jamás significar un puro repliegue sobre el sujeto óntico que yo soy. El lleva con él la dimensión del *esse* que le impide cerrarse sobre sí mismo. El *reditus* supone intrínsecamente el *exitus* por el cual devenimos nosotros mismos en y por el ser según los modos esencialmente diferentes que él comporta. Así hay la presencia aguijoneante del Otro en nosotros como dimensión infinita que no nos permite ser a nosotros mismos nuestro propio fundamento. Mas si el espíritu no puede estar presente a sí mismo sino en la presencia del ser, el ser a su turno, sea cual fuese el modo que él realiza, debe ser afirmable por el espíritu, familiar a este último, reconocido y reflexionado por él. ¿Cómo pues fundar esta envoltura misteriosa del ser y del espíritu, aún cuando nuestro espíritu escapa de sí mismo en la trascendencia del *esse* refractado en sujetos de existir que yo no soy ontológicamente? ¿Cómo es que el ser de los entes puede tener esta propiedad original de ser afir-

mable y reconocido por nosotros? ¿Qué misterio esconde este recubrimiento fundamental del ser y del espíritu que posibilita la verdad del juicio? Heidegger deja esta relación, inacabada e infundada en la estructura del absoluto-finito del *Da-Sein*, como un abismo donde se pierden toda interrogación. Mas esto es hacer violencia al sentido trascendente de esta relación en tanto que todo ente como *esse* finito debe estar no solamente motivado, sino constituido en el sentido más fuerte del término, al interior de una estructura de delante. Es necesario entonces sobrepasar la verdad del ser como *Da-Sein* y situar el misterio, donde se hunde toda cuestión del ser, en la identidad ontológica, y no más intencional, del Pensar y del ser, como Hogar en sí de luz.

El sobrepasamiento hacia el Ser como fuente trascendente se opera sobre la base de una teoría del ser que desemboca sobre el acto de la presencia del ser en el corazón de todo ente. El tiempo y el cambio son así recuperados plenamente en la dimensión de este *esse* en la raíz de lo real. Pero porque Santo Tomás apoya el conocimiento abstracto sobre la intuición intelectual, le es posible, en la línea de la concretitud del *esse*, despejar el valor transhistórico del ser. Si el *esse* como principio formal del *ens* que subordina la esencia como uno de sus modos es el acto sobre el cual descansan todos los demás actos, podemos captarlo en su posibilidad suprema de Acto plenamente incondicionado, de Concreto absoluto. Esta posibilidad, no la alcanzamos como directamente ejercida por un Ser, sino que somos llevados allí por todo el dinamismo concreto del concepto de *esse* como raíz de todo ente y en su pura inteligibilidad de acto. La ontología comporta así necesariamente dos tiempos que subrayan la finitud del espíritu humano al mismo tiempo que el alcance absoluto de su proceso. El primer tiempo consiste en pensar el ser mismo utilizando la abstracción y la analogía, lo que determina el estatuto lógico del ser en tanto ser. El segundo tiempo consiste en fundar, por la participación, todo ente como acto de ser limitado en el *Esse* puro. Es en lo "abierto" del *esse* que todo ente es manifestado al espíritu. Este "abierto" toma prestado del espíritu la unidad y la universalidad de luz que él proyecta sobre lo real, y de la función de presencia actualizante (en lo más íntimo de los seres) su singularidad absoluta. La diferencia ontológica consiste en el hecho que todo ente es alcanzado por la mediación de la trascendencia del *esse* que cubre todo el vacío del ser como modos finito e infinito. El ente es manifestado sobre el fondo de universal concreto. Bajo este aspecto, el ser depende de la apertura al ser que somos en tanto que sobre-existimos inmaterialmente según el alcance concreto del *esse commune*. Esta dependencia sin embargo se funda radicalmente sobre la posibilidad para el ente tal como él es en su *esse* propio y autónomo de manifestarse al

espíritu. Es entonces éste el segundo tiempo del proceso ontológico. El consiste en fundar en la participación al *Ipsum Esse Subsistens* los actos de ser limitados que nos revelan los "entes", en la luz del *esse commune*.

Lo que es cuestionable, en efecto, es la inteligibilidad de cada ente en su consistencia misma de ente como estructura de *essentia* y de *esse*. La inteligibilidad que es necesario explicar es aquella del ser mismo de los entes. Un ser no es pensable precisamente bajo el aspecto en el que él adquiere formalmente un *esse* intencional. La universalidad que se funda sobre la abstracción es un carácter específicamente humano de la comprensión de las cosas. La inteligibilidad del ser no es aquella del ser irreal o ideal que reviste lo real para estar presente a la inteligencia humana, sino aquella del ser mismo en su densidad ontológica de cosa (*ens*). La esencia no es ontológicamente verdadera sino haciendo retorno al *esse*, del cual ella es uno de sus modos. El *esse* es lo único incondicionalmente verdadero, puesto que su pura razón de acto se basta a sí misma. Es sobre la base de la presencia del acto de ser en el seno de toda cosa que es necesario fundar la inteligibilidad de lo real.

En tanto que el espíritu actuando como *intellectus* capta el ser y así tiene consciencia de conocer el ser, él lo descubre como inteligible: "En primer lugar, escribe Santo Tomás, la inteligencia aprehende el ser mismo (*ipsu.n ens*); en segundo lugar, ella capta que ella conoce el ser; en tercer lugar ella capta que ella tiende hacia el ser. Se ve pues que la primera noción es aquella del ser, la segunda aquella de lo verdadero..."²⁵. La razón formal de lo verdadero como propiedad trascendental del ser, es que éste corresponde a la inteligencia (*ens intellectui correspondet*). Yo no puedo, como espíritu, estar presente al ser tal como él es según una perfección que envuelve al espíritu mismo, sin que el ser en sí mismo radicalmente inteligible en su densidad de acto sobre el fundamento del *esse*. El Padre de Finance escribe justamente: "Como yo no puedo pensar sin plantear así el orden del ser, yo no puedo plantear el ser sin plantearlo accesible al pensamiento. Lo incognoscible, en sentido estricto, es contradictorio, puesto que, suponiéndolo, yo hago necesariamene de él un objeto de conocimiento"²⁶.

Si el ser es en sí mismo inteligible, esto quiere decir que él comporta una relación intrínseca al espíritu. Es así cómo nosotros podemos explicar que él sea revelable. Es necesario pues plantear en el ente una, relación constitutiva al ser del cual él participa y al espíritu que lo rinde manifestable. "Todo ser es dicho verdadero solamente en tanto

(25) *Sum. Theol.*, I, 16, 4 ad 2. *De Veritate*, q. I, a. I.

(26) *Etre et Agir*, París, 1945, p. 31.

él es conforme o capaz de serlo a la inteligencia; y así aquellos que definen lo verdadero correctamente, plantean en su definición la inteligencia" 27.

Esta relación a la inteligencia y al *esse* en su pura razón de acto que exige la inteligibilidad de todo ente, no puede explicarse en la relación a la inteligencia humana. Nosotros no manifestamos el ente sobre el fondo de ser sino porque él es ya manifestable según este abierto que él aporta con él. La verdad del Ser como *Da-Sein*, presupone la inteligibilidad de los entes y por tanto la relación intrínseca al espíritu. Sabemos ahora que una inteligibilidad del Ser en el plano intencional no podría fundar realmente esta inteligibilidad de los entes.

La noción absoluta de ser, sea según el principio formal del acto de ser, no funda nada; ella no hace sino motivar la relación de todo ente en tanto verdadero al Ser y a la Verdad como Develamiento radical en la identidad ontológica perfecta. Puesto que la inteligibilidad no es otra cosa que el ser en sí mismo en tanto que él es posible, la relación intrínseca y constitutiva de los entes al espíritu implica que este Espíritu es idénticamente el Acto de ser en toda plenitud dando a todo ente el ser presente y manifestado en la Presencia. El ser de los entes no es asimilable por el espíritu a menos que él esté esclarecido y manifestado en un Espíritu que lo produce como tal y lo sostiene bajo la medida de su Apertura radical. "La verdad que se dice de las cosas en relación a la inteligencia divina les es comunicada de una manera inseparable de su ser: ellas no pueden en efecto subsistir a menos que la inteligencia divina no produzca su ser (*esse*)" 28. La *adaequatio rei et intellectus*, vivida por el espíritu humano como manifestación del ser, no alcanza su perfección entera, justificando la participación imperfecta en el hombre, sino con la identidad del Ser y del Espíritu en Dios. El idealismo recibe así plena confirmación de su intuición mayor, pero aceptando un fundamento trascendente y radicalmente presente al espíritu humano y al ser de los entes manifestado por este último. Ningún real puede existir, no solamente para nosotros, lo que podría no ser sino un truísmo vulgar, sino absoluta y simplemente, a menos que sea pensado y hecho así pensable. Algo que existiría sin ser *actualmente* pensado es impensable e imposible. Es lo que dice Santo Tomás: "Si la inteligencia humana no fuese, las cosas serían dichas verdaderas de todos modos a causa de su relación a la inteligencia divina. Mas si tanto la una como la otra de las inteligencias desapareciese, por imposible, no habría más verdad bajo aspecto alguno" 29. Es necesario com-

(27) *De Veritate*, q. 21. a.1.

(28) *De Veritate*, q. I, a.4.

(29) *Ibid.*, q. I, a. 2.

prender que ningún ser tampoco subsistiría. El pensamiento del Angel de las Escuelas sobre la verdad de las cosas es que lo real no subsiste en una relativa independencia, sino en tanto sea conocido y pensado, presente como acto de ser imperfecto en tanto manifestado al Espíritu divino. ¿No es acto lo que Heidegger mienta oscuramente al afirmar que el ser no es sino en tanto y tanto tiempo como hay el Develamiento del Ser y que el *Dasein* es el lugar de esta epifanía del ser? El "ser" en tanto develado en el *Dasein*, se funda para Santo Tomás sobre el Ser reflexionado en el Espíritu absoluto. Mas el hombre no está sin participar en este develamiento original y es justamente por qué hay un camino hacia la Verdad del Ser.