

Pontificia Universidad Católica del Perú

Instituto Riva - Agüero

Estudios de Filosofía

1



LIMA

1975

EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN LA FILOSOFIA ACTUAL Y EN SANTO TOMAS *

Por *Fernando Inciarte Armiñán.*

El tema de mi conferencia presenta aspectos que no dudo en calificar de paradójicos.

Primera paradoja. Ningún filósofo actual ha escrito tanto sobre la verdad como *Santo Tomás de Aquino*. Sus *Quaestiones Disputatae de Veritate*, ocupan en la edición de *Marietti* no menos de 600 páginas en cuarto, por cierto bien apretadas. Sin embargo, ni *Santo Tomás*, ni ningún otro autor del pasado han dado tantas vueltas al problema de la verdad como las están dando multitud de filósofos y de teóricos de la ciencia en la actualidad.

Segunda paradoja. La continua reflexión sobre el problema de la verdad de que somos testigos en la filosofía y en la teoría de la ciencia actuales está conduciendo a una volatilización progresiva del concepto mismo de verdad, cosa que no sucede en la filosofía de *Santo Tomás*.

Por ahora me basta con aludir a estas dos paradojas. Ya habrá tiempo de atender, por lo menos, a otra.

Las dos paradojas indicadas tienen una explicación parecida y, en mi opinión, sencilla.

En la filosofía, como en cualquier otra actividad científica o humana, hay conceptos que podríamos calificar de conceptos operativos y conceptos que podríamos calificar de conceptos temáticos.

Conceptos temáticos son aquellos sobre los que la filosofía, o cualquier otra actividad científica o humana, reflexiona explícitamente para llegar a conocerlos o para llegar a conocerlos mejor. Tales conceptos temáticos constituyen los temas preferidos de la investigación humana. En filosofía, o más concretamente en metafísica, esos

(*) Conferencia que dictó el Dr. Inciarte, de la Universidad de Friburgo (Alemania), en el Instituto Riva-Agüero.

conceptos temáticos coinciden en términos generales con lo que *Kant* calificó de intereses fundamentales de la humanidad. Tales son, según *Kant*, la cuestión de Dios; tal es, según el mismo *Kant*, la cuestión de la libertad humana; tal es, también para *Kant*, la cuestión de la inmortalidad del alma.

A diferencia de estos y otros conceptos temáticos, de estos y otros temas o cuestiones fundamentales tanto para el hombre como, por consiguiente, también para la filosofía, los conceptos que he llamado operativos no suelen ser objeto inmediato de la investigación científica y filosófica explícitas, sino solamente en cuanto sirven de medio para dilucidar aquellas otras cuestiones fundamentales que he citado y tantas otras más que podría haber citado.

Para dilucidar la cuestión de Dios, la cuestión de la inmortalidad del alma y la cuestión de la libertad o de la moralidad humanas, uno se puede servir, por ejemplo, de conceptos tales como los conceptos operativos de acto y de potencia. Y de hecho, por lo menos desde *Aristóteles* y aún antes de él, todos los filósofos se han servido de tales conceptos, sea bajo el mismo nombre, sea bajo el nombre de realidad y posibilidad, etc., para dilucidar las cuestiones más apremiantes y los intereses más elevados de la humanidad. Como se ve, los conceptos operativos (acto - potencia - realidad - posibilidad - etc.) son conceptos puramente instrumentales, conceptos al servicio de otros. A nadie se le ocurriría decir que el problema del acto o el de la potencia, el de la realidad o el de la posibilidad despierten el mismo interés específicamente humano que el problema de la libertad, por ejemplo.

¿Por qué he aludido a esta distinción? ¿Hasta qué punto ofrece la distinción entre conceptos temáticos y conceptos operativos una explicación de las paradojas a que he aludido al principio? Yo diría lo siguiente: a diferencia de la filosofía actual, en *Santo Tomás* juega el problema de la verdad el papel de un concepto predominantemente operativo. Esto explica que sólo la primera de sus veintinueve cuestiones disputadas *De Veritate* trate explícitamente de la verdad y, más específicamente, que sólo el primero de los doce artículos de esa primera cuestión se pregunte explícitamente qué sea la verdad (*et primo quaeritur quid sit veritas*), mientras que en el resto de la obra el concepto de verdad, previamente elucidado en esa primera cuestión o, más explícitamente, en su primer artículo, aparece sólo en relación con sus múltiples aplicaciones a cuestiones fundamentales de la humanidad y de la fe cristiana.

En cambio, en la filosofía actual el concepto de verdad es objeto directo y, por tanto, objeto temático o tema de una investigación

explícita. Prueba de ello son los innumerables trabajos que, sobre todo en el ámbito anglosajón, aparecen hoy día bajo el escueto título *Verdad (Truth)* o, con frecuencia también, *Verdad y Sentido (Truth and Meaning)*. Es verdad que todos ellos, incluso el conocido de *Tarski* sobre el concepto semántico de verdad en los lenguajes formalizados, son mucho más cortos que el de *Santo Tomás*. Pero a cambio de esto, en su mayoría tratan única y exclusivamente del tema que su título promete, cosa poco frecuente en títulos, es decir, tratan efectivamente de la verdad y sólo de la verdad.

Pero con esto sólo he dado cuenta de la primera paradoja, que decía: ¿por qué en muchas más páginas *Santo Tomás* habla explícitamente menos de la verdad como tal que tantos y tantos filósofos actuales, desde *Heidegger* hasta *Strawson*?

La segunda paradoja se refería al hecho de que la insistencia en el tema de la verdad está llevando a una volatilización progresiva del concepto mismo de verdad.

Para dar cuenta de esta segunda y más inquietante paradoja no basta con lo dicho hasta ahora. Por supuesto, no cabe duda de que un modo eficaz de acabar con cualquier cosa es utilizarla demasiado. El uso gasta. Pero, por otra parte, *Santo Tomás* usa el concepto de verdad no menos que la filosofía actual, aunque no del mismo modo. La cuestión es, pues, ésta: ¿por qué el uso del concepto de verdad como concepto operativo en *Santo Tomás* no lleva a un desgaste semejante al del uso del concepto de verdad como concepto temático en la actualidad?

Para responder a esta segunda pregunta lo mejor será aludir a otra paradoja. Cuando hablo de una volatilización paulatina del concepto originariamente operativo en un concepto temático lleva de por sí a un alejamiento también paulatino de las cuestiones fundamentales, de los temas primordiales de la humanidad. Es evidente que libros de segunda mano sobre el acto y la potencia, sobre la analogía, sobre el ser, conceptos todos ellos operativos, alejan de estas cuestiones respecto a libros de primera mano, como los de *Aristóteles*, en los que los conceptos de acto, potencia, analogía, ser, están puestos por entero al servicio del problema de Dios, del hombre y del mundo.

Y sin embargo, cabe aquí preguntar: ¿no es el concepto de verdad un concepto tal que lleva de por sí a las cosas mismas y, por lo tanto, al planteamiento y, posiblemente, a la elucidación de esas otras cuestiones más fundamentales en que se cifran los intereses supremos del hombre y de la filosofía?

Si así fuera, la reflexión explícita sobre el problema de la verdad como concepto temático (y no sólo como concepto operativo) no

debería alejarnos de las cosas mismas y de las cuestiones primordiales, sino más bien acercarnos a ellas. Y, sin embargo, la filosofía actual, en cuanto que (sea en el terreno fenomenológico o en el analítico) vuelve una y otras vez al problema metódico de la verdad nos aleja cada vez más de esos mismos otros problemas. Esta es la tercera paradoja.

Para resolverla, y para resolver con ella la segunda paradoja, conviene tener en cuenta que aquí interviene otro factor que conviene retener de antemano: la transformación del concepto de verdad, de concepto fundamentalmente operativo o instrumental, como en *Aristóteles* y en *Santo Tomás*, en concepto fundamentalmente temático, como en la filosofía actual, entraña una transformación no sólo del uso de ese concepto, sino también de su contenido. Porque al convertirse en un concepto fundamental o, incluso, puramente reflexivo o temático, el concepto de verdad deja de girar sobre la relación de adecuación entre el intelecto y las cosas o entre el lenguaje y la realidad, para girar en torno a la relación de congruencia del intelecto consigo mismo o del lenguaje consigo mismo.

Ahora bien, en el momento en que la filosofía deja de girar en torno a la congruencia entre el intelecto y las cosas o cuestiones, para girar en torno a la congruencia del intelecto consigo mismo o del lenguaje consigo mismo, en ese momento la filosofía deja de ser una reflexión sobre las cosas para convertirse, a su vez, en una reflexión en último término sobre la reflexión.

Se trata aquí de una transformación semejante a la operada por la filosofía al transformarse de metafísica en filosofía trascendental: las cosas mismas (sea Dios, el mundo, el alma o la libertad) quedan en el plano teórico reducidas a una "x" más o menos desconocida e incognoscible. La mente humana se ve entonces implicada en un proceso de reflexión sobre sí misma y sobre sus propios productos, y esta reflexión sobre sí misma y sobre sus productos constituye la quintaesencia de la filosofía trascendental, filosofía de carácter eminentemente autorreflexivo e idealista.

La pregunta es entonces más exactamente ésta: ¿por qué la reflexión explícita sobre la verdad tal y como se lleva a cabo en la filosofía actual lleva consigo la desaparición paulatina del concepto de verdad como adecuación con las cosas para dar paso al concepto de verdad como reflexión y congruencia de la mente o del lenguaje consigo mismos?

Antes de contestar a esta pregunta, creo oportuno volver a *Santo Tomás de Aquino*. No tanto porque estemos en su séptimo centenario y resulte por ello en cierto modo imprescindible hablar de él,

sino por una razón mucho menos ocasional y mucho más fundamental o de principio. La razón es la siguiente: los dos modelos de la verdad a que he aludido últimamente (el modelo de la adecuación con las cosas o cuestiones, propio del uso operativo del concepto de verdad, y el modelo de congruencia o reflexión de la mente o del lenguaje sobre sí mismo, propio del uso temático del concepto de verdad) se dan ya en *Santo Tomás*, si bien convenientemente dosificados.

Y es precisamente la desaparición de uno de esos dos modelos en favor del otro, lo que conduce a la desaparición o disolución del concepto de verdad en la filosofía actual a que aludí al principio.

Sobre el modelo de adecuación en *Santo Tomás* no tengo que insistir demasiado. De todos es sabido que la fórmula *adaequatio rei et intellectus*, que *Santo Tomás* atribuye a *Isaac Israeli*, juega un papel preponderante en el concepto aquinatense de verdad, sea lógica, sea ontológica.

Pero el otro modelo, el modelo de reflexión o de congruencia, está también presente en *Santo Tomás*, aunque tal vez no de un modo tan patente. *Santo Tomás* llega incluso a decir que la verdad se da de un modo preminente en el juicio, precisamente porque en el juicio, a diferencia de la simple aprehensión, la mente reflexiona sobre sí misma. Pero la reflexión de la mente sobre sí misma que *Santo Tomás* tiene a la vista aquí no es una reflexión de tipo puramente idealista o trascendental, sino que es una reflexión por la que la mente, en vez de adecuarse pura y simplemente con la realidad, como ocurriría en un uso puramente operativo de la verdad, conoce incluso esa su conformidad con las cosas. Tal reflexión sobre la mente como conforme a la realidad constituye para *Santo Tomás* nada menos que la verdad en su estado perfecto. Pero se trata en él, como digo, de una reflexión por la que la mente conoce su adecuación con las cosas con otras palabras: el modelo de adecuación aparece en *Santo Tomás* a la base del modelo de reflexión.

Por otra parte, el modelo de adecuación no bastaría por sí solo. Esto se ve probablemente con la máxima claridad en el tratamiento que *Santo Tomás* da a la cuestión de los futuros contingentes, cuestión tan debatida desde los tiempos de *Aristóteles* hasta nuestros días. Si yo digo, por ejemplo, "dentro de tres años a esta misma hora se desencadenará la tercera guerra mundial" (el ejemplo clásico desde *Aristóteles* hasta *Gilbert Ryle* reza: "mañana tendrá lugar una batalla naval") no está en absoluto excluido que esta proposición coincida o llegue a coincidir con la realidad. Sin embargo, a diferencia de lo que pudiera parecer a primera vista, aun cuando fuera así, la conformidad de esa proposición con la realidad no sería suficiente, se-

gún *Santo Tomás*, para hacer de mi proposición una proposición verdadera, ya que en el momento de pronunciar tal proposición no conozco la adecuación de mi mente o de mi frase con la realidad y, por tanto, carezco de razones *reflexivas* para afirmarla.

Tomaré un ejemplo aún más sencillo en el que la coordenada temporal ni interviene. Si yo dijera ahora "en el aula contigua hay en este momento once personas", aunque las hubiera realmente, mi frase no podría ser verdadera en sentido estricto, porque carezco también en este caso de razones para afirmarla. Esto quiere decir: en este momento carezco de la posibilidad de reflexionar sobre la verdad y de conocer de ese modo la adecuación de mi mente o de mi proposición con la realidad. Ahora bien, esa era una de las dos condiciones que, según *Santo Tomás*, hay que cumplir para poder hablar con rigor de verdad.

Por tanto, la adecuación sola no basta. La filosofía analítica habla en los casos de una frase conforme con la realidad, pero sin razones para ser afirmada, de una contradicción práctica o pragmática, que es la que impide que en tales casos se pueda hablar con propiedad de verdad. La contradicción, que impide en tales casos la verdad, no se refiere aquí al contenido de lo que digo (que no entraña contradicción alguna) sino a mi decir del contenido, es decir, a su afirmación.

No sólo hay contradicciones, por decirlo así, fuertes, contradicciones lógicas o contradicciones semánticas, sino también contradicciones pragmáticas, pero que también invalidan la verdad. Igual que, según el conocido dicho, para matar al gato no hace falta ahogarlo en mantequilla.

Una contradicción pragmática es como si dijera: "en el aula contigua hay once personas, pero yo no lo sé", o "dentro de tres años, a esta misma hora, estallará la tercera guerra mundial, pero yo no lo sé". Lo que yo no sé ni puedo saber, tampoco puedo afirmarlo de una manera reflexiva o consecuente. La contradicción se refiere, pues, efectivamente, no al contenido de lo que digo, sino a mi decir de ese contenido.

Aquí tenemos claramente ante la vista los dos elementos, factores o modelos que, según *Santo Tomás*, son necesarios para que se dé la verdad, por lo menos en su estado perfecto: el factor de adecuación y el factor de reflexión. El primero constituye el aspecto semántico de la verdad; el segundo, su aspecto pragmático.

El aspecto semántico de la verdad se refiere a lo que en la filosofía analítica se denomina contenido proposicional de una frase: el aspecto pragmático, por el contrario, se refiere a su vez a lo que en

esa misma filosofía analítica se llama fuerza ilocucional de la frase. En la fuerza ilocucional de una frase se trata de aquello que *hacemos* al decir esto o lo otro. Por ejemplo, al decir "¡no fumes!", estamos dando (o, por decirlo así, haciendo) una orden negativa; al decir, "te voy a regalar un coche", no estamos simplemente diciendo algo sino que estamos *haciendo* una promesa; al decir "hoy hace frío", estamos *haciendo* una afirmación, etc. Es lo que el filósofo analítico de Oxford, J. L. Austin llama "Cómo hacer cosas con palabras" (How to do things with words) que es, como se sabe, el título de su libro fundamental.

La fuerza ilocucional de una frase es lo que *Santo Tomás* llama en su comentario al *De Interpretatione* de *Aristóteles*, *usus orationis*. El *usus orationis* puede ser, como en el caso específico de frases verdaderas o falsas, un uso aseverativo o afirmativo; pero el *usus orationis* puede también ser un uso de otro tipo: un uso interrogativo, un uso imperativo, un uso optativo, etc. Estos diversos *usus orationis* o tipos de fuerza ilocucional entran en juego en el lenguaje según que el mismo contenido proposicional (por ejemplo "mañana - comienzo - tercera guerra mundial" o "aula contigua - once personas", etc.) sea utilizado o usado no ya para afirmar o negar algo, lo cual corresponderá al uso aseverativo o supositivo de ese contenido proposicional, sino para preguntar, ordenar, pedir algo, etc. Sería hacer una pregunta si se dice: "¿empezará dentro de tres años exactamente a esta misma hora la tercera guerra mundial?" Sería dar o hacer una orden si se dice: "¡no fume!" Sería amenazar y, por consiguiente hacer una amenaza decir "si Israel no se retira del Golfo del Sinaí, los rusos intervendrán en favor de Egipto". Por supuesto, la amenaza se haría, no si digo yo esa frase, sino si la dice un dirigente soviético. Porque, para poder hacer cosas con palabras, se requieren determinados presupuestos pragmáticos, que en el caso de la amenaza sería el poder para llevarlo a cabo, en el caso de una promesa, la posesión de lo que se promete, y en el caso de la afirmación, las razones para hacerla. Pues bien, la importancia eminente de la teoría de la verdad en *Santo Tomás* respecto a la filosofía actual reside a mi modo de ver, en el hecho de que *Santo Tomás* tiene en cuenta siempre esos dos factores imprescindibles para que se pueda hablar propiamente de la verdad: el factor temático, por una parte, y el reflexivo u operativo, por otra; el factor semántico, de un lado, y el factor pragmático de otro; el contenido proposicional con su componente de adecuación o de no adecuación, por un lado, y la fuerza ilocucional o el *usus orationis* con su componente aseverativo o afirmativo, en el caso específico de la verdad y la falsedad, por otro.

En cambio, la filosofía actual se caracteriza en este punto por el hecho de que descuida más o menos uno de esos dos factores necesarios, según *Santo Tomás*, para poder hablar en rigor de verdad o de proposición verdadera.

A este respecto, hay que distinguir un tipo de filosofía actual que sólo tiene en cuenta el modelo de adecuación, haciendo, en cambio, caso omiso por completo del factor pragmático o de reflexión sobre lo que se dice (factor decisivo para poder afirmar lo que digo sin caer en una contradicción pragmática como el que acabo de señalar en los ejemplos aducidos) y otro tipo de filosofía actual que, por el contrario, sólo tiene en cuenta el factor pragmático o de reflexión sobre lo que se dice, prescindiendo, a la inversa, por completo del factor de adecuación con las cosas y sucesos (y, por ello mismo, prescindiendo de la misma realidad).

El primer tipo de filosofía, que sólo tiene en cuenta el factor semántico del lenguaje y, en relación con el concepto de verdad, sólo tiene en cuenta el modelo de adecuación, corresponde a la filosofía positivista. Para la filosofía positivista no cuenta para nada la reflexión del entendimiento humano sobre sí mismo y sobre sus propias condiciones de posibilidad, sino única y exclusivamente la conformidad o no conformidad de una proposición con la realidad. El prototipo de esta filosofía se encuentra en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de *Wittgenstein*; únicamente acepta como frases con sentido las llamadas proposiciones atómicas o elementales cuyo sentido consiste en una pura constatación de hechos (reales o posibles), y las frases moleculares que se derivan de las frases atómicas aplicando sin más el método lógico de las funciones veritativas. Cualquier otra proposición carece, pues, para el *Wittgenstein* del *Tractatus*, de todo sentido. Por lo tanto, también carecen de sentido para él las frases reflexivas propias de la filosofía, incluso las frases de su misma filosofía. Es evidente que, según esta concepción rigurosamente positiva, cualquier definición que se quiera dar de la verdad carece también de sentido, puesto que toda definición implica, por lo menos, un máximo de reflexión sobre lo definido.

En esta extrema posición positivista, en la que el campo del sentido queda reducido a la pura verificación de hechos y, en todo caso, a su combinación veritativo-funcional, la verdad queda también relegada a un concepto puramente operativo, sin atisbo alguno de concepto temático o reflexivo. El único modelo posible de verdad en esta concepción es el modelo de adecuación llevado a sus últimas consecuencias.

De este lenguaje puramente extensional, lenguaje reducido a

constatación de hechos positivos, quedan en especial desterradas, por sin sentido, todas aquellas frases que podríamos llamar frases de discurso indirecto, es decir, frases introducidas por la proposición consecutiva "que". No sólo frases como "es verdad que... tal y cual" (a no ser que el giro "es verdad que" se considere como superfluo y, por lo mismo, eliminable) sino, en general, las llamadas frases de actitudes proposicionales tales como "Fulanito de tal dice, piensa, cree que... tal y cual". El motivo por el que cualquier frase de este tipo queda eliminada del lenguaje puramente extensional propio del positivismo extremo del *Tractatus* wittgensteiniano, es que en ellas el sentido de la frase subordinada ("que mañana habrá una batalla naval", y "que tal y cual") es completamente independiente de cualquier constatación de hechos positivos o de cualquier verificación. Si digo, por ejemplo, "el cristiano cree que Jesús de Nazareth es Dios hecho hombre", la verdad de la frase total no depende, es decir, no es una función de la verdad o del valor de verdad de la frase subordinada, sino única y exclusivamente una función de su sentido. Con otras palabras: las frases de actitudes proposicionales o de discurso indirecto (se las llama también belief-sentences, frases de creencias) no pueden ser reducidas al esquema de las funciones veritativas propio de un lenguaje puramente extensional o positivista, es decir, propio de un lenguaje en el que el sentido quede reducido a la constatación de hechos y a su ensamblaje formal según el patrón de la lógica de proposiciones. El sentido de las frases de discurso indirecto y de las frases reflexivas rebasa siempre el modelo en el positivismo lógico. Y es por eso por lo que el primer *Wittgenstein*, que reducía el sentido a verificación, consideraba que tales frases de discurso indirecto o de actitudes proposicionales (*propositional attitudes*) carecen por completo de sentido.

Para decirlo brevemente, este extremo positivismo es perfectamente insostenible. La evolución ulterior del positivismo lógico de *Wittgenstein* mismo lo demuestra ya claramente. Según el *Wittgenstein* del *Tractatus*, sólo podrían tener sentido las frases de las ciencias naturales, supuesto que tales frases fueran puramente constatativas o verificativas. Sin embargo, es precisamente este supuesto lo que resulta completamente inadmisibile, porque ni siquiera las ciencias naturales pueden prescindir de un margen de interpretación, es decir, de interpretación de sentido no avalado (o no avalado aún) por la constatación de hechos. De no ser así, no habría lugar en las ciencias naturales para el ensayo tentativo (*trial and error* de *Popper*), para la experimentación, para la hipótesis, etc., factores todos ellos no reducibles al modelo de adecuación y, sin embargo, vitales, como es obvio, para la existencia y el progreso incluso de la ciencia natural.

Como acabo de decir, la evolución posterior del positivismo lógico o, mejor dicho, de la filosofía analítica, da cuenta de esta limitación insostenible de los comienzos de este tipo extremo de positivismo, para el que no hay más que proposiciones atómicas como constatación de hechos y tautologías lógicas a partir de esas proposiciones elementales. Pues bien, esa misma evolución ulterior del positivismo lógico ha llevado en nuestros días al extremo opuesto, es decir, al extremo consistente no ya en reducir el sentido a pura constatación de o adecuación con los hechos, (como en el famoso principio de verificación en cuanto criterio de sentido), sino, al revés, en reducir la verdad a puro sentido reflexivo; dicho en un ejemplo: esta reducción ha llevado a reducir todo tipo de proposición al tipo de proposición de las *belief-sentences*, de las frases de creencia. Lo que cuenta aquí es entonces, para poner un ejemplo, no la resurrección de Jesucristo como hecho, sino la creencia de la humanidad cristiana: "el cristiano cree que...".

A este respecto, la importancia de la concepción que *Santo Tomás* tiene de la verdad consiste en que esta concepción (teniendo en cuenta, como hemos visto, la necesidad del modelo de reflexión o de congruencia de la mente consigo misma o de las proposiciones unas con otras para el concepto de verdad) permanece también fiel al modelo de adecuación a los hechos (resurrección, etc.) impidiendo así la volatilización del concepto de verdad en un puro concepto de sentido. Esto es lo que quiero hacer ver brevemente en la última parte de mi exposición.

Para ello intentaré mostrar cómo tanto en la fenomenología como en la filosofía analítica posterior al *Tractatus* de *Wittgenstein* se lleva a cabo esa volatilización del concepto de verdad en el concepto de sentido. Se trata, por lo demás, de la filosofía que está a la base de la teología kerygmática. Y una vez mostrado esto, intentaré hacer ver hasta qué punto la concepción de la verdad de *Santo Tomás* evita también el caer en este otro extremo (antipositivista) de la filosofía de nuestro siglo en relación con el problema de la verdad.

Por lo que se refiere a la filosofía analítica, el camino va desde *Tarski* hasta los filósofos del lenguaje ordinario en Inglaterra y América.

Tarski constituye, en cierto modo, un puente entre el *Wittgenstein* del *Tractatus* y estos otros filósofos dependientes del *Wittgenstein* sobre todo de las *Investigaciones Filosóficas*. Frente al *Tractatus*, *Tarski* acepta la posibilidad de reflexionar sobre la verdad sin caer, por ello, en frases sin sentido. *Tarski* mismo advierte en uno de sus escritos sobre la concepción semántica de la verdad que está muy lejos de consi-

derar, como lo consideraban los positivistas a ultranza, que sólo él y sus amigos dicen cosas sensatas o con sentido y el resto de la humanidad sólo insensateces o sinsentidos. Pero, por otra parte, la concepción de *Tarski* es puramente semántica, es decir, no tiene en cuenta más que el modelo de adecuación, al que, desde luego, da una depurada interpretación, por lo menos para los lenguajes formalizados. Lo que, en cambio, falta por completo en *Tarski* es precisamente el aspecto pragmático del lenguaje, que es lo que *Santo Tomás* llamaba el *usus orationis* y lo que los filósofos analíticos actuales llaman la fuerza ilocucional de una frase.

Ahora bien, también este aspecto pragmático del lenguaje es, como hemos visto, esencial para una concepción adecuada de la verdad. En efecto, sólo cuando utilizo una proposición en un determinado uso, pretendo con ella dar con la verdad. Ese determinado uso es el uso afirmativo, aseverativo o, como también decía *Santo Tomás*, supositivo de la proposición.

Si no se hace esta distinción entre contenido proposicional y uso afirmativo, no se puede comprender la razón de que una y la misma proposición en boca de un actor de teatro o en el discurso indirecto no pretenda ser verdadera, aunque no por ello carezca de sentido, en contra de lo que propugnaba un positivismo tan cerril como insostenible, mientras que la misma proposición en boca de un filósofo sí pretenda ser verdadera. La diferencia es que el filósofo, al revés que el actor o un erudito que no hace más que citas, usa la frase con la fuerza ilocucional de la afirmación.

Es la misma diferencia que aparece en *Santo Tomás* entre compositivo y divisivo del juicio, por un lado, y afirmativo y negativo del mismo juicio, por otro, y que ya en *Aristóteles* aparecía entre *synthesis* y *diáresis*, por un lado y *apóphansis* (es decir, *katáphasis* y *apóphasis*) por otro.

Pues bien, la filosofía analítica más reciente insiste tanto y de un modo tan parcial en la fuerza ilocucional o *usus orationis*, que (al revés que el *Wittgenstein* del *Tractatus* y que *Tarski*) cada vez prescindía más del contenido proposicional y con ello de la dimensión semántica o de adecuación propia del uso temático de la verdad.

El resultado de esta evolución son teorías de la verdad tales como la de la redundancia, del acuerdo o del *consensus* o consentimiento. Según estas teorías, el núcleo de la verdad no es la constatación de hechos, no es la conformidad con la realidad tal y como es en sí, sino el acuerdo mutuo, por ejemplo, el acuerdo mutuo en la creencia en la resurrección dentro de la comunidad cristiana.

Según esta teoría, la frase "es verdad que... tal y cual" no indica que sea realmente así como digo, sino que indica únicamente la conformidad del que habla con su interlocutor o con sus interlocutores. Con otras palabras, el hablante no dice aquí nada nuevo respecto al interlocutor, sino que únicamente hace (prácticamente) algo nuevo: mostrar su acuerdo, asentir. De ahí el título de teoría de la redundancia de la verdad o de la verdad como redundancia en *Strawson*, porque con la palabra verdad o con el giro "es verdad" no se dice (sólo se hace) algo nuevo. Está claro que en estas circunstancias la verdad queda reducida al sentido en que dos o más personas, o incluso una época entera o un grupo cultural determinado, coinciden y sobre el que están de antemano de acuerdo o se ponen ulteriormente de acuerdo.

La gran dificultad de esta posición es que hace prácticamente imposible distinguir entre verdad y opinión más o menos generalizada. O, dicho en otros términos, entre filosofía y sofística. Esto es lo que dice *Santo Tomás* expresamente en varios pasajes de su obra. Por ejemplo, en su comentario al libro IV de la *Metafísica* de *Aristóteles* Lect. 15, nn. 712 — 717 cuando ataca la posición de *Protágoras* y termina diciendo: "*Unde non potest dici quod omnia relative dicantur ad opinans, nec per consequens quod omne apparens vel opinans sit verum*". (n. 717). No es verdad que todo lo que aparece así o de otro modo sea verdadero.

La identificación de la verdad con la apariencia, es decir, con una opinión o sentido más o menos plausible o generalizada y, con ello, la volatilización del concepto mismo de verdad por insistir exclusivamente en la dimensión pragmática de afirmación en cuanto asentimiento con la opinión del interlocutor o de un grupo o época cultural determinados, aparecen aún con mayor claridad en la fenomenología de *Heidegger*. Ya en *Ser y tiempo* *Heidegger* empezó a identificar la verdad sin más con la afirmación, descuidando así por completo la dimensión semántica de la verdad en cuanto adecuación.

La identificación de la verdad con la afirmación en *Heidegger* se verifica primero a través de su interpretación de la verdad (*alétheia*) como manifestación o potencia y, después, a través de la identificación de la *alétheia* con la *apóphansis*, es decir, con la afirmación de aquello que aparece o que se nos da de un modo u otro.

Interpretar la verdad (*alétheia*) como desvelamiento no basta aún para volatilizar la verdad. Si la *alétheia* se interpreta como desvelamiento o patentización de las cosas y hechos, tal y como son las cosas y los hechos, entonces el núcleo semántico de la verdad como adecuación quedaría aún preservado. Pero *Heidegger* no se limita a interpre-

tar la verdad como desvelamiento, sino que la identifica con el tipo de desvelamiento propio de la *apóphasis*.

De este modo, *Heidegger* reduce la verdad a apariencia, y hace así exactamente aquello ante lo que hace poco nos prevenía *Santo Tomás*: identificar el *esse verum* con el *apparere*.

Apóphansis significa, por una parte, afirmación (*logos apophantikós* es discurso o uso afirmativo, aseverativo o supositivo de un contenido proposicional); pero *apóphansis* significa también, por otra parte, la aparición de una cosa o suceso, el modo como nos son dadas las cosas y hechos, su interpretación desde una perspectiva personal, social o histórica determinadas. Pues bien, *Santo Tomás*, como ya antes de él *Aristóteles*, se cuidaron muy bien de identificar la afirmación o asentimiento a una interpretación determinada de cosas o hechos con la verdad de los mismos.

En el *Peri Hermeneias* dice ya *Aristóteles* que la *apóphansis*, el desvelamiento, la patentización, es neutral frente a la verdad y al error. Que la *apóphansis*, en efecto, no coincide con la verdad es evidente, porque las cosas se nos pueden aparecer, los pueden ser dadas, o bien como son o bien como no son. En el primer caso la *apóphansis* coincide, en efecto, con la verdad, como quiere *Heidegger*; pero en el segundo coincide con lo opuesto a la verdad, con el error. Y lo mismo vale de la afirmación (del *logos apophantikós*): al afirmar el modo cómo se nos dan las cosas, al atenernos a su apariencia, podemos afirmarlas como lo que son, pero podemos también afirmarlas como lo que no son.

Es, pues, evidente que si se prescinde con *Heidegger* de la distinción aristotélico-tomística entre *apóphansis* y *alétheia*, entre apariencia y verdad, entre interpretación y hecho, desaparece también la base sobre la que se funda la filosofía. Y lo que queda al desaparecer la filosofía es entonces la sofística o, en el mejor de los casos, la dialéctica o la hermenéutica (y en la teología la kerygmática).

Heidegger mismo, con su historia del ser (*Seinsgeschichte*) y más claramente si cabe la escuela de *Heidegger*, ha sacado explícitamente estas consecuencias al reducir la filosofía a la interpretación de textos filosóficos cada uno de ellos con su propia verdad según el modo cómo en cada época determinada se da, se patentiza, se manifiesta o aparece el ser de la humanidad.

En una palabra, la verdad (*alétheia*) se reduce a apariencia o aparición (*apóphansis*) y, de este modo, a luz (*phos*), es decir a la luz cambiante en la que según las épocas se manifiesta el ser en su historia: un ser, que por lo demás, se agota en sus diversas manifestaciones históricas.

Pues bien, también aquí la doctrina de la verdad en *Santo Tomás*

se revela como la más amplia o comprehensiva; o al revés, la concepción de la verdad en la fenomenología heideggeriana al reducir, igual que la filosofía analítica, la verdad a sentido, comprensión, interpretación o a la luz bajo la que se nos muestran las cosas (sea como son o como no son), se revela sólo como uno de los dos aspectos fundamentales que *Santo Tomás*, igual que *Aristóteles*, supieron retener en su concepción más compleja y, por ello, más comprehensiva y más acertada de la verdad.

El otro aspecto que el positivismo lógico, al revés de la fenomenología y la actual filosofía analítica, tiene únicamente en cuenta es el aspecto de la adecuación.

En muchos textos, la mayoría no temáticos sino operativos en relación con la verdad, *Santo Tomás* insiste en la necesidad de no descuidar ninguno de esos dos aspectos necesarios para no reducir, sea la verdad a puro sentido, sea el sentido a pura verdad sin la luz de la reflexión, es decir, a pura verificación.

Cito para terminar, uno de esos textos escogidos al azar. El texto que cito al azar se encuentra en el comentario de *Santo Tomás* al libro de las *Sentencias* de *Pedro Lombardo* (libro III, distinción 14, cuestión 1, artículo 2, solución) 1 y dice escuetamente así:

“... *intellectus duo (habet) in intelligendo, scilicet lumen intellectuale quo intelligere potest* (es la dimensión pragmática, histórica, hermenéutica, concreta del phos, de la luz, de la apóphanis, del aparecer, de la aparición, del modo de sernos dadas las cosas, del sentido, de la interpretación, de la reflexión, del consenso, por una parte), *et similitudinem rei intellectae, qua sua intellectualis operatio determinatur ad hanc rem cognitam...*” (es la dimensión semántica de la adecuación, de la conformidad no con una época sino con las cosas y hechos tal y como son, por otra).

Una tarea importante sería la de mostrar las consecuencias a las que el descuido de uno de esos dos aspectos conduce en la filosofía y teología actuales: negación de la metafísica en el positivismo lógico, por una parte, o reducción de la metafísica a hermenéutica en la fenomenología y filosofía analítica más reciente, por otra.

No quiero detenerles más, pero espero que lo dicho hasta ahora dé una idea no ya de la actualidad sino de la importancia de *Santo Tomás* en relación con un problema actualmente tan debatido como el problema de la verdad y del sentido.

El aludir a ello en su séptimo centenario es puramente ocasional. Sin embargo, hay ocasiones felices y ocasiones menos felices. Por las razones indicadas, me parece que este centenario es una ocasión feliz.