

# El ser de la verdad en la *Metafísica* de Aristóteles

Carmen Segura  
Universidad de Navarra

Taking as its starting point the Aristotelian consideration of the *different senses of being*, this paper concentrates on being as true (*ens ut verum*) analyzing and commenting on the text of *Metaphysics* in which this concept appears, in order to delimit, as far as possible, its authentic meaning and to resolve the apparent contradictions that may be observed in these texts. The analysis is made using the commentaries by St. Thomas Aquinas.

The conclusions reached are that *being as true* is properly one of the *senses of being* that must not be mistaken with *ontological truth*. It is also determined in this article in what *being as truth* consists, and there is a final remark on the essence of the truth of the simple.

## I. La analogía del ser

La pregunta aristotélica por los sentidos del ser, se sitúa en el entorno del preguntar por el ente; la única pregunta que —en definitiva— mueve a Aristóteles, para quien lo ente se dice unas veces según las categorías, otras según la potencia y el acto, otras según lo verdadero y lo falso y otras *per accidens*. ¿Por qué se despliega así el ente? Lo único que Aristóteles dice es que “*el ser se dice de muchas maneras*”, enumerando los diversos significados sin hacer ningún intento de estructuración. Pero esta clasificación es más que suficiente para determinar y distinguir la postura de Aristóteles frente a los

presocráticos –entre quienes habría que destacar a Parménides– e incluso frente a Platón.

El ser del ente es para Aristóteles lo que se dice absolutamente *en él mismo*: El ente en cuanto ente. Lo ente en cuanto es un ente. Por lo tanto, al referirse así a él, lo que se está diciendo es que *lo ente es*. Pero lo que hace a un “*lo que es*” ser lo que es, es el Ser. Por lo tanto Aristóteles está hablando del ser de los entes. En *Metafísica*, V, 7, 1017a 23-24 Aristóteles se refiere explícitamente al Ser: “*Pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser*”. También en *Met.* V, 7, 1017a 31-32: “*además ser y es significa que algo es verdadero, y no-ser, no verdadero, sino falso*” y en *Met.* V, 7, 1017b: “*Además ser y ente significan unas veces lo dicho en potencia y otras en acto*. Por tanto el ámbito del preguntar es el del ente en cuanto ente; pero esto es *el ser* y se pregunta por su multiplicidad: “*El ser se dice de muchas maneras*”. Aunque, a su vez, dicha analogía puede tener un sentido más restringido cuando se refiere a las categorías, que es un sentido a la vez plural<sup>1</sup>.

Parece por lo tanto que en la *Metafísica* aristotélica se da una equiparación entre el ser y el ente, aunque la diferencia entre ambos sea conocida desde Parménides. Cuando se pregunta por el ente en cuanto ente se está preguntando, en definitiva, por el ser. Pero ¿qué es el Ser?: También desde Parménides, lo Uno. Aristóteles no sólo no lo discute, sino que lo corrobora<sup>2</sup>. Sin embargo, simultánea y decididamente, el Estagirita afirma que el ser es muchos y que es plural. También dice que Parménides se equivoca en cuanto a la esencia del ser al pensar que

---

<sup>1</sup> Con relación a las cuestiones que se están tratando: el Ser y el Ente y la multiplicidad de los sentidos del Ser, cfr. HEIDEGGER, M.: *Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3*. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Gesamtausgabe, Band 33, Kostermann, Frankfurt am Main, 1981. Hace relación a lo dicho la primera parte, pp. 3-49.

<sup>2</sup> Como se desprende del conjunto de la *Metafísica* y como se afirma explícitamente en diferentes lugares, que examinaremos a continuación.

es absolutamente uno<sup>3</sup>. Como prueba en contra de este monismo aduce Aristóteles las categorías. Porque, además, la pluralidad no desplaza la unidad. Con Aristóteles la antigua pregunta ha sido transformada: La cuestión del ente como uno ha ganado ahora toda su profundidad. Platón ya había dado un paso en este sentido al afirmar que lo no-ente había de ser también introducido de algún modo en el ente. Daba así entrada a la negatividad y con ella a la pluralidad: Lo múltiple ya no quedaba más radicalmente excluido, ni separado de lo uno, declarándose que de algún modo existía una relación entre ambos, aunque tal relación se entreviera todavía tan sólo confusamente<sup>4</sup>.

*“Pero ente –declara Aristóteles– se dice en varios sentidos y no de un solo modo”*<sup>5</sup>. ¿Supone esto la ruptura de la unidad, del Uno? No, porque para cada sentido hay una referencia a un cierto uno y común: *“Pues si se dice algo común, cae bajo una misma ciencia”*<sup>6</sup>. Así Aristóteles acentúa que el ser va a ser dicho con referencia a un principio, de tal forma que no pierda la unidad por el reconocimiento de la multiplicidad. *Uno y Ser* son dos conceptos diferentes, pero según la esencia son lo mismo<sup>7</sup>. En muchos lugares de la *Metafísica* se pone de

---

<sup>3</sup> Cfr. *Physica*, I, 3, 1, 86c 22ss.

<sup>4</sup> Como es bien sabido, esto último a lo que me estoy refiriendo recoge la problemática planteada en el *Parménides*. Diálogo en el que Platón, en discusión con Parménides, que representaría la defensa de la univocidad del ser, intenta plantear y resolver las diversas e insoslayables aporías que dicho pensamiento plantea frente a lo real. Y quizá uno de los grandes logros de dicho diálogo —tan complejo en ocasiones— consista precisamente en el haber dado cabida (aunque de modo todavía no suficientemente acertado) al no ser. Una implícita discusión con la consideración platónica del Uno y del Ser se puede ver en *Metafísica*, XI, 1, 1059b 21 - 1060b 30. Y un tratamiento sistemático del Uno se encuentra en *Metafísica*, V, 6, 1015b 16-1017a 6.

<sup>5</sup> *Metafísica*, IV, 2, 1003a 1-11. También, por ejemplo, *Met.*, XI, 3, 1060b 32.

<sup>6</sup> Cfr. *Met.*, 1003b 22ss; X, 2, 1054a 14ss; XI, 3, 1061a 15ss.

<sup>7</sup> Cfr. *Met.*, XI, 3, 1061a 10ss y también 2, 1060b 5.

manifiesto que lo Uno es de algún modo el Ser y viceversa. A la esencia del ser pertenece absolutamente lo Uno y en la unidad está ya siempre el Ser. Por ello sostiene también Aristóteles que el ser y la unidad se dicen, igualmente, de muchas maneras<sup>8</sup>. La unidad de la que habla Aristóteles no es genérica<sup>9</sup>. El ser no es dicho como sinónimo y el mismo Aristóteles demuestra qué es lo que pasaría si lo fuera: (1) El género no puede contener sus diferencias. (2) Cada tipo perteneciente a un género añade algo que el género no tiene. (3) El ser no es un género, por lo tanto tampoco un concepto y, por tanto, no es posible la definición<sup>10</sup>.

Pero existe un tipo de relación distinta de la del género<sup>11</sup>. Por ejemplo, la salud se dice de muchas maneras distintas, pero los sentidos secundarios de la salud co-mencionan el sentido principal. De igual modo podemos decir de la unidad que existe en la analogía. Hay un primer significado que unifica los restantes; los otros corresponden al primer significado bajo distintos aspectos. No hay un significado general que "planee" sobre los demás. Hay un *Primero* a través del cual todos los demás pueden ser dichos<sup>12</sup>: Es el Principio: "*Todo ente se dice con relación a un sólo principio*"<sup>13</sup>, que es lo unificante de lo plural a él correspondiente.

## II. Los sentidos del ser

La primera enumeración completa de los sentidos del ser la lleva a cabo Aristóteles en *Metafísica*, V, 7, 1017a 7 - 1017b 9:

---

<sup>8</sup> Cfr. *Met.*, X, 2, 1053b 25.

<sup>9</sup> Cfr. *Met.*, III, 3, 998b 22ss.

<sup>10</sup> Cfr. *Met.*, III, 3 998b 22ss.

<sup>11</sup> Cfr. *Met.*, IV, 2, 1003a 1 - 1005a 18.

<sup>12</sup> Cfr. *Met.*, 1004a 25.

<sup>13</sup> *Met.*, 1003b 5-6.

"Se llama ente uno por accidente y otro por sí". Primeramente Aristóteles se refiere al ente accidental, en el sentido de *per accidens*, en tres formas diversas: "blanco-músico", "lo no-blanco" y "músico-hombre", y son *per accidens* porque o se dan en un ente o en algo que existe.

A continuación menciona Aristóteles el *ens per se*, que incluye a todas las cosas significadas por las figuras de la predicación, pues cuantos son los modos en que se dice tantos son los significados del ser. El ser significa lo mismo que cada uno de estos predicados<sup>14</sup>, pues en nada se diferencian "un hombre es convaleciente" de "un hombre convalece" y "un hombre es caminante" o "cortante" de "un hombre camina" o "corta"<sup>15</sup>. Es decir, la predicación, la atribución, muestra lo que algo es y el modo y el sentido en que es. Por lo tanto y según esto, la sustancia estaría completamente en sus correspondientes accidentes. Así se entiende, además, que las categorías constituyan los diez géneros supremos del ser, no siendo los accidentes lo absolutamente otro, lo extraño respecto del ente, es decir lo siempre fuera y distinto del ente. Los accidentes no son absolutamente el *no* de aquello a lo que se han de referir. Entre otras cosas, precisamente por su referencia a ello. Lo otro es *lo otro de lo mismo*. Frente a Platón, el ser no es genérico. Tampoco respecto de las categorías. No hay un *Uno* esencial, idéntico a sí mismo, sino diez géneros supremos, y en todos ellos se dará como principio, lo Uno, la sustancia.

"Además ser y es significan que algo es verdadero y no ser no verdadero sino falso, tanto la afirmación como la negación; por ejemplo, que Sócrates es músico significa que esto es verdadero, y que Sócrates es no blanco, que esto es verdadero; pero 'la diagonal no es conmensurable' significa que esto es falso"<sup>16</sup>. El ser veritativo significa la verdad o la falsedad de los juicios. Ser y No-ser significan

<sup>14</sup> Cfr. *Met.*, V, 7, 1017a 27.

<sup>15</sup> Cfr. *Met.*, V, 7, 1017a 27-30.

<sup>16</sup> *Met.*, V, 7, 1017a 31-35.

la verdad y la falsedad respectiva, tanto en la afirmación como en la negación. Al juzgar, la inteligencia afirma o bien que “esto es así en la cosa” o bien que “no es así”. Lo que no parece distinto de componer y dividir. Cuando el entendimiento une dos conceptos, afirma mediante el verbo “es”, que lo significado por el predicado pertenece a lo significado por el sujeto en la realidad. Cuando los separa mediante el verbo infinito “no-es”, significa que el predicado no pertenece al sujeto en la realidad.

El último sentido del ser significa unas veces lo dicho en potencia y otras en acto de estos tipos de ser y entes mencionados<sup>17</sup>. Y en este texto al que nos estamos refiriendo parece que Aristóteles reconduce netamente el acto y la potencia a lo que él considera el sentido primero: la sustancia y los accidentes.

Como se desprende de los comentarios a la *Metafísica*, Tomás de Aquino asume la clasificación de los sentidos del ser hecha por Aristóteles. Así, el ser se dice *secundum se* y *secundum accidens*, es decir, según que algo se predique de algo por sí o por accidente<sup>18</sup>. A su vez, dentro del *ens per se* se distingue el *ens quod est extra anima per decem predicamenta*<sup>19</sup>, el *ens secundum quod esse et est significant compositionem propositionis*<sup>20</sup> y por último el *ens per actum et potentiam*<sup>21</sup>. No obstante, Tomás hace algo más que recoger la clasificación aristotélica<sup>22</sup>; introduce un nuevo y radical sentido que, más que alinearse junto a los ya conocidos como uno más, se constituye en raíz y principio de todos ellos, aunque no de igual modo en unos y en otros: “*En otro sentido se dice esse al acto del ente en cuanto ente; esto es, aquello por lo que algo se denomina ente en acto en la*

<sup>17</sup> Cfr. *Met.*, V, 7, 1017a 35 - 1017b 2.

<sup>18</sup> *In V Metaphysicorum*, lect. IX, n. 885.

<sup>19</sup> *In V Metaphysicorum*, lect. IX, n. 889.

<sup>20</sup> *In V Metaphysicorum*, lect. IX, n. 895.

<sup>21</sup> *In V Metaphysicorum*, lect. IX, n. 897.

<sup>22</sup> Cfr. *In V Metaphysicorum*, lect. IX, n. 896 in fine.

*realidad. Y así el esse no se atribuye sino a las cosas mismas, que se contienen en los diez géneros*'<sup>23</sup>.

Sin embargo es ésta una cuestión que sólo tangencialmente ha de ser mencionada pues el objetivo de la presente investigación nos lleva a centrarnos en lo que Aristóteles denominó "el ser como lo verdadero y el no-ser como lo falso". Se trata, en efecto, de averiguar si corresponde a los juicios un sentido particular del ser que se distinga del mero ser real. Es decir, se trataría de averiguar si realmente el ser como lo verdadero se distingue del *ens per accidens*, del *ens categoriale* y del *ens secundum actum et potentiam*.

El asunto no es trivial, porque apunta al ser de aquello donde se da formalmente la verdad, ya que la pregunta por el ser veritativo es, claro está, la pregunta por el ser de la verdad. No nos estamos pues interrogando por la entidad ni por la naturaleza de la operación intelectual por la que aquella es aprehendida, sino que se trata de averiguar más bien qué tipo de entidad corresponde a la misma

---

<sup>23</sup> "Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse no attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur". *Quaestiones Quodlibetales*, Quodlibetum IX, q. 2, a. 2c. Cfr. también, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad 2. *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 1. In *I Sententiarum*, d. XIX, q. 5, a. 1, ad 1 y d. XXVIII in exp. textus.

El acto de ser se destaca netamente sobre los otros tres sentidos *per se* de la entidad. No se identifica ni con el ser de la composición intelectual, ni con el ser según la potencia y el acto (en el sentido aristotélico), ni con el ser de los predicamentos, aunque se atribuya a las cosas que aquellos significan, sea el fundamento de la verdad de las proposiciones y lo que da la actualidad a todas las cosas. Inicialmente en una concepción puramente aristotélica, el ser de la verdad se funda en el ser de las cosas y por lo tanto en los diez géneros supremos. Pero Tomás de Aquino trasciende el plano formal. Ni las categorías en general, ni tan siquiera la sustancia, constituyen la realidad última y radical; todas aquellas dependen de algo anterior, no formal: del acto de ser.

adecuación de la cosa y el entendimiento en acto. Por ello queda fuera de nuestra directa consideración el ser mental o intencional del que también –como toda concepción intelectual– gozan las proposiciones; e igualmente queda fuera de consideración todo lo que se refiere al proceso psicológico del conocimiento e incluso las averiguaciones relativas al tipo de presencia que los conceptos y proposiciones tengan en el entendimiento<sup>24</sup>.

### III. El ser de la verdad

#### 1. Análisis de los textos aristotélicos

Para comenzar a determinarlo, habremos de retomar el conocido binomio verdad transcendental-ser veritativo, que se corresponde a la clásica distinción entre verdad ontológica y verdad lógica. Precisamente este segundo binomio puede contribuir a iluminar la diferencia que existe entre aquellas dos –supuestamente, al menos por el momento– formas de verdad: el *verum* transcendental se situaría en el plano ontológico; el *ens ut verum* en el lógico. Y para tal fin –para averiguar qué tipo de entidad corresponde a la adecuación veritativa, al juicio– habremos de tomar en consideración lo que con respecto a la verdad sostiene Aristóteles en su *Metafísica*.

Existe un conocido y discutido texto de Aristóteles que vendría a avalar la mencionada diferencia entre verdad lógica y ontológica: *“Puesto que ente y no-ente se dicen en un sentido según las figuras de las categorías, en otro según la potencia o el acto de esas categorías o según sus contrarios y, en otro –que es el más propio–, verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto y yerra aquel cuyo pensamiento*

---

<sup>24</sup> Cfr. LLANO, A.: *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984, pp. 255ss.



*está en contradicción con las cosas, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad*'<sup>25</sup>.

Aristóteles califica aquí a lo verdadero y lo falso como el sentido más propio del ser<sup>26</sup> (asunto que ofrece ciertas dificultades y sobre el que volveremos más tarde) y dice que esto es el estar las cosas juntas o separadas<sup>27</sup>. Así pues, verdadero es lo mismo que estar junto (lo que tiene que estar junto), y falso es lo mismo que estar separado (lo que tendría que estar junto en la cosa): "*El ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto sino ser varias cosas*"<sup>28</sup>. Y nosotros nos ajustamos a la verdad en la medida en que decimos que las cosas son como son<sup>29</sup>.

Pues bien, según este texto, el ser de las cosas es —como quería Tomás de Aquino— causa de la verdad del entendimiento (*esse rei, non veritas eius, causat veritatem in intellectus*). Implícitamente al menos parece que Aristóteles ha sentado ya las bases para la conocida distinción medieval. Las palabras inmediatamente citadas se pueden interpretar en el sentido de que el ser real es causa de la verdad intelectual: El *ens proprium* sería causa del *ens ut verum*<sup>30</sup>, de ese otro sentido del ser que significa *la verdad de la proposición* elaborada por el entendimiento en su segunda operación: el juicio.

Por eso puede decir Tomás de Aquino, amparándose en este texto, que la verdad trascendental sólo pertenece a las cosas que existen

<sup>25</sup> *Met.*, IX, 10, 1051a 34 - 1051b 9.

<sup>26</sup> Cfr. *Met.*, IX, 1051b 1-2.

<sup>27</sup> Cfr. *Met.*, IX, 1051b 2.

<sup>28</sup> *Met.*, IX, 1051b 11-13.

<sup>29</sup> Cfr. *Met.*, 1051b 7-9.

<sup>30</sup> Cfr. *In V Metaphysicorum*, IX, n. 895 y 896 in ppio. También: *In II Metaphysicorum*, II, n. 298.

actualmente con independencia del pensamiento. Y que la verdad en el segundo sentido, o verdad lógica, se funda en la verdad en el primer sentido, o verdad ontológica; ésta es la causa, aquélla el efecto. Por eso afirma también -siguiendo a Aristóteles- que de que algo sea o no sea se sigue la verdad o la falsedad en el entendimiento. Más aún, que las cosas son cognoscibles porque son y en la medida en que son, de tal modo que el ser veritativo y el *verum* transcendental -a pesar de diferenciarse netamente- se mantendrían en estrecha dependencia. Aquél consistiría en el mismo ser de la verdad; éste constituiría su fundamento. Sin embargo se conserva la distinción porque el ser veritativo no pertenecería a las cosas mismas sino al entendimiento, oponiéndose al ser de las categorías, como un sentido nuevo e irreductible; se situaría, por tanto, en un plano distinto y separado. El *verum* transcendental significaría la inteligibilidad de lo real; el *ens ut verum* la verdad de las proposiciones, que sólo existen en el entendimiento, y más concretamente en el entendimiento que compone y divide<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> En este mismo orden de consideraciones Tomás de Aquino señala que la verdad puede existir "como en aquello que es verdadero" o "como en quien conoce y dice la verdad". Según el primer modo, se identifica con el *verum* o verdad ontológica. Según el segundo con el *ens ut verum* o verdad lógica. Según el primero existe no sólo en todas las cosas sino también en los sentidos y en el entendimiento. Según el segundo modo, existe tan sólo en el juicio, porque sólo mediante la segunda operación intelectual se puede conocer la conformidad o disconformidad de lo conocido a la realidad.

De las cosas se dice que son verdaderas porque poseen la forma que les es propia; y eso es precisamente lo que sucede cuando nuestro entendimiento es informado por alguna especie inteligible. En cuanto cognoscente, en virtud de su inmaterialidad, el entendimiento posee las formas de otras cosas como la suya propia. Por esta razón, en la primera operación intelectual la verdad permanece todavía en el plano ontológico: porque todavía no ha tenido lugar la adecuación cumplida en que consiste la verdad. Tan es así que no tiene lugar mientras que el entendimiento no se conozca como actualmente adecuado, de tal modo que no hay adecuación del conocimiento sin conocimiento de la adecuación. Y es precisamente este conocimiento de la adecuación lo que distingue el mencionado plano ontológico del lógico: el

También en el libro VI de la *Metafísica* sostiene Aristóteles que en el ente como verdadero y el no-ente como falso, se trata de composición y división: *“Lo verdadero, en efecto, implica la afirmación en el compuesto y la negación en lo dividido, y lo falso, la contradicción de esta partición”*<sup>32</sup>. Este segundo modo *–secundum quod esse et est, significant compositionem propositionis* (con expresión de Tomás de Aquino)– se compararía a las cosas como el efecto a la causa. Así, el segundo sentido significaría la composición de la proposición hecha por el entendimiento<sup>33</sup>.

El ser veritativo significaría la verdad y no las cosas mismas, y puesto que las proposiciones sólo existen en el entendimiento, el ser veritativo no se podría reducir al ser de las categorías, ni podría considerarse un duplicado intelectual de lo que existe en la realidad. Es más, la composición del entendimiento sería diferente de la real, pues lo que el entendimiento, une o separa son conceptos: *“Pues no están lo verdadero y lo falso en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento (...) –Y– la compleción y la*

---

*ens ut verum* se sitúa en el segundo.

<sup>32</sup> *Met.*, VI, 4, 1027b 20-22.

<sup>33</sup> Y, por tanto *–dicho sea de paso–*, la cópula verbal no significa la existencia de las cosas enunciadas, sino la falsedad o la verdad de la enunciación. Cfr. con respecto a esta cuestión, OWENS, J.: “Judgement and Truth in Aquinas”, *Medieval Studies*, XXXII (1970): 138-159, 150. Owens toma pie en las palabras de Santo Tomás a que me estoy refiriendo para exponer el modo según el cual, en su opinión, se conoce la existencia intelectualmente. Sin embargo, es preciso puntualizar, frente a su opinión, que no es lo mismo que la composición del entendimiento tenga su fundamento en la cosa y que, al parecer y en consecuencia, al componer y dividir aprehendamos la existencia; la composición de materia y forma, como la de sustancia y accidentes, no es suficiente para la existencia de αλϑα, que no pasará de mero ‘posible’ si es que no existe en acto. La composición del entendimiento no significa, por tanto, necesariamente la existencia real del compuesto.

*separación se dan en el pensamiento, pero no en las cosas, y el ente en este sentido es un ente diferente del ente en sentido propio (...)*<sup>34</sup>. Por eso comentará Tomás de Aquino que la composición y división se da tan sólo en el entendimiento y no en las cosas, *"pues consiste en una cierta comparación de dos conceptos, bien sean aquellos dos el mismo en la cosa, bien sean distintos (...). Y por eso, lo que es el ente como lo verdadero, que consiste en esa composición, es distinto de aquellos que son propiamente entes, que son las cosas fuera del pensamiento, de las cuales, cada una es o "lo que es", esto es, sustancia, o cuál, o cuánto, o algo complejo que la mente une o divide"*<sup>35</sup>. Así el comentario de Tomás de Aquino no vendría sino a corroborar lo ya dicho hasta ahora por Aristóteles: que no se puede intentar reducir el ser veritativo al ser real; ambos son dos sentidos distintos del ser.

## 2. Problemas que se plantean y discusión de los textos

Sin embargo, entre los dos textos aristotélicos que hemos venido comentando, parecen darse algunas discrepancias que podrían producir extrañeza y a las que el lector atento de la *Metafísica* no puede dejar de atender, especialmente si persigue el empeño de definir la naturaleza y el lugar propio de la verdad en la *Filosofía Primera* del Estagirita.

a) En el libro IX Aristóteles afirma que el sentido más propio del ente y del no-ente es el de la verdad y la falsedad (ya advertimos anteriormente que se abordaría esta dificultad): *"...y, en otro -que es el más propio-, verdadero o falso"*<sup>36</sup>. Sin embargo, en el libro VI, que

<sup>34</sup> *Met.*, VI, 4, 1027b 25-31.

<sup>35</sup> "Consistit enim in quadam duorum comparatione conceptuum; sive illa duo sint idem secundum rem, sive diversa (...). Et ideo illud, quod est ita ens sicut verum in tali compositione consistens, est alterum ab his quae proprie sunt entia, quae sunt res extra animam, quarum unaquaeque est 'aut quod quid est', idest substantia, aut quale, aut quantum, aut aliquod incomplexum, quod mens copulat vel dividit". In *VI Metaphysicorum*, IV, n. 1241.

<sup>36</sup> *Met.*, IX, 10, 1051b 1-3.

también hemos tratado, su autor parece sostener –respecto a esta misma cuestión y con idéntica firmeza– una opinión bien distinta: “...y el ente en este sentido –falso y verdadero– es un ente diferente de los entes en sentido propio”<sup>37</sup>.

b) Por otra parte, en el libro IX Aristóteles dirá que la verdad o la falsedad “es en las cosas el estar juntas o separadas”<sup>38</sup>, pareciendo así la verdad una mera propiedad de las cosas; pero en el libro VI sostiene que “no están lo falso y lo verdadero en las cosas (...) sino en el pensamiento”<sup>39</sup>.

c) Por último, mientras que en el libro IX sostiene que la causa de lo que pensamos está en las cosas: “...porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad”<sup>40</sup>; en el libro VI mantiene que la causa del ente como lo verdadero es alguna afección del pensamiento: “la causa(...) del segundo –del ente como lo verdadero– es alguna afección del pensamiento”<sup>41</sup>. Allí la verdad es causa de nuestras proposiciones; aquí, consecuencia de una pasión del pensamiento.

Todo esto ha llevado a pensar que, aunque en el libro VI Aristóteles “salva” la verdad lógica, lo hace a costa de reducirla a una afección del pensamiento y de excluirla de la consideración de la ciencia. Por el contrario, en el libro IX, proporcionaría a la verdad toda la “consistencia” propia del sentido del ser por excelencia, pero al precio de reducirla a las cosas hasta identificarla con ellas; así, propiamente, no se podría hablar del ser veritativo (y no sería válido todo lo expuesto con anterioridad) como un específico sentido del ser. Más bien se reduciría al ser de las categorías, aunque se pudiera distinguir, de algún

---

<sup>37</sup> Met., VI, 4, 1027b 30-31.

<sup>38</sup> Met., IX, 10, 1051b 2-3.

<sup>39</sup> Met., VI, 4, 1027b 25-27.

<sup>40</sup> Met., IX, 10, 1051b 8-9.

<sup>41</sup> Met., VI, 4, 1027b 34 -1028a 2.

modo, por su referencia al conocimiento.

Precisamente amparándose en las palabras del libro IX de la **Metafísica**, algunos estudiosos han negado, o cuando menos han puesto en duda, que el ser como lo verdadero constituya para el Estagirita un auténtico y diferenciado sentido del ser. Así por ejemplo Suzanne Mansion sostiene que no hay que hacer de él un nuevo sentido porque lo verdadero es, en toda su amplitud, una relación a lo real; y porque si Aristóteles lo mencionó al enumerar los restantes sentidos del ser, lo hizo únicamente ya que constituye un significado más de la palabra "es"<sup>42</sup>. Para corroborar su opinión Mansion afirma que la clasificación mencionada responde a un criterio puramente empírico, y recuerda que es un procedimiento habitual de Aristóteles el enumerar los diferentes usos de una palabra para determinar su sentido y significados<sup>43</sup>.

También Aubenque es de la misma opinión: el ser como lo verdadero sería la réplica en el pensamiento de lo que ya está contenido de por sí en el ser de las categorías<sup>44</sup>. Porque —continúa Aubenque— no decimos en el mismo sentido que una cosa es buena o que mide tres codos, o que un hombre está andando o que está sentado, o que Sócrates es un hombre; existen distintos modos de atribución de un predicado a un sujeto y, por tanto, otras tantas significaciones de la cópula "es". En general, la atribución exigiría únicamente, como condición de posibilidad, la distinción de tres sentidos del ser. Así sería preciso referir las diferencias entre el ser por sí y *per accidens*; entre el ser

---

<sup>42</sup> "Il n'y a donc pas lieu de faire du vrai un sens nouveau de l'être car le vrai est une relation au réel dans toute son ampleur. Si Aristote le range parmi les acceptions de l'être c'est simplement parce qu'il est un sens du mot 'est'". MANSION, S.: **Le jugement d'existence chez Aristote**, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 2 ed., 1976, p. 236.

<sup>43</sup> MANSION, S.: **Le jugement d'existence...**, p. 219.

<sup>44</sup> "L'être en tant que vrai ne fait que redoubler pour le pensée ce qui est déjà contenu dans l'autre genre de l'être. C'est-à-dire, celui qui s'exprime dans les catégories". AUBENQUE, P.: **Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne**, P.U.F., Paris, 1962.

según la potencia y el acto y, al final –por las exigencias mismas de la predicación– entre el ser según las distintas figuras de las categorías<sup>45</sup>. En síntesis, el “*ser*” de las proposiciones no significaría un nuevo sentido del ser; únicamente indicaría las diversas posibilidades de atribución de un predicado a un sujeto y se desvanecería, por tanto, en los tres sentidos ya mencionados.

Pero también son muchos, por el contrario, los que opinan que Aristóteles sólo tuvo en cuenta el aspecto lógico de la verdad, ignorando su dimensión ontológica. La intuición capital de la concepción veritativa de Aristóteles sería el valor lógico de la verdad, junto con su pertenencia exclusiva al juicio. En los textos en que Aristóteles se refiere a aquella no se podría encontrar ni un vestigio de la verdad ontológica. Porque, además, toda la relación al objeto, determinante para la dicha verdad lógica, estaría contenida en los conceptos<sup>46</sup>. Esta visión bien podría recoger el común sentir de aquellos tomistas para quienes el mérito de haber descubierto en toda su riqueza la inteligibilidad de ser pertenece a Tomás de Aquino. La afirmación no carece de algún fundamento, aunque a mi modo de ver, dista excesivamente de la realidad.

El texto del libro V de la *Metafísica*, al que ya nos hemos referido al enumerar los sentidos del ser, puede contribuir a mostrar que ni la diferencia entre ambos pensadores es tan marcada, ni el descubrimiento

---

<sup>45</sup> Cfr. AUBENQUE, P.: *Le problème de l'être...*, pp. 163 ss. También, TRICOT, J.: *Commentaires a la “Métaphysique” d'Aristote*, Vrin, Paris, 1966, II, p. 54, not. 1 (à propos de IX, 10). También, VANDE WIELE, J.: “Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas”, *Revue Philosophique de Louvain*, n. 52, 1954, pp. 521-571, p. 523, nn. 10 y 11.

<sup>46</sup> Cfr. VANDE WIELE, J.: “Le problème de la vérité...”. Los textos a los que él mismo remite son: *Met.*, V, 7; VI, 4; IX, 10 y 7. *Cat.*, 5. *De Interp.*, 1 y *De Anima*, III, 6. Sorprende que este autor, citando explícitamente IX, 10, no reconozca la presencia del sentido ontológico de la verdad en la *Metafísica*.

de la verdad de las cosas es patrimonio exclusivo del aquinate. Siguiendo las apreciaciones de Aristóteles y los comentarios de Tomás de Aquino se puede llegar a saber qué es lo que ambos entienden por *ens ut verum*, manifestándose simultáneamente una cierta continuidad de pensamiento. Pero acudamos ya a los textos, pues consideramos, además, que lo dicho en este libro puede contribuir a mostrar, con mayor claridad si cabe, la coherencia y continuidad existente entre los libros IX y VI y, por tanto, a resolver las tres aporías anteriormente planteadas, junto con toda la problemática que una incorrecta interpretación de los mismos puede desencadenar.

*"Además "ser" y "es" significan que algo es verdadero y "no-ser" no verdadero sino falso, tanto en la afirmación como en la negación; por ejemplo, que Sócrates es músico significa que esto es verdadero, y que Sócrates es no-blanco, que esto es verdadero; pero "la diagonal no es conmensurable" significa que esto es falso"*<sup>47</sup>.

Así pues, según estas palabras (que ya se comentaron muy someramente en el lugar indicado), la verdad del juicio, que consiste en la composición, aunque se funda en el ser de las cosas, no se identifica con él y tiene por signo la palabra "es". El *ens ut verum* es el que significa esa verdad de la proposición, y ésta es su nota específica, diversificadora: lo que le distingue realmente tanto de los restantes sentidos del ser, como del *verum* transcendental, pues está claro que este último no significa la verdad de la proposición sino que la causa.

Siempre, decir que *algo es*, significa que es verdadero, y decir que *algo no-es* significa que es falso. Podemos decir esto, tanto en la

---

<sup>47</sup> *Met.*, V, 7, 1017a 30-35. Interesante a este respecto es el correspondiente comentario de Tomás de Aquino: "Sicut dicitur in V Metaphysicorum, ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta: et sic convertitur cum re. Et hoc modo, nulla privatio est ens: unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum est". *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 2, ad 2.



afirmación como en la negación. Por eso, "ser" significa que la proposición es verdadera, y *no-ser*, que es falsa<sup>48</sup>: "*Sócrates es blanco*" significa que es verdadero, en tanto que "*Sócrates no-es blanco*", significa que es falso. "*Sócrates es no-blanco*" significa que es verdad. "*Sócrates no-es no-blanco*" significa que es falso. Y que la diagonal no es conmensurable significa que esto: "*diagonal-conmensurable*" es falso. Esto es, que está separado en la realidad, que no está junto. Lo falso es lo separado. Y, por contraposición, lo verdadero es lo que está junto: presente actualmente. Y la cópula, el conectivo "ser" o "no-ser" une o separa, de acuerdo con la concepción articulada que tiene Aristóteles de la realidad. El "no-es" es afirmación de separación, negación, división. Esto es lo propio del *no-ser*.

Lo que se hace es negar la unión, y por tanto, el ser. Es conveniente recordar lo que hemos leído en *Metafísica IX*: "*el ser es estar junto y ser uno y el no-ser, no estar junto, sino ser varias cosas*"<sup>49</sup>. No es: "*diagonal-conmensurable*". Lo falso es propiamente *no-ser*. Así, al decir que "*la diagonal es no conmensurable*", estaríamos significando que esto es verdadero. Pero si, por ejemplo, dijéramos que "*la diagonal es conmensurable*", entonces estaríamos afirmando que esto es lo verdadero, y nos encontraríamos, por tanto, frente a una proposición falsa, algo que es distinto al *no-ser* como lo falso: al *no-ser* como lo separado. Porque está separado en la realidad, ya que no se da junto: "*diagonal-conmensurable*". Esto no es<sup>50</sup>.

En el caso del *no-ser como lo falso*, seguimos pudiendo conocer la verdad. Así es como Aristóteles introduce el *no-ser* como elemento esencial de nuestro conocimiento de la realidad. Sin *no-ser*, no se podría conocer lo real. Según Parménides la vía del no ser es

<sup>48</sup> Cfr. In I Sententiarum, d. XXXIV, q. 1, a. 1c.

<sup>49</sup> Met., IX, 10, 1051b 11-13.

<sup>50</sup> Cuando una proposición no es verdadera, "el ser veritativo *brilla por su ausencia*"; esto es el no ser como lo falso. LLANO, A.: *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984, p. 271.

intransitable y por tanto, lo que es, es; lo que no es, no es. Esto conduce al monismo, haciendo imposible toda articulación. Sin embargo, según Aristóteles decir que "*la diagonal no-es conmensurable*" hace una proposición verdadera y es además una verdadera proposición (aunque, por ejemplo, que "*el hombre no es racional*", es una proposición falsa, aunque, formalmente al menos, sea una verdadera proposición). Es decir, ya no se puede continuar sosteniendo -al menos en términos absolutos- que la vía del no-ser es intransitable.

Lo específico del *ser como lo verdadero* y del *no-ser como lo falso* es significar la verdad de los juicios, pues tanto uno como otro se ordenan a ella. Una vez más: el *no-ser* de la proposición "*la diagonal no es conmensurable*" significa mediatamente la verdad de la proposición, porque significa que el que "*la diagonal es conmensurable*" es falso. Es decir, que el *ser* que se afirmaría en ese caso no se adecuaría a la realidad, que ese *ser* no significaría la verdad de la proposición, que es lo propio del ser veritativo, del "*esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus*"<sup>51</sup>. Por tanto, el ser veritativo viene expresado tanto por el *ser como lo verdadero*, cuanto por el *no-ser como lo falso*, porque ambos se refieren a *lo real-actual*, y muestran lo junto como junto y lo separado como separado.

Refiriéndose a la misma cuestión que estamos comentando, Inciarte alude a estas otras palabras de Aristóteles: "*Decir, en efecto, que el ente no es o que el No-ente es, es falso, y decir que el ente es y que el No-ente no es, es verdadero, de suerte que también el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira*"<sup>52</sup>. Y señala que "lo que al principio del capítulo séptimo del libro cuarto de la *Metafísica* define Aristóteles, no es la verdad (o la falsedad) como tales, sino la verdad o la falsedad de las proposiciones, en suma, lo verdadero y lo falso: verdadero es unir en una proposición lo que en realidad está unido, o al revés, o sea, decir que lo que no es, no es; falso en cambio es decir que

<sup>51</sup> *In I sententiarum*, d. XXXIII, q. 1, a. 2, ad 1.

<sup>52</sup> *Met.*, IV, 7, 1011b 26-28.

revés, o sea, decir que lo que no es, no es; falso en cambio es decir que lo que no es, es, y lo que no está separado, está separado. El concepto aristotélico de lo verdadero como el hecho de tal y cual cosa, y de lo falso como lo contrario de un hecho, es decir, como la falsedad de una proposición o como una proposición que no es (*nicht bestehender Sachverhalt*), o sea, no que no existe, sino que no dice lo que es, sino más bien lo que no es, es decir, que dice que es lo que no es, o al revés, ese concepto no es ni con mucho el único punto en el que se ve cómo en la *Metafísica* se tuvo en cuenta el sentido veritativo del ser, y en consecuencia la distinción entre cosas y hechos”<sup>53</sup>. Es la conocida distinción aristotélica entre el ser de las categorías y el de las proposiciones, que Tomás de Aquino aceptaría distinguiendo entre *ens proprium* y *ens ut verum*.

El texto aristotélico de que me venía ocupando (V, 7, 1017a 30-35) -superado el dilema supuestamente abierto entre los dos anteriormente citados- sitúa evidentemente al *ens ut verum* en el dominio de la verdad lógica, de la verdad o falsedad de las proposiciones. Pero para conocer hasta dónde llegó su alcance puede sernos útil el correspondiente comentario de Tomás de Aquino, pues también él señala que este nuevo sentido del ser significa la verdad de la proposición que elabora el entendimiento en su segunda operación, el juicio. Pero, a renglón seguido, y quizá algo bruscamente, prosigue: “*Unde dicit -Philosophus- quod esse significat veritatem rei, vel sicut alia traslatio melius habet “quod esse significat” quia aliquod dictum est verum*”<sup>54</sup>. De acuerdo con ello, la verdad de la proposición se puede llamar, por la causa, verdad de la cosa, pues por el hecho de que una cosa es o no es, la oración es verdadera o falsa<sup>55</sup>. Y más adelante

<sup>53</sup> INCIARTE A., F.: “Ser veritativo y ser existencial”, *Anuario Filosófico*, XIII, n. 2, 1980, p. 12.

<sup>54</sup> *In V Metaphysicorum*, lect. IX, n. 895.

<sup>55</sup> Cfr. *In V Metaphysicorum*, lect. IX, n. 895. También: “Cum enim ita sit, quod ea, quae sunt aliis causa essendi, sint maxime vera, sequitur quod unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem. Ea enim, quorum esse non semper eodem modo se habet,

añade: *“Este segundo modo –secundum quod esse et est, significant compositionem propositionis– se compara al primero como el efecto a la causa. Pues por el hecho de que algo existe en la naturaleza de las cosas, se sigue la verdad y la falsedad en la proposición que el entendimiento significa mediante el verbo ‘es’ en cuanto que es cópula verbal”*<sup>56</sup>.

Precisamente porque el segundo sentido significa la composición de la proposición hecha por el entendimiento, se refiere al primero, al ser de las categorías, como a su causa. Pues la verdad depende de que lo dicho, ya sea afirmado o negado, exista en la naturaleza de las cosas. La cópula verbal, por tanto, no significa sino -como ya se ha dicho- la verdad o la falsedad de la enunciación.

La composición del entendimiento, que se da exclusivamente en él, por la que une o separa sus conceptos, es distinta de la que hay en las cosas. Está claro que es diferente la composición o división de conceptos de la composición de materia y forma, o de sustancia y accidentes en las cosas. Y así, puede suceder que la inteligencia una o separe dos conceptos que corresponden a una y la misma cosa, como cuando se formula un juicio de identidad o se enuncia una proposición analítica. Estos dos casos ponen de manifiesto la diferencia entre ambos modos de composición: La del entendimiento no es una “representación” o “pintura” de la composición real.

Tomás de Aquino esgrime aún un nuevo argumento para mostrar la

nec veritas eorum semper manet. Et ea quorum esse habet causam, etiam veritatis causam habent. Et hoc ideo, quia esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re. Verum enim et falsum non est in rebus, sed in mente, ut dicitur in Sexto huius”. In II Metaphysicorum, lect. II, n. 298.

<sup>56</sup> “Iste secundus modus comparatur ad primum, sicut effectus ad causam. Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum ‘est’ prout est verbalis copula”. In V Metaphysicorum, lect. IX, n. 896 in principio.

diferencia e irreductibilidad de ambas. Dios, que es el *Ipsum Esse Subsistens* y por tanto el *Ipsum Intelligere Subsistens*, conoce perfectamente todas las cosas. No se ha de excluir por tanto de su conocimiento el de las verdades contenidas en las proposiciones. Pero, como es absolutamente simple, no puede hacerlo componiendo y dividiendo. Además no sólo conoce las proposiciones, sino también los objetos a partir de los cuales nuestro entendimiento las elabora. Pues bien, Dios conoce las cosas compuestas de materia y forma o de sustancia y accidentes, pero de manera absolutamente simple, sin necesidad de una semejanza de la composición natural en el entendimiento<sup>57</sup>.

En muchos lugares, como ya se ha visto<sup>58</sup>, Tomás de Aquino afirma –siguiendo el correspondiente texto aristotélico– que la composición del entendimiento se debe reducir a la de las cosas como a su causa: Es necesario que en las sustancias compuestas su misma unión de materia y forma, o de lo que se tiene como materia y forma, sea el fundamento de la composición del entendimiento. Por esa razón, el predicado se tiene formalmente y el sujeto materialmente: “*Como cuando digo ‘Sócrates es hombre’, la verdad de esta enunciación es causada por la composición de la forma humana con la materia individual, por la que Sócrates es este hombre*”<sup>59</sup>. Pero lo único que ahora está diciendo Tomás de Aquino (además de que la verdad se reduce a la cosa como a su causa), es que dada la limitación de nuestro entendimiento, éste necesita componer y dividir porque sólo así puede aprehender las cosas compuestas. Más aún, esto lo hace incluso en el conocimiento de las cosas simples y hasta en los enunciados de identidad, en los que la primera parte de la proposición se comporta como si correspondiera a la materia y la segunda como si correspondiera a la forma.

<sup>57</sup> Cfr. *Summa Contra Gentiles*, I, I, c. 59.

<sup>58</sup> Cfr. por ejemplo, *In IX Metaphysicorum*, lect. XI, n. 1898.

<sup>59</sup> “*Sicut cum dico, Socrates est homo, veritas huius enunciationis causatur ex compositione formae humanae ad materiam individualem, per quam Socrates est hic homo*”. *In IX Metaphysicorum*, lect. XI, n. 1898.

Así pues, una cosa es que la verdad o la falsedad de la proposición se reduzca a la cosa como a su causa y otra, que en el caso de que se dé la composición intelectual, ésta sea una "copia" de lo que existe en la realidad. No lo es, aunque se adecúe a ella y aunque se conozca sintéticamente. Porque la verdad consiste en tal adecuación es por lo que dice Santo Tomás que el predicado se tiene formalmente y el sujeto materialmente. La verdad de la proposición "*Sócrates es hombre*" se funda en la composición de la forma humana con la materia individual, como ya ha sido dicho, pero no consiste —es imposible— en tal composición. Por eso sostiene Tomás que "*illa compositio vel divisio, qua intellectus coniungit vel dividit sua concepta, est tantum in intellectu, non in rebus*"<sup>60</sup>. En síntesis: el ser veritativo, el ser de la composición y de la división, se distingue realmente de los restantes sentidos del ser. También de aquél en que se funda.

### 3. Algunas conclusiones

Espero que el análisis detallado de los textos aristotélicos — particularmente de lo dicho en el libro V, tras haber planteado las dificultades—, así como el intento de armonizar el contenido relativo a la verdad de los diferentes libros de la *Metafísica*, junto con las esporádicas referencias a los correspondientes comentarios de Tomás de Aquino, habrán contribuido a aclarar su sentido.

Los dos textos que al principio de este estudio parecían mostrarse particularmente contrapuestos (*Metafísica IX*, 10, 1051a 35 - 1051b 10 y *Metafísica VI*, 4, 1027b 27-35) aparecen ahora complementándose mutuamente. Uno se centra en el fundamento de la verdad; el otro, en lo que perfecciona formalmente su razón de tal. No se sitúan por tanto en el mismo plano y es preciso tenerlo en cuenta para comprender aquello a lo que cada uno se refiere. De hecho, Aristóteles no dice en ningún momento que la verdad se reduzca a las

---

<sup>60</sup> In VI *Metaphysicorum*, lect. IV, n. 1241.

cosas; sostiene tan sólo que el que se atiene a la realidad conoce la verdad: "*Porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad*"<sup>61</sup>. Pero, al pensar, no nos atenemos a la verdad porque 'reproduzcamos' la composición de las cosas, sino porque, mediante el juicio intelectual, la inteligencia compone y divide, afirma y niega algo acerca de lo real. Es por esto último por lo que Aristóteles dice que la causa de la verdad es alguna pasión de la mente<sup>62</sup>; tesis ratificada por Santo Tomás cuando especifica que eso propio es la operación del entendimiento que compone y divide<sup>63</sup>.

Nada de esto contradice lo que se ha venido sosteniendo hasta aquí. Tanto las cosas como la inteligencia pueden ser consideradas causa de la verdad bajo aspectos diferentes. Aquéllas porque la verdad consiste en la conformidad con lo real; ésta porque la síntesis, precisa para la adecuación intelectual, es obra del espíritu. Mientras que las cosas intervienen como una suerte de causa formal extrínseca, el pensamiento lo hace como una especie de causa eficiente (teniendo siempre en cuenta que no puede trasladarse, sin más, el sentido 'natural' que las causas tienen en la Física, con el que les corresponde en el análisis del conocimiento). Aquéllas son el fundamento; éste, el principio de la operación. Por otra parte, mientras que lo real funda la verdad desde la misma naturaleza, el entendimiento limita su actuación al ámbito del espíritu.

Todo esto ayuda a entender que Aristóteles diga en unas ocasiones que el ser como lo verdadero y el no-ser como lo falso constituyen el sentido más propio del ser y que en otros momentos sostenga que lo es el ser de las categorías, añadiendo que la verdad no es más que una

---

<sup>61</sup> *Met.*, IX, 10, 1051b 8-9.

<sup>62</sup> *Met.*, VI, 4, 1027b 34 - 1028a 1.

<sup>63</sup> "*Illius vero, scilicet entis veri, causa est 'aliqua passio mentis', idest operatio intellectus componentis et dividit. Et ideo pertinet ad scientiam de intellectu.*" *In VI Metaphysicorum*, lect. IV, n. 1242. Cfr. también: *In I Sententiarum*, d. XIX, q. 5, a. 1, ad 2.

pasión del alma y que no manifiesta que haya nada en la naturaleza de las cosas. Al atribuir la primacía al ser como lo verdadero, lo hace desde su fundamento, no según su razón formal. O dicho de otra manera: Si el ser veritativo es de alguna forma el primero entre los sentidos del ser, es por lo que tiene en común con el ente según las categorías y, en último término, con el ser como acto, es decir, por su inteligibilidad. Las cosas son verdaderas en la medida en que son cognoscibles y, para Aristóteles, lo son por su forma, ya sea sustancial o accidental. En el libro IX no se está centrando en la operación intelectual de composición y división; no está aludiendo al hecho de significar por el verbo la verdad o falsedad proposicionales; está invocando la intrínseca inteligibilidad de todas las cosas por sus formas, llamadas a conformarse con el pensamiento<sup>64</sup>.

Considero preciso ahora puntualizar que para Tomás -a diferencia de Aristóteles y para no incurrir en confusiones- el fundamento último de la cognoscibilidad no son las mismas formas sino que lo es su acto de ser: es más el *esse* que la *quidditas*. Y es que, según Santo Tomás, el acto radical por el que todas las cosas son no es la mera actualidad

---

<sup>64</sup> Estas palabras de INCIARTE pueden resultar esclarecedoras: "Esta diferencia de apreciación, o esta discrepancia, tal vez se deba al hecho de que por 'ser veritativo' se pueden entender dos cosas en principio bien distintas: de un lado la pura forma como núcleo inteligible de todo ente, ante la cual no cabe sino una aprehensión verdadera (...); de otro lado, ser veritativo significa en Aristóteles más bien algo semejante a lo que hoy en día se entiende por un hecho (...). Tomado como algo sobre lo que no cabe error, el ser veritativo constituiría el sentido más importante en que se puede hablar de ser; tomado, en cambio, en el sentido de un hecho, el ser veritativo encontraría su contrapartida en lo falso, y tendría por ello que ceder el primer puesto al ser como actualidad y potencialidad". "Ser veritativo y ser existencial", pp. 10-12. Tan sólo quisiera apuntar que, a mi modo de ver, el *no-ser* como lo falso es algo más que la 'contrapartida' del *ens ut verum*; del mismo modo que los accidentes son bastante más que la negación de la sustancia, o que la potencia lo es del acto. Su sentido hay que entenderlo recordando que el ser veritativo es el ser *de* las proposiciones y *en* las proposiciones.



formal de la sustancia o de los nueve accidentes; el acto fontal es el *esse*, el acto de la esencia<sup>65</sup>. Pues bien, ese ser que lo es por excelencia, no comparece mientras no comparezca el entendimiento en su acto. La pura adecuación tal como se da en la primera operación no proporciona todavía el ser. Pero tanto Aristóteles como Tomás estarían de acuerdo en afirmar que la actualidad, el ser como tal, lo capta el pensamiento judicativo; es preciso que el entendimiento 'se pronuncie' por la composición y la división, ya que hasta entonces no comparece el fundamento. Por eso se puede decir con Aristóteles que, efectivamente, el ser como lo verdadero y el no-ser como lo falso constituyen el ser por excelencia. El *ens ut verum* es, desde el punto de vista del hombre, desde el ángulo del conocimiento, el principal, porque el ser sólo se le muestra cuando se juzga, cuando se 'añade' algo que no se encuentra en la misma naturaleza de las cosas.

Pues bien, por el hecho de que el ser no comparece para el entendimiento hasta que no formula sus juicios, se puede decir que el ser veritativo lo es por excelencia. Porque reconduce de nuevo a las cosas, más que como el efecto a la causa, como lo fundado a lo fundante. A fin de cuentas no es algo distinto de afirmar que el ser categorial constituye el sentido primordial, porque aquél lo es en la misma medida en que nos lleva a las cosas mismas pero, precisamente, por tratarse de otro sentido del ser. El *ens ut verum* es el ser de las proposiciones y significa la verdad y la falsedad de la composición la división. Tiene por causa, en sentido propio, la operación del entendimiento; pero se funda en el ser de lo real. Por tanto, el ser como lo verdadero y el no-ser como lo falso constituye realmente para Aristóteles un nuevo sentido del ser, irreductible a los restantes.

### III. La verdad de lo simple

Después de haber estudiado el ser veritativo: la verdad del juicio, de

---

<sup>65</sup> A este respecto cfr. la exposición de LLANO, A. en *Metafísica y lenguaje*, p. 246.

la composición y la división, Aristóteles ha de preguntarse qué es lo que ocurre con respecto a la verdad en las realidades no compuestas: "*En cuanto a las cosas simples, ¿qué es el ser o no ser, lo verdadero y lo falso? No se trata, en efecto, de algo compuesto, de suerte que sea cuando está junto y no sea si está separado, como 'la madera es blanca' o 'la diagonal es inconmensurable'; y lo verdadero y lo falso no será ya aquí como en las cosas de que hablábamos antes. Y así como lo verdadero no es lo mismo en estas cosas, así tampoco el ser; aquí esto es lo verdadero o lo falso: alcanzarlo y decirlo es verdadero (...), e ignorarlo es no alcanzarlo*"<sup>66</sup>. Puesto que ya no estamos tratando de realidades compuestas, no se puede decir que *es* cuando está junto y que *no es* cuando está separado, sino que aquí -como dice Aristóteles- *esto es lo verdadero o lo falso: alcanzarlo y decirlo. E ignorarlo es no alcanzarlo*<sup>67</sup>. Por tanto, con respecto a las cosas simples, no vale el pensamiento predicativo, articulante: "*lo verdadero y lo falso no será ya aquí como en las cosas de que hablábamos antes*"<sup>68</sup>. El pensamiento proposicional no es por tanto el adecuado.

El pensamiento adecuado, por el contrario, es un *ver*: *noein* (este es el término utilizado por Aristóteles). La verdad es *noein* en acto, en el que no puede haber falsedad: "*Aquí no hay falsedad ni engaño, sino ignorancia*"<sup>69</sup>. "*Así pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos, no es posible engañarse, sino que o se piensa en ellas o no*"<sup>70</sup>. Las cosas que son puro ser y acto son *lo mismo*, idénticas a sí mismas, sin generación y simples, mientras que lo inidéntico no está en acto precisamente por la composición: el *no-ser* es parte suya constituyente y esencial. Por ello, en cuanto al pensamiento tienen esencialmente que ver con la composición y con la división, y si éstas no son viables no se dará lo que se entiende como verdadero y falso, en el sentido

---

<sup>66</sup> Met., IX, 10, 1051b 17-25.

<sup>67</sup> Cfr. Met., IX, 10, 1051b 22-23.

<sup>68</sup> Met., IX, 10, 1051b 21-22.

<sup>69</sup> Met., IX, 10, 1052a 1-3.

<sup>70</sup> Met., IX, 10, 1051b 30-32.

proposicional.

En *Metafísica VI* se plantea Aristóteles una cuestión que tiene que ver (aunque no inmediatamente) con lo que estamos tratando ahora: "*Pero cómo se realiza el pensar simultánea o separadamente es otra cuestión (...) de tal modo que no se produzca una sucesión, sino algo uno*"<sup>71</sup>. Que no se produzca una sucesión, porque tal cosa no puede darse en el pensamiento. Pero, ¿cómo puede haber algo *uno* cuando se trata, como en la negación, de una división? La respuesta es que puede haberlo *precisa y exclusivamente* en el pensamiento; del mismo modo (poniendo de nuevo el ejemplo de Santo Tomás) que también decimos que "la ceguera es", aunque en realidad no es. Pues - como ya hemos leído repetidas veces- lo verdadero y lo falso no están sino en el pensamiento. Precisamente por ello es posible que no haya sucesión y siempre se produzca -también en la división- *algo uno*.

Pero lo destacable para el caso que nos ocupa ahora es que "pensamiento" traduce en este texto aristotélico del libro VI, el término griego "*dianoia*": pensamiento discursivo, razonador, que compone y divide. Por eso continuaba Aristóteles su texto añadiendo que "*en relación con las cosas simples y con las quiddidades, ni en el pensamiento*"<sup>72</sup>. Es decir: la verdad de las cosas simples y de las quiddidades no puede ser aprehendida por ese tipo de pensamiento, sino que tan sólo puede serlo por el "nous", pensamiento que no compone y divide sino que simplemente "ve". Esto, como se puede apreciar, armoniza con lo dicho al respecto en el libro IX<sup>73</sup>. Y viene a confirmar que existe un tipo de verdad que escapa al ser como lo verdadero y al no ser como lo falso, que por tener que ver necesariamente con la composición y la división no alcanza a las cosas simples.

---

<sup>71</sup> *Met.*, VI, 4, 1027b 23-25.

<sup>72</sup> *Met.*, VI, 4, 1027b 25-28.

<sup>73</sup> *Met.*, IX, 10, 1052a 1-11.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.