

RAZÓN Y VERDAD: HOBBES Y EL AQUINATE

En el capítulo IV de *Fides et ratio* se hace alusión a ciertas formas de racionalidad que en lugar de tender a la contemplación de la verdad y a la búsqueda del fin último y del sentido de la vida, están orientadas como «razón instrumental» al servicio de fines utilitaristas, de placer o de poder (FR 47). También hace referencia a algunos filósofos que, abandonando la búsqueda de la verdad por sí misma, han adoptado como único objetivo lograr la certeza objetiva o la utilidad práctica. Y la encíclica concluye: «De aquí se desprende, como consecuencia, el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto» (FR 47).

Con seguridad, Juan Pablo II ha tenido en mente a muchos filósofos modernos y contemporáneos, que sin nombrarlos, se pueden alinear en la interpretación instrumental de la razón. Probablemente, tampoco haya pensado estrictamente en Thomas Hobbes al pronunciarse en esos términos. O tal vez sí, aunque de modo indirecto y lejano. Pero eso no importa. Lo verdaderamente importante es la descripción justa y la valoración exacta de las consecuencias de un modo de pensamiento que tiene a Thomas Hobbes como uno de sus precursores.

Para no detenernos en introducciones, les hago presente la definición hobbesiana de razón, tal como aparece en el *Leviathan*: «Pues la razón, en este sentido no es nada más que calcular, esto es, sumar y restar»¹. Analizando la definición en el contexto de la obra de Hobbes, la razón no es una luz natural, sino simplemente un instrumento, una función previsor y calculadora que se reduce a su ejercicio. No es una potencia sino, fundamentalmente, una actividad, una operación. Influido por Euclides, quien le proporciona el modelo, considera que la razón debe actuar según el método matemático. Esto es un cálculo ejercido en dos operaciones fundamentales: la *additio* (suma o síntesis) y la *subtractio* (sustracción o análisis descompositivo). Unas líneas antes de definir la razón, Hobbes afirma: «En resumen, en cualquier cuestión en la que tenga lugar la adición y la sustracción, también tiene lugar la razón; y donde aquéllas no tengan lugar, allí la razón nada tiene que ha-

¹ Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, 2ª ed., Scientia Verlag, Londres 1966. EW III, p. 30: «For reason, in this sense, is nothing but reckoning, that is adding and subtracting».

cer»². En el *De Corpore* se muestra aún más el espíritu matemático que domina esta noción: «Por ratiocinio yo entiendo cálculo»³.

Hobbes encuentra, inclusive, una explicación histórica al uso del término *ratio* que sustentaría su interpretación dejando constancia de la misma en el *Leviathan*. Leemos: «Los latinos daban a las cuentas de dinero el nombre de *raciones*, y al hecho de contar *ratiocinatio*, y a lo que llamamos facturas o libros de contabilidad ellos los llamaban *nomina*, es decir, nombres. Y de esto parece haber procedido la extensión de la palabra *ratio* a la facultad de calcular todas las demás cosas»⁴.

Probablemente Hobbes mismo no sería consciente de cuánto aristotelismo, a pesar de su furiosa oposición a éste, se filtró en la terminología que él usaba convencido de sostener una actitud de ruptura con la tradición y, a la vez, innovadora por reflejar la influencia del método matemático de Euclides. Sin embargo, sin negar fundamento a esa convicción, nosotros podemos añadir que el cálculo era considerado por el mismo Aristóteles como una parte de la razón. En la *Ethica Nicomachea* IV: 1139 a 12, el τὸ λογιστικόν (del verbo λογίζεσθαι) lo traducen tanto los ingleses Ross y Barnes, así como el francés Tricot, como la parte calculativa que es una de las dos partes del alma racional. Y tanto en la versión inglesa como en la francesa continúa el texto afirmando que deliberar y calcular son una sola y la misma cosa. Por lo tanto, el cálculo es una parte de la facultad que aprehende los principios racionales, según Ross, o una parte de la facultad que posee la razón, según Barnes. Por cierto, a diferencia de Aristóteles, la razón hobbesiana no tiene otras partes; es sólo cálculo. No reconoce ni desemboca en ninguna intuición intelectual. No reconoce la posibilidad de la existencia de algo análogo al νοῦς aristotélico, o al *intellectus* escolástico.

Si nos preguntamos qué motivo impulsó a Hobbes a adoptar el paradigma del cálculo para toda la racionalidad, podemos decir que fue el intento de universalizar el procedimiento del cálculo como esquema metodológico homogéneo para todas las ciencias, a fin de garantizar dos características fundamentales de la nueva ciencia galileana: la certeza y el poder práctico. En cumplimiento de esta intención redujo la razón a un simple instrumento.

Razonar, para Hobbes, sólo es un cierto relacionar⁵. Esta acción de relacionar está presente en su referencia al uso y al fin de la razón. Así lo expresa en el *Leviathan*: «El uso y el fin de la razón no es encontrar la suma y la verdad de una o de unas pocas consecuencias, remotas con respecto a las primeras definiciones, y establecer las significaciones de los nombres, sino empezar con éstas y avanzar de una

² *Idem*.

³ EW I, p. 3: «By ratiocination, I mean computation. Now to compute is either to collect the sum of many things that are added together, or to know what remains when one thing is taken out of another. Ratiocination, therefore is the same with addition and subtraction».

⁴ EW III, p. 25.

⁵ EW III, p. 29: «When a man reasoneth, he does nothing else but conceive a sum total, from addition of parcels; or conceive a remainder, from subtraction of one sum from another; which if it be done by words, is conceiving of the consequences of the names of all the parts, to the names of the whole; or from the names of the whole and one part, to the name of the other part».

consecuencia a otra»⁶. La razón se reduce a esta trama de relaciones y no posee ningún carácter propiamente intelectual. El paso del sentido a la razón no supone un ascenso en el grado de conocimiento de la realidad puesto que, para Hobbes, todo conocimiento se reduce al conocimiento sensible. La mente humana sólo posee imágenes de las cosas sensibles, ya que la razón sólo teje relaciones entre estas imágenes sin superar el ámbito de la sensibilidad.

En el *De Corpore*, aludiendo al conocimiento, Hobbes afirma: «Permanecerán ideas o imágenes de todas las cosas»⁷. Para el filósofo inglés, la noción de idea como algo espiritual es absurda e imposible, porque no hay, para él, ninguna realidad que no sea materia, cuerpo en movimiento. Hobbes no concede ningún alcance ontológico a la razón y no saldrá jamás de cierto fenomenismo. En la base de tal fenomenismo se encuentra la polémica de Hobbes con Descartes, en torno a la existencia real y objetiva de la sustancia espiritual. Hobbes comienza argumentando: no hay más ideas que las que nos llegan por la sensación; y la idea no es más que la misma imagen que queda como mero aflojamiento de la sensación. La idea o concepto, por tanto, no es el resultado de ninguna abstracción, es simplemente la huella de la sensación⁸. Ahora bien, como para Descartes la sustancia espiritual es captada por la razón y no por la sensación, Hobbes argumenta diciendo que la razón y su trabajo no tienen nada que ver con las cosas, sino con los nombres de las cosas. Por esto escribe en las *Objectiones ad Cartesii Meditationes*: «Ratiocinatio nihil aliud sit quam copulatio et concatenatio nominum sive appellationum per verbum hoc est. Unde colligimus ratione nihil omnino de natura rerum, sed de earum appellationibus»⁹. Los nombres son, en el sistema hobbessiano, marcas y señales, y, a la vez, signos que sirven para comunicar nuestras concepciones a los demás¹⁰. De este modo, el nombre se convierte en un sustituto de la sensación, ya que no podemos retener las imágenes en la memoria durante mucho tiempo. El nombre nos exime del contacto empírico para poder concebir la imagen. Podemos, así, independizar la secuencia mental de la secuencia sensitiva. El uso de los nombres transforma la secuencia mental en secuencia verbal, y nos permite de esa forma reconocer un encañamiento de consecuencias sin necesidad de una experiencia concomitante. Al producirse esta sustitución, la razón aparece como una capacidad de operación formal sin contenidos propios, relacionante, estableciendo conexiones según una estructura que no se vincula con la realidad. La razón no se define por sus conteni-

⁶ EW III, p. 31.

⁷ OLI, pp. 81-82.

⁸ Cfr. *Leviathan*, WE III, p. 1: «There is no conception in a man's mind, which hath not at first, totally, or by parts, been begotten upon the organs of sense. The rest are derived from that original». Cfr. J. LESHEN, «Reason and Perception in Hobbes: An Inconsistency»: *Nous* 19 (1985) 430: «“Cognition”, “imagination”, “idea”, and “conceptualization” are all understood to result from impingements upon the sensory organs».

⁹ OL V, pp. 257-258.

¹⁰ Cfr. EW III, pp. 19-20: «The first use of names is to serve for marks, or notes of remembrance. Another is, when many use the same word to signify, by their connexion and order, one to another, what they conceive, or think of each matter [...] and for this use they are called signs».

dos, sino por su función. Es un método, un criterio de ordenamiento sintáctico en ejercicio, que parte de la definición unívoca del significado de sus nociones primeras. También en otras obras Hobbes insiste en la dependencia de la razón respecto de las palabras y el lenguaje en general. Así en *The Elements of Law* encontramos la expresión: «*Ratio now is but oratio*»¹¹. En el *Leviathan* se expresa de modo semejante, aludiendo en varias oportunidades a la facultad de razonar como consecuencia del uso del lenguaje («the faculty of reasoning being consequent to the use of speech») ¹², lo que podría considerarse como un antecedente remoto del *animal symbolicum* de Cassirer, cuando éste define al hombre como animal capaz de elaborar signos, tematizando, en cierto modo, en otro contexto filosófico, lo que ya estaba germinalmente en el pensamiento de Hobbes. Éste encuentra el origen de la cuestión en los griegos, en el uso que ellos habían dado al término λόγος, aplicado tanto al lenguaje como a la razón, interpretando el filósofo inglés que esa identificación respondía al hecho de que para los griegos no había razonamiento posible sin lenguaje y, no lo obvio, que no había lenguaje sin razón¹³.

Además, debemos señalar que para el filósofo inglés la razón no es una facultad estrictamente natural, sino más bien una actividad adquirida. Prueba de ello es el siguiente texto del *Leviathan*: «La razón no nace con nosotros, como el sentido y la memoria; tampoco es obtenida sólo por experiencia como la prudencia, sino que se obtiene por medio de nombres y, en segundo lugar, obteniendo un método bueno y ordenado para proceder desde los elementos, que son los nombres hasta aserciones hechas por conexión de unos con otros»¹⁴. Como para despejar dudas, un párrafo después agrega que los niños no están dotados de razón en absoluto, hasta que logran el uso del lenguaje, aunque son llamados creaturas racionales, por la aparente posibilidad de obtener el uso de razón en un futuro cercano¹⁵. El mismo modo argumentativo de Hobbes nos lleva a buscar la definición de «nombre». En el *De Corpore* aparece como «una palabra [*word/vox humana*] elegida arbitrariamente [*at pleasure/arbitratu*] para servir como señal [*mark*] que puede suscitar en nuestra mente un pensamiento similar a algún otro que hemos tenido antes, y que [*disposed in speech/in oratione disposta*], siendo pronunciada para otros, puede ser para ellos un signo del pensamiento que el hablante tenía o no tenía antes en su mente»¹⁶.

De la definición de nombre se desprende que, para Hobbes, el lenguaje es convencional. Las palabras son signos arbitrarios. El filósofo de Malmesbury supone incuestionable el origen arbitrario de los nombres cuando afirma que, «si bien algunos nombres de creaturas vivientes y otras cosas usadas por nuestros primeros padres fueron enseñadas por Dios mismo, aun éstos fueron impuestos arbitrariamente por Él»¹⁷. En el *Leviathan* sostiene que el primer autor del lenguaje fue Dios

¹¹ EW IV, p. 25.

¹² EW III, p. 665.

¹³ *Leviathan*, EW III, p. 25.

¹⁴ EW III, p. 35.

¹⁵ Cfr. EW III, pp. 35-36.

¹⁶ EW I, p. 16. Cfr. OLI, pp. 13-14.

¹⁷ *De Corpore*, EW I, p. 16.

mismo, quien instruyó a Adán para ir dando nombres a las creaturas¹⁸. Esto se compeadece con otro texto del *De Corpore* donde Hobbes afirma que los nombres tienen su constitución no a partir de las esencias de las cosas sino de la voluntad y consentimiento de los hombres¹⁹.

Dejando a un lado el empirismo fenomenista de base, y concentrando nuestra atención exclusivamente en el lenguaje podríamos aventurar, hasta aquí, que el nombre no sea algo natural sino instituido por los hombres, no aparta a Hobbes de la postura tradicional aristotélica sobre el lenguaje desarrollada en el *Peri Hermeneias*, y recogida posteriormente por Tomás de Aquino. Pero su audacia y la ruptura con la tradición se manifiesta, abiertamente, cuando extiende el arbitrarismo a las primeras verdades: «Puede deducirse que las primeras verdades fueron arbitrariamente hechas por aquellos que en primer lugar impusieron los nombres a las cosas o las recibieron por imposición de otros. Pues es verdad que *hombre* es una *criatura viviente*, pero lo es porque les plugo a los hombres imponer estos dos nombres a la misma cosa u objeto»²⁰. El alejamiento cada vez más marcado del pensamiento realista tradicional para dejar paso al escepticismo moderno se va descubriendo sucesivamente en diversos textos. En primer término: «Estos nombres ordenados en el lenguaje —sostiene Hobbes— son signos de nuestras concepciones; es manifiesto que ellos no son signos de las cosas mismas pues que el sonido de este vocablo: *piedra* sea el signo de una piedra, no puede ser entendido en otro sentido que en el siguiente: que aquél que lo oye colige que aquél que lo pronuncia piensa en una piedra»²¹. De acuerdo con el texto, si las palabras son signos de nuestras concepciones y hay un rechazo categórico de que puedan ser, aunque mediatamente, signos de las cosas [*nomina signa sunt conceptum; manifestum est ea non esse signa ipsarum rerum*²²], la verdad y la falsedad se convierten en atributos del lenguaje sin guardar ninguna relación, ni siquiera causal, con la realidad de las cosas. Esto lleva a Hobbes a afirmar en el *Leviathan*: «Lo verdadero y lo falso son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje, no hay ni verdad ni falsedad»²³.

El criterio de verdad en el que Hobbes habrá de fundar sus afirmaciones no podrá consistir en la correspondencia con la cosa, ya que tal correlación, como se desprende de sus textos, es imposible de verificar por principio. Las palabras son para Hobbes los signos, en tanto tales, arbitrarios, que constituyen los marcos convencionales sobre los cuales nos ponemos de acuerdo para señalar nuestro pensamiento acerca de las cosas o los hechos. La verdad para el filósofo inglés no puede verificarse de hecho, sólo alcanzará una fundamentación de derecho, basada en la coherencia racional de las inferencias que hagamos a partir de los términos conveni-

¹⁸ EW III, p. 18.

¹⁹ Cfr. EW I, p. 56: «For names have their constitution not from the species of things but from the will and consent of men».

²⁰ *De Corpore*, EW I, p. 36.

²¹ Cfr. *De Corpore*, EW I, p. 17; OLI, p. 15.

²² EW I, p. 35.

²³ EW III, p. 23.

dos. Por este motivo Hobbes afirma en el *Leviathan* que «la verdad consiste en el recto ordenamiento de los nombres en nuestras afirmaciones»²⁴.

La teoría de la verdad que se desprende de estos planteos es esencialmente analítica y tautológica, puesto que su certeza pertenece a la pura esfera de los nombres y sus relaciones sintácticas.

Este análisis se ha mantenido, estrictamente, en el ámbito antropológico, dejando deliberadamente de lado el papel de la razón y el de su correlato, la verdad, en el orden político. Esto sería, eventualmente, tema para otra exposición. No obstante, sólo quiero dejar esbozada en pocas líneas la proyección política que la noción de razón y verdad tienen en el pensamiento hobbesiano.

Para Hobbes toda razón «natural», como poder del individuo y atributo de la naturaleza humana, es considerada como una *razón privada* en tanto opuesta a *pública*. Desde luego esto está estrechamente vinculado con su relativismo axiológico que no reconoce la existencia objetiva de un valor o un bien *in rerum natura*. Como Hobbes rechaza de plano la existencia de una *recta ratio* natural²⁵, la única forma de obtener una regla o norma común válida para todos es establecer una *recta ratio* por convención, que desde luego es una *razón práctica artificial*, cuya función es arbitrar entre las partes. Esta razón artificial pertenece, desde luego, a ese gran artificio que es el *Leviathan*, representado por el soberano. De él emana la verdad práctica que se manifiesta en la ley en sentido estricto, es decir la ley civil, que es una orden que emana del poder soberano y de la autoridad del que la dicta, y obliga a los ciudadanos a cumplirla²⁶. Éste es un claro ejemplo de la instrumentalización de la razón considerada como cálculo de lo conveniente, puesta al servicio del poder, ya sea para incrementarlo o simplemente para mantenerlo.

Con este panorama la contemplación de la verdad y la búsqueda de lo absoluto han perdido toda significación. Esto es consecuencia de haber reducido la máxima potencia cognoscitiva a la sola razón en su función calculativa. Obsesionado por la certeza subjetiva y el poder práctico, Hobbes rechazó deliberadamente la noción de *intellectus*, que Tomás de Aquino, apodado por Paulo VI «apóstol de la verdad»²⁷, pone junto a la *ratio* como una misma potencia. El *intellectus* es la simple aprehensión de la verdad inteligible, la *ratio* el discurrir de un concepto a otro para conocerla. En la *Summa theologiae* I q. 79 a. 8c el Aquinate compara la *ratio* y el *intellectus* con el movimiento y el reposo, respectivamente, para demostrar que ambos son una misma potencia. Pero así como no puede entenderse el movimiento sin referencia al reposo, ni éste sin referirlo al movimiento, pretender desgajar la *ratio* del *intellectus* equivale a amputar la potencia cognoscitiva humana, que por lo mismo pierde la capacidad de abrirse a lo absoluto y a la Verdad Trascendente. Más todavía, desgajada del *intellectus*, corre peligro la verdadera naturaleza de la *ratio*. Mientras ella es, para Santo Tomás, el «primer principio de todos los actos huma-

²⁴ *Idem.*

²⁵ EW III, pp. 30-31.

²⁶ Cfr. *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, EW VI, p. 26.

²⁷ *Carta apost. Lumen Ecclesiae* (20 de noviembre de 1974).

nos»²⁸, para Hobbes, como ya hemos visto, ni siquiera tiene la dignidad de una potencia innata sino que es una actividad adquirida que se obtiene mediante el esfuerzo y el método adecuado.

Además el carácter lingüístico y formal de la razón hobbesiana, limitada a establecer nexos entre nombres universales, aleja a la razón de la realidad. A su vez, de la convencionalidad del lenguaje el filósofo inglés deduce la arbitrariedad de las verdades primeras. Si bien en Santo Tomás también encontramos convencionalismo en el origen del lenguaje²⁹, en ningún momento extiende la arbitrariedad a las verdades, precisamente porque su marco referencial no es el del escepticismo, y porque para el Aquinate así como hay una correspondencia entre palabra y razón o pensamiento, hay una correspondencia entre razón y realidad, e incluso una correspondencia entre palabra y realidad por mediación de los conceptos. Leemos en la *Summa theologiae* I q. 13 a. 1c: «Las palabras son signos de los conceptos y los conceptos son semejanzas de las cosas. Por donde se ve que las palabras se refieren a las cosas de las que son signos por medio de los conceptos intelectuales».

Finalmente, la desconexión entre razón y realidad produce en el sistema hobbesiano una reducción nominalista de la verdad al mero discurso. En cambio, el tema de la verdad en Tomás de Aquino, brilla en todo su esplendor, porque el Aquinate, si bien establece las distinciones pertinentes, mantiene la constante interrelación de palabra-pensamiento-realidad. Por eso puede distinguir la verdad tal como está en aquello que es verdadero y la verdad tal como está en el que dice o conoce lo verdadero³⁰. En el *Comentario al Peri Hermeneias* sostiene que la verdad y la falsedad están en la enunciación como en su signo, en la mente como en el sujeto cognoscente y en las cosas como en su causa³¹.

Para el Doctor Angélico la verdad reside en el entendimiento³², en cuanto éste se conforma con el objeto conocido, y si bien sostiene que la verdad de la proposición es la verdad del entendimiento³³, no reduce como Hobbes toda verdad o falsedad a una cuestión meramente lingüística, pues insiste que una proposición se llama verdadera en las palabras porque significa alguna verdad del entendimiento y

²⁸ *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 2c.

²⁹ Cfr. *In 1 Peri herm.*, lect. 4, n. 11: «Nomen significat secundum placitum quia nullum nomen est naturaliter». Cfr. *In 1 Peri herm.*, lect. 6, n. 8: «Unde oratio et partes eius non sunt res naturales, sed quidam artificiales effectus. Et ideo subdit quod oratio significat ad placitum, idest secundum institutionem humanae rationis et voluntatis, ut supra dictum est, sicut et omnia artificialia causantur ex humana voluntate et ratione».

³⁰ Cfr. *In 1 Peri herm.*, lect. 3, n. 6: «Considerandum est quod veritas in aliquo invenitur dupliciter: uno modo, sicut in eo quod est verum: alio modo, sicut in dicente vel cognoscente verum».

³¹ *In 1 Peri herm.*, lect. 7, n. 3: «In enunciatione esse verum vel falsum sicut in signo intellectus veri vel falsi; sed sicut in subiecto est verum vel falsum in mente, ut dicitur in VI *Metaphysicae*, re autem sicut in causa».

³² *Summ. theol.* I q. 16 a. 1c: «Veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium». Cfr. *De veritate* q. 1 a. 2c: «Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus per prius autem in intellectu».

³³ *Summ. theol.* I q. 16 a. 7c: «Veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu ut est in voce».

no porque en ella como proposición verbal exista, como en sujeto, verdad alguna. Así también afirma que «se dice de una proposición verdadera cuando es expresión de un pensamiento verdadero»³⁴. Finalmente, en la doctrina tomasiana de la verdad a diferencia del sistema hobbesiano mecanicista y escéptico, hay una estrecha relación entre pensamiento y realidad porque se reconoce en las cosas la causa de la verdad del pensamiento, aunque no se encuentre primariamente en ellas la razón de la verdad³⁵. Por eso mismo Santo Tomás define la verdad como *adaequatio rei et intellectus*³⁶, o como la conformidad entre el entendimiento y la cosa³⁷. El ser de las cosas produce la verdad del entendimiento; el pensamiento y la palabra son verdaderos porque las cosas son³⁸.

Concluyo esta exposición con una cita de la *Fides et ratio*, referida al Aquinate, que sintetiza magníficamente el valor perenne de su doctrina: «Precisamente, porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer [...] su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente, alcanzó «alturas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado»³⁹» (FR 44).

MARÍA L. LUKAC DE STIER

Pontificia Universidad Católica Argentina
 Santa María de los Buenos Aires.
 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

³⁴ *Summ. theol.* I q. 16 a. 1c: «Dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri».

³⁵ *Summ. theol.* I q. 16 a. 1 ad 3um: «Licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis».

³⁶ *Summ. theol.* I q. 16 a. 1c. in fine.

³⁷ *Summ. theol.* I q. 16 a. 2c: «Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur».

³⁸ *Summ. theol.* I q. 16 a. 1 ad 3um: «Esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est». Cfr. *De veritate*. q. 1 a. 1c: «Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus».

³⁹ LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, 4 de agosto de 1879.