

Como corolario cabe destacar el abundantísimo material bibliográfico del que se ha valido el autor para preparar su obra y que se encuentra reseñada al final de la misma, lo que la convierte en una de las piezas de consulta más valiosas para los investigadores de la temática, los que podrán a partir de ella acudir a otras fuentes de tratamiento. En suma esta obra es de gran utilidad tanto para quienes aborden el tema por vez primera como para aquellos que se interesen en profundizar los conocimientos ya adquiridos, lo que demuestra una vez más la ductilidad intelectual del autor y un espíritu docente encomiable.

Carlos José Mosso

CARMEN SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad*. EUNSA. Pamplona 1991. 220 páginas.

Esta obra nos introduce en la confirmación de que la ambición totalitaria del pensamiento moderno no ha satisfecho en su respuesta a la pregunta, ¿qué es? y ¿cómo se puede conocer la verdad? La tarea de precisar el «fin que se persigue» la lleva hacia una nueva y sistemática revisión de la clásica definición de verdad. La verdad en la consideración tradicional consiste en una relación de adecuación entre las cosas y el entendimiento; para lo cual precisa la *adecuatio*, no como copia sino como identidad de dos principios distintos que se hacen uno en el acto de conocimiento. Este es el único enlace posible de la verdad que la conduce a ver la adecuación como reflexión. El punto central del tratamiento no está de manera explícita en la definición clásica; pero es precisamente en el acto de conocimiento en donde lo entendido y el entendimiento se hacen uno.

Claramente muestra la autora que si el entendimiento puede conocer la verdad es porque en el mismo acto de adecuación reflexiona sobre sí mismo, de manera que *adecuación* y *reflexión* constituyen dos dimensiones esenciales de la verdad. Para responder a las cuestiones que surgen a lo largo de esta investigación accede a la obra de Tomás de Aquino e intenta desde ella responder a la pregunta por la verdad. Centra el problema en torno al juicio, por ser considerado tradicionalmente la sede propia de la verdad y porque lo que se busca es la respuesta a la cuestión del conocimiento de la verdad, tratando con cierto detenimiento lo relativo a su naturaleza.

Tres son los capítulos dedicados a esta tarea. En el capítulo 1, «Conocimiento y verdad», manifiesta, en el primero de sus tópicos: «Conocimiento atemático de la entidad y del alma», que el punto de partida es el concepto trascendental de ente, porque aunque de forma confusa e imperfecta lo primero que el entendimiento aprehende es la entidad. Esta afirmación se respalda en la *Quaestio Disputata de Veritate*: «Primum quod in intellectu cadit est ens», en donde Santo Tomás afirma que el conocimiento del principio está únicamente vinculado y condicionado al conocimiento del ente y también en Aristóteles, que afirma que «lo inmediatamente evidente es necesario» para evitar un proceso *ad infinitum* en las proposiciones demostrables como en la de los principios de cada cosa, haciéndose imposible la ciencia.

Queda claro que la línea analítica de la autora mira siempre hacia el propósito inicial: la verdad. En relación a éste nada puede decirse ni acerca de la realidad, ni acerca del pensamiento sin apelar al ser; incluso para negarlo será preciso haberlo captado previamente. Por esto se sostiene que en dos sentidos el ente es lo primero que se concibe en el entendimiento: en tanto concepto primario y radical, y en tanto constituye el origen de cualquier otro conocimiento. Muestra la autora cómo, en el contacto inmediato y natural con el ser, la inteligencia capta la entidad sin hacer perfecta abstracción de sus peculiares condiciones de singularidad y materialidad. Sin embargo, el concepto de ente, en una aparente contradicción, es siempre el concepto de algo que es actual. Esto es mostrado en el discurso, pues *la entidad se conoce en la cosa*, no se tematiza en sí misma, como tampoco se tematiza el principio de contradicción al formular cualquier juicio. Lo que primero concibe el entendimiento como lo más conocido y en lo que todas las concepciones parece resol-

verse es el ente. Esto constituye una suerte de *a priori* real que no puede ser propiamente tematizado. De ahí la necesidad metodológica de mostrar la atematicidad del conocimiento del ente y del alma.

Afirma más adelante que ninguna cosa puede convertirse en objeto de intelección si no es en virtud de un cierto conocimiento atemático e inobjetivo de la entidad. Sin embargo, no es esto lo único que se precisa para conocer objetos. Después de tratar la atematicidad de la entidad, se propone la necesidad de esclarecer el conocimiento atemático del alma. La doble captación de la entidad y del alma, permite un primer acercamiento a los términos constitutivos de la verdad. Es aquí donde la concepción de Tomás de Aquino juega un papel importante para la autora. Afirma que del alma se pueden alcanzar distintos tipos de conocimiento y, además, su logro puede ser por distintos caminos. Es decir, que se puede tener un *conocimiento existencial* e inmediato, el que a su vez puede ser actual o habitual, o tener un *conocimiento científico*, esto es, lo que es común a todas las almas que a su vez tienen el doble momento de la aprehensión y el juicio. De todos estos, es el conocimiento existencial el que interesa al propósito expuesto en el inicio. Éste persigue determinar que en todo acto de conocimiento hay una captación atemática del principio de intelección y que cualquier objeto se aprehende de forma atemática, tanto la entidad como el mismo inteligir. Para que el alma se reconozca a sí misma en todos sus actos particulares, no se separa de ellos. El interrogante acerca de cuáles son los caracteres que definen el conocimiento que el alma tiene de sí misma en todas sus operaciones, hace surgir con claridad el desarrollo de los ítems citados metodológicamente en el tratamiento del tema.

El conocimiento del alma es un conocimiento particular y es un conocimiento atemático porque se reconoce a sí mismo no sólo cuando se objetiva, sino también cuando realiza cualquier otra operación distinta de la autointelección temática. Se subraya con claridad que, para conocer la verdad es preciso que antes de cualquier juicio de carácter científico, el entendimiento perciba de forma natural su misma operatividad. Esto es posible porque el entendimiento tiene un conocimiento atemático del inteligir y de la entidad.

En el segundo de los tópicos de este capítulo, «Para una definición de verdad», nuestra pensadora enfrenta una tarea capital y polémica cuando, asegura que casi todos los espíritus están de acuerdo en que la verdad ha de consistir en una *adecuación entre las cosas y el entendimiento*. El problema no es la afirmación sino el contenido que a ésta se le da. Al respecto surgen dificultades, concretamente: ¿consiste la verdad en una adecuación como lo afirma Tomás de Aquino o esta afirmación es sólo el pórtico? El tratamiento del tema recae en el juicio porque es mediante él que hay una efectiva comparación y, en consecuencia, una adecuación a la realidad. Se dejan a un lado las teorías de la verdad-copia y se señala a Gottlob Frege como opositor agudo que se aproxima al planteo clásico en tanto se puede suponer que la verdad es la concordancia entre una imagen y lo representado. La concordancia es una relación. La imagen será perfecta cuando la relación concordante coincida. Nuestra autora señala aquí el punto álgido de la interpretación, pues, superponer con exactitud una representación y una cosa sólo sería posible si también la cosa fuera una representación. Precisamente lo que no se quiere es que sea una coincidencia de interpretaciones, para lo cual, según Frege, lo esencial es que lo real sea diferente de lo representado. No es posible, dice, que lo que hay en el entendimiento sea una copia exacta a lo que hay en la realidad, primero porque se niega el carácter activo del entendimiento, segundo porque contiene implícita una contradicción. Donde no hay heterogeneidad no hay verdad. Al respecto resulta capital la expresión crítica de la autora en la nota 42, donde afirma que Frege esgrime razones que se desprenden de las explicaciones de Aristóteles y Tomás de Aquino.

Sostiene que las precisiones de Tomás de Aquino nos alejan de todo representacionismo, porque muestra sin confusión la relación entendimiento-realidad, para lo cual recomienda ver las primeras líneas del tratado *De veritate*, q. 1, a. 1c., donde se encuentran expuestas las bases tomistas acerca de la verdad. Las precisiones analíticas que lleva a cabo Tomás de Aquino justifica, que distinga tres grupos para definir «la verdad y lo verdade-

ro». El primer grupo considera «lo que precede a la razón de verdad». Menciona aquí las definiciones de San Agustín, Avicena y la referencia a la verdad que Aristóteles hace en *Metafísica* IX 10: 1051 a y ss. «La verdad, dice Tomás, está en las cosas antes que en el entendimiento». En el segundo grupo considera que, aunque la verdad tiene en las cosas su fundamento, éste se completa por la acción del entendimiento. Estas definiciones centran en aquello por lo que formalmente se perfecciona la razón de verdad. En este grupo Tomás menciona la definición de Isaac Israeli junto a la de San Anselmo y Aristóteles. La verdad no es la que se encuentra en el entendimiento y secundariamente en las cosas sino, en el entendimiento que compone y divide por su juicio. Es decir, que la verdad consiste en juzgar y el juicio estriba precisamente en el conocimiento de la adecuación. En el tercer grupo el modo de definir la verdad no se refiere a lo que perfecciona la razón de verdad sino «al efecto propio de la verdad». En este punto es capital la diferencia que la autora señala junto a Tomás: «No es lo núsimo la verdad conocida y el acto por el cual el entendimiento se sabe adecuado a la realidad que el hábito de la ciencia y el acto por el que la inteligencia sabe que conoce». Afirma que Santo Tomás introduce este tercer tipo de definición porque considera que el conocimiento que es efecto de la verdad no se identifica con el conocimiento de la conformidad que alcanza el entendimiento al juzgar. Por eso considera conveniente distinguir entre un momento lógico y un momento psicológico. Al primero pertenecen la adecuación cumplida y el conocimiento de la verdad, al segundo el efecto propio de la verdad sabida.

«No se debe confundir la verdad lógica con la conciencia que se tiene de ella». Con esta afirmación toma distancia de Maréchal, pues puntualiza que la *veritas intellectus* no es tanto una cualidad del entendimiento sino el acabamiento de la adecuación misma. La conciencia de asimilación de un objeto es algo subjetivo y según la autora no coincide con el acto por el que el entendimiento se conoce como adecuado a la cosa, aunque precisamente esto último es la verdad lógica. La verdad en tanto conocida por el cognoscente se identifica con la verdad del intelecto, pero no con la conciencia de la verdad que es posterior a la adecuación formal. Por eso Santo Tomás distingue entre lo que perfecciona la razón de verdadero y lo que manifiesta o declara la noción de verdad. La definición de verdad como adecuación de la cosa al entendimiento conviene a lo que Carmen Segura ha llamado verdad lógica, no formando parte de ésta el efecto de la verdad que es lo que se entiende como verdad psicológica. Luego no es posible que la verdad lógica se identifique con la verdad psicológica.

El último de los tópicos perteneciente a este capítulo es «El conocimiento de la verdad». Inicialmente nos recuerda que, por la relación que tiene el entendimiento con la verdad, Tomás de Aquino distingue dos operaciones. Una es la inteligencia de los indivisibles; el entendimiento que intuye la verdad por sí misma. Este momento se conoce como el de simple aprehensión. La otra operación compone y divide conceptos simples y es precisamente por esto que la verdad o falsedad se encuentra aquí. Es el juicio. En la simple aprehensión no hay comparación con nada ajeno a la *quidditas* misma y en este sentido es absoluta. En el juicio, en cambio, hay composición porque compara uno con otro concepto. Esto es posible por la simple aprehensión anterior donde no cabe error.

Cuando Tomás afirma que la verdad en sentido formal y propio se da en el entendimiento, se está refiriendo a la composición y división por la que se conoce y se dice la verdad. Sólo así tiene lugar cabalmente la adecuación. El entendimiento aplica al ente expresado por el sujeto la forma expresada por el predicado; el juicio devuelve la semejanza de las cosas a la realidad y juzga que algo es así o no en la cosa. Esto no es otra cosa que conocer la adecuación, lo cual sólo es posible por el carácter reflexivo de la inteligencia, que por su inmaterialidad puede volver sobre sí misma conociendo su propia naturaleza y sus operaciones. Acentúa la autora que la posibilidad de conocer la adecuación exige que la inteligencia se conozca como instada por una realidad distinta de sí núsima.

El entendimiento en acto y lo entendido en acto son un solo y mismo acto, y no obstante, no se confunden. Se trata de una alteridad superada que permite que la inteligencia conozca su objeto como la *forma rei alterius* y que a su vez se conozca como adecuada con

ella. Tanto la alteridad como la referencia a lo real son sólo posibles por el carácter reflexivo de la inteligencia que por su inmaterialidad puede volver sobre sí misma conociendo su propia naturaleza y sus operaciones; y certeramente señala junto a Santo Tomás en referencia a lo real: «hay otro entendimiento, el humano, que no es el inteligir mismo ni su esencia es el primer objeto de su inteligir, sino que su objeto es algo extrínseco: la naturaleza de la realidad material. Este objeto es lo conocido primariamente por el entendimiento humano. El juicio devuelve la semejanza de las cosas a la realidad. Juzgar no es otra cosa que conocer la adecuación *intellectus et rei*. Hasta aquí, la autora ha preparado el camino precisamente para ver cómo por un acto de reflexión se puede ver la adecuación a la realidad.

El capítulo segundo lleva por título «Conocimiento y reflexión» y contiene tres puntos capitales en el desarrollo del tema. El primero de ellos, «El carácter naturalmente reflexivo del entendimiento», precisa el tema a la vez que sintetiza su contenido. Una cita de Santo Tomás de Aquino sobre la reflexión completa da comienzo al tema, donde destaca que todas las sustancias intelectuales en su paso de la potencia al acto tienen el poder de volver sobre sí. Al conocer algo distinto de sí han de salir, en cierto modo, fuera de ellas; pero, por su inmaterialidad, pueden conocer que conocen, y así comienzan a reflexionar sobre sí, conociendo primero el acto, después la facultad y por último su misma esencia. Al respecto, se precisa que el entendimiento humano no es una sustancia intelectual, sino que es la facultad de una sustancia a la vez material y espiritual. Es una potencia separada que no se mezcla con ningún órgano, aunque necesita de la operación de los sentidos para poder conocer.

La inteligencia humana, aunque específicamente distinta a las demás sustancias intelectuales, tiene algo común a ellas: la reflexión natural. Aquella que es fruto inmediato de su misma operatividad. En el entendimiento, lo que es actualizado inmediatamente es su operación de conocer y lo que primero entiende el entendimiento es su mismo inteligir. Puntualiza que esto último es la conclusión que Tomás de Aquino propone como un principio general destinado a resolver si el entendimiento humano conoce su propio acto.

Después de marcar la diferencia entre el entendimiento divino, el de los ángeles y el humano destaca la necesidad de ajustar los extremos aparentemente opuestos que se dan en el entendimiento humano, puesto que comienza por los sentidos y se ordena a las cosas materiales; pero además se conoce a sí mismo por su acto, por ese acto por el que conoce lo que es material. Considerado el entendimiento en su misma esencia es tan sólo una potencia para entender, un ente que está meramente en potencia. Sólo es posible en cuanto es actualizado y en la medida en que se actualiza se conoce. El entendimiento al ser informado es hecho simultáneamente intelectual e inteligible. Lo determinante no es que el entendimiento sea informado por la especie, sino que al ser informado es actualizado y entonces se puede conocer a sí mismo por sí mismo. Por eso, dice la autora, insiste Tomás de Aquino en que no conocemos nuestro entendimiento sino porque entendemos que entendemos.

La reflexión intelectual no es obstáculo sino condición de posibilidad e incluso causa de la adecuación cognoscitiva en que consiste la verdad. Adecuación y reflexión se exigen y complementan mutuamente. No hay adecuación sin reflexión. Si el entendimiento realiza la aprehensión es porque puede reflexionar sobre su propia operación, de lo contrario no podría conocer si la forma que conoce es su propia forma o la forma de otra cosa distinta de su esencia. La insistencia sobre este punto debe ser acompañada con lo que se expresa en la nota d 125, donde muestra que el punto en cuestión aquí es el objeto sobre el cual el entendimiento reflexiona. Si lo hace sobre la misma operación o si por el contrario reflexiona en el juicio sobre el mismo juicio con una reflexión implícita, tema que retoma más adelante. Le parece capital dejar en claro que el entendimiento humano no está siempre en acto, se conoce conociendo, es decir se conoce en el acto y por el acto.

Más adelante se ocupa de establecer la diferencia entre reflexión lógica, subjetiva y lo que llama reflexión veritativa entendiendo por esta última la reflexión por la que el entendimiento actualizado por su especie, vuelve sobre sí mismo conociéndose como adecuado

a la cosa. La reflexión veritativa se caracteriza por no duplicar sus operaciones en orden al conocimiento de la verdad como lo hace la reflexión lógica, que exige dos actos: el acto por el que se conoce la cosa y el acto por el que se conoce que conoce.

Reflexión y adecuación es indudablemente un punto central en el desarrollo del propósito inicial planteado por la Dra. Segura. Sintetiza que si la adecuación no se reduce a mera representación, y si el entendimiento puede conocer el acto de adecuación, si la verdad se da propiamente en el juicio que compone y divide, y si el ser veritativo no se confunde con el ser real, es por el carácter reflexivo del entendimiento que en cada operación vuelve sobre sí mismo conociéndola y conociéndose: conociendo, por tanto, su adecuación a la cosa.

El segundo punto contiene «La reflexión del entendimiento sobre su operación». Dos preguntas inician el desarrollo: ¿cómo logra el entendimiento conocer la naturaleza de su acto? y ¿a qué se extiende la reflexión sobre su operación? La primera ha sido desarrollada de alguna manera en lo que se ha expresado y se sintetiza en que el entendimiento conoce la naturaleza de su acto y la naturaleza del principio activo por y en la reflexión. En respuesta a la segunda se acude a la *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7c: «Es imposible que nuestro entendimiento en el estado de vida presente, en el que se encuentra unido a un cuerpo pasible, entienda algo en acto, a no ser volviéndose a los fantasmas [...] Luego no cabe duda de que, para que el entendimiento entienda en acto, no sólo al recibir la ciencia de nuevo, sino también al utilizar la ciencia ya adquirida, se requiere el acto de la imaginación y de las demás potencias».

La reflexión sobre las imágenes no es algo contingente en el conocimiento humano. Señala la autora que habría que admitir dos modalidades diversas en la conversión a la imagen dependientes del fin de la operación. En la primera considerar que nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles a partir de los fantasmas porque, además, no puede entender aquellas cosas de las cuales abstrae las especies sino volviendo a los fantasmas. En la segunda encontramos lo que denomina la reflexión cognoscitiva de lo singular, cuyo fin es conocer el singular en tanto singular. Esto es posible si se da la reflexión sobre la imagen sensible. Lo que debe destacar, dice, es que el objeto de nuestro entendimiento son las cosas materiales, que al hacerse presentes ante él en una imagen sensible, logran simultáneamente que las conozcamos como son en sí mismas, singulares y materiales. El entendimiento pasa al acto conociéndose como principio activo y adecuado a la intelección actual. El entendimiento es actualizado por la especie inteligible, principio de su operatividad. Al conocer su objeto reflexiona sobre sí mismo y sobre este objeto, conociendo su adecuación a la cosa; porque al reflexionar sobre sí misma, la inteligencia vuelve sobre su propio acto llegando hasta la especie y por ello hasta el fantasma del que abstraigo la forma inteligible, y así, hasta las mismas cosas.

El tercero y último punto del capítulo presenta las «Aporías de una teoría del juicio». Establece tres grupos de problemas. El primer grupo es el que afirma que el juicio es una cierta comparación; el segundo grupo tiene que ver con el carácter sintético del juicio; y el tercero se refiere al carácter unitario de la segunda operación del entendimiento. En opinión de la autora la solución a la dificultad planteada en los distintos grupos de problemas hay que buscarla en la línea de la reflexión, intentando armonizar esta capacidad natural del entendimiento con el carácter sintético de la segunda operación. Para sostener que es posible conocer la verdad, para saber lo que las cosas son en sí mismas, no es preciso reducir el ser veritativo a la realidad categorial. La verdad es posible en la medida en que los extremos permanecen distintos e irreductibles. Se conoce el juicio como sede propia de la verdad por la reflexión veritativa.

En el capítulo segundo «Juicio y reflexión» se comienza con la afirmación de que «la verdad le es propia al entendimiento». La verdad se conoce en el juicio y a su vez el juicio consiste en una reflexión sobre la aprehensión simple, únicamente puede conocer la verdad el entendimiento que sobre sí mismo reflexiona. Lo que primero entiende el entendimiento es la esencia misma de una cosa que es su objeto propio. Al conocerla nuestra inteligencia no puede abarcar todas sus determinaciones en un sólo acto. Esas determinacio-

nes inhiere en el sujeto. El entendimiento reitera la operación en cada una de las determinaciones. Por eso, en la proposición hay un sujeto que significa la cosa y el predicado que significa el concepto del entendimiento. Ambos conceptos no pueden entenderse a la vez.

En la apreciación de cada uno de los pasos la autora recuerda que, en un primer momento, la inteligencia aprehende la esencia de una cosa sin afirmar ni negar, pero emitiendo un verbo. La especie expresa el concepto formal acerca de ella. Posteriormente vuelve, reflexiona sobre la misma especie de la cosa, conoce sus propiedades y emite también un verbo que expresa lo conocido. Tan sólo entonces está en condiciones de relacionar ambos elementos atribuyendo el segundo al primero. Nos recuerda que el juicio consiste en una comparación de dos conceptos, tanto si ambos se identifican en la realidad como si son diversos. Así la unidad predicativa es distinta de la real. Precisa que «el juicio tiene un carácter sintético desde una dimensión analítica en virtud de una reflexión intelectual. Esta vía pone de manifiesto que las dos operaciones del entendimiento: la simple aprehensión y el juicio, no son independientes. La primera se ordena a la segunda. Precisamente el juicio consiste en una reflexión del entendimiento sobre el acto de la simple aprehensión, sobre su naturaleza y su proporción a la cosa.

En el segundo punto de este capítulo sobre «La formación del juicio» se ocupa fundamentalmente del objeto de la «reflexión veritativa». Si bien antes ha expresado que ella consiste en la vuelta del entendimiento sobre la simple aprehensión, a la hora de establecer el objeto preciso sobre el que vuelve, es cuando se producen las discrepancias. En opinión de la autora eso sucede porque en el texto mismo del *De Veritate* no está aclarado cuál sea el acto sobre el cual el entendimiento reflexiona. Para situarnos en la problemática pregunta, ¿qué es lo que hace el entendimiento para formar un concepto? El entendimiento reflexiona en cuanto está en acto. ¿Qué es lo que hace el entendimiento para formar el verbo? La actualidad del inteligir proviene del intelecto y no de la cosa entendida. Al reflexionar la inteligencia vuelve sobre sí y sobre su operación propia, conociendo directamente su objeto e indirectamente la especie inteligible.

Lo que el entendimiento aporta es «actualidad». Ella está dada por la cosa y su imagen en el intelecto. Aclara la autora que, la actualidad no proviene de la imagen sino del entendimiento por la reflexión que realiza sobre sí. El entendimiento forma y expresa el verbo o palabra que es lo primero que entiende entendiendo en él la cosa. Puntualiza la autora: hasta aquí la reflexión le posibilita conocer su acto pero no la adecuación a la cosa. Para ello deberá reflexionar sobre la semejanza, conociéndola y juzgándola. Mientras el predicado no le atribuya «algo» al sujeto, no puede saber que él tiene semejanza. Es allí donde compone o divide, une o separa. Allí el entendimiento conoce la adecuación del predicado al sujeto. Conoce la verdad. Conoce la adecuación entre las cosas y el entendimiento. Finalmente, se afirma que el entendimiento siempre vuelve sobre la especie porque es a partir de ella que forma sus conceptos. La unidad del objeto permanece inalterable al nivel de la especie inteligible pero no de los conceptos, porque el concepto es una formación intelectual que no existe en la cosa. Una segunda cuestión en este punto es ver la relación unidad-simultaneidad. Todo lo que el entendimiento pueda inteligir bajo una especie lo puede entender simultáneamente. El entendimiento puede entender muchas cosas como si se tratase de una. Pero no puede entender muchas como si se tratase de muchas. Todo lo que el entendimiento puede inte-ligir bajo una especie lo puede entender simultáneamente.

En «Verdad, juicio y reflexión», último punto de este capítulo, dice la autora, de manera relevante, que *conocer la adecuación es conocer la verdad*. La condición de posibilidad de la verdad lógica estriba en el carácter reflexivo del entendimiento humano que puede volver sobre sí mismo y sobre sus propios actos. Es la reflexión la que hace posible la adecuación. Establece que conocer la adecuación es conocer la verdad; conocer la verdad es componer y dividir; componer y dividir es afirmar y negar; afirmar y negar es juzgar; juzgar es reflexionar. Recuerda que Santo Tomás de Aquino afirma que la verdad se encuentra tanto en los sentidos como en el entendimiento aunque de distinta forma. Los sentidos no poseen formalmente la verdad porque no pueden reflexionar sobre sí mismos. Sólo tienen la capacidad de aprehender la cosa pero no saben lo que la cosa es. El entendimiento

puede conocer la verdad componiendo y dividiendo por su juicio. En este punto para Santo Tomás es lo mismo comparar lo concebido con la realidad, que juzgar, afirmar o negar, componer o dividir.

Con posterioridad, la autora ha de ocuparse de cómo se hace extensivo a la reflexión el paralelismo ya establecido entre verdad, adecuación, afirmación, composición y juicio. Para este propósito establece un orden que comienza por la relación verdad-juicio y que termina demostrando que es lo mismo juzgar que componer y dividir, citando al respecto la interpretación de Silvestre de Ferrara. Señala que hay coincidencia entre los tomistas en afirmar que la verdad es *adaequatio intellectus et rei*, pero cuando del juicio se trata queda todo reducido a la unión de sujeto-predicado, problema éste imposible de resolver si no se tiene en cuenta la naturaleza de la verdad y su relación con ella. El problema central del juicio es el conocimiento de la adecuación o conformidad entre el entendimiento y la cosa. En este sentido «ningún juicio del entendimiento está precedido por una enunciación aprehensiva», interpretación iniciada por Juan de Santo Tomás y que la autora considera inviable metafísica y gnoseológicamente. Finalmente, frente a la tarea de mostrar que *única-mente se puede conocer la verdad frente a la reflexión del entendimiento*, nos encontramos con un epílogo que contiene una exposición lineal y ordenada de los puntos fundamentales para lograr claridad sobre la temática.

En esta obra la Dra. Carmen Segura centra su atención en un tema clave, siempre presente cuando de la certidumbre del conocimiento humano se trata. La autora asume plenamente la dificultad que la respuesta implica cuando la pregunta va dirigida a la esencia de la verdad, y por esto retorna a la cuna de su tratamiento. Revisa los fundamentos en la respuesta de Santo Tomás de Aquino, y con absoluta claridad metodológica encamina al lector a la comprensión de su pensamiento, utilizando para ello la alternancia impecable del análisis y de la síntesis, en una perspectiva que trasciende el tratamiento lógico. Ha revisado la causa de exégesis divergentes en respuestas relevantes de autores modernos y contemporáneos. Para la autora, el haber soslayado la reflexión, explica la causa que trava e impide una respuesta satisfactoria a la pregunta por la verdad del conocimiento. Sin lugar a dudas, esta obra, lleva a cabo la recuperación reflexiva de la verdad, proyectando y abriendo su sentido con renovada actualidad.

Mirtha Rodríguez de Grzona

MARÍA JESÚS SOTO, *Metafísica del infinito en Giordano Bruno*. Cuadernos de «Anuario Filosófico», Serie Universitaria 47. Publicaciones de la Universidad de Navarra. Pamplona 1997. 89 páginas. ISSN 1-137-2176.

Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra, María Jesús Soto ocupa allí la cátedra de Historia de la Filosofía. Lleva publicados reiterados libros y artículos sobre las líneas de pensamiento que gestan la modernidad y derivan desde ella sus epílogos esenciales. *La metafísica del infinito en Giordano Bruno* se inscribe bajo este horizonte. En efecto Giordano Bruno, embriagado en las fuentes de la Nueva Ciencia, retoma la temática de lo infinito, presente desde los orígenes presocráticos, iluminándola con las nuevas Luces que comenzaban a alumbrar la modernidad filosófica. Siguiendo especialmente el materialismo de Demócrito y Lucrecio, el pensamiento del Nolano se convertirá en la musa inspiradora de una corriente de filosofía monista que encabezarán Spinoza, Diderot, Herder, Schelling y Hegel, entre otros (p. 13).

El objetivo central del texto que presentamos es, tal como lo indica su autora en la introducción, explicitar la finalidad última que ha alimentado el pensamiento de Bruno. Es decir, elucidar su esfuerzo por «fundar sistemáticamente una metafísica del infinito» (p. 13). A lo largo de la obra, María Jesús Soto afirmará que el interés bruniano es estrictamente metafísico. Su postulado de infinitud —divina y cósmica— no pretende extrapolar al ámbito filosófico tesis teológicas ni científicas, sino que surge de una motivación genui-