

## EN TORNO A TRES CONCEPCIONES DE LA VERDAD FORMAL

### 1. Posición del problema

“Quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur”.<sup>1</sup> Tal concepto de verdad, que de suyo entraña la adecuación entre el entendimiento y la cosa no sólo tiene el mérito de expresar fielmente los datos alcanzados espontáneamente por la inteligencia, sino también el de servir de base para la comprensión de las doctrinas de verdad que se le oponen. Naturalmente, aunque la verdad puede ser aquí entendida ya como la verdad del ser *ut ens intellectui correspondeat*<sup>2</sup> ya como la del conocer in quantum (intellectus) adaequatur rei intellectae,<sup>3</sup> la que interesa en este trabajo es la verdad del conocimiento, llamada también formal o lógica.

Este modo de entender a la verdad formal no deja de ser sostenido implícitamente o explícitamente por una larga tradición filosófica cuyos más destacados exponentes se encuentran en el Estagirita y el Aquinate. Obviamente, para que esto pudiera ocurrir era preciso que hubiera antes una coincidencia de fondo respecto de un pequeño pero importante núcleo de afirmaciones metafísicas cuyo último principio de resolución o inteligibilidad se halla en la noción de *esse*. Por ello es comprensible también el que —ya bien entrada la edad moderna— al ser cuestionados los tradicionalizados puntos de partida y sustituidos por otros nuevos, llegue también —¿por qué no?— el momento de cuestionar aquel concepto de verdad.

La sustitución de los principios metafísicos sustentados por la Escuela se realiza de tal suerte por el pensamiento moderno que, si bien se puede seguir hablando de la verdad en términos de relación de adecuación o conformidad, lo cierto es que el significado hondo de la misma se vuelve radicalmente distinto. ¿La razón? Puede hallarse en la alteración de la naturaleza de los polos de dicha relación a lo que puede agregarse también la del modo en que esta última es alcanzada. Para mostrarlo se toman en consideración tres enfoques distintos en torno a la verdad formal, los que se corresponden con tres momentos importantes de la historia de la filosofía: el primero, con la admisión de la metafísica como saber de lo absoluto; el segundo, con la descalificación de la posibilidad de la metafísica como ciencia; el tercero, con el intento de res-

<sup>1</sup> *De Ver.*, I, 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *In De An.*, III, 11, Nº 761.

tauración de la metafísica, en cuanto saber de lo absoluto, desde la ciencia misma. Tres momentos que tienen como protagonistas a Tomás de Aquino, Emmanuel Kant y Henri Bergson. En la medida en que se pueda extraer de cada uno de ellos su respectivo concepto de verdad se podrá luego establecer cuál será la más satisfactoria desde el punto de vista crítico.

## 2. La posición tomista

“Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur”.<sup>4</sup> Supuesto que la verdad en general implique una relación de adecuación entre el entendimiento, *intellectus*, y la cosa, *res*, se debe recordar que la verdad formal se entiende como una adecuación del entendimiento a la cosa conocida: “secundum quod (intellectus) conformatur rei intellectae”.<sup>5</sup>

Pero, ¿qué se entiende por “*res*” e “*intellectus*”? Por de pronto se debe señalar que se trata de dos términos que se comparan entre sí como dos órdenes distintos, ya que sólo se habla de igualdad entre lo que se distingue: “aequalitas diversorum est”.<sup>6</sup> De los cuales uno dice referibilidad al orden real. Pues si bien *res* como propiedad trascendental señala al ente por su esencia,<sup>7</sup> en el contexto de la definición de la verdad no alude sino al ente por su ser. De donde si el ente se afirma como el fundamento de la verdad —“*veritas supra ens fundatur*”;<sup>8</sup> y el ente se funda en su *esse* —“*ens sumitur ab actu essendi*—; entonces la verdad se funda en el *esse*: “*Esse rei causat veritatem intellectus*”.<sup>9</sup> Por cierto esto no significa que el objeto conocido deba ser por fuerza siempre real pues también puede ser ideal. Sino que, ordenado el entendimiento al conocimiento del ser, todo lo conoce por relación a él. El *esse* se constituye así en el principio universal de inteligibilidad: “*Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit*”.<sup>10</sup>

El término “*intellectus*” en principio puede ser entendido como el acto de conocer en sentido lato. Por cierto, en la medida en que este acto implique una cierta conformidad a lo real supondrá en la misma medida una cierta posesión de la verdad. De donde se podría hablar de verdad no sólo respecto a las tres operaciones del espíritu sino también respecto del conocimiento sensitivo. Así se sostiene la infalibilidad de la sensación y de la simple aprehensión: “*unde sicut visus numquam decipitur in proprio objecto, ita neque*

<sup>4</sup> *S. Th.*, I, 16, 2.

<sup>5</sup> *S. Th.*, I, 16, 1.

<sup>6</sup> *De Ver.*, I, 3.

<sup>7</sup> *De Ver.*, I, 1.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *S. Th.*, I, 16, 1 ad 3.

<sup>10</sup> *S. Th.*, I-II, 94, 2.

intellectus in cognoscendo quod quid est".<sup>11</sup> Pero no es lo mismo tener la verdad que tenerla como conocida, *ut cognita*. Por el primer modo se la tiene solo *materialiter*; por el segundo, *formaliter* y esto último sólo ocurre en el juicio. "Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscere quod quid est ut in quadam re vera: non autem ut cognitum in cognoscente (...); proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente".<sup>12</sup> metur".<sup>17</sup>

¿Qué razones hay para afirmar que la verdad formalmente se da en el juicio? En principio porque si se admite la verdad de la sentencia que reza: "Idem non adaequatur sibi ipsi sed aequalitas diversorum est",<sup>13</sup> entonces se verá que la adecuación sólo se puede hallar en el juicio y no en la simple aprehensión. En efecto, si bien la forma poseída por la simple aprehensión difiere numéricamente y por su modo de existir de la forma poseída por la cosa real, ambas son lo mismo, *idem*.<sup>14</sup> Luego el primer acto del entendimiento no tiene de suyo nada propio por lo que se pueda distinguir de la cosa misma. Pero el juicio sí se distingue por la clase de composición que entraña en virtud de su carácter analítico. Pues en él se presenta como separado lo que en la realidad está unido: "invenitur siquidem et in rebus aliqua compositio sed talis compositio efficit unam rem".<sup>15</sup> Finalmente, porque no aquietta al espíritu el tener la especie o representación del objeto, esto es, poseer incoativamente la verdad sino poseerla como conocida, *ut cognita* y esto sólo es posible por un acto de reflexión por el que conoce su conformidad con la cosa: "In hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur cognoscendo et diiudicando ipsam".<sup>16</sup> Conocimiento este que puede acceder hasta la naturaleza misma de la potencia intelectual aunque no por cierto de modo explícito sino implícito, *in actu exercito*: "Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem. Quod quidem cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur".<sup>17</sup>

Un texto muy importante para aclarar todo esto aparece en *S. Th.*, I, 16, 2: "Quando (intellectus) iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componen-

<sup>11</sup> *In De An.*, III, 1.11, N° 762.

<sup>12</sup> *S. Th.*, I, 16, 2.

<sup>13</sup> *De Ver.*, I, 3.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *In Met.*, VI, 1.4 N° 1241.

<sup>16</sup> *In Met.*, VI, 1.4 N° 1236.

<sup>17</sup> *De Ver.*, I, 9.

do et dividendo. Nam in omni propositione, aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel remouet ab ea". Supuesto que la cosa real es intencionalmente apprehendida por el primer acto del entendimiento hay que señalar que en este acto se mantiene la unidad del ente concreto. Ello se debe a que su contenido inteligible se presenta como una totalidad indivisa donde no hay comparación posible. Con la segunda operación el espíritu vuelve reflexivamente sobre el contenido objetivo de la primera operación para analizarlo. Echa luz sobre una zona limitada de dicho contenido separando cierta forma que es concebida como separada del resto. Así, por ejemplo, dado el contenido inteligible "el hombre" se separa la forma "mortal" que no agota toda la comprensión del primer contenido formal, que estaba primero confusamente tomado. Ciertamente ambos términos son *secundum quid* inmanentes al entendimiento porque se han conceptualizado. Pero esos conceptos tienen un valor intencional, significan lo real, aunque de distinto modo. El primero suple a la cosa considerada como totalidad donde se es fiel a la totalidad que tiene en la realidad y, por ello, tiene un valor de ser. El segundo, suple a un atributo real de la cosa, pero que al ser considerado en cuanto separado no existe como tal en la realidad. Este último representa el producto de una elaboración intelectual más intensa. Por ello aparece en la relación de adecuación del lado del espíritu. Luego al establecerse la conveniencia de ambos contenidos formales se afirma el segundo del primero como un atributo de la cosa: "Aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel remouet ab ea". Allí juzga que la realidad es como la forma que él percibe: "quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit".<sup>18</sup> En ese momento se posee formalmente la verdad, se la posee ut cognita: "tunc primo cognoscit et dicit verum". Allí el verbo ser señala la inherencia actual (esse) de una propiedad en un sujeto.

### 3. La concepción kantiana

El célebre pensador de Koenigsberg mantiene de alguna manera el concepto de adecuación cuando se refiere a la verdad formal pero parece descartar la posibilidad de que el entendimiento se compare con algo ajeno a él mismo. Luego, no cabe otra cosa que medir el entendimiento con el entendimiento mismo; al conocimiento con el conocimiento: "No puedo comparar al objeto más que con mi conocimiento, puesto que únicamente lo conozco por él. Mi conocimiento está pues llamado a ser confirmado por mí mismo: porque el objeto hallándose fuera de mí, y el conocimiento en mí, no puedo juzgar más que de una cosa, a saber, si el conocimiento del objeto conforma con

<sup>18</sup> S. Th., I, 16, 2.

mi conocimiento del objeto".<sup>19</sup> Y de allí un nuevo concepto de verdad: "El criterio formal de la verdad no es pues otra cosa que el carácter lógico general de la conformidad del conocimiento consigo mismo, o lo que es igual, con las leyes generales del entendimiento y la razón".<sup>20</sup>

¿Se trata de una interpretación enteramente subjetivista? Todo parece indicarlo. Por de pronto hay un cambio importante respecto a la definición tradicional de verdad. Atañe al lado objetivo de la relación de verdad, pero a la postre involucra un cambio total. "No debo considerar como verdadero al conocimiento, sino a condición de que sea conforme con el objeto".<sup>21</sup> Hay la sustitución poco llamativa del vocablo "cosa" por "objeto". Pero no se trata de un cambio meramente nominal. Si cosa dice contenido de ser o que se resuelve en el ser; objeto sólo indica referibilidad a un espíritu. En este caso, a un espíritu que lo constituye como tal. Esto ocurre señala Kant mediante la imposición a los contenidos de la intuición sensible de nuevas formas que emergen del espíritu merced al dinamismo trascendental del espíritu. La actividad sintética de éste confiere inteligibilidad a lo dado en la intuición. Y el último fundamento de esta actividad de síntesis progresiva está dado por la conciencia de sí o "apercepción" trascendental: "Todo lo múltiple de la intuición se halla bajo las condiciones de la unidad sintética originaria de la apercepción (...) pues sin ésta *nada puede ser pensado o conocido*, porque las representaciones dadas no tienen en común el acto de la apercepción: «yo pienso», y no serían por él comprendidas en una autoconciencia".<sup>22</sup> Y a la luz de tal apercepción trascendental se ha de entender al juicio: "Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de varias representaciones o la representación de la relación entre ellas, en cuanto constituyen un concepto".<sup>23</sup> Alude a la conciencia de un modo esencial pues de suyo le compete la ordenación de lo múltiple de las representaciones a la unidad trascendental de la apercepción. Y en ese sentido y no en otro se debe interpretar el valor de la cópula "es": (La cópula es) "designa, en efecto, la relación de estas representaciones con la apercepción originaria".<sup>24</sup> De tal suerte que la atribución de una categoría a algún orden fenoménico por medio del juicio se afirma por su posibilidad de ser objeto de una conciencia universal. Y así se descubre al sujeto trascendental como el último fundamento de todo conocimiento, por ende, también de todo juicio verdadero.

Los conceptos anteriores no hacen más que situar a Kant en una posición de neto cuño subjetivista. Si el objeto es el resultado de un proceso cons-

<sup>19</sup> *Tratado de Lógica*, trad. Ga. Moreno, Araujo, Buenos Aires, 1938, p. 51.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>22</sup> *KrV.*, B, 111.

<sup>23</sup> *Lóg.*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>24</sup> *KrV.*, 114.

titutivo por vía de síntesis que se efectúa con arreglo a los conceptos puros del entendimiento, entonces el conocer se entiende no en términos de descubrimiento sino de constitución del objeto. La verdad de un juicio referido a un orden particular no surge de la evidencia que surge del análisis de los hechos reales sino simplemente de la aplicación sobre un determinado orden fenoménico de la categoría que le corresponde con arreglo a principios *a priori* del entendimiento. He aquí el principio próximo de la concordancia del sujeto y del predicado en el juicio verdadero. Su fundamento último, como ya se señaló, no es otro que la suprema unidad de la apercepción.

Pero un cierto resabio de inconfundible realismo se opone a entender a la verdad bajo términos de un absoluto inmanentismo. Precisamente una de las conclusiones que se siguen de la crítica kantiana es la afirmación de la existencia de la "cosa en sí" aunque se sostenga con el mismo énfasis la imposibilidad hasta de intentar sentar una hipótesis respecto de su modo de ser. Contra lo que se podría suponer Kant dice mucho más de lo esperado respecto de algo que declara absolutamente incognoscible para el entendimiento humano. La afirma como fundamento del fenómeno,<sup>25</sup> también como causa.<sup>26</sup> Se la asimila en algunas oportunidades con el objeto trascendental, entendido éste, como "el correlato de la unidad de la apercepción".<sup>27</sup> Aunque se debe reconocer que por objeto trascendental Kant no entiende propiamente a la cosa en sí, sino más bien al nombre de algo que se le equipara, es la representación abstracta de un objeto indeterminado.<sup>28</sup> Pero sea lo que fuere, en la medida en que se sostiene a la cosa en sí como fundamento del fenómeno se abren allí las puertas para una apertura al orden del *esse* en el orden del conocimiento y por consiguiente en el orden del juicio verdadero. Por cierto esto no lo afirmó Kant. Pero bien pudo haberlo pensado: "De hecho, si los objetos de los sentidos los consideramos justamente como puros sentidos, confesamos por esto igualmente, que en el fondo de ellos está dada una cosa en sí misma, aunque no conozcamos cómo es en sí, sino solamente su manifestación; esto es, el modo cómo nuestros sentidos son afectados por ese algo desconocido".<sup>29</sup> Queda abierta la cuestión.

#### 4. La posición bergsoniana

Cualquiera que haya sido el íntimo modo con que Kant pensó el ser y el modo de ser de "la cosa en sí" no cabe duda alguna de que con él el conocimiento de lo real queda gravemente cuestionado. De atenerse a rajatabla a

<sup>25</sup> KrV, A 277 / B 333, *passim*.

<sup>26</sup> A 238 / B.344, *passim*.

<sup>27</sup> KrV, A 250.

<sup>28</sup> KrV, A 251, *passim*.

<sup>29</sup> *Proleg.*, par. 32, trad. Besteiro, Aguilar, Madrid, 1965, p. 127.

la afirmación de que la cosa en sí no puede ser objeto de la intuición intelectual no habrá más remedio que concluir que la suerte del conocimiento de lo real está sellada. Por lo menos así lo sugieren las siguientes líneas tomadas de *L'évolution créatrice*: "Nous sommes assurés de voir la matière se plier avec docilité a nos raisonnements; mais cette matière dans ce qu'elle a d'intelligible, est notre oeuvre: de la réalité «en soi» nous ne savons et ne saurons jamais rien".<sup>30</sup> Reproche que de alguna manera no sólo se hace extensivo a todas las formas de idealismo —lo que se comprende a la luz de la crítica precedente— sino también al realismo tradicional. ¿Por qué también éste? Porque al expresarse bajo los mismos términos que el idealismo no puede sino conducir al mismo resultado que éste: "«l'objectif» et le «subjectif» étaient départagées à peu près de même par tous".<sup>31</sup>

¿Pero, es que acaso se puede rechazar al idealismo sin adherir, por lo menos implícitamente, al realismo? De ninguna manera. Pero no está en la intención de Bergson prescindir *simpliciter* del realismo. En rigor su actitud es inequívocamente realista: "L'explication que nous devons juger satisfaisante est celle qui adhère à son objet".<sup>32</sup> Y respecto a lo que aquí se entiende por "objeto" no se puede abrigar ninguna duda: "Qu'est ce qu'un jugement vrai? Nous appellons vraie l'affirmation qui concorde avec la réalité".<sup>33</sup> ¿Podría decirse entonces que Bergson adhiere sin más a un concepto realista de la verdad formal? *Secundum quid*, sí: "Nous définissons d'ordinaire le vrai par sa conformité à ce qui existe déjà".<sup>34</sup> Pero admitir el realismo no significa necesariamente admitir toda suerte de realismo. De hecho no hay lugar en su doctrina para entender a la verdad formal bajo los términos de *adaequatio rei et intellectus* o de otras formulaciones equivalentes. Brevemente, si rechaza el planteo de Kant no es porque admita el de Santo Tomás.

¿Cuál es la razón de tal descalificación? A que en orden a los últimos resultados de sus investigaciones críticas surge en Bergson la firme convicción de que lo real en su fondo último es radicalmente inaprehensible por la facultad intelectual. Enderezada la inteligencia de un modo natural no a penetrar el orden ontológico de lo real, para conocerlo sino a un mero fin práctico —el de "obrar sobre la materia bruta y manipular los sólidos"— ella no busca otra cosa que matematizar sus datos, simplificarla *more geometrico*. Así el conocer se reduce a medir, a operar sobre la realidad como cuadrículándola, fragmentándola artificialmente. Así no alcanza lo real sino distorsionándolo, reduciendo

<sup>30</sup> *L'évol.*, ps. 205-206.

<sup>31</sup> *La pensée et le mouvant*, p. 83.

<sup>32</sup> *La pensée*, p. 1.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 246.

do su objeto a lo que no es. Conoce desconociendo. "Notre intelligence, quand elle suit sa pente naturelle (...), elle parte de l'immobile, et ne conçoit et n'exprime le mouvement qu'en fonction de l'immobilité. Elle s'installe dans des concepts tout faits, et s'efforce d'y prendre comme dans un filet, quelque chose de la réalité qui passe. Ce n'est pas, sans doute, pour obtenir une connaissance intérieure et métaphysique du réel".<sup>35</sup>

Ya se puede entrever de lo anterior la razón de la no admisión de la fórmula tradicional de la verdad. Si el polo objetivo tiene alguna intimidad ontológica ésta no es traducible en opinión de Bergson en términos de ser, sino de cambio, de cambio absoluto; un cambio sin ser: "Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent: le changement n'a pas besoin d'un support (...); il rest le changement pur, se suffisant a lui même, (...)."<sup>36</sup> Y en razón de que lo semejante sólo se conoce por lo semejante no puede ser conocido por la inteligencia que se vale de un medio estático como lo es el concepto que sólo accede a lo permanente y universal. La intuición de la *durée* surge como consecuencia de un poderoso acto de introspección sobre lo más íntimo de la vida psíquica. Allí los estados de conciencia se van resolviendo en una unidad cada vez mayor donde sólo se advierte una penetración recíproca entre los mismos. Se los ve inmersos en un fluir perpetuo y fluyente, en una continuidad de devenir. Y con el devenir, la *durée*, el tiempo concreto que se revela no sólo como lo más íntimo de la vida psíquica, sino también de todas las cosas. He aquí un texto donde se puede advertir la doble sustitución de los dos términos de la relación de verdad: la inteligencia por la intuición, el ser por el devenir: "Est relative la connaissance symbolique par concepts preexistents qui va du fix au mouvant, mais non pas la connaissance intuitive qui s'installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses. Cette intuition atteint un absolu".<sup>37</sup>

La sustitución por el lado del polo objetivo es más clara que la del polo subjetivo. Al ser definida la *durée* en términos de cambio puro es fácil ver que esta noción es ininteligible a la luz de la noción de ser. Luego la admisión de la *durée* supone la negación del ser. Pero cuando Bergson sustituye a la inteligencia por la intuición no es tan claro que niegue a la primera. Ciertamente que él distingue entre el conocimiento intelectual y el intuitivo. Pero no deja de señalar que el intuitivo es también secundum quid *intelectual*, porque no deja de suponer la actividad del entendimiento. Pero no la supone como escindida sino en total conexión con todo el ser del alma. Da lugar, la intuición, a un conocimiento experimentado con todo el ser del hombre. Ser que debe

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>36</sup> *La pensée*, pp. 163-164.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 216.



entenderse aquí como *durée* y no como *esse*. Hay pasajes en donde habla de intuición "intelectual", pero desecha la aplicación de tal calificativo en razón de haber definido antes a la intelección como ordenada de suyo a la materia y no al espíritu. De ahí el que termine por llamarla "supraintelectual". "Supraintelectual" no en el sentido de que niegue a la inteligencia sino precisamente como su ensanchamiento máximo, como una suerte de "dilatación intelectual". Puede entenderse también como intelectual porque su contenido de verdad, señala Bergson, puede ser afirmado en el juicio intelectual, a condición, eso sí, de que la materia de estos juicios no esté dada por conceptos estables sino fluidos y dinámicos".<sup>38</sup> Esa es la *conditio sine qua non* para pensar una realidad también fluida y dinámica. Sin embargo, hay razones poderosas que abogan en favor de la opinión contraria. Las unas fundadas en su modo de "ser"; las otras, en su modo de operar. Si se entiende que la intuición alcanza la verdad, pero la inteligencia no, entonces es obvio que el valor cognoscitivo de la intuición no está fundado en la inteligencia sino en otra facultad que le es ajena. Si se entiende a la intuición como una recuperación de las potencias instintivas, como una percepción concreta y vivida, realizada en los límites de la conciencia, como una dilatación de los sentidos, como una identificación con el acto de querer, entonces, en esos sentidos es difícil que pueda ser llamada intelectual. Y si además, no conforme con esto se pretende también que alcance a su objeto de un modo inmediato no *secundum modum cognoscentis sed secundum modum cogniti*, y que lo conocido por ella es de todo punto inexpresable por conceptos — y los conceptos ya sean "estáticos" o "dinámicos" siguen siendo conceptos— entonces no sólo es discutible como intelectual sino también como vía de conocimiento: "Il suit de l'a qu'un absolu ne saurait être donné que dans une intuition (...). Nous appellons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieure d'un objet pour coïncider avec ce qu'il y a d'unique et par consequent d'inexpressable".<sup>39</sup>

## 5. Conclusiones

A la luz de los análisis precedentes se pueden establecer las siguientes coincidencias entre las tres posiciones ya presentadas: Se entiende a la verdad bajo conceptos reductibles a los de relación de adecuación. Pues aunque se utilicen distintos términos para definirla —tales como los de "concordancia" y "coincidencia"— en ningún caso se omite el de conformidad. Lo cual despeja toda duda. Se ve la necesidad de admitir la presencia de la inteligencia por el lado subjetivo; pues si bien Bergson la cuestiona la afirma como presente en el acto intuitivo, aunque no como causa principal. Se entiende a lo real como

<sup>38</sup> *La pensée*, p. 42, passim

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 181.

necesario por parte del polo objetivo: Kant, que reniega de la inteligibilidad de la cosa en sí no sólo admite su existencia sino que además la afirma como fundamento del fenómeno. Se admite su cumplimiento en el juicio: Bergson acepta que la inteligencia sea el único medio de comunicación de la intuición; lo cual supondría un juicio cuyos conceptos sean tan "flexibles" como la realidad por él alcanzada. Se admite que la verdad supone un cierto grado de reflexión: ya porque implique una reflexión de la inteligencia sobre su propio acto; ya porque se funde en una cierta "apercepción trascendental"; o bien porque el conocimiento de lo absoluto se alcance con el conocimiento de sí mismo; todos los autores examinados de uno u otro modo afirman la presencia de la reflexión en el conocimiento verdadero.

Pero las divergencias existen y éstas nacen de no admitir una afirmación fundamental de la doctrina tomista: que la inteligencia es por excelencia la facultad de la verdad, y que la posesión de la misma importa en última instancia la posesión intencional de lo real. Mas a la luz de lo examinado ya pueden verse las consecuencias de tal olvido. Por un lado se termina en un planteo subjetivista cuya única tabla de salvación paradójicamente parece hallarse en un fundamento objetivo afirmado como lo menos evidente. Por el otro, se termina en un replanteo realista pero que al no encontrar en la inteligencia su fundamento subjetivo amenaza conducir a un horizonte ontológico de cruda irracionalidad. También aquí se procura finalmente reclamar lo que se había negado. De donde, finalmente y pese a las divergencias, surgen en estas dos últimas posiciones indicios de ciertas evidencias que no hacen más que fortalecer las afirmaciones de la primera.

FRANCISCO REGO