

VERDAD Y RELATIVISMO SEGUN EL PENSAMIENTO DE TOMAS DE AQUINO

1

CONCEPCION TOMISTA DEL INTELECTO Y LA RAZON

La problemática en torno al relativismo implica la problemática en torno al conocimiento y a la verdad y ésta, a su vez, supone una determinada concepción del intelecto y de la razón. Comenzaremos, pues, exponiendo brevemente la concepción tomista del intelecto y la razón.

Tomás de Aquino, recogiendo el pensamiento de Platón, Aristóteles y S. Agustín, compara la razón con el movimiento y al intelecto con la quietud.¹ La razón y el intelecto no son ni el hombre (sujeto remoto de todas las operaciones humanas), ni el alma (forma del cuerpo), ni la esencia del hombre; sino que son *una facultad, una fuerza (vis), una potencia del hombre*; por medio de ella el hombre obra.

El intelecto y la razón *no son dos potencias*. El hombre ejerce *actos* y por medio de las potencias efectúa *acciones*: con el intelecto efectúa la acción de *entender*, y por medio de la razón efectúa la acción de *razonar*. Los actos se distinguen y especifican por los *objetos* a los cuales se ordenan los actos por medio de las potencias: el acto de entender se ordena a lo inteligible; el acto de comer se ordena a lo comestible. La diversidad de objetos, por lo tanto, hace que se distingan las diversas acciones y actos. La diversidad de actos, por su parte, implica una diversidad de *medios operativos o potencias* a través de los cuales los actos se explicitan en acciones. Lo que es para un fin, está determinado constitutivamente por ese fin: se es inteli-

¹ *De Veritate*, q. 15, a. 1.

gente —se tiene la potencia de conocer— en vistas a entender, y el acto de entender es en vistas a su objeto inteligible. Este objeto constituye al acto determinándolo específicamente de modo que este acto será un acto de entender y no será un acto de comer o querer.²

Ahora bien, la diversidad de los objetos puede deberse, 1º) a la *naturaleza* diversa de los objetos mismos (objeto material): por ejemplo, el concepto del número cuatro, en su naturaleza de cuatro, es diverso del concepto del número tres, en su naturaleza de tres; 2º) la diversidad de los objetos puede deberse a la *diversa perspectiva o forma* con la que es considerado el objeto (objeto formal): así, por ejemplo, el mismo objeto material “hombre” puede diversificarse en varios objetos formales, por la diversa perspectiva en que es estudiado: el hombre estudiado en la perspectiva de una cultura (antropología cultural) y el mismo hombre estudiado en su ser o esencia (antropología filosófica).

Pues bien, hay potencias que están ligadas a un órgano sensorial. La potencia visiva, por ejemplo, no se puede ejercer sino por medio del órgano de la visión (ojos). Pero otras potencias no están ligadas a un órgano sensorial. Según Tomás de Aquino, aquella parte del alma que actúa no empleando un órgano sensorial, no está ligada a lo sensible ni está determinada por lo sensible. En esa parte el alma es *ilimitada o infinita o inmaterial*: su objeto se extiende a todo *lo común* de todos los entes. Así es el objeto de la potencia llamada intelecto: el objeto del intelecto es lo común a todos los entes. Ahora bien, lo común a todos los entes en relación al intelecto es la inteligibilidad. En este sentido, el intelecto es aquello por lo cual todo se hace inteligible y todo puede ser inteligido: el intelecto es el principio o facultad de operación a partir del cual, cuando se ejerce, todo se hace inteligible; y una vez ejercido todo es inteligido.³

² “Omne enim cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur; sicut et huiusmodi, et quantum ad formam et quantum ad materiam, ut sit conveniens ad finem suum, qui est secare. Omnis autem potentia animae, sive activa sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem... Cum autem obiectum comparetur ad actum sicut terminus, terminis autem specificentur actus... oportet quod actus penes obiecta distinguantur; et ideo obiectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit (*De Veritate*, q. 15 a. 2). Cfr. *S. Th.*, I, q. 77, a. 3.

³ Si el intelecto es “quo est omnia facere”, si el intelecto es aquello por lo cual todo objeto se hace inteligible, entonces ¿el intelecto le da algo al objeto que se hace inteligible? El intelecto (agente) hace solo pasar al objeto de su estado de inteligible en potencia (estado de poder ser inteligible en acto) a su estado de inteligible en acto. La solución que dio Aristóteles al problema del conocer es una *solución de pasaje*, un ir de la potencia (del poder ser inteligible en potencia, fuera del alma) al acto (al ser inteligible en el alma, aunque no inteligido): lo inteligido no se refiere al intelecto agente en su condición de agente. Mas Aristóteles no dejó muy aclarado en qué consistía *el poder* ser inteligible en sí, sin relación al acto que lo hace inteligible. Aristóteles supuso que todos los entes eran inteligibles en potencia en cuanto estaban fuera del alma. Puso, además, en el alma una luz (la luz del intelecto agente). Cuando los objetos entraban en el dominio

El objeto inteligible conduce al intelecto a lo verdadero —luego veremos este concepto de verdad— y lo verdadero es una forma o cualidad que tienen ciertos conocimientos dentro del alma: lo verdadero es un fin interior al alma. En este sentido el acto de entender es un acto inmanente: queda en el alma. El objeto apetecible, en cambio, lo bueno, lleva al alma a las cosas: es un objeto fuera del alma.⁴

Llegados a este punto, pues, nos podemos preguntar nuevamente si el intelecto y la razón son dos potencias cognoscitivas o una sola. Pues bien, según Tomás de Aquino, tanto el intelecto como la razón tienen el mismo *objeto formal* que los constituye: *lo inteligible*. En este sentido, el intelecto y la razón no difieren; pero difieren —como ya dijimos— en otro sentido: como la quietud difiere del movimiento.

Los actos de las potencias no van más allá de la fuerza que tiene el objeto propio de cada potencia. Ahora bien, el intelecto y la razón tienen por objeto lo inteligible; pero lo inteligible del intelecto *no es contingente*, sino una esencia necesaria que no se capta por raciocinio ni implica incertidumbre: por lo inteligible el intelecto es una fuerza (vis), una potencia, y por ello se hacen cognoscibles los primeros principios. El objeto que constituye al intelecto es el llamado *objeto formal*: la luz del intelecto por la cual el intelecto es intelecto. El objeto *formal* del intelecto es aquello por lo cual (“quo”) el intelecto entiende y es la perspectiva bajo la cual (“medium sub quo”) entiende. El objeto *material* del intelecto humano es aquello que el intelecto conoce (“quod”). Ahora bien, según Tomás de Aquino, lo que el intelecto conoce es el *ente* y los *primeros principios* que en él se contienen. Los primeros principios (que rigen todo lo que se conoce y que se derivan del ente)⁵ son *por sí mismos conocidos*,

de esa luz, pasaban de la posibilidad remota (inteligibles en potencia) a la posibilidad próxima (inteligibles en acto, aunque todavía no inteligidos).

La cosa, sin embargo, no quedaba clara. Algunos autores —Ockham y otros, por ejemplo— consideraron que si los objetos eran inteligibles en sí *se volvía innecesario el intelecto agente* en cuanto iluminador: los objetos pasaban de su condición de inteligibles en sí (que aquí se identificaba con lo inteligible en potencia) a su condición de inteligidos.

Lo opuesto a activo era lo pasivo. Pero Aristóteles no se conformó con poner un intelecto *activo* (o agente: “poietikós”) y uno *pasivo* (“pathetikós”); sino que además puso un intelecto *posible*. Con lo posible indicaba lo anterior a lo activo: el estado del intelecto antes de entrar en acción, un intelecto todo energía para la acción, un intelecto que podía hacerse todas las cosas (“guínesthai”). Del intelecto agente y del posible Aristóteles dice que es inmortal y eterno; del intelecto pasivo dice que es mortal y corruptible.

⁴ “In verum enim intelligibile fertur ut in formam... Dicitur verum esse in mente, bonum et malum in rebus; cum forma sit intus et finis extra. Non autem eadem ratione finis et forma perficit: et sic bonum et verum non habent eandem rationem obiecti” (*De Veritate*, q. 15, a. 2).

⁵ “Hoc principium” impossibile est esse et non esse simul” dependent ex intellectu entis” (*In IV Metaph.*, lect. 6).

sin necesidad de racionamientos.⁶ El intelecto conoce el ente al contacto con lo sensible. Pero el intelecto humano entiende el ente *sin movimiento* discursivo; sino simplemente aplicando su luz a las cosas (iluminación) y recibiendo las cosas así iluminadas. El intelecto humano, en cuanto “se mueve” o conoce discurrendo, es llamado propiamente *razón humana*. Se debe, pues, decir que *el intelecto humano no conoce nada discursivamente*, sino que entender es simplemente intuir fijamente lo inteligible, esto es, el ente por medio de la luz que lo constituye.⁷

La razón humana tiene, pues, también su *objeto formal* que es el mismo del intelecto humano, o sea, la luz trascendente que Dios le participa: por esto, el intelecto y la razón *no son potencias distintas*. Pero la razón humana tiene, además, *objetos materiales*: la razón conoce discursivamente cosas determinadas, esencias de entes sensibles, cosa que no sucede con el intelecto humano. La razón humana aplica discursivamente la luz del intelecto (lo inteligible formal) a las cosas materiales: la razón aplica discursivamente los principios que surgen del contacto de la luz del intelecto con las cosas.⁸ La razón, en una palabra, es el poder conocer discursivamente y Tomás de Aquino la piensa como un intelecto obscurecido.⁹

No cualquier diversidad, pues, de los objetos diversifica las potencias, sino la diversidad de aquello a lo que por sí se ordena la potencia.¹⁰ Como el intelecto y la razón se ordenan a lo inteligible, no forman dos potencias sino una sola, con un aspecto intuitivo (intelecto) y un aspecto discursivo (razón).

El intelecto y la razón son, además, según el pensamiento de Tomás de Aquino, una *potencia pasiva*: esto es, una fuerza del hombre que, por medio del alma, pasa de la potencia al acto (“padece”).¹¹ El intelecto es pasivo respecto de todo ente universal.¹² Este poder padecer o recibir lo universal del ente es un poder que el intelecto

⁶ “Ea quae per se nobis nota sunt, efficiuntur nota statim per sensum; sicut visis toto et parte, statim cognoscimus quod omne totum est majus sua parte sine aliqua inquisitione... Principia cognoscimus dum terminos cognoscimus” (*In I Sent.*, d. III, q. I, a. 2).

⁷ “Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile” (*In I Sent.*, d. III, q. 4).

⁸ “Actio intellectus extenditur quantum potest extendi virtus eius ad quod quid est. Per hanc autem primo ipsa principia cognita fiunt, ex quibus cognitis ulterius ratiocinando perveniuntur in conclusionum notitiam” (*De Veritate*, q. 15, a. 2 ad 3m).

⁹ “Ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce confertur; et ideo dicitur esse intellectus principiorum, quae statim cognitioni se offerunt” (*In I Sent.*, d. III, q. 4, a. 1, ad 4).

¹⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 77, a. 3.

¹¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 2, ad 2.

¹² “Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis” (*Ibidem*).

tiene por participar de una luz superior: la luz del intelecto agente. Pero —préstese atención— la luz del intelecto no es el *intelecto*. La luz del intelecto es la que ilumina todo lo inteligible como causa universal, de la cual el alma participa cierta fuerza particular: esta fuerza particular es el intelecto.¹³

Surge así el problema de la *iluminación*. El intelecto constituido por una luz superior de la cual participa, puede iluminar ahora las cosas que va a conocer. Según Tomás de Aquino, las cosas fuera del alma son inteligibles sólo *en potencia*,¹⁴ esto es, *pueden* ser iluminadas (por el intelecto *agente*); pueden volverse inteligibles dentro del alma (y así el intelecto es *posible*); finalmente puede entenderlas, hacerlas suyas (y así el intelecto es *pasivo*: padece el pasaje de la potencia al acto). Cuando decimos que las cosas son inteligibles en potencia sólo añadimos a las cosas que no son inteligibles una relación al intelecto. Las cosas en sí mismas son: en relación al intelecto son además inteligibles *en potencia*. Lo inteligible *en acto* se da en el intelecto, no fuera de él: algo es inteligible en acto en cuanto el intelecto puede sumergirlo en su luz interior.¹⁵

La *acción* de entender o de sentir no es algo que el *objeto* produce. Esta acción la produce la potencia intelectiva o sensitiva. Un

¹³ "Illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua participat quandam particularem virtutem" (S. Th., I, q. 79, a. 4 ad 1).

Adviértase que el intelecto agente no se constituye por sí mismo en agente, en iluminador de las cosas. El intelecto agente es constituido por la luz divina que recibe participadamente: esa luz ilumina primeramente al intelecto y por eso el intelecto es intelecto, esto es, tiene la potencia de entender. El intelecto iluminado entiende en potencia, esto es, entiende la luz universal o indeterminada que lo ilumina y *puede*, a su vez, como un espejo, proyectar la luz que recibe sobre los objetos que va a conocer. El intelecto iluminado es entonces iluminador (*agente*) de las cosas cuando refleja la luz que recibe; y es intelecto *posible* en cuanto que, así como recibe la luz que lo constituye, *puede* recibir también las especies inteligibles de las cosas que él mismo genera al proyectar la luz trascendente que recibe. El intelecto es, además, *pasivo* (mejor sería decir *receptivo*, como ya lo hizo notar A. Rosmini) en cuanto recibe, hace suyas, las cosas iluminadas.

¹⁴ "Res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia" (De Veritate, q. 10, a. 6).

¹⁵ "Quum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res quae est extra animam, omnino est extra genus intelligibile" (De Potentia, q. 7, a. 10).

Para una mayor claridad —aun a costa de repetirnos— se deben distinguir varias cosas:

1º Las cosas fuera del alma o intelecto, y sin relación a él, no están en el género de lo inteligible (ni en potencia ni en acto): son sólo *remotamente inteligibles* en cuanto que son, y todo lo que es puede ser alguna vez inteligible si se pone en relación al intelecto.

2º Las cosas fuera del alma o intelecto son *inteligibles en potencia* en cuanto tienen una relación con el intelecto, en cuanto el intelecto iluminador puede iluminarlas.

3º Las cosas son *inteligibles en acto* en el intelecto o alma, en cuanto el intelecto iluminador (o agente) las ilumina. Pero una cosa iluminada no es aún una cosa conocida.

4º Respecto de la cosa iluminada el intelecto es *posible*, puede ya comenzar a conocerla.

5º Cuando de hecho el intelecto conoció una cosa iluminada, la hizo suya, entonces el intelecto es *pasivo*, respecto de la cosa iluminada.

objeto es entendido porque es el término de la acción inmanente de entender.

No se debe creer que la *misma forma* de la cosa que es el principio de ser de la cosa fuera de la mente, sea la *misma forma* que se halla en el alma: en el alma, el intelecto *produce sólo la semejanza* de esa forma.¹⁶

Entender una cosa es hacerla entrar en el dominio de la luz del intelecto y aferrarla: es un leer interior (*intus - legere*). El hombre no puede conocer intelectivamente fuera del intelecto: en este sentido se dice que *el intelecto no puede conocer lo material en cuanto es material*. Material es la subjetividad que está fuera del intelecto; lo que no tiene ninguna relación con él. Una cosa es desmaterializada cuando entra en el dominio de la luz intelectual.¹⁷

El intelecto no se opone a lo que es singular. El intelecto puede entender lo que es singular: el intelecto se entiende a sí mismo aun siendo singular.¹⁸ Pero cuando lo singular es algo sólo captable por los sentidos, entonces el hombre conoce lo singular sensible (los accidentes exteriores) por medio de un conocimiento sensible; y lo universal (la esencia) lo conoce por medio de un conocimiento inteligible.¹⁹ El hombre conoce todo el ente: sus accidentes particulares a través de los sentidos; la forma sustancial a través del intelecto.²⁰

Finalmente, nos queda por decir una palabra sobre la relación entre *el objeto formal del intelecto y el ser*. Ahora bien, el intelecto

¹⁶ "Non oportet formam, quae est principium essendi rei, esse principium cognoscendi rei per essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo ejus" (*De Veritate*, q. 8, a. 11 ad 4).

Hay, pues, una forma que es principio del ser de la cosa extramental; y hay una forma que es principio del conocer la cosa: esta forma es una semejanza de la primera y es intramental; se la llama "especie".

¹⁷ "Ad speciem quae est medium cognoscendi requiruntur duo: scilicet repraesentatio rei cognitiae, quae competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile; et *esse spirituale vel immateriales*, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente" (*De Veritate*, q. 3, a. 1 ad 2).

¹⁸ "Intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel hieri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati: quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus" (*S. Th.*, I, q. 79, a. 6 ad 2).

¹⁹ "Sensus non apprehendit essentias rerum, sed *exteriora accidentia* tantum" (*S. Th.*, I, q. 57, a. 1, ad 2). Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 4 ad 1.

"Mens nostra singulare (sensible) directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiuntur formas a rebus in organo corporali" (*De Veritate*, q. 10, a. 5).

²⁰ "Quamvis *esse* sit in rebus sensibilibus, tamen *rationem essendi* vel *intentionem entis*, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia" (*In I Sent.*, 19, 5, 1, ad 6). "Cum sensus et imaginatio circa accidentia occupentur, quae quasi circumstant essentiam rei, intellectus ad essentiam ejus pertingit" (*In III Sent.*, 35, 2, 2).

está constituido por un objeto formal: la luz del intelecto.²¹ El intelecto es por (quo) la luz que participa. Esta luz no es el intelecto (quod est) ni el ser propio del intelecto (el sujeto cognoscente) sino el ser-inteligibilidad-común que se le participa y por el cual (quo est) es.²²

El ser por el que el intelecto es, además, no es simplemente el ser común, sino la *razón del ser*, la *inteligibilidad del ser*, el ser común *por sí mismo cognoscible*.²³ Todas las demás cosas participan del ser, principio indeterminado y común²⁴ de todas las cosas: las cosas o entes son una determinación del ser común, por lo que se hacen particulares. Pero el intelecto no sólo participa del ser constituyéndose en un ente particular, sino que además participa de la *luz de ser*, o sea, de la *razón de ser*, por lo que puede comprender a todo ente.²⁵

La razón del ser es el ser común inteligible o universal, pero no es Dios.²⁶ El ser común es la razón o fundamento inteligible de todo ente. El ser común es *inicio* o *fundamento* del ser propio de todos y cada uno de los entes: es el *actus essendi*. Pero en cuanto el ser común es inteligible es, además, el fundamento inteligible y el inicio inteligible que permite conocer a todos y a cada uno de los entes: es la *ratio essendi*.²⁷

²¹ "Intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen" (S. Th., I-II, q. 109, a. 1).

Téngase presente que el alma, en cuanto es sustancia espiritual, se compone —según Tomás de Aquino— de *forma* (*quod est*) y de *ser* (*esse: quo est*). La sustancia intelectual no es el ser (aunque tenga un ser específico de acuerdo a su forma); sino que es por el ser, el cual para hacerla intelectual debe iluminarla. El ser por el cual la sustancia intelectual es intelectual, es el ser participado iluminante, o sea, medio e instrumento de inteligibilidad. Cfr. S. Th., I, q. 75, a. 5 ad 4.

²² "Ipsum esse est quo aliquid est" (S. Th., I, q. 75, a. 5). Este ser es luz, es causa universal de iluminación y *no debe ser confundido con Dios*. Dios es el ser subsistente, personal: no es el ser común o universal. "Non est Deus ipsum esse commune omnium" (S.C.G., I, 26). Cfr. *In III Sent.*, q. 1, a. 2.

²³ El ser universal es para el intelecto "per se notum" (*In III Sent.*, q. 1, a. 2).

²⁴ "Circa autem ens consideratum ipsum esse quasi quoddam commune et indeterminatum" (*In librum Boëthii De Heb.*, lect. 2).

²⁵ "Unaquaeque intellectualis substantia est quoddammodo omnia in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectui; quaelibet alia substantia particularis solam entis participationem habet" (S.C.G., III, c. 112).

²⁶ "Non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquid intelligibile videat essentiam divinam, sed quod percipiat lumen intelligibile quod a Deo originaliter manat" (*De Veritate*, q. 18, a. 1 ad 10).

²⁷ La luz del intelecto es lo único innato y es la inteligibilidad del ser inicial (no del ser terminado e infinito: Dios); es la *ratio essendi*.

No se confunda la *ratio entis* con la *ratio essendi*: la *ratio entis*, propiamente hablando, no es innata, sino que se adquiere por la luz del intelecto al contacto con lo sensible. Cfr. *De Veritate*, q. 11, a. 1.

La *ratio essendi* es la inteligibilidad del ser indeterminado. La *ratio entis* implica además una determinación: esta determinación no es dada por la luz del intelecto, sino por el intelecto que la concibe al contacto con lo sensible.

²⁸ Cfr. S. Th., I, q. 79, a. 7.

²⁹ "Intentio nihil aliud est quam species intelligibilis" (*Quaest. Disp.*, X, a. 8). La luz del intelecto es "quasi medium sub quo intellectus videt; ...species intelligibilis qua intellectus possibilis fit actu intelligens" (*De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 1).

gible de todo ente: el *medio* con el cual se puede conocer el inicio, el fundamento, la perspectiva del ser de todo ente. Por esto Tomás de Aquino dice que el intelecto recibe su objeto (material) según la común razón del ente (objeto formal).²⁸ El intelecto conoce a los entes (objeto material) por medio de la razón del ser (objeto formal) y la intención del ente (especie inteligible). Ahora bien, como la "intentio" no es más que la especie o medio inteligible próximo,²⁹ hay que decir que el intelecto conoce el ente bajo la razón o perspectiva del ser (*ratio essendi*) y por medio de la intención o especie inteligible del ente (*intentio entis*). Esto es posible porque el intelecto tiene por forma constitutiva el ser común inteligible o luz del inte-

El ser-inteligibilidad, luz del intelecto, es la razón común intelecto. En efecto, el conocimiento de cualquier cognoscente se extiende hasta donde se extiende la forma remota (luz del intelecto) o próxima (especie inteligible) que es el principio del conocimiento.³⁰

En resumen, podemos decir:

a) Entender es aprehender simplemente lo inteligible. Es una acción realizada por el intelecto. Lo que el intelecto aprehende simplemente es el *ente* y los primeros principios a través del medio formal llamado la *luz innata* del intelecto.³¹ Esta luz no es el intelecto, sino la razón por la cual el intelecto es.

b) Entender es una acción inmanente al intelecto. Los objetos exteriores al intelecto no son la causa de la inteligibilidad de los mismos. Ni el estímulo de los sentidos ni el conocimiento sensitivo son causa de la inteligibilidad del objeto inteligible; sino que son la materia para la causa cognoscente.³² La inteligibilidad de los objetos la efectúa el intelecto agente cuando refleja su luz sobre los objetos que caen en su dominio.

c) La *razón* se distingue del *intelecto*, como el movimiento se distingue de la quietud; pero ambos forman una sola potencia especificada por lo cognoscible. El intelecto se constituye por el acto constituyente y permanente de la aprehensión de la luz intelectual e innata que Dios le participa. Por esta luz surgen los primeros principios del intelecto cuando éste entra en contacto con lo sensible.

³⁰ "Cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis" (S. Th., I, q. 14, a. 12).

³¹ "Cognitio principiorum accipitur a sensu et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum" (In Boëthium De Trinitate, q. 3 a 1, ad 4). Cfr. De Anima, q. un a. 5.

³² "Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quoddammodo est materia causae" (S. Th., I, q. 84, a. 6).

La *razón* es el intelecto en movimiento discursivo. La razón realiza juicios aplicando los primeros principios del intelecto a las cosas contingentes que conoce.³³

d) Por la luz del intelecto, éste puede aprehender la razón de ser de los entes. El ser, en cuanto inteligibilidad, es aquello por lo cual el sujeto cognoscente y la esencia del intelecto es. El ser-inteligibilidad o razón común inteligible de todo ente no es Dios, sino una participación de Dios. *Dios no es el ser inteligible participándose*; Dios no es la luz del intelecto; sino *el ser propio subsistente y personal*.³⁴

La luz del intelecto es la razón o fundamento de inteligibilidad de toda especie inteligible;³⁵ es el *medio* por el que el intelecto conoce cualquier cosa que le cae en los sentidos: es su *objeto formal* propio, la perspectiva ontológica bajo la cual conoce todo lo que conoce. El *objeto* material, en cambio, lo que conoce el intelecto es el *ente*.³⁶ El ente es algo más determinado que el ser común.³⁷ Los accidentes del ente sustancial, en cuanto son accidentes, son conocidos por el hombre a través de los sentidos.³⁸

II

CONCEPCION TOMISTA DE LA VERDAD

La concepción de la verdad está unida a la concepción del intelecto y la razón. Todo esto nos llevará luego a discurrir sobre el relativismo.

³³ "Ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia, ad quae inventa examinantur... Per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur" (S. Th., I, q. 79, a. 8). Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 8 ad 10.

³⁴ "Loquendo autem de Deo per comparisonem ad nos sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem: et hoc modo ipsum esse est per se notum... Aut secundum suppositum... et hoc modo non est per se notum". (In I Sent., d. III, q. 1, a. 2).

³⁵ "Lumen intellectus agentis per se ipsum a nobis intelligitur, inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu" (*De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 10 in contr.).

Adviértase que los escolásticos usan el vocablo *razón* para expresar dos conceptos contrarios. La razón, a veces es una *facultad*, un poder del sujeto cognoscente; otras veces, en cambio, es una *idea* (como cuando damos "razones" de las cosas) que fundamenta algo y en este sentido es algo opuesto al sujeto cognoscente.

³⁶ "Illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecunque quis apprehendit" (S. Th., I-II, q. 94, a. 2). Cfr. In IV Metaph., lect. 6.

³⁷ "Esse non est ens, sed quo ens est" (*De Hebdom.*, 1, 2).

³⁸ Cfr. S. Th., I, q. 86, a. 3. In I Sent., 19, 5, 1, ad 6.

³⁹ El *actus essendi* es el principio y fundamento del ser de todo ente. La ratio essendi es el principio y fundamento del conocer a todo ente.

El origen de la verdad está unido al origen del conocimiento. Pues bien, el origen de todo conocimiento formal en el hombre se halla en la luz del intelecto, la cual fundamenta y es la razón de conocer a todo ente.³⁹ Pero la luz del intelecto no es más que la *manifestación de la verdad*. No es la Verdad Subsistente, la Verdad Primera, Dios, sino una participación o manifestación.⁴⁰

Así como hay un *objeto formal*, o perspectiva ontológica, a cuya luz el intelecto entiende todas las cosas; y hay *objetos materiales* que son conocidos; así también hay una *verdad formal* que se fundamenta en el ser de aquella luz del intelecto y hay *verdades materiales* que se fundamentan en diversos entes conocidos.

El *objeto formal* del intelecto es el *medio remoto* por el cual se conocen las cosas que caen en los sentidos. El *medio próximo* es la especie inteligible de cada cosa. Las cosas o entes es lo que se conoce (el objeto material).

Pues bien, aunque el objeto formal es un medio de conocimiento, es también sin embargo algo inteligible: como la luz solar es un medio para ver las formas de los objetos y sin embargo también ella es visible.⁴¹

El alma humana no puede ser privada de la luz de su intelecto que se manifiesta en los primeros principios que rigen todo razonamiento.⁴² La luz del intelecto hace que el intelecto tenga un conocimiento formal natural o connatural. Este conocimiento natural formal es siempre verdadero en cuanto es una participación de la verdad o luz divina.⁴³ La luz de nuestro intelecto es verdadera porque es una semejanza con-forme con la Verdad Primera de la cual participa.

Repitámoslo aún: la luz del intelecto, la forma-inteligibilidad del intelecto, *no es la Verdad Primera, no es Dios*; sino una semejanza o participación de la Verdad Primera. Por medio de esta luz el intelecto puede conocerse a sí mismo y a las demás cosas.⁴⁴

⁴⁰ "Lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil aliud est quam manifestatio veritatis." (S. Th., I, q. 106, a. 1). La Verdad Primera es objeto y medio de una potencia sobrenatural: la fe. "Veritas Prima se habet in fide et ut medium et ut obiectum" (*De Veritate*, q. 14, a. 8, ad 9).

⁴¹ "Non est autem necesse ut ille qui videt colorem aliquem videat substantiam solis, sed ut videat lumen solis, prout eo (lumine) color illustratur. Similiter non est necessarium ut ille qui cognoscit aliquid intelligibile videat essentiam divinam, sed quod percipiat lumen intelligibile quod a Deo originaliter manat, prout ipso (lumine) aliquid est intelligibile actu" (*De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 10).

⁴² "Impossibile est quod anima privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima in speculativis et operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae cum per hoc sit intellectualis" (*De Veritate*, q. 16, a. 3).

⁴³ "Unde quantum est de se omnis homo... solum est verum in quantum veritatem divinam participat" (*In Epist. ad Rom.*, c. 3, lect. 1).

⁴⁴ "In prima veritate dicitur homo videre propriam formam qua existit, in quantum primae veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quo se ipsam cognoscat" (S. Th., II-II, q. 173, a. 1, ad 2). Cfr. BARALE, P.-MUZIO, G., *Il divino nella creatura e nella intelligenza secondo S. Tommaso*, Sodalitas Thomistica, Roma, 1960.

Ahora bien, la luz del intelecto es la semejanza de la primera verdad impresa en nosotros; es una verdad formal, inviolable, un medio para conocer las cosas; ¿pero la verdad formal tiene algún contenido? ¿Qué significa verdad formal?

Cuando se habla de verdad *formal* se habla de la verdad en relación a la verdad *material*. En este sentido, la verdad formal es la verdad de la perspectiva indeterminada a cuya luz —por cuyo medio— se entienden las verdades determinadas. Pongamos ejemplos: es una verdad material que “esto que utilizo para escribir es una hoja de papel”. Por el contrario, es una verdad formal que “dos más dos suman cuatro”, pues lo que interesa es la relación vacía o formal que guardan los números sin interesarme si son dos sillas, mesas o lápices. Que *el ser es el ser* es aún una verdad predicativa más formal que la anterior: no me interesa aquí ningún modo de ser determinado, ningún ente en concreto.

La verdad más formal de todas es la luz del intelecto con la cual nacemos, pues, no tiene ningún contenido propio de un ente determinado: es aquello por lo cual podemos conocer lo que somos y lo que son las demás cosas sin que ella sea necesariamente conocida.⁴⁵ En otras palabras, esa luz innata del intelecto tiene por contenido algo muy indeterminado: la inteligibilidad del ser, la *ratio essendi*, para usar una expresión de Tomás de Aquino. La inteligibilidad del ser es la *razón de ser* y el *acto de ser* del intelecto. El intelecto es la potencia. Ella *es* por el acto de ser; y el acto (por el cual es intelecto) es la inteligibilidad del ser. La luz del intelecto es lo que hace que el intelecto al mismo tiempo *sea* y *sea intelecto*. Esto es posible porque la luz del intelecto es, al mismo tiempo, ser e inteligibilidad.⁴⁶

⁴⁵ “In omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis, non tamen ratione objecti, sed in ratione medii cognoscendi” (*In I Sent.*, 3, q. 4, a. 5). Aunque la luz del intelecto sea el *medio* para conocer, no implica esto que ella sea conocida como conocemos cualquier cosa: esta luz no es cognoscible como un objeto: “Id quo cognoscimus sicut forma cognoscentis non oportet esse notum... et ita etiam non est necessarium ut quicumque intelligit aliquid, intelligat intellectum suum quod intelligit, vel lumen intellectuale” (*Quodlibet*, X, a. 7).

⁴⁶ “In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma; sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex *quo* est et *quod* est; ipsum esse est quo aliquid est.” (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 4) Cfr. *S.C.G.*, III, c. 54.

No podemos detenernos aquí en la compleja concepción del *ser* que tiene Tomás de Aquino. Baste que recordemos que el ser, en cuanto ser, no contiene en sí mismo más que el ser. En este sentido hay un solo ser: “Esse, in quantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis” (*S.C.G.*, II, c. 52). El ser *participado* ya no es simplemente el ser; lo mismo dígame del ser *divino personal*.

El ser es ante todo *actus essendi*, o sea, principio y fundamento de todo ente. Si el ser, que es principio, termina en forma infinita, como comenzó, entonces tenemos al *ente infinito*. “Esse non receptum in aliquo non est finitum, immo absolutum” (*In I Sent.*,

En este sentido, el *intelecto entiende siempre*: siempre intuye la luz que lo constituye, aquello por lo cual él es (o sea, el ser inteligible). Sin embargo, conociendo sólo la luz indeterminada del intelecto no conocemos aún ninguna cosa concreta de nuestro mundo sensible.⁴⁷ La luz del intelecto es la semejanza de la Primera Verdad en nosotros: es una *verdad inviolable*; pero esto no significa que en esa luz se contengan en forma determinada las demás verdades; sino que por medio de ella y de sus primeros principios, con la ayuda de los sentidos, podemos conocer las demás verdades determinadas.⁴⁸ Así como la luz solar es el medio con el cual, al contacto con los objetos, podemos percibir los colores sin que los colores estén ya determinados en la luz solar; así también la verdad indeterminada (el ser-inteligibilidad) de la luz del intelecto permite conocer las otras verdades determinadas (las esencias de los entes).⁴⁹

La *verdad formal del intelecto*, según el pensamiento tomista, es una verdad metafísica y trascendente: se fundamenta en la conformidad del ser y la inteligibilidad del ser. La *verdad material de la razón y del intelecto*, por el contrario, es la verdad que versa también sobre los entes limitados. Como el ente no es ente sino por el ser que es fundamento inteligible, así también las verdades que la razón descubre (cuando predica algo de algo, discurrendo) no son verdades sin el fundamento de la verdad metafísica y trascendente del intelecto. La luz del intelecto —que es también luz de la razón,

dist. 8, q. 5, a. 1). Si, por el contrario, el ser que comienza siendo infinito —*actus essendi*— es recibido o termina en algo finito, entonces tenemos un *ente finito*. “Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est suum esse, est actus purus et infinitus” (S. Th., I. q. 75, a. 5). “Manifestum autem est quod *primum ens*, quod est Deus, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam” (De Spirit. Creat., a. 1).

El intelecto humano, pues, tiene su ser propio, finito; pero es iluminado también por el ser inicio y razón inteligible de todo ente y este ser es infinito en su inicio iluminante: este ser no es el ser propio del intelecto, sino el ser por el cual el intelecto es intelecto. Sin embargo este ser inicio y razón inteligible tampoco es Dios (el cual es el ser que también termina infinitamente): “Ipsum esse est actus formae subsistentis quae non est suum esse” (De Anima, a. 6).

Bajo el concepto de sustancia intelectual o alma intelectiva se encierra el concepto del sujeto que conoce (*suppositum*) y lo que el sujeto es (la esencia intelectiva): “In creaturis autem essentia realiter differt a supposito” (In I Sent., d. 5, q. 1, a. 1). El sujeto es (est) su ser propio limitado por su esencia (quod). El sujeto y su esencia son el “quod est”. El ser, que los hace ser a ambos, es el “quo est” (el ser por el cual). El ser, por el cual el ser propio del sujeto y de la esencia intelectual son, es un ser ajeno, trascendente, participable

⁴⁷ Cfr. De Veritate, q. 10, a. 8 ad. 11.

⁴⁸ “Hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa cognoscimus, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes” (De Veritate, q. 10, a. 8).

⁴⁹ Cfr. De Anima, III, lect. 10; De Veritate, q. 8, a. 1.

pues son una misma potencia— es el principio y fundamento formal innato de toda ciencia y verdad.⁵⁰

En general, cuando se habla de la *verdad* según el pensamiento de Tomás de Aquino se insiste mucho en la definición de la verdad como *adecuación del intelecto y la cosa*.⁵¹ Esta es la verdad predicativa o lógica que la razón establece en su discurrir confrontando la inteligibilidad con las cosas; pero generalmente casi no se habla, en el tomismo, del *fundamento metafísico de la verdad*. Se habla mucho de las verdades de hecho (verdades empíricas) o materiales; pero casi no se habla de la verdad formal o fundamental del intelecto. Los principios primeros (principio de identidad, de contradicción, de tercero excluido, etc.) que rigen lo formal de la lógica tomista se fundamentan en la luz metafísica y trascendente del intelecto.⁵²

Al hablar del *relativismo* no podremos olvidar esto.

Pero detengámonos aún en el concepto tomista de verdad.

Tomás de Aquino concibe el conocimiento como una asimilación (un hacerse “simil”) que hace el que conoce respecto de la cosa conocida. Si entre la cosa conocida y el intelecto se advierte una *conformidad*, entonces se tiene un conocimiento *verdadero*. Se da primero la entidad de la cosa sobre la cual se funda la verdad; pero la verdad propiamente es algo que está en el intelecto.⁵³ *La verdad es una conformidad* entre la *forma* de la cosa que está fuera del intelecto y la *representación de la forma* que, en cuanto está en el intelecto es inteligible en acto.⁵⁴ La verdad es, por lo tanto, la conformidad que la razón advierte entre la inteligibilidad (*species intelligibilis*) de la cosa y la forma de la cosa extramental. De este modo, la entidad de la cosa precede a la verdad, pero el conocimiento de la cosa es un efecto de la verdad.

⁵⁰ S. Th., I. q. 117, a. 1. “Certitudo scientiae oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia; at ideo quod aliquid per certitudinem sciatur est ex lumine rationis divinitus indito” (*De Veritate*, q. 11, a. 1 ad 13). Cfr. *De Veritate*, q. 18, a. 4.

⁵¹ Cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

⁵² Cfr. *In Boëthium De Trinitate*, q. 3, a. 1 ad 4m. *De Veritate*, q. 11, a. 1.

En la época moderna lo formal de la lógica ha quedado reducido a algo convencional —debido a la costumbre y osificado en el lenguaje— y se ha prescindido así de dar un sentido metafísico al ser y a los principios primeros que se derivan del ser. Así, por ejemplo, el empirismo piensa que el *principio de contradicción* no tiene un fundamento en un ser metafísico o trascendente: este principio sería una generalización de la relativa oposición entre ciertas cosas: “I consider it to be, like other axioms, one of our first and most familiar generalizations from experience” (STUART MILL, J., *A system of logic*, Longmans, 1959, London, p. 183).

⁵³ “Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu” (*De Veritate*, q. 1, a. 2).

⁵⁴ “Inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum representationem tantum” (*De Veritate*, q. 8, a. 11, ad 3).

La luz de nuestro intelecto es verdad porque la razón advierte una semejanza (o con-forma) entre la luz divina de la cual participa y la luz participada en nuestro intelecto.

Por último, quede claro que una cosa es el conocimiento y otra cosa es el conocimiento verdadero: éste implica una relación de conformidad o adecuación que aquél no implica.

El *conocimiento* es el efecto del acto del cognoscente por el que se asimila a la cosa conocida.⁵⁶ El conocimiento es conocimiento del objeto, de la cosa: en este sentido, el conocimiento es una relación: una relación al sujeto cognoscente y al objeto conocido. Según esto:

a) Podemos tener un *conocimiento absoluto* cuando el sujeto es absoluto (por ejemplo, Dios) o porque el objeto es absoluto (por ejemplo, el ser).

b) También podemos tener un *conocimiento contingente o relativo*, porque el sujeto es contingente (por ejemplo, el hombre) o porque el objeto es contingente (por ejemplo, esta rosa).

c) Pero, además, como el conocimiento humano no depende sólo del objeto material conocido y del sujeto cognoscente; sino también del objeto formal —y este objeto formal es luz del intelecto— se da:

1º) *Un conocimiento absoluto formalmente de las cosas contingentes*. Cuando conocemos las cosas contingentes en cuanto *son* (y no en su contingencia como contingencia) llegamos a algo necesario incluso en lo contingente. Esta es la característica del conocimiento intelectual, el cual entiende lo universal y necesario en cualquier cosa que conoce. Nuestro conocimiento puede ser *formalmente* absoluto, porque la forma de nuestro intelecto es una luz absoluta y trascendente (ser-inteligibilidad). Según Tomás de Aquino, todo lo que conocemos lo conocemos bajo esta perspectiva del ser que fundamenta y da razón e inteligibilidad a todo ente. No es raro, pues, que lo primero que conciba el intelecto sea el ente o la esencia, ya que son la primera determinación que puede recibir el ser.⁵⁷

⁵⁵ "Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus" (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

⁵⁶ "Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam" (*De Veritate*, q. 1, a. 1).

⁵⁷ "Intellectus autem respicit suum obiectum (objeto material) secundum communem rationem entis" (objeto formal). (*S. Th.*, I, q. 79, a. 7).

"Ratio autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi" (*De Veritate*, q. 1, a. ad 3).

"Formatio quidditatis est prima operatio intellectus" (*De Veritate*, q. 1, a. 3 ad 1).

La *ratio entis* no es el *actus essendi*. El *actus essendi*, como ya dijimos, es el *inicio* del ser y de todo ente. La *ratio essendi* es la inteligibilidad del mismo. La *ratio entis* es una determinación de la *ratio essendi*, como el ente lo es del ser.

2º) *Un conocimiento contingente formalmente de las cosas contingentes*. Este es el conocimiento sensitivo que tiene el hombre. Cuando el hombre conoce algo sólo por medio de la forma de sus sentidos, entonces lo que conoce no goza de universalidad y necesidad sino de la contingencia propia de los sentidos.⁵⁸

Resumamos ahora lo dicho sobre la verdad, con otras palabras:

a) Hemos visto que el intelecto humano está constituido por una inteligibilidad o luz que recibe participadamente de Dios. El intelecto es por esta luz o forma. Lo que hace que el intelecto sea es el *ser*. Este ser, en el intelecto, es la inteligibilidad participada, recibida: no es, por lo tanto, Dios.

b) Esta inteligibilidad de la luz del intelecto es verdadera, es la verdad fundamental y formal y constitutiva del hombre, en cuanto es una semejanza o conformidad con Dios (la Verdad Primera) sin ser Dios. Esta verdad fundamental para el hombre es trascendente, no depende de los datos de los sentidos ni de nuestro mundo físico: es una verdad metafísica y absoluta por su objeto.⁵⁹

⁵⁸ "Contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur quidem sensu, indirecte autem ab intellectu: rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus" (S. Th., I, q. 86, a. 3).

La falta de distinción entre objeto conocido y forma del conocimiento del objeto conocido ha hecho pensar a algunos autores que no era posible hacer ciencia de lo contingente: no podía, por ejemplo, haber una ciencia llamada *historia*.

Lo único que nuestro intelecto no conoce, según Tomás de Aquino, es el objeto singular en lo que tiene de subjetivo: la *materia* que es el principio de individuación del sujeto. Cfr. *De Veritate*, q. 2, a. 5.

Todo el objeto singular es conocido, en sus accidentes y en su sustancia; y sin embargo, no es *totalmente* conocido: no conocemos subjetivamente su subjetividad; no conocemos la relación que el objeto tiene con sus efectos. No sentimos, por ejemplo, cómo otro hombre se siente a sí mismo, aunque quizás logremos entender cómo se siente. Conocer subjetivamente la subjetividad de otro es sentir lo que siente el otro, y nadie puede sentir por otro. Lo que podemos hacer es conocer objetivamente la subjetividad de otro. La subjetividad es la materialidad y a esta materialidad sólo la podemos conocer inmaterialmente: a la subjetividad la conocemos objetivamente. Esto es lo que significa la expresión de Tomás de Aquino cuando dice que el alma entiende "res materiales immaterialiter, tamen intelligit eas esse materialiter" (Opúsculo 50, *De universalibus*).

⁵⁹ Sin embargo es una verdad contingente desde el punto de vista del sujeto (hombre): no todos la advierten; no todos tienen conciencia de la conformación de la luz del intelecto con el ser trascendente; no todos advierten la conformidad que hay entre la Verdad Primera y la semejanza de la Verdad Primera. Guillermo Ockham, y luego los empiristas, no vieron la necesidad metafísica que encierra la luz del intelecto agente tomista. Confundieron la luz del intelecto con el intelecto. Ockham suprimió la luz del intelecto agente. Sin embargo dio al intelecto, immanentísticamente constituido, cierta actividad por la cual el intelecto, viendo la cosa fuera del alma, plasma algo semejante en la mente que es universal ("Intellectus, videns aliquam rem extra animam, fingit consimilem in mente" — *In I Sent.*, d. 2, q. 8 E). Ockham suprimió así la *ratio essendi*, la raíz metafísica de la inteligibilidad: el universal, para Ockham es una cosa singular con capacidad evoca-

c) Esta verdad fundamental que posee el hombre es el *medio* remoto por el cual las demás cosas son conocidas y son verdaderas. Es la *verdad formal*, indeterminada, que sólo informa acerca del ser inteligible y no de los entes: siempre que no se contradiga lo que es el ser, siempre que no se vaya contra el principio de contradicción, se cumple con las exigencias de la verdad formal. La verdad formal, en última instancia, es la adecuación del ser con el ser: exige que se excluya la nada y la contradicción. La verdad material requiere, además, una adecuación con los datos que nos ofrecen los sentidos.

d) Finalmente, distinguimos, por una parte, el conocimiento y, por otra, la *verdad*. La verdad implica la advertencia de la conformidad entre la entidad y la inteligibilidad que de ella tenemos en el intelecto. La verdad, como veremos, puede variar, según varíen cualquiera de los dos términos de la conformidad. La verdad varía si varía la inteligibilidad o medio formal con el que se conoce la cosa; o bien varía si varía la cosa misma.⁶⁰

e) El *conocimiento* no implica advertencia de la conformidad propia de la verdad, sino la simple asimilación de la cosa o entidad, por medio de la luz del intelecto (medio remoto), el cual elabora la especie impresa o inteligibilidad delimitada de la cosa (medio próximo).

Hay, además, diversos tipos de conocimientos según los objetos y sujetos a los cuales los conocimientos se refieren.

III

CONCEPCION TOMISTA DE LOS DIVERSOS TIPOS DE INTELECTO

Tomás de Aquino admite dos tipos fundamentales de intelectos: el eterno (que es Dios) y el creado (distinguiendo aquí el intelecto humano del angélico). Ahora bien, como la verdad es una conformidad que se establece en la mente entre el intelecto y la cosa, es necesario tener presente los diversos tipos de intelectos cuando nos referimos al relativismo.

Como la verdad se halla en la mente, sólo habrá una verdad *eterna* cuando haya un *intelecto eterno* que contemple la adecuación

dora universal ("Quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem" — *Sum. Log.* I, c. 14). Cfr. DE ANDRÉS, T., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1969.

⁶⁰ "Sicut esse unum tantum est aeternum, scilicet divinum; ita una tantum veritas. Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 3).

o conformidad de lo inteligible con la cosa. Por lo que al *intelecto creado* se refiere, si este intelecto no es eterno tampoco puede ser depositario de nunciados o verdades eternas.⁶¹

En el intelecto creado las verdades se multiplican,

a) Por la diversidad de los objetos: a cada objeto le corresponde una idea en el alma con la cual puede conformarse.

b) Por las diversas relaciones que este intelecto establece con el mismo objeto para conocerlo mejor.

El *intelecto divino*, por el contrario, conoce por su propia esencia y no por medio de un objeto formal (ser-inteligibilidad) recibido de fuera de su esencia. Dios, por lo tanto, conociendo su esencia, con ella conoce todas las demás cosas en todos sus aspectos y tiempos: Dios conoce por medio de su sola esencia inteligible, por medio de su única verdad eterna. Porque no es necesario que el intelecto se adecue siempre a cosas que existen actualmente para que haya verdad: cuando una cosa no es eterna, el intelecto eterno se adecua a las cosas según la naturaleza que tienen, esto es, se adecua a las cosas según aparecen en el tiempo. Por lo tanto, según Tomás de Aquino, el intelecto divino tiene un verdadero conocimiento formal eternamente y un verdadero conocimiento de lo material cuando lo material aparece en el tiempo. La verdad de las cosas temporales estuvo eternamente en el intelecto divino; pero las cosas verdaderas aparecieron en el tiempo y son temporales.

Lo dicho nos hace ver que *el intelecto divino y el intelecto humano no poseen la misma verdad respecto de una misma cosa*, porque a) la cosa se adecua a intelectos que poseen un medio de inteligibilidad distinto (la esencia divina, en Dios; y el ser participado, en el hombre); b) porque la cosa no es lo mismo para un intelecto eterno y para un intelecto creado. Para que haya *identidad en la verdad* se requiere no sólo la identidad de la cosa, sino la *identidad del intelecto*.⁶² El intelecto de Dios sobrepasa infinitamente el intelecto creado:⁶³ así también la verdad en Dios sobrepasa infinitamente nuestra verdad. *Dios conoce las cosas según están en Él y nosotros las conocemos según están en nosotros*.⁶⁴ El conocimiento y verdad que

⁶¹ "Ab aeterno non fuit nisi una veritas, per quam divina cognitio vera fuit de rebus pluribus futuris in tempore" (*De Veritate*, q. 1, a. 5, ad 10).

⁶² "Identitas veritatis non tantum dependet ex identitate rei, sed etiam ex identitate intellectus" (*De Veritate*, q. 1, a. 6 ad 5).

⁶³ Cfr. *De Veritate*, q. 8, a. 4 ad 6.

⁶⁴ "Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso... hoc quo cognoscit creaturam non est aliud quam sua essentia" (*De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 3).

Dios tiene de las cosas no varía porque es eterno y todas las cosas le están presentes; pero nuestros conocimientos y verdades varían con el variar del sujeto cognoscente y con el variar de las cosas. Nuestras verdades dependen de su relación con las cosas: en Dios, en cambio, las cosas dependen del conocimiento y verdad que Dios tiene de ellas.⁶⁵

La verdad que está en Dios no es la verdad que está en el intelecto creado: todo lo que hay en Dios es su esencia y su esencia es su ser. En el intelecto creado, en cambio, las verdades de la mente humana no son el ser del intelecto.⁶⁶

En resumen, la verdad (conformidad del medio inteligible y la cosa) de Dios no es la verdad del intelecto creado.

Nos podemos preguntar ahora ¿es esto un relativismo?

IV

VERDAD Y RELATIVISMO

La *verdad* es una relación de conformidad entre la representación o la forma inteligible de la cosa —el medio para conocer la cosa— que está en el intelecto y la forma que está fuera del intelecto.

Vimos que la forma inteligible de la cosa en el intelecto divino es su misma esencia y en el intelecto creado no es su misma esencia (sino la luz del intelecto y la especie inteligible). Ahora bien, como la verdad es una relación de conformidad, una misma cosa real (un árbol, por ejemplo) *no es una misma verdad* en Dios y en el hombre, porque se conforma a inteligibilidades distintas, aunque el árbol *sea una misma realidad* para Dios y para el hombre. Lo que conocen (el árbol real) es lo mismo; pero el modo y medio en que lo conocen es distinto: por esto la verdad es distinta para ambos intelectos.

¿Es esto un relativismo? Estimamos que no. Puede haber distintos modos de conocer sin que por esto el *ser* de lo que se conoce quede reducido al modo de conocer. El conocimiento de las cosas

⁶⁵ Cfr. *De Veritate*, q. 2, a. 5 ad 11 et 17. De aquí ha surgido una dualidad que puede llevar a perniciosas consecuencias: se ha distinguido la "*verdad en sí*" de las cosas (que no es más que la verdad *en Dios*, pues fuera del intelecto o de la razón no hay propiamente verdad); y la "*verdad como posesión humana*" (la verdad en el intelecto o razón humana). Lo peligroso de esta cuestión está en que todos pretenderán tener a su disposición "la verdad en sí", el "punto de vista de Dios acerca de la realidad" y blandirán entonces el derecho de juzgar —y si es necesario suprimir— a los demás piadosamente en nombre de Dios. Cfr. LUXPEN, W., *Fenomenología del derecho natural*, Lohlé, Bs. As., pág. 113.

⁶⁶ Cfr. *De Veritate*, q. 2, a. 11.

varía de acuerdo a los distintos modos de conocer; pero no por esto varían las cosas conocidas.⁶⁷

Es indudable que *lo que se entiende se entiende según el modo del sujeto cognoscente*:⁶⁸ los modos de conocer varían.

No se puede negar que el hombre conoce las cosas a su modo; pero esto no significa que las cosas cambien de dimensión porque nosotros los hombres recibamos las cosas a nuestro modo. La verdad del intelecto humano no es una medida extrínseca respecto de la cosa que sería medida: es más bien la verdad del intelecto humano la que es medida por las cosas.⁶⁹ Repitámoslo: el hombre, con su intelecto, no es la medida de todas las cosas, como han pretendido sostener los sofistas.⁷⁰

Es cierto que *lo que se recibe se recibe al modo del que lo recibe*;⁷¹ pero hay que distinguir aquí *el modo de recibir* (de conocer), de la *cosa que se recibe*: ésta no varía, es lo que es; el modo de conocer, por el contrario, depende de la naturaleza del sujeto cognoscente.

El *relativismo*, pues, no se opone a que dos intelectos (el humano y el divino, por ejemplo) conozcan las cosas de *modos* diversos, ya que son intelectos de naturaleza diversa. Cada intelecto conoce de acuerdo a la forma que está en el cognoscente.⁷² Pero conocer en modo

⁶⁷ "Modus sciendi est in ipso sciente non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo *modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio scitarum*" (*De Veritate*, q. 2, a. 13, ad 8).

⁶⁸ "Cum omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis..." (*De Veritate*, q. 15, a. 2).

⁶⁹ "Veritas autem quae est in intellectu humano... non comparatur ad res sicut mensura extrinseca et communis ad mensurata, sed sicut mensuratum ad mensuram" (*De Veritate*, q. 1, a. 4 ad 1).

⁷⁰ "Res autem diversimode se habent ad diversos intellectus: quia intellectus divinus est causa rei; unde oportet quod res mensuratur per intellectum divinum, cum unumquodque mensuretur per suum primum principium... Sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, inquantum scilicet intellectus accipit a rebus; et inde est quod *scientia nostra non mensurat* res sed mensuratur ab eis. Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima, non mensurata; res autem est mensura secunda, mensurata; intellectus autem noster est mensuratus et non mensurans" (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 2).

Nosotros no somos la medida de las cosas en cuanto nuestro intelecto *no es causa de las cosas* que conocemos. Pero adviértase que nuestro intelecto *es causa del conocimiento* de las cosas. En este sentido, *el hombre es la medida del conocimiento* de las cosas pero no de las cosas mismas. Los sofistas tendrían razón si el ser de las cosas naturales se redujese sólo al ser conocidas por el hombre; si el conocimiento del hombre diese todo el ser a las cosas naturales, como sucede con las cosas artificiales (Cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 2).

⁷¹ "Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis" (*S. Th.*, I, q. 79, a. 6).

⁷² "Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente" (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5). "Modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis" (*De Veritate*, q. 10, a. 4).

diverso no significa conocer cosas diversas: el conocimiento sensible recibe la cosa sensible *sensiblemente*, esto es, bajo la forma o modo sensible: con los accidentes sensibles; por el contrario, el conocimiento inteligible recibe la cosa sensible *inteligiblemente*, esto es, bajo la forma de lo universal, del ser-inteligibilidad, de modo que no puede ser y no ser al mismo tiempo.

Habría, pues, *relativismo* cuando el ser de cada cosa (no el conocimiento del ser de la cosa) fuese para unos de una manera y para otros de otra. El *ser* de las cosas no depende de los intelectos humanos sino que es una participación que las cosas tienen —según Tomás de Aquino— directamente del intelecto divino. Lo que puede variar y ser relativo es el *conocimiento* del ser de las cosas: los animales no conocen el ser de las cosas (por lo que de ellos sabemos), aunque sintan el ser de las cosas; el intelecto del hombre conoce este ser por medio de la luz del intelecto; el intelecto divino lo conoce por su propia esencia.

La existencia, pues, de diversos tipos de intelectos con diversos modos de conocimiento no lleva al relativismo. *Los diversos modos de conocer son relativos o dependientes de los diversos objetos formales* o perspectivas constitutivas o transitorias que tienen los intelectos.⁷³ El *ser* propio de las cosas, por el contrario, es pensado por el tomismo, como independiente del intelecto humano y, en tal sentido, como algo *absoluto o no-relativo* al intelecto humano, aunque sea relativo o dependiente del intelecto eterno de Dios. Para el tomismo, Dios y su verdad —y no el hombre— es la medida de todas las cosas: Él es el absoluto; todo lo demás depende de Él y es por Él y es relativo a Él.⁷⁴

⁷³ Cfr. *De Veritate*, q. 8, a. 4 ad 4. Que no conozcamos sino por medio de la luz del intelecto y de los primeros principios que son las leyes fundamentales de la lógica es *un* modo de conocer. Tomás de Aquino admite otros modos de conocer según el medio formal que se utilice. Hay tantos modos de conocer como grados de iluminación que nos permiten conocer: “Unus intellectus ab alio illuminari dicitur, inquantum traditur ei aliquod medium cognoscendi” (*De Veritate*, q. 9, a. 1).

Otro modo de conocer es dado al hombre por medio de la *luz de la fe*. Cfr. *De Spirit. Creat.*, a. 10, ad 1. Conocer por medio de la luz de la razón y por medio de la luz de la fe son *dos modos diversos de conocer, no necesariamente opuestos, pero ciertamente distintos*. No se sostiene aquí que lo que sea verdad en la luz de la fe no sea análogamente verdad según la luz de la razón. Hay una verdad —según nuestro modo de entender— que no es ni unívoca ni equívoca, sino analógica: la relación de conformidad permanece, mas los medios con los que las cosas se conforman cambian. Además, la fe tiene sus verdades a las que no llega la luz de la razón por su sola fuerza. No se cae, pues, en un relativismo cuando se sostiene que ciertos intelectos tienen sus verdades que otros intelectos no tienen. No se cae en relativismo cuando se dice que un intelecto capta cosas que otro intelecto, con otros medios de conocer, no advierte. *No hay relativismo cuando los intelectos perciben diversamente con diversos medios*.

⁷⁴ “Sicut est *unum esse divinum*, quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exem-

Dios, Primera Verdad, Verdad Absoluta, ha dejado una cierta imagen inviolable de esta Verdad en el hombre al darle la luz del intelecto y de la razón, por la cual la razón no puede formalmente contradecirse: está regida por los primeros principios en los cuales tampoco cabe el relativismo. En efecto, los primeros principios y las demás verdades son formal y absolutamente ciertas en cuanto su certeza proviene de la evidencia inteligible que produce la luz de la razón divinamente impresa en el hombre.⁷⁵

plari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter" (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2).

Con frecuencia se intenta superar el problema del relativismo de una manera demasiado simple. Se dice que el relativismo radical en el conocimiento se niega en cuanto se afirma: cuando se dice "todo es relativo", se está haciendo una *afirmación absoluta*. Aquí se estaría diciendo que todo es relativo excepto esta expresión de que "todo es relativo". Habría aquí una paradoja carente de sentido, donde una parte de la expresión niega a la otra: "Digo absolutamente que todo es relativo". Donde o todo es relativo y entonces no puede hacer una afirmación absoluta, o bien al hacer una afirmación absoluta no todo es relativo.

Pero la expresión "todo es relativo" puede significar que todo es relativo *incluso* esta afirmación, remitiéndonos a un proceso indefinido. Mas aun admitiendo que esta afirmación "todo es relativo" tiene un carácter absoluto en quien la dice, ese carácter absoluto se fundamentaría sólo en que quien la dice *no puede afirmar y negar una cosa al mismo tiempo*: en última instancia, entre la afirmación y la negación no hay medio. Pero siempre se podría decir que este *es nuestro modo de conocer y expresarnos*.

De hecho, una antigua corriente de pensamiento indio, iniciada por Nāgārjuna (siglo II), no intenta fundar ninguna proposición: "toda proposición es vacía, carece de razón que la fundamente" incluso esta misma proposición. Se afirma o se niega para la gente que no ha llegado a la sabiduría. El sabio rechaza tanto la afirmación o tesis como la negación o no-tesis. La pregunta por el ser o el no-ser carecen de sentido. "¿Quién puede decir que el sabio (ārya) tiene tesis o no la tiene? Acerca de la verdad absoluta los sabios guardan silencio" (Candrakīrti). La última realidad no es expresable. "En entendimiento común no puede ir, según los Mādhyamikas, más allá de las nociones de ser y no ser, y para el entendimiento común estas nociones son válidas". "La palabra nos condena, porque la palabra sólo puede expresar el ser y el no ser. Y Nāgārjuna calla" (FATONE, V., *El budismo "nihilista"*, Eudeba, Bs. As., 1971, págs. 118, 159 y 161).

También Tomás de Aquino reconocía los límites de nuestro modo de conocer cuando afirmaba que respecto del ser de Dios. Primera Verdad, nuestro máximo conocimiento consiste en saber que Él está sobre todo lo que podemos pensar acerca de Él (Cfr. *De Veritate*, q. 2, a. 1 ad 9); incluso sobre este máximo pensamiento.

Nuestros modos de conocer tienen límites: dentro de estos límites todo tiene sentido; fuera de esos límites no hay sentido. Stuart Mill decía que entre lo verdadero y lo falso había una tercera posibilidad: la falta de sentido ("Between the true and the false there is a third possibility, the unmeaning". *A System of Logic*, Book II, C. V, 5).

Nuestros modos de conocer tienen límites aun cuando este límite sea el *ser* (lo ilimitado lo universal, lo común), pues, aun en el tomismo, el ser-luz-del-intelecto no es el ser-Dios.

Es necesario hacer notar, pues, que *nuestros modos de conocer no implican necesariamente un relativismo*. En este sentido el epistemólogo argentino Raymundo Pardo ha escrito: "Pensamos que si se presenta en el sentido de la teoría de los distintos tipos de intelección, las objeciones hechas a la concepción de la verdad que tiene el relativismo pierden su valor, pues no se trata de afirmar la "verdad relativa", sino al ausencia de verdad, es decir, de juicio verdadero en ciertas sistematizaciones. Es admisible pensar en otros tipos de intelección superiores al homo sapiens en que no existan categorías o integrantes racionales tales como el ser, la mente, la verdad, etc." (*La ciencia y la filosofía como saber sin ser*, Rosario, Universidad, 1972, págs. 173-4).

⁷⁵ "Rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis (*De Veritate*, q. 11, a. 1).

"Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclu-

La luz del intelecto es el medio u objeto formal del intelecto; es el *límite* de su capacidad cognoscitiva. Nuestro conocimiento se extiende hasta donde llega nuestro objeto formal de conocimiento (campo de extensión); nuestro conocimiento, por el contrario, se determina hasta donde le llegan los datos de los sentidos (campo de comprensión). Ahora bien, el objeto formal del intelecto es el límite máximo de referencia de nuestras preguntas: nuestras preguntas suponen este límite máximo de inteligibilidad. Lo que se pregunta más allá del objeto formal —si puede racionalmente preguntarse— no es inteligible (no tiene sentido). ¿Tiene acaso sentido preguntarse por lo que está más allá del ser, en una filosofía que admite que algo no puede ser comprendido sin concebirlo como ente, como lo que se fundamenta y determina en el ser? Toda respuesta —si quiere ser inteligible, tener sentido— no podrá superar el marco de referencia en que está hecha la pregunta.

El objeto formal del intelecto es el límite de nuestro modo de conocer; es el *límite de la inteligibilidad*. Pero hay diversos objetos formales, constitutivos ontológicos, según la naturaleza de los intelectos: el objeto formal del intelecto humano no es el mismo que el del intelecto divino. Más aún: dentro del mismo objeto formal, *constitutivo ontológico del hombre* —según el tomismo—, hay diversos objetos formales *constitutivos culturales o históricos* del hombre: la perspectiva cultural de un hombre occidental no es la misma de la de un hombre oriental; la perspectiva o límite de inteligibilidad cultural de un niño no es el límite cultural del adulto; el límite de inteligibilidad del creyente no es el mismo que el límite de inteligibilidad del no-creyente. Las posibilidades de comprensión son diversas, porque diversa es la extensión de inteligibilidad ontológica o cultural de esos intelectos.⁷⁶

Ahora bien, reducir el conocimiento sólo al *modo* de conocer es caer en el *relativismo*: es reducir el ser de las cosas al modo de conocer las cosas; es reducir el objeto formal ontológico y metafísico (la inteligibilidad del ser como luz del intelecto) a lo meramente cultural o antropológico.⁷⁷ Quien afirme que el “ser”, fundamento

siones in principia resolvit, nos docens” (*De Veritate*, q. 11, a. 1 ad 13). “Omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur” (*De Veritate*, q. 14, a. 8).

⁷⁶ Notable cantidad de ejemplos podrán verse en: WERNER, H., *Psicología comparada del desarrollo mental*, Paidós, Bs. As., 1965; VIAUD, G., *La inteligencia, su evolución y sus formas*, Paidós, Bs. As., 1969; PIAGET, J., *La representación del mundo en el niño*, Morata, Madrid, 1975; BERGER, P. - LUCKMANN, TH., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Bs. As., 1972.

⁷⁷ En la antigüedad Protágoras hizo del hombre la medida de todas las cosas: “Éste afirmó que el hombre es la medida de todas las cosas, que es como decir que lo que opina

de inteligibilidad, es una creación mental del hombre, está reduciendo la inteligibilidad metafísica del hombre a un producto cultural.⁷⁸ En el pensamiento de Tomás de Aquino, por el contrario, *el ser y su inteligibilidad son un absoluto que excluyen sistemáticamente todo*

cada uno es la pura verdad; pues, si es así, resulta que la misma cosa es y no es". (ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, 6, 1062 b 13-16). Según Aristóteles esta opinión provendría de una constatación sensible luego generalizada: una sustancia que es dulce para el gusto de uno, es amarga para el gusto de otro. Hoy podríamos añadir los trabajos del biólogo J. VON UEXKÜLL (Cfr. *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Espasa, Bs. As., 1945).

Aristóteles dio poca importancia a la luz del intelecto y cuando habló de ella dijo que venía de afuera; dijo que el poder del alma comulgaba con un cuerpo más divino que los cuatro elementos que conocemos en la tierra (*De Gener. Anim.*, II, 3, 736 b 28).

Sin embargo, Aristóteles se remitió a los astros cuando quiso superar el relativismo de los sofistas. Afirmó que era una necesidad dar igual atención a las opiniones que se contradicen mutuamente, pues necesariamente una de las partes está equivocada. Dado que Aristóteles consideraba la luz del intelecto como un *medio* para conocer, pero no como un objeto con contenido determinado, no pudo referirse directamente a esta luz del intelecto para superar el relativismo. Sostuvo que era "absurdo juzgar acerca de la verdad partiendo de que las cosas de aquí abajo parecen cambiar y no permanecer nunca en el mismo estado; pues debemos indagar la verdad en base de las cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio. Y tales son los cuerpos celestes" (*Metafísica*, XI, 6, 1063 a 12-16).

Esta solución de Aristóteles hoy ya no nos satisface, pues según la física moderna los cuerpos celestes no son incorruptibles e inmutables, como pensaba Aristóteles. Los Padres de la Iglesia y en especial los teólogos escolásticos hicieron que la luz del intelecto dependiese no ya de los astros sino de una participación del ser divino.

Además del relativismo antropológico de Protágoras habría que recordar el relativismo cultural e historicista de W. Dilthey: todo sistema metafísico es sólo expresión de la situación en que el alma de los pueblos ha mirado el mundo. "Nuestra visión completa del planeta nos muestra la relatividad de las respuestas dadas al enigma universal con mayor claridad que la viera ningún período anterior. La conciencia histórica corrobora cada vez más incisivamente la *relatividad de toda doctrina metafísica o religiosa* aparecida en el curso de los tiempos" (DILTHEY, W., *La cultura actual y la filosofía en Teoría de la concepción del mundo*, F.C.E., Bs. As., 1954, pág. 243).

Entre los filósofos escolásticos contemporáneos cabe destacar la labor del P. A. Roldán, S. J., en relación al relativismo. Roldán ha dejado establecido, de acuerdo con la escolástica, la *inmutabilidad del objeto formal de la razón humana* (Cfr. *Las incógnitas del pensamiento humano*, Fax, Madrid, 1975, pág. 151); pero no ha advertido que según sea el objeto formal se constituye un tipo de intelecto y un modo de conocer y no otro. No ha advertido claramente que la existencia de diversos tipos de intelecto no lleva a un relativismo.

⁷⁸ "La inteligencia lógica —dice Gastón Viaud en la obra citada— puede ser considerada como un utensilio: sus elementos, los conceptos, los principios racionales, los métodos, forman una especie de instrumental que *los hombres han tenido que inventar y elaborar*, y cuyo manejo deben aprender" (pág. 73). "Hay formas de pensamiento que tienen estructuras diferentes: la del hombre primitivo, la del niño, y aun la del adulto occidental y normal. Estas formas de pensamiento tienen cada una sus reglas propias, sus nociones fundamentales, sus principios, su actitud respecto de los objetos exteriores. Se las llama "mentalidades". (*Ibidem*, pág. 97).

"Una de las tareas —dice H. Werner— más importantes de la psicología evolutiva es demostrar que la forma más adelantada de pensamiento característica de la civilización occidental es sólo una entre muchas y que las formas más primitivas no son tanto carentes de lógica como basadas en una lógica de tipo diferente" (o. c., pág. 25).

Estas afirmaciones están psicológica y culturalmente comprobadas. Sin embargo, no se puede negar ni afirmar la metafísica con la física o la cultura histórica: el hecho de que los hombres hayan "inventado" un instrumental conceptual no niega la posibilidad —al contrario, la exige lógicamente— de que estas invenciones no sean creaciones de la nada, **sino** descubrimientos lógicos que tenían un fundamento ontológico. En otras palabras, la **inteligibilidad** del ser no es sólo una invención lógica sino además el descubrimiento o desvelamiento de una entidad metafísica que fundamenta la invención lógica.

relativismo. El tomismo admite la verdad y distintos tipos de verdades⁷⁹ como distintos modos de conocimientos y tipos de intelectos hay; sin embargo, *los diversos modos de conocer y los distintos tipos de intelecto no llevan al tomismo a un relativismo ni a un escepticismo*.

WILLIAM R. DARÓS

⁷⁹ Hay tantos tipos de verdades como tipos de relaciones entre lo inteligible y el ser al cual se refiere. El objeto formal inteligible ofrece un tipo de verdad según sea su referencia al ser que le da esa inteligibilidad. La luz de la razón ofrece una verdad formal distinta de la verdad de la luz de la fe: aquélla se refiere al ser inteligible común, universal o impersonal; ésta se refiere al ser inteligible personal (Dios). "Unumquodque...ita se habet ad veritatem sicut ad esse" (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1).

En pocas palabras, "in intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter; uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversae veritates in anima consequuntur; alio modo ex diverso modo intelligendi" (*De Veritate*, q. I, a. 5).