

1
SAP



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XLI

1986

BUENOS AIRES

SAPIENTIA



Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La causa. I. Principio y causa* 5

ARTICULOS

- GUSTAVO E. PONFERRADA: *El tema de la verdad en Santo Tomás: sus fuentes* 11
- FRANCISCO REGO: *En torno a tres concepciones de la verdad formal* 37
- IGNACIO T. LUCERO: *Las dos dimensiones esenciales de la verdad formal* 47
- JUAN J. SANGUINETI: *La naturaleza como principio de racionalidad* 55
- JOSÉ M. DE ESTRADA: *Libertad y temporalidad* 67

NOTAS Y COMENTARIOS

- ALBERTO CATURELLI: *III Congreso Católico Argentino de Filosofía XVII Coloquio Interamericano de Filosofía. Crónica. La filosofía cristiana en Hispanoamérica* 71

BIBLIOGRAFIA

JOHN C. CAHALAN: *Causal Realism*, (E. Castro), p. 75; JOHN FINNIS, *Natural law and natural rights*, (Carlos I. Massini), p. 76; GUSTAVO E. PONFERRADA, *Introducción al Tomismo*, (O. N. Derisi), p. 78; BATTISTA MONDIN, *Storia della Filosofia Medievale*, (O. N. Derisi), p. 78.

Año XLI

1986
(Enero-Marzo)

INGRESADO
M F N N° 159
N° 71 (CONT. 176)
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONOMICAS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

LA CAUSA

I. PRINCIPIO Y CAUSA

A) Los errores frente a la causa y sus principios

1. El empirismo frente a la causa y al principio de causalidad

La causa y el principio de causalidad constituyen uno de los temas fundamentales de la metafísica. Gracias a ese principio podemos trascender el mundo material inmediatamente dado y alcanzar a develar un mundo inteligible de los constitutivos esenciales de los seres corpóreos y espirituales —del alma humana, en especial— y sobre todo alcanzar y aprehender la Causa Primera, que da razón y fundamento de todo el ámbito del ser en sus múltiples y jerárquicas manifestaciones.

Desde el empirismo de Hume hasta el neoempirismo lógico y la filosofía analítica de nuestro tiempo se viene negando la realidad de la causa y la validez analítica del principio de causalidad, tanto eficiente como final. Se trata de un retorno al nominalismo medieval, según la cual sólo conocemos los fenómenos y los conceptos no tienen valor aprehensivo de la realidad trascendente al sujeto y se reducen a meros términos verbales.

El empirismo, bajo todas sus formas, desde un fundamento falso procede lógicamente al negar la causa y su principio. Pues, si el hombre no tiene más conocimiento válido que el de los sentidos, los cuales sólo aprehenden el fenómeno concreto y se niega a la inteligencia su capacidad para trascender ese mundo fenoménico para aprehender el ser trascendente, y se la reduce a un sentido superior que únicamente puede manipular —unir, separar, combinar— (Locke-Hume), las apariencias sensibles, o a un instrumento o lenguaje puramente lógico, desarticulado de la realidad y válido únicamente para expresar fenómenos —neoempirismo lógico— es evidente que no se puede llegar a aprehender la causa y su principio. En efecto, la causa es algo inteligible, algo aprehensible sólo por la inteligencia a través de los sentidos. Si se apaga esa luz de la inteligencia en su auténtica realidad y alcance espiritual, la causa permanece oscura e inasible por vía puramente empírica.

Por eso para Hume lo que llamamos causa y efecto es una mera asociación de imágenes. Por ejemplo, a la sensación de sol sigue o se asocia la de calor, no existe ningún vínculo causal real entre el sol y el calor. Lo que sucede, según Hume, es que las sensaciones fuertes —las sensaciones de los sentidos externos— van acompañadas de una “creencia” de realidad. Y entonces la mera asociación de imágenes de sol y calor, es proyectada por la creencia hacia la realidad, como si el sol realmente produjera calor; cosa enteramente inasequible por nuestros sentidos (agnosticismo).

2. También Kant niega el valor de la causa y de su principio

Kant supera el empirismo al admitir una intervención de la inteligencia espiritual para organizar los fenómenos de los sentidos en objetos. Se trata, pues, de un conceptualismo, enteramente ciego, que no aprehende el ser trascendente sino que sólo organiza los fenómenos sensibles en objetos.

El conceptualismo de Kant reincide en el empirismo, en cuanto al alcance del conocimiento. La inteligencia no aprehende objeto alguno. Simplemente se aplica a los fenómenos para darles forma de universalidad y de este modo desprenderlos del sujeto individual para poderlos expresar así como objetos. El objeto para Kant no es la “cosa en sí”, trascendente al sujeto —inaprehensible por el intelecto—, sino un modo o forma de pensar y de expresar los fenómenos. Por eso, estos conceptos no aprehenden objeto alguno, son la unidad de la conciencia que se aplica y da forma u organización a los fenómenos para convertirlos en objetos universales. Pero tal universalidad sólo proviene de un sujeto trascendental, de un sujeto que condiciona a priori la aparición de los objetos mediante la información de los mismos a los fenómenos. Esta unión de la forma a priori o trascendental del sujeto que se aplica a los fenómenos para organizarlos en objetos, es lo que Kant llama “síntesis a priori” —fenómenos formados por una categoría o concepto vacío de contenido, puramente formal.

La causa es uno de estos conceptos o categorías: cuando dos fenómenos se repiten consecutivamente en el esquema del tiempo —forma de la sensibilidad interna— la inteligencia los piensa y les da forma de causa y efecto—. La causa, por ende, no sería algo real sino únicamente un modo o forma de pensar —puramente “a priori”— los fenómenos consecutivos.

De aquí que la causa y el principio de causalidad sólo valen aplicados a los fenómenos, pero no al ser o realidad trascendente. De aquí que para Kant también el principio de causalidad no es analítico sino sintético a priori: un modo universal de pensar a priori los fenómenos concretos.

En definitiva, Kant no supera sino que realmente incide en el empirismo. Como éste no trasciende el mundo de los fenómenos para alcanzar y aprehender el ser. De aquí que la causa sea una forma o concepto a priori vacío del sujeto trascendental que informa a los fenómenos.

3. El error del empirismo y del kantismo.

El empirismo en sus diversas formas y el kantismo niegan la aprehensión de la causa, por errores gnoseológicos, porque parten de una falsa concepción del conocimiento. Por eso, su refutación pertenece a la gnoseología, donde se demuestra el valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente.

Nosotros hemos realizado este trabajo en los cuatro editoriales de SAPIENTIA, en 1984, especialmente en el tercero —julio-septiembre—, en que hemos puesto en evidencia el valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente. De aquí que, apoyados en esos estudios, damos aquí por probada la capacidad de la inteligencia para traspasar los fenómenos y aprehender el ser trascendente.

Supuesto lo cual, es fácil probar la realidad de la causa y del principio de causalidad.

B) La realidad de la causa

4. La noción genérica de causa: el principio

Como dice Santo Tomás, "principio es algo de lo cual se sigue otra cosa".

El principio puede ser en primer lugar, lógico. Principio lógico es una proposición de la cual se sigue otra en el orden puramente mental. Se trata de las premisas, principios de los cuales se sigue la conclusión.

En segundo lugar, el principio puede ser real, cuando de un ente real se sigue otro real.

Este principio real, puede ser sin influjo en lo que se sigue o principiado, Es el caso de las partes cuantitativas: una es principio real de las otras sin influir en ellas. Por ejemplo, el principio de una línea o de una fila.

El principio real puede ser con influjo en lo que se sigue o principiado.

Y aun podemos distinguir en este principio real con influjo en el principiado, el que tal influjo sea sin dependencia o con dependencia del principiado.

El primer caso pertenece al orden sobrenatural y sólo se lo conoce por la fe. Así el Padre es principio que engendra realmente al Hijo, por influjo real, pero sin dependencia real del Hijo, que recibe del Padre la misma y única Esencia Divina, la cual por sí misma es enteramente independiente. Lo mismo acontece en el caso del Padre y del Hijo respecto al Espíritu Santo.

El segundo caso, el principio real con influjo real en el principiado y con dependencia de éste respecto de aquél, es precisamente la causa.

En el orden natural siempre que hay influjo real del principio sobre el principiado hay dependencia de éste y, por consiguiente, causa.

Resumiendo las notas expuestas, como diferencias específicas sucesivas, podemos definir la causa, con una definición estricta, por géneros y diferencias sucesivas o propter quid, de la siguiente manera: la causa es un principio real, que influye realmente y lo hace realmente dependiente de él al principiado que, en este caso, se llama efecto.

Ahora se ve que el principio es un género remoto de la causa, cuyas diferencias específicas son: 1) real, 2) con influjo real y 3) con dependencia real del principiado o efecto.

5. Causa y condición

La causa es un principio que realmente influye y tiene dependiente de sí al efecto.

En cambio, la condición es algo que se requiere para que la causa pueda producir su efecto, pero ella misma no influye realmente en éste. Por ejemplo, el viento es la causa de que se muevan ciertos objetos. El abrir la ventana sería la condición para que el viento pueda entrar y actuar como causa y producir el efecto. Pero la sola apertura de la ventana no produce tal efecto.

*A veces para que una causa produzca un efecto se requiere una condición que puede ser suplida por otra. Pero cuando una condición es absolutamente necesaria para que la causa pueda producir el efecto, se llama *conditio sine qua non*, condición sin la cual la causa no puede producir el efecto, o sea, condición indispensable para la actuación de la causa.*

6. La realidad de la causa.

Esta realidad o existencia de la causa se prueba: 1) por la experiencia externa, con la inteligencia. Supuesto el valor de ésta para aprehender el ser, trascendente, según lo hemos demostrado en los artículos de SAPIENTIA del año 1984, fácilmente nos damos cuenta que un ente influye realmente en otro, Así vemos que la planta es causa de sus flores y frutos y que también que un objeto es movido por el viento o que un objeto mueve a otro, es causa del movimiento.

También se demuestra esta realidad o existencia de la causa: 2) por la experiencia interna junto con la inteligencia. Mediante la misma aprehendemos que nosotros somos causa o influimos realmente en algo. Así cuando quiero escribir, me doy cuenta que yo realmente influyo en la acción de escribir.

Y finalmente la realidad de la causa puede demostrarse también a priori. En efecto, siempre que aparece un nuevo ser —v. g., las flores en una planta— tal ser es necesariamente efecto de una causa —necesaria o libre—. Porque esa nueva realidad que ha aparecido no puede provenir de la nada, porque la nada no puede hacer ni dar nada. Por consiguiente, tiene que provenir del influjo real de otro ser, que es precisamente lo que llamamos causa. Vale decir, que para dar razón o explicación racional de que algo pasa de la nada al ser, se requiere necesariamente otro ser que haya influido —necesaria o libremente— en la realización de su nuevo ser. Por eso, la necesidad de la causa es un principio analítico, ya que por sólo análisis o consideración del sujeto del juicio —“Lo que comienza a existir”— encontramos necesariamente el predicado: la causa, es decir, otro ser que influya realmente en la aparición de aquel nuevo ser, expresado en el sujeto.

El argumento prueba a priori o por vía de juicio analítico la necesidad de la causa en todo ser que comienza a existir.

Sin embargo, la necesidad de la causa para explicar la aparición del nuevo ser, expresado en el sujeto, no implica una causa que deba obrar necesariamente. La causa es necesaria para explicar el efecto, pero no precisamente la necesidad de una causa necesaria. Porque en efecto puede provenir de una causa libre. — Cuando yo, v. g., libremente escribo, soy causa libre del efecto de escribir; lo que es necesario es que nada se puede producir sin causa, no que la causa deba obrar necesariamente.

Además, de que sea necesaria una causa para dar razón de la aparición de un nuevo ente, no se sigue tampoco la necesidad de conocer en concreto

cuál sea la causa. Así una muerte no puede explicarse sin una causa; aunque no sepamos cuál sea esa causa: homicidio, suicidio o una enfermedad. Nadie duda de que ante esa muerte hay una causa, aunque no se sepa cuál sea ella. Lo mismo sucede con ciertas enfermedades. Así nadie puede dudar de que el cáncer tiene una o varias causas, aunque hasta el presente no se hayan podido determinar con precisión en su totalidad cuáles son tales causas.

La cuestión de determinar cuál sea la causa o las causas de un hecho, no es problema filosófico, sino de simple investigación científica o de simple indagación —por ejemplo, policial—. El hecho de que no se pueda descubrir la causa de un evento cualquiera de ningún modo puede poner en duda que todo lo que comienza a existir o existe contingentemente —que podría existir o no— exige necesariamente otro ser, que realmente lo determine a existir, y es lo que se llama causa.

MONS. DR. OCTAVIO NICOLÁS DERISI

EL TEMA DE LA VERDAD EN SANTO TOMÁS: SUS FUENTES *

I

En singularmente sugestivo que la primera obra que publicara Santo Tomás al comenzar su magisterio en la Universidad de París verse sobre la verdad: parecería el programa de acción de quien consagraría su vida entera a su búsqueda y exposición. Por ello no resulta sorprendente que afirme, más tarde, que la verdad es el fin último del universo. Al principio de la *Summa contra gentiles* afirma: "*Es preciso que el fin último del universo sea el bien del intelecto. Pero este bien es la verdad. Por lo tanto es preciso que la verdad sea el fin último del universo*".¹ La razón es que todo agente obra por un fin que es su bien; el creador del universo es un Intelecto, cuyo bien propio es la verdad; por lo tanto, la verdad es el fin último del universo que es lo que El obra.²

Baste esta indicación para valorar la importancia absolutamente única del tema de la verdad en el pensamiento de Santo Tomás. Presente en toda su obra, en forma explícita ha estudiado la naturaleza y formas de la verdad en las cuestiones disputadas *De veritate* y en la primera parte de la *Suma de Teología*; con menor extensión en su comentario *Super Sententiis*, anterior a su magisterio y en la *Contra gentiles*, además en múltiples pasajes de sus comentarios y obras personales. Es interesante notar que, contrariamente a lo que —siguiendo el ejemplo de Descartes— parece suponer la mayoría de los filósofos modernos, que antes de cada uno de ellos nadie se ocupó debidamente del tema que exponen, Santo Tomás se ha preocupado en investigar lo que opinaron sus predecesores y hace explícita mención de lo que debe a ellos.

Veamos brevemente qué fuentes tuvo en cuenta Santo Tomás al estudiar el tema de la verdad y luego cuál es su síntesis personal.

II

Contrariamente a lo que ocurre en otros problemas, no se puede determinar qué es la verdad sin precisar previamente dónde se encuentra. Según sea la sede de la verdad será distinto su concepto. Históricamente se registra un movimiento pendular: la verdad está ya en la mente, ya en las cosas. Sin embargo, como hace notar Santo Tomás, las posiciones no son tan encontradas como lo parecerían a primera vista.

En el libro segundo de su *Metafísica*, *Aristóteles* afirma que la filosofía es la "*ciencia de la verdad*" ("*epistémē tes alézeias*").³ Y como la Filosofía Prime-

* Trabajo presentado en la IX *Semana de Filosofía Tomista*, celebrada en Buenos Aires, entre el 10 y el 14 de septiembre de 1984.

¹ *Summa Contra Gentiles*, I, 1: "Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi" (editio leonina manualis, Desclée-Herder, Roma, 19344, p. 1).

² "Finis ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi es intellectus, ut ostendetur".

³ *Metafísica*, II, 1; 993 b 20. Para el texto griego, utilizo *Aristotle's Metaphysics*, a revised text by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1975; para la versión castellana, *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1970 y *Aristóteles, Metafísica*, traducción directa del griego. Hernán Zucchi, Sudamericana, Buenos Aires, 1978 (pasaje citado: Yebra, I, p. 86; Zucchi, p. 130).

ra es precisamente “la ciencia que contempla el ente en cuanto ente”,⁴ como dice en el libro cuarto, nada más natural que concluir que el ente y la verdad, objetos de un mismo saber, se identifican de algún modo. Más nítidamente aún, en el libro segundo sostiene que “cada cosa tiene ser (‘éinai’) cuanto tiene de verdad (‘alézeia’)”.⁵ Es imposible dejar de acercar estos textos a los de Parménides; la ecuación “éinai-alézeia” es típicamente parmenidiana.⁶

Sin embargo, el Filósofo no se ubica en esa línea de identificación del “ser” y la “verdad” que situarían a esta última en las cosas; en el libro sexto asienta que “lo verdadero y lo falso no están en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino que están en el pensamiento”.⁷ Lo bueno y lo malo están en las cosas y lo verdadero y lo falso en el pensamiento (“dianoías”). ¿Hay contradicción entre estos textos? ¿O más bien indican una evolución? Estas dos conjeturas chocan contra lo explicado por el propio Aristóteles: “se ajusta a la verdad el que afirma que lo separado está separado y lo que está junto está junto”,⁸ es decir, cuando se piensa conforme a lo que es. Y ejemplifica: “tú no eres blanco porque pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad”.⁹

De manera que, para Aristóteles, la verdad está en el pensamiento que afirma lo que es y niega lo que no es; tiene, por lo tanto su fundamento en las cosas y es expresión del ser. Al comentar estos textos, Santo Tomás profundiza el modo cómo está en la mente la verdad. El conocimiento sensorial, explica, es un verdadero conocimiento; sin embargo, “no pertenece a los sentidos conocer su razón, sino sólo al entendimiento... por eso se dice que lo verdadero y lo falso están en la mente”.¹⁰ Tampoco la captación de una esencia, “razón incompleja” proporciona verdad: “El entendimiento posee las semejanzas de las

⁴ *Metafísica*, II, 1; 1003 b 30 (Yebra, I, p. 153; Zucchi, p. 192).

⁵ *Metafísica*, II, 1; 993 b 30 (Yebra, I, p. 87: “Cada cosa tiene verdad en la misma medida que tiene ser”; Zucchi, p. 130: “En la misma relación en que cada cosa se encuentra con el ser, se encuentra con la verdad”).

⁶ La ecuación “ón-alézeia” no es en los textos tan clara como parecen indicar las exposiciones del pensamiento parmenidiano (sobre todo después de Heidegger, cuya ingeniosa versión de “alézeia” como “de-velación” es filológicamente muy endeble). En el fragmento 1 del *Poema de Parménides* (reconstrucción basada en Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 111 y Simplicio, *De coelo*, 557, 25) habla (por boca de la diosa) del “camino que está fuera del trillado sendero de los hombres” y agrega “es preciso que aprendas todo, tanto el imperturbable corazón de la verdad bien redonda (‘alezeies eukukléos’) como las opiniones de los mortales”. En el fragmento 2, conservado por Proclo, In Timaeum, I 345, habla (también por boca de la diosa) de “las únicas vías de investigación posibles. La primera, que es y no es no-ser, es el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad; la otra, no es y es necesariamente no-ser; ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente impracticable. Pues no podrías conocer lo no-ente —es imposible— ni expresarlo; pues lo mismo es el pensar y el ser”. De estos pasajes se infiere pero de modo bastante indirecto, la igualdad ser-verdad.

⁷ *Metafísica*, VI, 4; 1027 b 25 (Yebra, I, p. 317; Zucchi, p. 283).

⁸ *Metafísica*, IX, 10; 1051 b 3 (Yebra, II, p. 2); Zucchi, p. 396.

⁹ *Metafísica*, IX, 10; 1051 b 8 (Yebra y Zucchi, como 8).

¹⁰ In *Metaphysicam*, VI, lect. 4; 1235: “Licet autem in cognitione sensitiva possit esse similitudo rei cognitae, non tamen rationem huius similitudinis cognoscere ad sensum pertinet, ser solum ad intellectum. Et ideo, licet sensus de sensibile possit esse verus, tamen sensus veritatem non cognoscit, sed solum intellectus; et propter hoc dicitur quod verum et falsum sunt in mente” (edición vulgata, Marietti, Turín, 1950, p. 311).

cosas entendidas cuando concibe las razones incomplejas; sin embargo no por esto juzga la semejanza, sino sólo cuando compone y divide".¹¹

El texto aristotélico decía que el pensamiento une o compone lo unido o compuesto en la realidad y separa o divide lo separado en la realidad y así posee la verdad: Santo Tomás explica: "*Se llama aquí composición a la afirmación porque significa que el predicado está en el sujeto. Y la negación se llama aquí división porque significa que el predicado se separa del sujeto*".¹² Pero, si bien esto ya está insinuado en el texto, el comentario va más allá. Cuando el entendimiento juzga, nos dice, "*no sólo posee la semejanza de la cosa entendida, sino que reflexiona sobre ella, conociéndola y juzgándola*". No basta que el sujeto posea la semejanza de la cosa; en esto consiste el conocimiento, pero para que el conocer sea verdad, es preciso que el entendimiento vuelva sobre esta semejanza y juzgue que ésta represente la cosa como es en sí. Y concluye: "*la verdad y la falsedad está en la mente, no en las cosas*".¹⁴

III

Otra fuente de las posiciones tomistas sobre la verdad es incuestionablemente, *San Agustín*, en quien el tema de nuestro estudio es central. Parte de un hecho evidente: "*todos queremos ser felices*"; ahora bien, "*nadie es feliz sin poseer el bien sumo que es la verdad*".¹⁵ No se trata de la postura de un intelectual; cualquiera que carezca de seguridad en lo que conoce no puede evitar la angustia que le impide ser feliz. Pero su paso por el probabilismo académico lo obligó a plantearse el problema de la verdad en general. En los *Soliloquios* asienta, ante todo, que "*no hay falsedad en las cosas*",¹⁶ sino en nuestra captación errónea de ellas. Por lo tanto, "*si no hay falsedad en la naturaleza de las cosas, todas son verdaderas*".¹⁷ Hay, pues, una verdad fundamental en las cosas mismas.

¹¹ *In Metaphysicam*, VI, lect. 4; 1236: "Intellectus autem habet apud se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum concipit; non tamen propter hoc ipsam similitudinem diiudicat, sed solum cum componit vel dividit. Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non iudicat hominem esse animal rationale et mortale; et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas" (ed. cit., p. 311).

¹² *In Metaphysicam*, VI, lect. 4; 1223 "Dicitur autem hic affirmatio compositio, quia significat praedicatum inesse subiecto. Negatio vero dicitur hic divisio, quia significat praedicatum a subiecto removveri" (ed. cit., p. 309).

¹³ *In Metaphysicam*, VI, lect. 4; 1236: "In hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super hanc similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando ipsam" (ed. cit., p. 311).

¹⁴ *In Metaphysicam*, VI lect. 4; 1241: "Compositio et divisio, in quibus est verum et falsum, est in mente, et non in rebus" (ed. cit., p. 311).

¹⁵ *De libero arbitrio*, II, 9, 27: "Consat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes; quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est nisi summo bono, quod est in veritate" (edición Evaristo Seijas, *Obras de San Agustín*, t. III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971, p. 299).

¹⁶ *Soliloquia*, II, 3: "Non igitur est in rebus falsitas sed in sensu: non autem fallitur qui falsis non asentimus" (ed. Victorino Capánaga, *Obras de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, t. I, Madrid, 1946, p. 524).

¹⁷ *Soliloquia*, II, 4: "Si falsitas in rerum natura non sit, vera sunt omnia" (ed. cit., p. 528).

Sin embargo, es un hecho que existe el error: nos parece que algo es verdadero cuando en realidad no lo es. Esto nos va a llevar a determinar la naturaleza de la verdad: "*si algo es falso porque parece diverso de lo que es, verdadero es lo que es lo que parece*".¹⁸ La verdad se asienta fundamentalmente en lo que es, pero en cuanto se manifiesta o parece ser tal como es en sí. Por lo tanto, "*verdadero es lo que es tal como aparece el cognoscente*".¹⁹ Hay una referencia esencial al cognoscente, pero la verdad está primariamente en las cosas: "*todo lo que es, es verdadero*".²⁰

La misma posición, aunque más matizada, aparece en *De vera religione*: aquí, "*la verdad es la que nos muestra lo que es*".²¹ Las cosas son verdaderas: la verdad es su manifestación; muestra "lo que es". Y "lo que es" es verdadero por ser. Pero por otra parte, la verdad constituye a las cosas como verdaderas: "*así como por la verdad son verdaderas las cosas que son verdaderas, así por semejanza son las cosas semejantes*".²² Pero esto no impide subrayar que lo verdadero es equivalente a lo que es: "*las cosas verdaderas son verdaderas en cuanto que son*".²³ Para interpretar estos textos resulta indispensable establecer qué entiende San Agustín por "ser". El mismo lo explica: "*Sabiduría proviene de saber (sápere) y de saber ("scire") deriva ciencia; así de "ser" ("esse") viene "esencia" ("essentia")... Todo cuanto se muda no conserva el ser ("ipsum esse") y todo lo que puede cambiar, aunque no cambie, puede ser que fuera no ser; y por esto, sólo aquello que no sólo no cambia sino que no puede cambiar, sin escrúpulo debe verdaderamente llamarse ser*".²⁴

El ser, por lo tanto, designa la *inmutabilidad* de la esencia. Hay esencias más cambiantes que otras; su ser es más o menos fijo. "*Dios es la esencia suprema, el que es en grado sumo y por ello es inmutable. A las cosas que creó de la nada les dio el ser, pero no el ser en grado sumo, como El mismo es; a unas dio el ser más y a otras menos y así ordenó las naturalezas de las esencias*".²⁵ Porque Dios es el ser mismo, la esencia máximamente inmutable, "*la misma verdad es Dios*".²⁶

¹⁸ *Soliloquia*, II, 4: "Si igitur aliquid inde falsum est quod aliter videtur atque est, inde verum quod ita est videtur" (ed. cit., p. 528).

¹⁹ *Soliloquia*, II, 5: "Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur" (ed. cit., p. 530).

²⁰ *Soliloquia*, II, 5: "Verum mihi videtur esse id quod est". "Quidquid est, verum est" (ed. cit., p. 532).

²¹ *De vera religione*, 36, 66: "...intelligit eam esse veritatem quae ostendit id quod est" (ed. Victorino Capánaga, *Obras de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948, t. IV, p. 150).

²² *De vera religione*, 36, 66: "Ut enim veritate sunt vera quae vera sunt, ita similitudine similia sunt quaecumque similia sunt" (ed. cit., p. 152).

²³ *De vera religione*, ibidem: "Vera quoniam in tantum vera sunt in quantum sunt" (ed. cit., p. 152).

²⁴ *De Trinitate*, V, 2, 3: "Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire es scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia" (edición Luis Arias, *Obras de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948, p. 396).

²⁵ *De civitate Dei*, XII, 2: "Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo inmutabilis sit, rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non suum esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit" (edición Santa María del Río, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977, p. 756).

²⁶ *De libero arbitrio*, II, 15, 39: "Ipsa veritas Deus est" (ed. cit., p. 318).

Santo Tomás, al comentar los textos agustinianos, los ubica en tres grupos distintos. En primer lugar, los que identifican lo verdadero con lo que es y ven la verdad en las cosas mismas; en segundo lugar, los que hacen de la verdad una manifestación de lo que es al sujeto cognoscente y por último los que expresan que la verdad es Dios.²⁷ Y se detiene en explicar dos sentidos posibles de la expresión "verdadero es lo que es". "La definición de Agustín de lo verdadero la da en cuanto tiene fundamento en la cosa y no en cuanto se completa en la adecuación de la cosa al entendimiento. O bien puede decirse que cuando afirma «verdadero es lo que es» no entiende aquí «es» en cuanto significa el acto de ser, sino como nombre del entendimiento compuesto, es decir, en cuanto significa la afirmación de la proposición, de modo que el sentido sería: «verdadero es lo que es» o sea cuando se dice ser de algo que es".²⁸

IV

Otro autor que influye en las posiciones del Aquinense es San Anselmo. Ubicado en la línea agustiniana, es autor de un tratado *De veritate*, cuyas páginas fueron muy leídas en todo el medioevo. Es un diálogo, en el que aparecen algunos influjos aristotélicos (de la "logica vetus"; *Categorías e Interpretación*). La búsqueda de qué es la verdad comienza por lo que "con más frecuencia se dice verdadero o falso", es decir, el enunciado. Es verdadero un enunciado "cuando es lo que enuncia sea afirmando sea negando". Cuando es; pero esto no indica que la cosa misma sea la verdad: "es la causa de su verdad", de la verdad "de la oración", que está en ella "cuando significa ser lo que es".²⁹

Hasta aquí el diálogo no registra nada novedoso; pero va dando lugar a la posición original de San Anselmo. "Cuando la afirmación significa ser lo que es, significa lo que debe". Y "cuando significa lo que debe, significa con rectitud". Por lo tanto "ser verdadera y recta es significar lo que es" y así "la verdad no es otra cosa que la rectitud".³⁰ Esta rectitud se da también en el pensamiento: "la verdad del pensamiento es su propia rectitud".³¹ Y, por fin, también se da en las cosas: "la verdad y la rectitud están en la esencia de las cosas porque son

²⁷ *De veritate*, q. 1, a. 1 (edición R. Spiazzi, Marietti, Turín, 1949, p. 318).

²⁸ *De veritate*, q. 1, a. 1; ad 1 m: "Definitio illa Augustini datur de vero secundum id quod habet fundamentum in re, et non secundum id quo veri ratio completur in adaequatione rei ad intellectum. Vel dicendum, quod cum dicitur «Verum est quod est», non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi, sed secundum quod est nomen intellectus compositi, scilicet, prout significat affirmationem propositionis, ut sit sensus: «verum est id quod est» id est «cum dicitur esse de aliquo quod est», ut sic in idem redeat definitio Augustini cum definitione Philosophi supra inducta" (ed. cit., p. 3).

²⁹ *De veritate*, c. 2: "Quaeramus igitur primum quid sit veritas in enuntiatione, quoniam hanc sepius dicitur veram vel falsam". "Quando est enuntiatio vera? Quando est quod enuntiat". "An ergo tibi videtur quod res enuntiata sit veritas enuntiationis? Non. Quare? Qua nihil est verum nisi participando veritatem et ideo veri veritas in ipso vero est" (edición J. Alameda, *Obras completas de San Anselmo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, t. I, p. 522).

³⁰ *De veritate*, c. 2: "Cum ero significat esse quod est, significat quod debet". "At cum significat quod debet, recte significat", "Cum significat esse quod est, vera est significatio". "Vere et recta est, cum significat esse quod est". "Ergo non est illi aliud veritas quam rectitudo" (ed. cit., p. 494).

³¹ *De veritate*, c. 3: "Nihil rectius dicitur veritas cogitationis quam rectitudo eius. Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare esse vel non esse aliquid ut cogitemus esse quod est et non quod non est" (ed. cit., p. 498).

lo que son en la verdad suma (en Dios); es cierto que la verdad de las cosas es su rectitud".³²

Por fin, también en la verdad suma se aplica esta noción: precisamente porque "*su rectitud es causa de todas las otras rectitudes y verdades*".³³ En conclusión, la verdad es la rectitud del enunciado que afirma lo que es o niega lo que no es; es también la rectitud del pensamiento de lo que es; es la rectitud de la verdad suprema que es Dios. De aquí surge la *definición* de la verdad; ya que la rectitud no se percibe sensorialmente ya que no se trata de algo corpóreo, "*podemos definir la verdad como la rectitud perceptible sólo por la mente*".³⁴

Esta definición anselmiana será adoptada por el maestro de Santo Tomás, San Alberto Magno. En su *Summa de bono* analiza la de San Agustín en los *Soliloquios*, la de San Hilario en *De Trinitate*, la citada de San Anselmo y una cuarta anónima: "*verdadero es la indivisión del ser y de lo que es*".³⁵ Esta última mencionada por Felipe el Canciller, parece utilizar la terminología de Boecio: el ser ("esse") expresaría la esencia y "lo que es" el sujeto concreto; "verdadero" sería la unidad de ambos.³⁶ También puede derivar de la definición de Avicena: "*la verdad de cada cosa es la propiedad de su ser que le ha sido dado*".³⁷ vale decir, de ser lo que debe ser. Pero San Alberto prefiere la de San Anselmo.

Lo mismo hace en su *Comentario a las Sentencias*; en él aparece una nueva definición de la verdad: "*la adecuación del entendimiento a la cosa*",³⁸ atribuida a Aristóteles, pero rechazada sin darle importancia.³⁹ Veremos enseguida que su discípulo Santo Tomás va a tener posiciones distintas.

V

El *Scriptum super Sententiis* es una obra juvenil de Santo Tomás, fruto de su labor como "bachiller sentenciario" en la cátedra de Elías Brunet, en la

³² *De veritate*, c. 8: "Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt in summa veritate: certum est veritatem rerum esse rectitudinem" (ed. cit., p. 510).

³³ *De veritate*, c. 10: "Vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum" (ed. cit., p. 520).

³⁴ *De veritate*, c. 11: "Possumus igitur, nisi fallor, definire quia veritas est rectitudo sola mente perceptibilis" (ed. cit., p. 522).

³⁵ *De bono*, trat. I, q. 1, a. 8, n.º 27: "Verum est indivisio esse et eius quod est" (edición Albertinum, Colonia, 1951).

³⁶ *De bono*, ib.: "Veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei"; AVICENA, *Metaphysica*, VIII, c. 6, De esta fórmula derivaría la anterior anónima, entendida en terminología boeciana: cfr. J. VANDE WIELE, "Le probleme de la verité ontologique", *Revue Philosophique de Louvain*, 1954, p. 535.

³⁷ *De bono*, cfr. cita anterior; San Alberto, además de esta definición aviceniana, cita otra del mismo autor: "Veritas intelligitur et esse absolute in singularibus et intelligitur esse aeternum et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus, qui significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis" (loc. cit.). Aquí la verdad se entiende: 1) que está en las cosas singulares; 2) que es eterna; 3) que está en la expresión verbal y 4) en el entendimiento cuando éstos son "iguales" a lo que manifiestan las cosas exteriores. De esta fórmula, más aristotélica, derivaría más directamente el sentido que conviene dar a las definiciones de Agustín, Hilario y Anselmo.

³⁸ *In Sententiarum libros*: "Adequatio intellectus vel mentis cum re" (edición Borgnet, París, 1892, XXV, p. 22). Atribuye la definición al Filósofo; la verdad estaría en el alma, no en las cosas. Sobre esta fórmula ver nota 68.

³⁹ La descarta sin discutirla; cfr. loc. cit.

Facultad de Teología de la Universidad de París. Tras explicar "cursorie" el Antiguo y Nuevo Testamento durante dos años, expuso, durante otros dos, los cuatro libros de las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, recopilación ordenada por temas de textos de los Santos Padres, sobre todo de San Agustín, con breves comentarios.⁴⁰ El bachiller explicaba el libro, mostrando la articulación de sus partes; pero las glosas que hacía tenían menor importancia que los debates que suscitaban; todo se consignaba por escrito y se publicaba. Santo Tomás redactó esta obra durante los años 1254-1256 y apareció enseguida: en obras posteriores y aun en diversas partes de la misma corrige posiciones suyas imprecisas o erradas.⁴¹

En el libro I introduce, en la cuestión 19, el tema de la verdad, provocado por la firmación del Lombardo de que Dios es la verdad misma, lo que Dios es, vale decir, su esencia, de modo que la verdad se identifica con la esencia.⁴² Santo Tomás plantea tres preguntas, resueltas en sendos artículos: la primera, qué es la verdad; la segunda, si todo lo verdadero lo es por una verdad primera y la tercera, si la verdad es eterna e inmutable. El enfoque y la temática son agustinianas; las posiciones de Santo Tomás, aunque no siempre coincidentes y en ocasiones disidentes nunca enfrentan a aquéllas sino que delicadamente las flexionan en un sentido compatible con el propio.

El primer artículo establece que "*en lo significado por los nombres hay una triple diversidad. Algunos (objetos) existen fuera del alma según su ser total completo; son entes completos como un hombre o una piedra. Hay otros que nada tienen (de real) fuera del alma, como un sueño o una quimera. Hay otros que tienen fundamento en las cosas, fuera del alma, pero el complemento de su razón, en cuanto a lo que en ella es formal, es obra del alma*".⁴³ Aquí

⁴⁰ Las *Sentencias* no son una mera compilación de textos; Pedro Lombardo, pese a la discreción con que aparece, revela una enorme erudición y una verdadera maestría en armonizar y organizar las enseñanzas de los Padres y teólogos; cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique au XII siècle*, ed. Du lempel, Bruges, 1948, pp. 2-3 y 267-277; del mismo autor, *Pierre Lombard, Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XII-2, col. 1941 a 2019; sobre todo col. 1962 y 2011-2017. La obra fue publicada en 1152; cfr. F. PELSTER, *Wann hat Petrus Lombardus die "Libri Sententiarum" vollendet?*, Gregorianum, II (1921), pp. 387-389.

⁴¹ M. GRABMANN, *Geschichte der Katholischen Theologie*, Herder, Freiburg i. B., 1933, p. 77, dice simplemente: "Der Sentenzenkommentar ist aus Vorlesungen des hl. Thomas als Bakkalems an der pariser Universität hervorgegangen (1254-1256)". En la última edición de su importante obra *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, i. West., 1949, p. 285 mantiene y da razones de su seguridad en este punto. Hoy se dan como ciertas estas fechas.

⁴² *Scriptum super libros Sententiarum*, I, I, d. 19, divisio secundae partis textus (edición Mandonnet, Lathilleux, París, 1929, t. I, pp. 478-480; el penúltimo párrafo dice: "Hic probat tertio aequalitatem personarum ex ratione veritatis, sic. Ubi cumque eadem est veritas et magnitudo, non est maior magnitudo et veritatis secundum rem. Ergo urbi non est maior veritas nec maior magnitudo. Sed non magis verum est tres personas esse quam unam tantum. Ergo non est maior magnitudo trium personarum quam unius tantum".

⁴³ *Scriptum*, I, I, d. 19, q. 5, a. 1: "Eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et huius modi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimerae. Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu adiungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species; et similiter est de tempore, quod habet

“razón” indica el constitutivo esencial del objeto; da dos ejemplos de este tercer tipo de objetos: “humanidad” que no es universal fuera del alma pero expresa todos los hombres y “tiempo” que se funda en la realidad del movimiento pero cuya mensura —su aspecto formal— es obra del entendimiento.

“Semejantemente, la verdad tiene fundamento en las cosas, pero su razón se completa por acción del entendimiento, es decir, cuando se las aprehende como son”.⁴⁴ Estas últimas palabras, “como son”, dan pie a una elucidación fundamental: *“Como en las cosas hay la esencia y el ser propios de ellas, la verdad se fundamenta en el ser de la cosa más que en su esencia, como el nombre de «ente» se impone por el «ser» y en la misma operación del entendimiento que capta el ser de la cosa como es por cierta asimilación al mismo, se completa la razón de adecuación, en la que consiste la razón de la verdad. Por esto digo que el acto de ser (“ipsum esse”) de la cosa es causa de la verdad en cuanto está en el conocimiento intelectual. Sin embargo, la razón de la verdad se encuentra primero en el entendimiento que en la cosa”*.⁴⁵ Por lo tanto, lo verdadero se dice, en primer lugar, de la verdad del entendimiento; se dice del enunciado en cuanto es signo de esa verdad; de la cosa en cuanto es su causa”.⁴⁶

De modo que la verdad tiene su entidad formal en el alma del cognoscente, aunque su fundamento material sean las cosas y más precisamente el acto de ser (“ipsum esse”) ya que al conocerlas como son se posee la verdad.

Prosigue el artículo con la fórmula agustianana: *“todo tiene relación con la verdad como la tiene con el ser”*; por ello *“la causa primera del ser es la causa primera de la verdad; es Dios”*.⁴⁷ Quedan así completados los sentidos de la verdad: 1) la del entendimiento, donde está formalmente; 2) la del enunciado, que expresa esa verdad; 3) la de las cosas, que son su causa próxima; 4) la de Dios, que es su causa última.

Concluye el artículo exponiendo cinco definiciones de la verdad: 1) Unas enuncian que la verdad se completa en su manifestación al entendimien-

fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis” (ed. cit., t. I, p. 286).

⁴⁴ *Scriptum*, ibidem: “Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio eius completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quod est. Unde dicit Philosophus VII Metaph., quod verum et falsum sunt in anima; sed bonum et malum sunt in rebus” (ed. cit., t. I, p. 486).

⁴⁵ *Scriptum*, I, I, d. 19, q. 5, a. 1: “Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen «entis», ab esse imponitur; et in ipsa operatione accipientis esse rei sicut est per quandam simulationem ad ipsum completur relatio adaequationis in qua consistit ratio veritatis. Unde dico quod ipsum esse rei est causa veritatis secundum quod est in cognitione intellectus. Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re” (ed. cit., t. I, p. 486).

⁴⁶ *Scriptum*, I, I, d. 19, q. 5, a. 1: Unde dico quod verum per prius dicitur de veritate intellectus et de enuntiatione dicitur inquantum est signum illius veritatis; de re autem in quantum est causa” (ed. cit., t. I, p. 486).

⁴⁷ *Scriptum*, I, I, d. 19, q. 5, a. 1: “Utraque autem veritas, scilicet intellectus et rei, reducitur sicut in primum principium in ipsum Deum, quia suum esse est causa omnis esse, et suum intelligere est causa omnis cognitionis. Et ideo ipse est prima veritas et primum ens: unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse, ut patet ex dictis. Et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera, scilicet Deus” (ed. cit., t. I, p. 487).

to; cita a San Agustín en *De vera religione*: “La verdad es aquello por lo que se muestra lo que es” y a San Hilario en *De Trinitate*: “Verdadero es lo declarativo o manifestativo del ser”. 2) Otras subrayan el fundamento de la verdad; cita a San Agustín en los *Soliloquia*: “Verdadero es lo que es” y la definición “magistral”: “Verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es”; también a Avicena: “La verdad de cada cosa es la propiedad de su ser que le ha sido establecido”. 3) Otras afirman la conmensuración de lo que es en el entendimiento con lo que es en la cosa; cita a San Agustín: “Verdadero es lo que se realiza del modo como parece al cognoscente si quiere y puede conocer”. 4) Otra apropia la verdad al Verbo divino; cita otra vez a San Agustín en *De vera religione*: “La verdad es la suma semejanza del principio que no tiene semejante”. 5) Otra abarca todas las acepciones de la verdad: “La verdad es la rectitud sólo perceptible por la mente”.⁴⁸

Para Santo Tomás parece no haber sino diferencia de matices entre las diferentes concepciones de la verdad. Las primeras subrayan la *manifestación* de lo que es al entendimiento; las segundas miran a las cosas mismas que se manifiestan: las terceras señalan a las cosas en cuanto *son* como el cognoscente las *capta*; las cuartas indican su *fundamento* último, el Verbo divino; las quintas serían la síntesis: la *rectitud* sólo perceptible por la mente (no se nombra a San Anselmo). No aparece la que se hará clásica, la “adecuación”, aunque el término es mencionado (“se completa la razón de adecuación, en la que consiste la razón de verdad”).

En la respuesta a la séptima objeción se precisa más la sede de la verdad. Primero se la ubica simplemente en el alma; luego se determina más: está en la mente; por fin, más precisamente en el juicio: “la primera operación de la mente mira la esencia de la cosa; la segunda, el ser de la misma. Y porque la razón de la verdad se funda en el ser y no en la esencia, como se dijo, la verdad

⁴⁸ *Scriptum*, I, 1, d. 19, q. 5, a. 1: “Sic ergo patet quomodo diversae definitiones de veritate dantur. 1) Quaedam enim veritatis definitio datur secundum hoc quod veritas complectitur in manifestatione intellectus, sicut dicit Augustinus in *De vera religione*: «Veritas est qua ostenditur id quod est»; et Hilarius, *De Trinitate*, «Verum est declarativum et manifestativum esse». 2) Quaedam autem datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, sicut illa Augustini, II *Soliloq.*: «Verum est id quod est»; et alia, magistralis, «Verum est indivisio esse et eius quod est»; et alia Avicennae, VII *Metaph.*, «Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei». 3) Quaedam autem datur secundum conmensurationem eius quod est in intellectu ad id quod est in re, sicut dicitur: «Veritas est adaequatio rei ad intellectum»; et Augustinus ubi supra: «Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur si velit et possit cognoscere». 4) Quaedam autem datur de veritate secundum quod appropriatur Filio, cui etiam appropriatur cognitio, scilicet ab Augustino, in *De vera religione*: «Veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est». 5) Quaedam autem datur de veritate, comprehendens omnes veritatis acceptiones, scilicet: «Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis» (ed. cit., t. I, p. 487).

Santo Tomás, al explicar las distintas definiciones, las interpreta acercándolas a la suya. Contra lo afirmado por San Alberto, sostiene que la verdad no se halla primariamente en las cosas, sino en el entendimiento; luego en el signo de la verdad del entendimiento, el enunciado; después, en la cosa como causa de la verdad: por fin en Dios, causa última de todo.

Es notable como matiza, sin forzar los textos, las opiniones de las “autoridades” citadas: Aristóteles sostiene que la verdad está en la mente, pero también que se fundamenta en las cosas; San Agustín la ubica en las cosas, pero también la refiere al cognoscente, como la de San Hilario. No cita al autor de la fórmula “adecuación” que más adelante atribuirá a Isaac Israeli, haciéndola suya. Curiosamente, en la definición de San Anselmo, la sostenida por su maestro, estarían sintetizadas las demás.

o falsedad propiamente se halla en la segunda operación y en su signo, que es el enunciado y no en la primera o en su signo, que es la definición".⁴⁹ La primera operación aprehende esencias y las define, pero en ellas no hay verdad o falsedad; al decir, por ejemplo, "mesa" no afirmo ni niego nada y por ello no hay verdad o error; pero si afirmo o niego que es o no es de tal modo juzgo y llego así al ser de la cosa: si es como la juzgo, poseo la verdad; si no es, estoy en el error.

El segundo artículo plantea un tema típicamente agustiniano: "si todo lo verdadero lo sea por la verdad increda". Pero la respuesta se orienta en otra línea: "*La razón de la verdad consiste en dos factores: en el ser ("esse") de la cosa y en la aprehensión de la fuerza cognoscitiva proporcionada al ser de la cosa. Aunque cada uno de estos se reduzca a Dios como causa eficiente y ejemplar, sin embargo, cada cosa participa de su ser creado por el que formalmente es y cada entendimiento participa de la luz por la que rectamente juzga a la cosa*".⁵⁰ La noción tomista de participación asegura la consistencia propia tanto de las cosas como del poder intelectual del hombre, que en la perspectiva agustiniana parece reducirse excesivamente para exaltar la realidad divina.

"El entendimiento tiene su operación propia ("in se") por la que se completa la razón de la verdad. Por ello digo que así como hay un único ser divino por el que todo es como principio ejemplar efectivo, sin embargo, hay muchas verdades en las cosas creadas, por las que se llaman verdaderas formalmente".⁵¹ Esta expliación, sin romper con el enfoque agustiniano, le da un sentido distinto: Dios es la verdad primera como es el ser primero; pero las cosas tienen un ser propio que fundamenta su verdad propia; el entendimiento humano tiene su operación propia, por la que la "razón" de la verdad se "completa", tiene su perfección. En cambio, en la iluminación agustiniana la mente obra movida por una acción divina que parecería ser el agente principal de la intelección de las verdades eternas.⁵²

⁴⁹ *Scriptum*, I, I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7 m.: "Cum sit duplex operatio intellectus; una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus, II De anima, nominat intelligenti indivisibilium, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio nomine formatio dicitur; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis; prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse et non in quidditate, ut dictum est, et ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione, et in signo eius, quod est enuntiatio, et non in prima vel signo eius, quod est definitio, nisi secundum quid" (ed. cit., p. 489).

⁵⁰ *Scriptum*, I, I, d. 19, q. 5, a. 2: "Ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei, Utrumque autem horum, quamvis, ut dictum est, reducat in Deum sicut in causa efficientem et exemplarem, nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat" (ed. cit., p. 491).

⁵¹ *Scriptum*, I, I, d. 19, q. 5, a. 2: "Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis. Unde dico quod sicut est unum tantum esse divinum quo omnia sunt sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis quibus dicuntur verae formaliter" (ed. cit., p. 492).

⁵² Los textos de San Agustín que subrayan la necesidad de una acción iluminadora de Dios sobre la mente humana para conocer la verdad, que es eterna y por ello no podría surgir de lo temporal, parecerían reducir la función del entendimiento humano. Cfr. *Soliloquia*, I, 6, 12: "Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae: disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat" (ed. cit., p. 492). *Ibidem*, I, 8, 15: "Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilis etiam illa disciplinarum spectamina, ta-

El artículo tercero pregunta "si hay muchas verdades eternas", otro tema agustiniano. La respuesta, contraria en parte a la del Hiponense y a la de su maestro San Alberto, es negativa. "*Hay una sola verdad eterna, la verdad divina*".⁵³ Y añade: "*Como la razón de la verdad se completa por el entendimiento y tiene su fundamento en el acto de ser de cada cosa, el juicio sobre la verdad sigue al juicio sobre el ser de la cosa y sobre el entendimiento*".⁵⁴ Otra vez hay un cambio de perspectiva: la verdad se basa en el ser de las cosas captado por el entendimiento; éste, al juzgar que lo entendido es conforme a lo real, posee la verdad.

Aparece aquí un punto que más tarde, en *De veritate*, será aclarado: no basta que el entendimiento capte las cosas como son: sino que debe juzgar que esa captación es conforme a lo real; debe haber una reflexión sobre el acto intelectual. Aquí parece exigirse un *nuevo* juicio, distinto del que expresa intelectualmente "el ser de la cosa": "el juicio sobre la verdad *sigue* al juicio sobre el ser de la cosa". En obras posteriores el juicio mismo sobre las cosas (no precisamente sobre su "esse") obrará una reflexión implícita en la que capta su adecuación a lo real.

En el mismo artículo, aparece el tema de la eternidad de la verdad. La verdad sigue al ser; si el ser es el mudable, también lo será la verdad sobre él. Sólo Dios es inmutable; los demás entes poseen un ser mudable y su *verdad* será *mudable* y *contingente*.⁵⁵ Y ante la objeción de que habrían verdades eternas que serían las razones ideales de las cosas eternamente existentes en Dios, responde: "*las razones ideales de las cosas están en Dios eternamente, pero en realidad no son distintas del mismo entendimiento y de la esencia divina*".⁵⁷

En conclusión, en su primer estudio sobre la verdad, Santo Tomás asume las reflexiones de sus predecesores de muy diverso signo, rescata los aspectos positivos, disiente evitando chocar y propone su propia teoría. La verdad se fundamenta en las *cosas*, pero no en su esencia sino en su acto de ser; pero propiamente se halla en la *mente* y con mayor exactitud en el *juicio* intelectual que conoce que su afirmación (o negación) es *adecuada* al ser (o no ser). También hay verdad en la expresión del juicio, el *enunciado* y por fin en la causa última del ser y, por lo tanto, de la verdad, que es *Dios*. Pero esto no

men plurimum defferunt. Nam et terra visibilis, et lux, sed terra nisi luce illustrata videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisque intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio suo sole illustretur" (ed. cit., p. 495).

⁵³ *Scriptum*, 1, I, d. 19, q. 5, a. 3: "Est una tantum veritas aeterna, scilicet divina" (ed. cit., p. 495).

⁵⁴ *Scriptum*, 1, I, d. 19, q. 5, a. 3: "Cum enim ratio veritatis in actione compleatur intellectus et fundamentum habeat ipsum esse rei iudicium de veritate sequitur iudicium de esee rei et de intellectu. Und sicut esse unum tantum est aeternum, scilicet divinum, ita una veritas" (ed. cit., t. I, p. 495).

⁵⁵ *Scriptum*, 1, I, d. 19, q. 5, a. 3: "De mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi; ut enim supra dictum est, simpliciter immutabile veritas non est nisi esse divinum; unde simpliciter inmutabilis veritas non est nisi una, scilicet divina. Esse aliarum rerum quarundam dicitur mutabile mutatione variabilitatis, sicut est in contingentibus: et horum etiam veritas mutabilis est et contingens" (ed. cit., pp. 495-496).

⁵⁶ *Scriptum*, 1, I, d. 19, q. 5, a. 3, ad 2 m.: "Rationes ideales rerum quae sunt in Deo ab aeterno, non sunt aliud secundum rem ab ipso intellectu et essentia divina" (ed. cit., p. 496).

significa que sea Dios quien haga entender: le ha dado a cada entendimiento su capacidad y su operación propia, como ha dado a cada cosa su acto de ser propio. Por ello hay muchas verdades mudables y contingentes; sólo Dios es la verdad inmutable.

VI

El segundo de los estudios realizados por Santo Tomás sobre la verdad es fruto de las disputas semanales que presidió en su cátedra, obtenida tras arduos problemas en la Universidad de París, el año 1256. Las "*quaestiones disputatae*" no reflejan el debate mismo, sino el pensamiento personal del maestro, formado o al menos reformado por el choque de ideas de estudiantes, bachilleres y profesores y expuesta como "resolutio" del problema planteado.⁵⁷

El tema elegido por el novel profesor para la serie de debates del año escolar 1256-1257 fue precisamente la *verdad*. Lo debatido durante ese curso constituyen las cuestiones 1 a 8 de las "*quaestiones de veritate*"; como el tema se prestaba a más investigaciones, se prolongó el año siguiente, 1256-1257, resumidas en las cuestiones 9 a 20 (en el año 1258-1259 el tema fue *De bono* que abarcan las cuestiones 21 a 29, que nos han llegado unidas a las *De veritate*).⁵⁸ Sólo trataremos de la primer cuestión que estudia la verdad en sí misma.

Comienza el primer artículo inquiriendo *qué sea* la verdad. Para ello determina que "*así como a las demostraciones es preciso resolverlas en principios evidentes por sí mismos al entendimiento, así también (debe procederse) investigando en cada cosa, porque de otro modo en ambos (casos) se iría hasta el infinito y perecería toda ciencia*".⁵⁹ Las premisas de la demostración se reducen a principios evidentes que le dan certeza; lo mismo sucede en el orden de la definición: deben reducirse todas a una primera. Y prosigue: "*Lo primero que el entendimiento concibe como evidentísimo y en lo que resuelve todo concepto es el ente, como dice Avicena en el comienzo de su Metafísica*".⁶⁰

"Por ello es preciso que todos los demás conceptos del entendimiento se consideren como adiciones al ente. Pero al ente nada puede agregarse como (siendo) de naturaleza ajena, al modo como se añade la diferencia al género o el accidente al sujeto, porque cada naturaleza esencialmente es ente. De ahí que el Filósofo, en el III de la Metafísica, pruebe que el ente no es género y

⁵⁷ Cfr. G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *Les écoles et l'enseignement. La Renaissance du XI siècle*, Vrin, París, 1933, pp. 128-132; R. M. MARTÍN, *Introduction a Roberti de Melun, Quaestiones de divina pagina*, Spec. Sac. Lovan, Louvain, 1932, pp. XXXIV a XLVI.

⁵⁸ Cfr. P. SYNAVE, "Le problème chronologique des Questions Disputées de Saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1926, pp. 154-159.

⁵⁹ *De veritate*, q. 1, a. 1: "Sicut in demonstrabilibus oportet fieri redictionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia" (ed. cit., p. 2).

⁶⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 1: "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae, Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens" (ed. cit., p. 2).

que cuando se dice que algo se añade al ente, es sólo en cuanto expresa un modo del mismo que no es expresado por el nombre mismo de ente".⁶¹

Estos modos del ente son de dos tipos: "*de un primer modo, cuando el modo expresado es un modo especial del ente. Pero hay diversos grados de entidad, según los cuales se consideran los diversos géneros de las cosas*".⁶² Se trata de la división del ente en categorías genéricas. Pero hay además "*otro modo: cuando el modo expresado es un modo general consecutivo a todo ente*";⁶³ se trata de lo que la escolástica moderna denomina poco felizmente "propiedades trascendentales" (ya que la propiedad no sigue al ente sino a la esencia y lo trascendental no traduce el término "trascendens").

A su vez, este segundo modo de expresión del ente se subdivide en otros dos, ya siga a todo ente *en sí*, ya *en orden* a algo. Si expresa al ente en sí en forma *afirmativa* es "cosa"; difiere del ente en que "*ente*" se toma del acto de *ser* ("actus essendi") mientras que "*cosa*" indica la *esencia*. Si expresa al ente en forma *negativa*, indica su indivisión: que es "*uno*". Si el modo sigue al ente *en orden* a otro, puede expresar ya la *división* con ese otro y entonces es "*algo*" ("aliquid"), ya la conveniencia con este otro. Ahora bien, sólo podría convenir con todo ente el *alma* capaz de abarcarlo todo por sus capacidades cognoscitivas y apetitivas. La conveniencia con el poder *apetitivo* expresa lo "*bueno*", que es lo apetecible; la conveniencia con el *entendimiento* expresa al ente como "*verdadero*".⁶⁴

"La primera comparación del ente con el entendimiento es la correspondencia del ente al entendimiento; esta correspondencia se dice «adcuación de la cosa y el entendimiento» y en esto formalmente se perfecciona la razón

⁶¹ *De veritate*, q. 1, a. 1: "Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, por modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Metaph., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomen ipsius entis non exprimuntur" (ed. cit., p. 2).

⁶² *De veritate*, q. 1, a. 1: "Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum diversi modi essendi, et iuxta hos modo accipiuntur diversa rerum genera" (ed. cit., p. 3).

⁶³ *De veritate*, q. 1, a. 1: "Alio modo hoc dicitur quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud" (ed. cit., p. 3).

⁶⁴ *De veritate*, q. 1, a. 1: "Si primo modo hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum; nihil enim est aliud unum quam ens indivisum.

"Si autem modus entis accipitur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo, secundum divisionem unius ab altero, et hoc exprimit hoc nomen aliquid; dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum inquantum est indivisum in se, dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc non potest esse nisi accipiat aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III De Anima.

"In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam vero entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic., dicitur: Bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum" (ed. cit., p. 3).

de verdadero. Pero lo que añade lo verdadero al ente es la conformidad o adecuación, a la cual conformidad sigue el conocimiento de la cosa. Así la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, pero el conocimiento es efecto de la verdad".⁶⁵

El planteamiento del problema es estrictamente filosófico: se ubica el tema de la verdad en un marco metafísico, partiendo del primer principio, el *ente*. Este tiene modos especiales de realizarse, expresables por categorías; además tiene modos generales, comunes a todo ente. Los primeros radican en la esencia, los segundos en el acto de ser; entre éstos se ubica lo *verdadero*, que no es sino el ente mismo en cuanto "conveniente" con el entendimiento. De ahí que la definición de la verdad como *adecuación* de la cosa y el entendimiento exprese formalmente la razón de lo verdadero (aparecen en texto tres términos similares: "adecuación", "correspondencia" y "comparación": se prefiere el primero).

De modo que ante todo se da la entidad de la cosa; luego su correspondencia o adecuación con el entendimiento, en lo que consiste su verdad y por fin el conocimiento de esa verdad. De modo que "lo que es" no se identifica simplemente con lo verdadero, como se subraya en la respuesta a la primera objeción.⁶⁶

Finalmente se enumeran tres tipos de definiciones de la verdad: "1) *en primer término, las que se basan en lo que precede a la razón de verdad y en lo que se fundamenta lo verdadero*"; cita a San Agustín, en los *Soliloquios*: "*Verdadero es lo que es*", a Avicena en su *Metafísica*: "*La verdad de cada cosa es la propiedad de su ser que le ha sido establecido*" y la de "alguno" "*Verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es*"; 2) "*en segundo lugar se define por lo que realiza formalmente la razón de verdad y así dice Isaac que «la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento» y Anselmo en De veritate: «La verdad es la rectitud sólo perceptible por la mente; pues esta rectitud se dice por una adecuación»*". Por último, 3) "*en tercer lugar, se define lo verdadero por su efecto consecuente*"; cita a Hilario: "*Verdadero es lo declarativo y manifestativo del ser*" y a San Agustín: "*La verdad es la que muestra lo que es*" y "*La verdad es aquello según lo cual juzgamos de lo inferior*".⁶⁷

⁶⁵ *De veritate*, q. 1, a. 1: "Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui respondeat; quae quidem correspondentia «adequatio rei et intellectus» dicitur: et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus" (ed. cit., p. 3).

⁶⁶ Citada en nota 28.

⁶⁷ *De veritate*, q. 1, a. 1: "Tripliciter veritas et verum definiri invenitur. Uno modo, secundum id quod praecedat rationem veritatis et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in lib. Solil., «Verum est id quod est»; et Avicenna in XI Metaphys., «Veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; et quidam sic: «Verum est indivisio esse et eius quod est» (sobre esta fórmula ver nota 36). Alio modo definitur secundum id quod formaliter ratio veri perficit; et sic dicit Isaac quod «Veritas est adaequatio rei et intellectus»; et Anselmus in lib. De veritate: «Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis». Rectitudo enim ista secundum adaequationem quandam dicitur... Et tertio modo definitur verum secundum effectum consequentem; et sic definit Hilarius quod «Verum est manifestativum et declarativum esse; et Augustinus in lib. De vera relig.: «Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus" (ed. cit., p. 3).

En el *Comentario a las Sentencias* se enumeraban cinco grupos de definiciones; aquí se reducen a tres y según un criterio determinado: el fundamento de la verdad, la verdad formalmente considerada y su consecuente manifestación. La "adecuación" que ya había aparecido en el anterior estudio como "razón" de la verdad ocupa ahora el lugar central y la fórmula se atribuye a Isaac Israeli;⁶⁸ la clásica definición de San Anselmo se interpreta como similar a ésta, entendiendo la "rectitud" como "adecuación" (lo que parece bastante alejado del contexto original).

Pero sería erróneo pensar que al resolver así el problema de la esencia de la verdad se la ubique ya en el entendimiento; el artículo trata de la verdad del ente; en el artículo segundo se cuestiona *dónde* principalmente se halle la verdad, si en el entendimiento o en las cosas. La solución es tajante: "*Las cosas no se dicen verdaderas sino según su adecuación al entendimiento: por ello secundariamente se halla lo verdadero en las cosas; primariamente, en el entendimiento*".⁶⁹ Pero el entendimiento es especulativo o práctico: el primero está determinado por las cosas que conoce; el segundo determina las cosas que hace. Así, "*las cosas naturales, de las que nuestro entendimiento recibe su saber, mensuran nuestro entendimiento; pero son mensuradas por el entendimiento divino*". Y, por lo tanto, "*las cosas naturales, existentes entre dos entendimientos, se dicen verdaderas según su adecuación a ambos*".⁷⁰

Aunque en el *Comentario a las Sentencias* Dios aparece como la *causa* de toda verdad por ser la causa de todo *ser*, allí no se indica que la verdad consista en su adecuación al *entendimiento divino*; la razón de adecuación que es la esencia de la verdad parecería no darse sino analógicamente en las cosas en cuanto éstas son *causa* de la verdad del entendimiento (humano); aquí, en cambio, se modifica (o aclara) la posición: hay en las cosas verdad por adecuarse al entendimiento creador.

Aclarado el sitio de la verdad y cómo se da la adecuación al entendimiento, al humano en cuanto causan en él la verdad del conocimiento y al divino en

⁶⁸ San Alberto cita a "algunos": "quidam ponunt quod veritas est adaequatio intellectus cum re" (*De bono*, tr. I, q. 1, a. 8, n° 28) y más tarde parece atribuir esta fórmula a Aristóteles: "Philosophus dicit quod verum et falsum sunt in anima, secundum quod veritas est, adaequatio intellectus vel mentis cum re" (*In I Sent.*, d. 8, a.1). Santo Tomás menciona la definición sin citar autor en el *Scriptum* (ver nota 48); aquí la atribuye a Isaac ben Salomon Israeli; pero J. P. Muckle negó que en los trabajos de este autor se encuentre esta fórmula (Isaac's Israeli's definition on truth, *AHDLMA*, VIII [1933], pp. 5-8). Al menos en el libro *D definitionibus*, tal como ha llegado a nosotros no se halla.

⁶⁹ *De veritate*, q. 1, a. 2: "Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur in rebus, per prius autem in intellectu" (ed. cit., p. 5).

⁷⁰ *De veritate*, q. 1, a. 2: "Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ibi ipsis rebus et ita mensurant ipsum. Ex quo, patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit mensurant intellectum nostrum, ut dicitur in *X Metaph.*, sed sunt mensurae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificia in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus sed non mensurans quidem res naturales sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum. Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera in quantum nata est de se formare veram aestimationem" (ed. cit., p. 5).

cuanto son causadas por él, debe determinarse *cómo* se realiza la verdad en el entendimiento humano. Es lo que hace el artículo tercero. La *adecuación* supone *diversidad*; el entendimiento no puede adecuarse a sí mismo sino a algo suyo distinto de la realidad extramental: "*La razón de verdadero consiste en la adecuación de la cosa y el entendimiento; lo mismo no puede adecuarse a sí mismo, pues la igualdad es entre lo diverso. Por ello primariamente se halla la razón de la verdad del entendimiento allí donde el entendimiento comienza a tener algo propio que la cosa extramental no posee pero que es algo que le es correspondiente y con lo que puede establecerse adecuación*".⁷¹

Qué sea este "algo" lo explica enseguida. Al captar una esencia, el entendimiento "*sólo posee una semejanza de la cosa existente fuera de la mente*"; pero "*cuando comienza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el propio juicio del entendimiento es algo propio suyo que no se halla en la cosa extramental. Pero cuando se adecua a él lo que es extramentalmente en la cosa, se dice que el juicio es verdadero. El entendimiento, por lo tanto, juzga la cosa aprehendida cuando dice que algo es o no es*".⁷²

Pero este juicio verdadero, al que corresponde la realidad, debe ser conocido como tal. En el artículo noveno aparece la reflexión que realiza el entendimiento cuando posee la verdad. Esta "*sigue a la operación intelectual por la que el juicio del entendimiento capta la cosa como es. Y es conocida por el entendimiento en cuanto éste reflexiona sobre su acto, no sólo conociendo su acto, sino conociendo su proporción con la cosa*" y esto supone conocer la naturaleza del entendimiento mismo, "*cuya naturaleza consiste en conformarse a las cosas*".⁷³ Por una reflexión implícita en todo juicio, se percibe el acto de juzgar como adecuado a lo real y al entendimiento mismo como esencialmente ordenado a adecuarse a las cosas.

⁷¹ *De veritate*, q. 1, a. 1: "Veri autem ratio consistit in adaequatione rei et intellectus idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest" (ed. cit., p. 6).

⁷² *De veritate*, q. 1, a. 2: "Intellectus autem formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse. Tunc autem iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est" (ed. cit., p. 6).

⁷³ *De veritate*, q. 1, a. 9: "In intellectu enim est (la verdad) sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscitur proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur" (ed. cit., p. 18).

Notemos que mientras en el *Scriptum* el juicio reflexivo en el que formalmente se conoce la verdad de la afirmación aparecía como *distinto* del adecuado a lo real ("iudicium de veritate sequitur iudicium de esse rei"; cfr. nota 54) aquí ya no se trata de otro juicio sino de una reflexión *concomitante*, implícita en todo juicio (cfr. C. BOYER, *Le sens d'un texte de saint Thomas*, Gregorianum, 1924, pp. 424-443).

El artículo cuarto pregunta si hay una *única verdad* por la que todas las cosas sean verdaderas. La respuesta a este problema agustiniano y anselmiano distingue la verdad del entendimiento *divino*, que es *única*, las verdades de las cosas, que son *múltiples* por serlo sus entidades y las verdades propias del entendimiento *humano* que también son *múltiples*: decir que hay una *verdad* por la que todas las cosas son verdaderas es exacto, ya que la verdad de las cosas es su entidad en cuanto adecuada al entendimiento divino; pero esto no impide que haya *múltiples* verdades porque hay múltiples entidades y múltiples entendimientos en las almas.⁷⁴

Insiste el artículo quinto en un planteamiento agustiniano: ¿hay alguna verdad *eterna* además de la primera? La respuesta importa una distinción: lo *verdadero* proviene ya de su verdad *intrínseca*, inherente, ya de la verdad *extrínseca* y divina; todo lo verdadero lo es por esta última, que es *eterna*, pero la verdad *inherente*, ya a las cosas ya al entendimiento creado *no es eterna* porque no lo son ni las cosas ni el entendimiento.⁷⁵

El artículo sexto pregunta si la verdad creada es *inmutable*. También aquí hay una distinción: la verdad *inherente* a las cosas —a la que se reduce la verdad de la *acción*— es *mutable* en otra verdad, no en una falsedad si se refiere a su adecuación al entendimiento *divino*; pero si se entiende como adecuada al entendimiento *humano* puede *cambiar* ya en otra verdad ya en una falsedad; En conclusión, toda verdad creada es *mudable*.⁷⁶

⁷⁴ *De veritate*, q. 1, a. 4: "Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino... In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum... Ergo est in intellectu divino quidem veritas proprie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutrum duarum veritatum. Veritas ergo intellectus divini est una tantum... Veritates quae sunt in rebus sunt plures, sicut et rerum entitates... Per prius etiam inest rei veritas per comparisonem ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, in quantum intellectum divinum eas in esse producentem... sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis" (ed. cit., p. 8).

⁷⁵ *De veritate*, q. 1, a. 5: "Potest aliquid denominari verum dupliciter: uno modo a veritate inherente; alio modo ab extrínseca veritate; et sic denominantur omnes res verae a prima veritate. Et quia veritas est in intellectu, mensuratur a rebus ipsis; sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veritas intellectus, vel enuntiationis, quae intellectum significat, a veritate prima denominetur... Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inherente, quam invenimus in rebus, et in intellectu creato, sic veritas non est aeterna, nec rerum, nec enuntiabilem, cum ipsae res vel intellectus, quibus veritates inherant, non sint ab aeterno. Si autem accipiat veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrínseca mensura, quae est veritas prima, sic omnium, et rerum et enuntiabilem et intellectum, veritas est aeterna... Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab aeterno, sed una tantum" (ed. cit., p. 11).

⁷⁶ *De veritate*, q. 1, a. 6: "Aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrínseca, sed veritate inherente quasi mensura intrínseca. Unde res creatae variantur quidem in participatione veritatis primae; ipsa autem veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur; et hoc est quod Augustinus dicit... Si autem accipiamus veritatem inherentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur... Veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur, ut veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat... Si ergo accipiat veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem, non in falsitatem... Si autem consideretur veritas rei in ordine ad intellectum humanum, vel e converso, tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam... sicut si Socrate sedente intelligatur Socratem sedere et eo postmodum non sedente intelligatur non sedere" (ed. cit., p. 15).

En el artículo décimo se inquiriere si alguna cosa sea falsa. “Como la verdad consiste en la adecuación de la cosa y el entendimiento, la falsedad consiste en su desigualdad”. Como las cosas son verdaderas en cuanto adecuadas ya al entendimiento divino, ya al humano, en relación al entendimiento divino todo lo existente es adecuado a él y por lo tanto “ninguna cosa es falsa”. Pero “por comparación al entendimiento humano a veces hay desigualdad entre la cosa y el entendimiento, que en cierto modo está causada por la cosa misma”; por esto se llaman falsas a las cosas que tienen apariencia que no corresponde a lo que son. Pero en realidad la falsedad no está en las cosas sino en el juicio.⁷⁷

El artículo once pregunta si la falsedad está en los sentidos. Conforme a lo establecido, parecería que no hay falsedad en los sentidos. Sin embargo “se dicen” falsos cuando representan algo distinto de lo que la cosa es y así provocan una falsa estimación intelectual “porque el entendimiento juzga a las cosas tal como se las presentan los sentidos”; de modo que “en los sentidos propiamente hay verdad o falsedad en cuanto juzgan lo sensible, pero en cuanto apprehenden lo sensible no hay propiamente verdad o falsedad”. Explica luego que en cierto modo los sentidos juzgan mediante la facultad *cogitativa* en el hombre y la *estimativa* en los otros animales; en ella se produce una síntesis en la que interviene la *imaginación* que permite la introducción de lo falso, pero sólo en las percepciones de objetos comunes, no de los objetos sensibles propios de cada sentido.⁷⁸

El artículo duodécimo concluye este estudio de la verdad, inquiriendo si hay falsedad en el entendimiento. La respuesta distingue dos funciones intelectuales: una responde al nombre propio de la facultad “y así se dice propiamente «entender» a apprehender las esencias de las cosas” y también “los primeros principios”; en esta intelección inmediata no puede haber falsedad porque las esencias son el objeto propio del entendimiento. Accidentalmente puede darse

⁷⁷ *De veritate*, q. 1, a. 10: “Sicut veritas consistit in adaequatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate... Patet ergo quod res quantumcumque se habet sub quacumque forma existens, vel privatione, vel defectu, intellectui divino adaequatur. Et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, ut Anselmus dicit... Unde per comparisonem ad intellectum divinum nulla res potest esse falsa; sed per comparisonem ad intellectum humanum invenitur interdum inaequalitas rei ad intellectum quae quodammodo ex ipsa re causatur; res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia cognitio nostra initium a sensu sumit... et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa... ut aurum falsum in quod exterius apparet color auri... Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet, quia veritas et falsitas praecipue in iudicio animae existunt; anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus sed magis quodammodo agit... Ideo simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla rest et falsa; sed secundum quid, scilicet in ordine ad intellectum nostrum, aliquae res dicuntur falsae” (ed. cit., p. 20).

⁷⁸ *De veritate*, q. 1, a. 11: “Id sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod iudicat de sensibilibus; sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas et falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad iudicium quod ex formatione praedicta consequitur... Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quandam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis animalibus est existimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens... Sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo vel in medio; sed imaginatio apprehendit ut plurimum rem ut non est, quia apprehendit eam ut praesentem cum sit absens” (ed. cit., p. 22).

el error cuando una esencia definida “se atribuye a otro” o bien “cuando se unen partes de una definición que no pueden unirse”; en realidad, “una definición no puede ser falsa sino en cuanto implica una afirmación falsa”. La otra función del entendimiento “se extiende a todas las operaciones y así abarca la opinión y el razonamiento y así hay falsedad en el entendimiento”.⁷⁹

En conclusión, en el segundo estudio de la verdad definitivamente se impone la noción de *adecuación* de lo real y el entendimiento como esencia de lo verdadero; ya no hay un aspecto material, el ser de las cosas y otro formal, el entendimiento que lo capta, como aparece en el *Scriptum*, sino que se trata de una conformidad con el entendimiento, también asentada en el anterior estudio, pero con menos precisión; antes las cosas se dicen verdaderas por causar la verdad intelectual, ahora por adecuarse al entendimiento creador y ser adecuables al humano.

Además se distingue la *entidad* (no se insiste en el acto de ser) de la cosa, en la que se fundamenta su adecuación al entendimiento (ya humano, ya divino) de su *verdad*, constituida por esa adecuación; además se distinguen también la simple *captación* de lo verdadero de su *conocimiento* formal realizado por un juicio implícito reflexivo que ahora no aparece como un acto posterior. Se insiste en la *multiplicidad* y en la *mutabilidad* de la verdad, pero en forma más matizada; no sólo depende del *ser* de las cosas, sino también del modo de ser aprehendida por el *entendimiento* humano.

VI

Un tercer estudio, breve y en contexto teológico, del tema de la verdad aparece en la llamada *Suma contra los gentiles*, cuyo título originario era *De veritate catholicae fidei contra errores infidelium*.⁸⁰ Destinado a la formación de misioneros y predicadores que tenían ante sí la solidez y madurez del pensamiento musulmán y judío, abunda en consideraciones y razonamientos filosóficos, breves y tajantes; pero su intención es netamente teológica: llevar las mentes a la verdad de la fe católica. Esta obra fue redactada y publicada entre 1259 y 1263.⁸¹

⁷⁹ *De veritate*, q. 1, a. 12: “Nomen intellectus dupliciter accipi potest. 1) Uno modo, secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit; et sic dicitur intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia... Quidditas autem rei est proprie obiectum intellectus; unde, sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est... Sed tamen per accidens potest ibi falsitas accidere, in quantum, videlicet, intellectus falso componit et dividit, quod contingit dupliciter: a) vel in quantum definitionem unius attribuit alteri... b) vel in quantum coniungit partes definitionis ad invicem, quae coniungi non possunt... Et sic patet quod definitio non potest esse falsa nisi in quantum implicat affirmationem falsam... 2) Alio modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit, et sic comprehendit opiniones et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas” (ed. cit., p. 23).

⁸⁰ M. GRABMANN, *Die Werke des hl Thomas von Aquin*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W., 1949, pp. 290-294.

⁸¹ A. MOTTE, “Note sur la date du *Contra Gentiles*”, *Revue Thomiste*, 44 (1938), pp. 806-809.

El tema de la verdad aparece al tratar del entendimiento divino, en el capítulo 59 del libro primero. Tras estudiar cómo conoce Dios, se establece que, aunque el entendimiento divino no “compone y divide” nociones, “*no por ello se excluye de él la verdad, que según el Filósofo, sólo se halla en la composición y división intelectual*”. Y continúa: “*Puesto que la verdad del entendimiento es «la adecuación del entendimiento y la cosa» según la cual el entendimiento «dice ser lo que es o no ser lo que no es», la verdad pertenece a lo que el entendimiento dice y no a la operación por la que lo dice*”.⁸²

El problema no es sólo determinar cómo Dios, que no compone o divide nociones, posea la verdad sino cómo conozca, siendo simple, lo compuesto y siendo inmaterial, lo material. De ahí la explicación: “*No se requiere para la verdad del entendimiento que el mismo entender se adecue a la cosa, ya que muchas veces la cosa es inmaterial, mientras que el entender es inmaterial; sino que es necesario que lo que el entendimiento dice y conoce al entender, sea adecuado a la cosa, es decir, que sea en realidad como el entendimiento dice*”.⁸³ Hay aquí una precisión antes no subrayada: la adecuación no es entre el acto de entender y la cosa y menos entre el entendimiento mismo y ésta, sino entre lo entendido y lo real.

En consecuencia, aunque el entendimiento y la intelección sean simples e inmatrimales, lo entendido puede ser compuesto y material; al adecuarse a lo real, es verdadero. Así el entendimiento divino conoce la verdad aunque su objeto sea complejo o material. Más aún, Dios no sólo conoce la verdad sino que es la verdad misma, como establece el capítulo siguiente: “*Aunque la verdad, propiamente hablando, no esté en las cosas sino en la mente, según el Filósofo, una cosa se dice a veces verdadera cuando consigue propiamente el acto de su naturaleza propia*”. Pero el acto de entender es idéntico a la substancia divina, que es el acto de ser; “*luego, ya hablemos de la verdad del entendimiento, ya de la verdad de la cosa, Dios es la verdad*”.⁸⁴

Los dos artículos siguientes señalan que en Dios no puede haber falsedad y que El es la primera verdad. “*La falsedad proveniente de la desigualdad entre el entendimiento humano y la cosa no está en las cosas sino en el enten-*

⁸² *Contra gentiles*, 1. 1., c. 59: “Licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis et dividensis, non tamen excluditur ab eo veritas quae, secundum Philosophum, solum circa compositionem et divisionem intellectus est. Cum enim veritas intellectus sit «adaequatio intellectus et rei», secundum quod intellectus «dicit esse quod est vel non esse quod non est», ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illa dicit” (edición L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967, t. I, p. 243).

⁸³ *Contra gentiles*, 1. 1., c. 59: “Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere, rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale; sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit” (ed. cit., t. I, p. 243).

⁸⁴ *Contra gentiles*, 1. 1., c. 60: “Licet verum proprie «non sit in rebus sed in mente, secundum Philosophum, res tamen interdum vera dicitur secundum quod proprie actum proprie naturae consequitur”. “Intelligere autem Dei est sua substantia. Ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse... est per seipsum perfectum... Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas”. Ergo, sive de veritate intellectus loquamur sive veritate rei, Deus est sua veritas” (ed. cit., pp. 246-247).

*dimiento. Luego si no hubiese una total adecuación del entendimiento divino y las cosas, habría falsedad en las cosas, no en el entendimiento divino. Pero tampoco hay falsedad en las cosas porque «tienen tanta verdad como tienen de ser». No hay, pues, ninguna desigualdad entre el entendimiento divino y las cosas; ni puede haber falsedad alguna en el entendimiento divino».*⁸⁵ *“La verdad y el ente se siguen mutuamente; porque hay verdad «cuando se dice ser lo que es y no ser lo que no es». Pero el ser divino es el primero y perfectísimo. Luego también es su verdad la primera y suprema”*⁸⁶

En conclusión, el tercer estudio de la verdad aporta algunas precisiones de importancia: la adecuación del entendimiento y la cosa, constitutivo de la verdad, no se establece entre la potencia intelectual o el acto de intelección y las cosas, sino entre lo expresado por el entendimiento (lo que “dice”) y lo real; en las cosas no puede haber falsedad porque todo lo que es está adecuado con la mente divina. Aunque estos temas aparecían en *De veritate*, ahora se destacan con toda precisión.

VII

La *Suma de teología*,⁸⁷ es, sin duda, la obra cumbre de Santo Tomás. No es un comentario ni responde a cuestiones debatidas (aun cuando conserve, simplificado, el diseño de éstas): es un tratado orgánico, realizado según un plan preestablecido que no se encuadra en el marco de la pedagogía universitaria de su época.⁸⁸ Fue compuesta durante ocho años; la primera parte cuando enseñaba en el *Studium Curiae*, en Roma y Viterbo; allí comenzó la segunda parte, continuada en París; la tercera, inacabada, en Nápoles. La primera data de 1266-1267; la segunda, de 1268-1271; la tercera, de 1271-1273.⁸⁹

El tema de la verdad aparece en esta *Suma* continuando el estudio de la “ciencia de Dios”: es la cuestión 16 de la primera parte. El primer artículo pregunta “si la verdad está en el entendimiento solamente”. “*Verdadero designa aquello a lo cual tiende el entendimiento*”; pero la tensión del conocimiento difiere de la apetición “*porque el conocimiento se realiza al estar lo conocido en el cognoscente, mientras que en la apetición el que apetece se inclina a la cosa misma apetecida*”. De ahí que “*el término del apetito que es el bien, está en*

⁸⁵ *Contra gentiles*, I, I., c. 61: “Falsitas autem causata ex inaequalitate intellectus humani et rei non est in rebus, sed in intellectu. Si igitur non esset omnimoda adaequatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. Nec tamen in rebus est falsitas, quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Nulla igitur inaequalitas est inter intellectum divinum et res; nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest” (ed. cit., pp. 248-249).

⁸⁶ *Contra gentiles*, I, I., c. 62: “Verum et ens se invicem consequuntur; est enim verum «cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est». Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo veritas prima et summa” (ed. cit., p. 249).

⁸⁷ A. WALZ, “De genuino titulo Summae theologiae”, *Angelicum*, XVIII (1941), pp. 146-148; C. SUERMONDT, *Tabulae schematicae*, Commissio Leonina, Roma, 1943, p. 8.

⁸⁸ M. GRABMANN, *Introducción a la Suma Teológica*, Santa Catalina, Buenos Aires, 1942, pp. 55-121.

⁸⁹ M. GRABMANN, *Introducción a la Suma teológica*, ed. cit., pp. 21-27.

la cosa apetecida; en cambio el término del conocimiento, que es lo verdadero, está en el entendimiento". De esto surge la diferencia entre la "razón", esencia de lo bueno y la de lo verdadero; "*La razón de bueno deriva de la cosa apetecible al apetito*"; en cambio "*lo verdadero está en el entendimiento en cuanto éste se conforma a la cosa entendida*" y por ello "*la razón de verdadero deriva del entendimiento a la cosa entendida para que también la cosa entendida se llame verdadera en cuanto está ordenada de algún modo al entendimiento*".⁹⁰

Hasta aquí, la verdad se encara como objeto del entendimiento humano. Pero el enfoque teológico hace ver otra dimensión; la relación de una cosa al entendimiento es doble: de por sí, respecto al entendimiento del que depende en su ser; accidental, respecto al que puede conocerla; una cosa depende de por sí del entendimiento del arquitecto que la concibió y la construyó; accidentalmente del entendimiento que la conoce. "*Las cosas naturales son verdaderas en cuanto llegan a asemejarse a las especies que están en la mente divina y así se llama verdadera piedra a la que posee la naturaleza propia de la piedra según la preconció el entendimiento divino*".⁹¹

De aquí una nueva y más breve ordenación de las definiciones de la verdad. "1) Agustín, en *De vera religione*, dice que «verdad es aquello que manifiesta lo que es»; Hilario, «verdadero es lo que declara o manifiesta al ser». Y esto pertenece a la verdad en cuanto está en el entendimiento. 2) A la verdad de las cosas por su orden al entendimiento pertenece la definición en *De vera religione*: «la verdad es la suma semejanza con el principio, sin desemejanza alguna»; y otra de Anselmo: «la verdad es la rectitud sólo perceptible por la mente» pues lo recto es lo que concuerda con el principio. Y otra de Avicena: «la verdad de cada cosa es la propiedad de ser lo que le ha sido establecido». 3) Y cuando se dice que «la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento» esto puede corresponder a ambos aspectos".⁹²

⁹⁰ *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1: "Sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hic autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in appetibile; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, inquantum derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur secundum quod habet ordinem ad intellectum" (editio P. Caramello cum textu leonino, Marietti, Turin, 1950, p. 93).

⁹¹ *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1: "Res naturales dicuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina; dicitur verus lapis qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini" (ed. cit., p. 94).

⁹² *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1: "Augustinus, in libro *De vera relig.*, dicit quod «Veritas est qua ostenditur id quod est». Et Hilarius dicit quod «Verum est declarativum aut manifestativum esse». Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini in libro *De vera relig.*, «Veritas est summa similitudo, principii, quae sine ulla dissimilitudine est». Et quaedam definitio Anselmi: «Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis», nam rectum est quod principio concordat. Et quaedam definitio Avicennae: «Veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei». Quod autem dicitur quod «Veritas est adaequatio rei et intellectus, potest ad utrumque pertinere" (ed. cit., p. 94).



El artículo segundo debe determinar "si la verdad está en el entendimiento componente y dividente". Establecido que la verdad está en el entendimiento, se trata de precisar si en la captación de las esencias hay verdad. En el *Scriptum* se asentaba que la verdad se daba en el juicio afirmativo o negativo, pero se admitía que, en relación a éste, había verdad en la intelección de las esencias y hasta, de algún modo, en la percepción sensorial. En la cuestión disputada *De veritate* se explicaba con detención esta misma conclusión. Pero ahora la respuesta es tajante: "*Los sentidos no conocen en modo alguno (la verdad) pues aunque la vista tenga la semejanza de lo visible, no conoce la relación existente entre la cosa vista y aquello que aprehende de ello. El entendimiento en cambio puede conocer su conformidad con la cosa inteligible; sin embargo, no la aprehende cuando conoce la esencia sino cuando juzga que la cosa es en sí tal como es la forma que aprehende de la cosa; entonces primeramente conoce y dice lo verdadero*".⁹³

Y concluye: "Y esto lo hace componiendo y dividiendo, ya que toda proposición o bien aplica o bien excluye de un sujeto una forma significada por un predicado".⁹⁴ Notemos la distinción entre el orden lógico y el real, a la vez que su correspondencia. En este texto la verdad se da simplemente en el juicio afirmativo o negativo: no aparece la reflexión implícita indicada en *De veritate* ni el juicio posterior del *Scriptum*. Pero tampoco se excluye que el entendimiento, transparente a sí mismo, se capte, al juzgar, como expresando la conformidad de su afirmación o negación con lo real.

El tercer artículo inquiere "si lo verdadero y el ente sean convertibles entre sí". "*Las cosas son tanto más cognoscibles cuanto más ser tienen. Y así como lo bueno es convertible con el ente, también lo es lo verdadero. Sin embargo, así como lo bueno añade al ente la razón de apetecible, así lo verdadero la comparación con el entendimiento*".⁹⁵ En la respuesta a la primera objeción se explica que "*lo verdadero que está en las cosas se convierte con el ente substancialmente. Pero lo verdadero que está en el entendimiento se convierte con el ente como lo manifestativo con lo manifestado*".⁹⁶

⁹³ *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 2: "Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit; licet enim visus habeat similitudinem visibilem, non tamen cognoscit comparisonem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed se quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum" (ed. cit., p. 94).

⁹⁴ *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 2: "Et hoc facit componendo et dividiendo; nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum vel applicat alicui rei significatae per subiectum vel removel ab ea" (ed. cit., p. 94).

⁹⁵ *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 3: "Unumquodque autem in quantum habet de esse, in quantum est cognoscibile... Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparisonem ad appetitum" (ed. cit., p. 95).

⁹⁶ *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 3, ad 1 m.: "Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato" (ed. cit., p. 95).

El artículo cuarto pregunta "si lo bueno sea anterior según su razón a lo verdadero". La respuesta es que, si bien ambos se identifican en el sujeto, el ente, "*lo verdadero, absolutamente hablando, es anterior a lo bueno por dos razones. Primero, porque lo verdadero está más próximo al ente, que es anterior al bien, pues lo verdadero se refiere simple e inmediatamente al acto de ser; en cambio la razón de bien sigue al acto de ser es cuanto es de algún modo perfecto y así es apetecible*".⁹⁷ En este artículo, como en el anterior, reaparece el acto de ser que en el *Scriptum* era fundamental, pero que en *De veritate* no se destacaba tanto.

En el artículo quinto se establece que "Dios es la verdad". La razón es que "*la verdad está en el entendimiento en cuanto aprehende la cosa como es; y está en las cosas en cuanto tienen ser adecuado al entendimiento. Ahora bien, esto se da en grado máximo en Dios. Pues su ser no sólo es conforme a su entendimiento sino que es su mismo entender y su entender es medida y causa de todo otro ser y de todo otro entendimiento: él es su ser y su entender*".⁹⁸

El artículo sexto pregunta "si hay una sola verdad que hace verdaderas todas las cosas". La respuesta asienta que "*la verdad está ante todo en el entendimiento y secundariamente en las cosas... Si hablamos de la verdad según su propia razón, en cuanto existe en el entendimiento, hay muchas verdades en los muchos entendimientos creados y aun en un mismo entendimiento en cuanto conoce muchas cosas... Si, en cambio, hablamos de la verdad en cuanto está en las cosas, todas ellas son verdaderas por la primera y única verdad*".⁹⁹

En el artículo séptimo se pregunta "si la verdad creada sea eterna". La respuesta asienta que "*la verdad de los enunciados no es distinta de la verdad del entendimiento... En cuanto está en el entendimiento, posee por sí verdad. Pero en cuanto está en las palabras, este enunciado se dice verdadero cuando significa alguna verdad del entendimiento y no porque exista en él como en un*

⁹⁷ *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 4: "Verum, absolute loquendo, prius est quam bonum. Quod ex duobus apparet. Primo quidem, ex hoc quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius quam bonum. Nam verum respicit esse simpliciter et immediate; ratio autem boni consequitur esse secundum quod est aliquo modo perfectum; et sic appetibile est" (ed. cit., p. 96).

⁹⁸ *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 5: "Veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit res ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus; et ipse est suum intelligere est suum esse" (ed. cit., p. 96).

⁹⁹ *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 6: "Veritas per prius est in intellectu et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu, secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates; etiam in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita... Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate" (ed. cit., p. 97).

sujeto".¹⁰⁰ Esto nos lleva a concluir que "porque nuestro entendimiento no es eterno, tampoco es eterna la verdad de los enunciados que nosotros formamos".¹⁰¹

La cuestión concluye en el artículo octavo, donde se pregunta "si la verdad es inmutable". Aquí se reitera el principio: "*La verdad propiamente no está más que en el entendimiento; las cosas se dicen verdaderas por la verdad que está en algún entendimiento. Por lo tanto, la mutabilidad de la verdad debe considerarse en el entendimiento, cuya verdad consiste en su conformidad a las cosas entendidas. Esta conformidad puede variar de dos modos... De un modo, varía la verdad por parte del entendimiento cuando alguien cambia de opinión sobre cosas que no cambian; de otro modo, cuando conserva la misma opinión sobre cosas que han cambiado*".¹⁰²

Esto, sin embargo, no puede suceder con el entendimiento divino: "por lo tanto, la verdad del entendimiento divino es inmutable. Pero la verdad de nuestro entendimiento es mudable y no porque ella sea objeto de mutación sino porque nuestro entendimiento cambia de la verdad a la falsedad".¹⁰³ El tema de la falsedad ocupa toda otra cuestión; en ella no hay precisiones de importancia.

En conclusión, esta nueva exposición del tema de la verdad permite a Santo Tomás una mayor nitidez y finura; insistiendo en la verdad como adecuación retoma su fundamento en el acto de ser de las cosas y sin dejar de centrar su atención en la verdad lábil del entendimiento humano, eleva su consideración a la fuente de la verdad, el entendimiento divino.

VIII

Asumiendo con espíritu crítico pero abierto los trabajos de quienes reflexionaron e investigaron sobre el tema de la verdad, Santo Tomás ha elaborado

¹⁰⁰ *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 7: "Veritas enuntiabile non est aliud quam veritas intellectus... Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile secundum quod significat aliquam veritatem intellectus; non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subiecto" (ed. cit., p. 98).

¹⁰¹ *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 7, ad. 4 m.: "Quia intellectus noster non est aeternus, nec veritas enuntiabile quae a nobis formatur est aeterna" (ed. cit., p. 98).

¹⁰² *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 8: "Veritas proprie est in solo intellectu, res autem dicuntur verae a veritate quae est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cuius quidem veritas in hoc consistit, quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quae quidem conformitas variari potest dupliciter... Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus, ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit; alio modo si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum" (ed. cit., p. 99).

¹⁰³ *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 8: "Unde veritas intellectus divini est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri mutabilis est. Non quod ipsa sit subiectum mutationis, sed inquantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem" (ed. cit., p. 99).

una síntesis que, si bien no puede calificarse de enteramente original, ofrece una visión nueva por su coherencia y sobre todo por su fundamentación. El ubicar la verdad en el entendimiento le permite una amplitud analógica en la que caben armónicamente situadas la verdad de las cosas, adecuables al entendimiento humano y adecuadas al entendimiento creador y la verdad como manifestación del ente, con su raíz en el acto de ser que les confiere realidad; pero el primer analogado será siempre la verdad del entendimiento. Por otra parte, la concepción tomista de participación permite asegurar la consistencia propia de cada entendimiento humano en su actividad cognoscitiva y la de las cosas en su realidad; asimismo le permite explicar la mutabilidad de las verdades de la mente humana y su multiplicidad, quedando en firme la unicidad y eternidad de la verdad que es Dios.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

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".¹ 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*² ya como la del conocer in quantum (intellectus) *adaequatur rei intellectae*,³ 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 tradicionales 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-

¹ *De Ver.*, I, 1.

² *Ibid.*

³ *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”.⁴ 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”.⁵

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”.⁶ De los cuales uno dice referibilidad al orden real. Pues si bien *res* como propiedad trascendental señala al ente por su esencia,⁷ 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*”;⁸ 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*”.⁹ 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*”.¹⁰

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*

⁴ S. Th., I, 16, 2.

⁵ S. Th., I, 16, 1.

⁶ De Ver., I, 3.

⁷ De Ver., I, 1.

⁸ Ibid.

⁹ S. Th., I, 16, 1 ad 3.

¹⁰ S. Th., I-II, 94, 2.

intellectus in cognoscendo quod quid est".¹¹ 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".¹² metur".¹⁷

¿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",¹³ 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*.¹⁴ 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".¹⁵ 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".¹⁶ 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".¹⁷

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-

¹¹ *In De An.*, III, 1.11, N° 762.

¹² *S. Th.*, I, 16, 2.

¹³ *De Ver.*, I, 3.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *In Met.*, VI, 1.4 N° 1241.

¹⁶ *In Met.*, VI, 1.4 N° 1236.

¹⁷ *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".¹⁸ 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

¹⁸ S. Th., I, 16, 2.

mi conocimiento del objeto".¹⁹ 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".²⁰

¿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".²¹ 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".²² 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".²³ 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".²⁴ 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-

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

²⁰ *Ibid.*, p. 53.

²¹ *Ibid.*, p. 51.

²² *KrV.*, B, 111.

²³ *Lóg.*, op. cit., p. 105.

²⁴ *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;²⁵ también como causa.²⁶ Se la asimila en algunas oportunidades con el objeto trascendental, entendido éste, como "el correlato de la unidad de la apercepción".²⁷ 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.²⁸ 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".²⁹ 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

²⁵ KrV, A 277 / B 333, *passim*.

²⁶ A 288 / B.344, *passim*.

²⁷ KrV, A 250.

²⁸ KrV, A 251, *passim*.

²⁹ *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".³⁰ 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".³¹

¿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".³² 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".³³ ¿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".³⁴ 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 cuadriculándola, fragmentándola artificialmente. Así no alcanza lo real sino distorsionándolo, reduciendo

³⁰ *L'évol.*, ps. 205-206.

³¹ *La pensée et le mouvant*, p. 83.

³² *La pensée*, p. 1.

³³ *Ibid.*, p. 244.

³⁴ *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".³⁵

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, (...)."³⁶ 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 penertación 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".³⁷

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

³⁵ *Ibid.*, p. 212.

³⁶ *La pensée*, pp. 163-164.

³⁷ *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".³⁸ 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 conséquent d'inexpressable".³⁹

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 reducibles 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

³⁸ *La pensée*, p. 42, passim

³⁹ *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

LAS DOS DIMENSIONES ESENCIALES DE LA VERDAD FORMAL *

I. INTRODUCCIÓN

Para comprender el valor y la naturaleza de la verdad, Santo Tomás recurre a la analogía, ya que su sentido no es unívoco sino plurivalente. El concepto de verdad es análogo, con analogía de atribución, es decir con esa especie de analogía que se da en un término atribuido a varios objetos con un orden de prioridad y posterioridad. Pero aquí no vamos a detenernos en tan importante asunto. Simplemente mencionaremos algunos textos donde se hace referencia a los múltiples y variados sentidos de la verdad. En un texto *De Veritate* dice que ella está en el intelecto divino de *manera propia y primaria*; en el intelecto humano de modo *propio* pero *secundario* y en las cosas de modo *impropio y secundario*: "sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium".¹

Todas las precisiones del Doctor Angélico nos ayudarán a comprender y a ubicar mejor el tema de la verdad formal y sus dos aspectos esenciales. Así, por una parte, nos dice que en el intelecto divino es donde primeramente se halla, porque Dios es el origen de toda verdad y porque es el primer principio del ser en todas las cosas. Pero, por otra parte, en el intelecto humano se da la verdad en sentido propio, porque en ella acontece, como en la primera, la razón formal de la adecuación. En cambio, la verdad no constituye a las cosas en lo que son. La verdad se da antes en las cosas por referencia al entendimiento divino que por comparación al humano, pues al entendimiento divino se compara como a su causa, mientras que al humano se compara en cierto modo como a su efecto, en cuanto que la inteligencia del hombre recibe de las cosas el saber. Así, una cosa se dice verdadera de un modo *más principal* en orden a la verdad del entendimiento divino.²

Santo Tomás para resolver el problema que aparece al preguntar por la prioridad de la verdad, considera que existe *analogía de atribución intrínseca*

* Trabajo presentado en la IX Semana de Filosofía Tomista, celebrada en Buenos Aires, setiembre de 1984.

¹ S. Th., I, 16, 1.

² De Ver., I, 4.

cuando el atributo se realiza adecuadamente en los sujetos, pero en uno más propiamente. Es decir, que la verdad es propia de Dios y del hombre, pero más propia de Dios por la razón mencionada arriba. Y, luego, para referirse a la verdad en las cosas, menciona la analogía de *atribución extrínseca*, es decir, aquella que se da cuando el atributo se realiza propiamente en un sujeto como primer analogado y en otro secundariamente, pero en cierta relación con el primero. Entonces, resulta que el entendimiento y las cosas se dicen verdaderos de maneras diferentes. En el entendimiento en un sentido propio porque la verdad *es en él una forma inherente*, y en las cosas en sentido impropio porque la verdad *no es en ellas una forma inherente*. Además, en el entendimiento se cumple la adecuación del entendimiento y la cosa, en cambio en las cosas no se encuentra tal adecuación, sino la *entidad* que es *causa parcial* de dicha adecuación. Por ello, es preciso comprender que las cosas no son causas porque son verdaderas sino porque *son*.

Volviendo a la verdad en Dios, el Santo dice, que nada puede atribuirse a Dios por *participación*, pues su mismo ser de nada participa; Dios es simplemente su propia verdad: “sed veritas est in Deo, ut supra ostensum est. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter. Deus ergo est sua veritas”.³ Además, en la inteligencia divina hay perfecta adecuación entre lo entendido y el entendimiento; su inteligencia es principio y medida de todos los seres y de todas las inteligencias: “Intellectus autem divinus per suam scientiam, esta causa rerum. Unde oportet quod scientia eius sit mensura rerum”.⁴ Y en otro texto agreguea, que la inteligencia divina (y su verdad) mide y no es medida (es *mensurans non mensurata*); la cosa (y su verdad) es medida por el intelecto divino y, a su vez, mide al humano (es *mensurata et mensurans*); nuestra inteligencia es medida (*mensurata*) por las cosas naturales y conoce especulativamente; y sólo es medida (*mensura*) del hacerse de las cosas artificiales.⁵

En relación a la verdad de las cosas, expresa, que están colocadas entre dos inteligencias y se dicen verdaderas en virtud de su adecuación a una y otra. Por la adecuación a la inteligencia divina se dicen verdaderas en cuanto que cumplen con lo que han sido destinadas, y por la adecuación a la inteligencia humana se dicen verdaderas en cuanto que están ordenadas por naturaleza a que se forme una verdadera estimación de ellas mismas: “Licet verum proprie non sit in rebus sed in mente, secundum Philosophum, res tamen interdum vera dicitur, secundum quod proprie actum propriae naturae consequitur. Unde Avicenna dicit, in sua Metaphysica, quod veritas rei est proprietas esse unius-

³ C. Gent., I, 60.

⁴ C. Gent., I, 61.

⁵ De Ver., I, 2.

cuiusque rei quod stabilitum est ei, inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et inquantum propriam sui rationem quae est in mente divina imitatur".⁶

Ahora, es preciso detenerse un poco más en la verdad de las cosas porque ella es causa parcial de la verdad formal: "Esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re";⁷ y en otro texto se dice claramente que: "esse rei causat veritatem intellectus".⁸ El ser como acto (actus essendi) es pues, el fundamento de la verdad o sea que la verdad del entendimiento depende del ser.

Pero, si las cosas no tienen verdad en sentido formal y propio, podemos preguntarnos: ¿Cómo es posible que causen la verdad en nuestro entendimiento? El Doctor Angélico responde diciendo que las cosas causan la verdad de nuestro entendimiento de un modo semejante a como la medicina causa la salud del animal, pero en sí misma la medicina no tiene salud. Así, las cosas causan la verdad de nuestro entendimiento no por alguna verdad que ellas tengan, sino por su entidad: "et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus". En esencia la verdad de las cosas consiste en el ente mismo, en cuanto fundamento de una *relación de razón de conformidad* al entendimiento.

II. Análisis de los dos elementos integrales de la verdad

Siguiendo el método fenomenológico, el cual nos permite destacar los elementos constitutivos del fenómeno de la verdad, mencionamos: 1. un sujeto cognoscente, 2. el objeto conocido, 3. la relación. La verdad no es una cosa, sino que es una relación entre la inteligencia y el ser, por eso, la verdad no está en ninguno de los dos extremos, sino en el *encuentro de ambos*. Además, para llegar a la relación o adecuación del entendimiento y la cosa, es necesario suponer la *adecuabilidad* de ambos términos; a la del entendimiento se le puede llamar *apertura*, y a la adecuabilidad de la cosa se le puede decir *inteligibilidad*. Ahora bien, la verdad se halla cuando se da en acto la relación entre los dos términos, de lo contrario, estamos en el orden de la potencialidad.

Pero, es preciso detenerse en los términos de la relación de conformidad: *res* e *intellectus*.

Santo Tomás emplea la palabra *res* y no la palabra *obiectum* en su defini-

⁶ C. Gent., I, 60.

⁷ Met., II, 2 N° 298.

⁸ S. Th., I, 16, 1 ad 3.

⁹ S. Th., I, 16, 2.

ción de la verdad. La primera palabra hace referencia a la existencia, mientras que la segunda expresa solamente una relación al espíritu. La verdad es, entonces, la conformidad del intelecto con lo que es, es decir que está fundada sobre el ser, no sobre la esencia, la cual es límite, no positividad.

El otro término de la relación es: *intellectus* que contempla las cosas como son. Pero, para que haya verdad, es necesario que haya adecuación, y ella se da en sentido propio en el juicio: "quando (intellectus) iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum: Et hoc facit componendo et dividendo: nam in omni propositione, aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea".¹⁰ Juzgar consiste esencialmente en afirmar que dos conceptos distintos en el espíritu, el uno tomado como *sujeto* y el otro como *atributo* son idénticos en la realidad. El juicio es el *acto* que introduce en el espíritu la relación de verdad.

La similitud del intelecto y de las cosas no es una semejanza directa. No consiste en la impresión pasiva del objeto en el entendimiento, sino en la *proporcionalidad* que se establece entre los términos del juicio y los aspectos de la realidad que expresan. Se puede decir con Sertillanges, que se trata de una ecuación de cuatro términos. El juicio aprehende el ser y lo constituye en sí; dice esto es, o esto no es, y ayuda por lo tanto a encontrar o no, al ser real; si lo encuentra, es lo verdadero, si no, es lo falso.

Por el juicio creamos el ser dentro de nosotros, es decir, que existe una exterioridad del pensamiento que se halla dentro y es en definitiva el medio interior donde hacemos presa al ser. Por ello, la verdad no es, en este sentido, directamente una relación de nosotros a las cosas, sino que es una relación de nosotros a nosotros, por correspondencia de ecuación con las cosas. El sujeto de la verdad es el juicio y éste se da en nosotros; en cambio, la simple aprehensión tiene un término en nosotros y el otro afuera. Entonces, ¿qué significa la fórmula: *veritas est adaequatio intellectus et rei*?; significa, según Sertillanges: "que del mismo modo que hay que entender por *intellectus* el intelecto en acto de juicio, así también hay que entender por cosa, lo conocido no en tanto que es cosa en sí, sino como coherente a sí misma bajo las dos formas que de ella se expresan; luego en tanto que es cosa en nosotros. Esta coherencia «objetiva», es decir, relativa a lo que se halla objetivado en nosotros (*secundum id quod obijcitur intellectui*) es propiamente la verdad. El juicio es su expresión; la realidad exterior es solamente su fundamento".¹¹

¹⁰ S. Th., I, 16, 2.

¹¹ SERTILLANGES, *Santo Tomás de Aquino*, ed. Desclée, Buenos Aires, 1946, t. II, p. 189.

Aclarando más, podemos decir que el entendimiento puede conocer la conformidad con la cosa inteligible, pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la cosa es tal como realmente es la forma del ente que aprehende. Lo que se hace en toda proposición es aplicar o separar de alguna cosa significada por el sujeto la forma significada por el predicado. En la proposición hay una comparación de lo aprehendido con la cosa, ya que la proposición afirma que el ente tiene realmente aquella forma que se le atribuye en el predicado. En el juicio se vuelve sobre la simple aprehensión y, lo que había sido captado como algo uno, se analiza, distinguiéndose los aspectos diversos con conceptos distintos que se procura sintetizar de acuerdo con la composición que, en la cosa misma hay, entre sujeto y forma.

Explicitando más lo visto, debemos decir que en la esencia de la adecuación, no se trata de que el entendimiento tenga físicamente la misma forma que la de la cosa conocida. Cuando se conoce algo se da una conformación o adecuación de un modo inmaterial o intencional. Y si Santo Tomás afirma que: "requiritur ad cognoscendum ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente",¹² esto no significa que sea una copia o pintura de la cosa. Y, si la verdad consistiera en la adecuación de una cosa externa con otra interna, se necesitaría un tercer término en el que se reconociera la adecuación entre los dos, con lo que se iniciaría un proceso al infinito. Por eso, la conformación del entendimiento con la cosa entendida no es tampoco un simple parecido. Lo que se desea expresar con este término es que el entendimiento, cuando su acto goza de la propiedad de la verdad, adquiere la *misma forma* que la cosa entendida y el entendimiento se hace intencionalmente una misma cosa. Y, en efecto, la adecuación veritativa es una relación intencional entre entendimiento y ser, en la que éste rige al primero y no a la inversa. Es el entendimiento el que se conforma a la realidad de los seres.

Por otra parte, Santo Tomás nos dice que la verdad lógica no se da en el conocimiento sensible. Pero no quiere decir que los sentidos nos engañen o que la sensación no corresponda a cosa sensible conocida. La adecuación que se da a este nivel no tiene carácter veritativo. Y, si ya sabemos que poseer la verdad equivale a conocer la adecuación, en el sentido no ocurre esto, y así, aunque la vista tenga la semejanza de lo visto, no conoce la comparación que existe entre la cosa vista y lo que ella percibe. La verdad de los sentidos no expresa lo que la cosa es; es verdadero a la manera de un retrato, de un espejo donde el objeto se refleja. Pero como conocedor no es verdadero ni falso porque no hay conformidad vivida ni semejanza ejercida: "Hanc autem nullo modo sensus cog-

¹² S. Th., I, 88, 1 ad 2.

noscit: licet enim visus habet similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea”.¹³

Tampoco la verdad lógica se da en la simple aprehensión. La adecuación entre el concepto y lo representado por él no es formal. Lo simple que se capta no es ni adecuado ni desigual con la cosa, ya que la igualdad o desigualdad se dicen por comparación, y lo incomplejo no contiene en sí *ninguna comparación*: “Sed licet ipsum intelligibile incomplexum non sit neque verum neque falsum, tamen intellectus intelligendo ipsum verus est, inquantum adaequatur rei intellectae. Et ideo subdit, quod intellectus, qui est ipsius quid est secundum hoc quod aliquid erat esse, scilicet secundum quod intelligit quid est res, verus est semper, et non secundum quod intelligit aliquid de aliquo”.¹⁴ Entonces, la simple aprehensión puede mostrar al espíritu lo verdadero como un espejo, como un retrato, es decir, como cosa (sicut res). Ahora bien, podemos preguntar si puede darse la falsedad como su contrario. No, porque la verdad de aprehensión no tiene contrario; el entendimiento se comporta como enteramente pasivo y constantemente idéntico a sí mismo, es decir, que ningún principio de deformación puede intervenir, por ello aquí es infalible: “Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est dicitur quidem per se semper esse verus”.¹⁵

Otro aspecto a considerar es la dimensión reflexiva de la verdad. Santo Tomás, nos dice, que la verdad se da propiamente no cuando es meramente poseída, sino cuando es conocida. Y, el juicio no solamente está de acuerdo con la realidad, sino que conoce este acuerdo: “In hoc sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam no solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando ipsam”.¹⁶

La reflexión sobre el acto en el que se conoce un contenido real es algo esencial para que se de la verdad formal. Pero, para captar la verdad no es necesario otro juicio reflexivo sobre la primera reflexión. Si la verdad de un juicio se captase en otro juicio reflexivo se daría un proceso al infinito, donde se disiparía la verdad. Millán Puelles llama a esta reflexión: *reflexividad originaria*. Entonces, para comprender la verdad lógica es preciso tener en cuenta las dos dimensiones que encierra: por un lado, la adecuación y por otro la reflexión: “In intellectu (veritas) est sicut consequens actum intellectus et sicut

¹³ S. Th., I, 16, 2.

¹⁴ In De Anima, III, 11, N° 761.

¹⁵ C. Gent., I, 59.

¹⁶ In VI Met., lect. 4, N° 1236.

cognita per intellectum. Consequitur namque operationem intellectus secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. 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 conformatur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur".¹⁷

Esto significa, pues, que el conocimiento verdadero del juicio, es una vuelta sobre sí mismo, una *reditio* completa. La razón de esto se debe a que las cosas más perfectas, como son las sustancias intelectuales retornan sobre su esencia con un retorno completo, y por el hecho de que conocen algo fuera de ellas, salen de algún modo fuera de sí mismas, pero en cuanto conocen que conocen vuelven sobre sí mismas. La inteligencia reflexiona sobre su acto no sólo en el sentido de que tiene conciencia de él, sino en el sentido de que conoce la proporción del acto cognoscitivo a la cosa. Y, por esta vuelta completa sobre sí (reditio completa) el intelecto acabará su movimiento. No contento de conocer lo verdadero, conocerá que conoce lo verdadero: "Habiendo salido de sí para enriquecerse, volverá a sí para apreciar su botín de ser, juzgar el combate que se lo ha procurado y autenticar por este medio su conquista".¹³

Con respecto al texto *De Veritate*, 1, 9, Verneaux afirma que muchos tomistas ven en él el principio de una *crítica completa del conocimiento*, análoga o paralela al análisis trascendental de Kant: "Es bastante tentador, en efecto, pero hay que temer que no sea esperar demasiado de un texto que concierne sólo a la reflexión que se realiza en todo juicio. Es evidente que no puede tratarse de un conocimiento explícito, *in actu signato*, que capte la naturaleza de la inteligencia en general: ésta es labor de la psicología, búsqueda difícil y sutil, como dice en otro lugar Tomás. Sólo puede tratarse de un conocimiento implícito y concreto, *in actu exercito*".¹⁹ La interpretación del autor es que el conocimiento reflejo versa sobre la simple aprehensión, porque es la operación primera de la inteligencia, en la que se manifiesta su naturaleza abierta a toda la amplitud del ser. La reflexión implicada en el juicio consiste en que la inteligencia "vuelve" sobre su aprehensión y percibe la semejanza que posee de la cosa como semejanza de ella.

III. Conclusión

- a) Formalmente la verdad es la conformidad o adecuación de la cosa y

¹⁷ *De Ver.*, I, 9.

¹⁸ SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 191.

¹⁹ VERNEAUX, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Herder, Barcelona, p. 129.

el entendimiento, lo cual implica que la verdad se encuentra de un modo más perfecto en el intelecto que en las cosas.

b) La fórmula: *Veritas est adaequatio intellectus et rei* no significa adecuación del intelecto y la cosa física. Tampoco adecuación entre pensamiento y percepción, sino identidad entre sujeto y predicado, no por sí, sino por su referibilidad a la realidad; 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, este último representa el producto de una elaboración intelectual.

c) En la cosa no hay nada, aparte de su entidad, por lo que puede decirse verdadera; ni la inteligibilidad, ni ninguna otra perfección de este tipo. Pero, como también se la llama verdadera y esto no es una tautología, se ha de decir que la verdad de las cosas añade algo a la entidad, pero algo puramente de razón y que no pone nada en la realidad; añade una relación de la cosa al entendimiento que la conoce: la verdad de las cosas consiste en el ente mismo en cuanto fundamento de una relación de razón de conformidad al entendimiento.

d) La verdad formal no se da en el conocimiento sensible ni en la simple aprehensión porque no se produce una verdadera adecuación entre la potencia cognoscitiva y la cosa.

e) La adecuación del juicio es fundamentalmente una conformación, donde el intelecto adquiere la misma forma que la cosa entendida tiene en sí misma.

g) El juicio, además de constituir una identificación intencional, es una adecuación conocida, es decir, en él se da una reflexión donde se conoce la proporción del acto cognocitivo a la cosa.

Finalmente, hemos alcanzado a ver que en el núcleo de todas las reflexiones del Doctor Angélico, está latente la idea de que la verdad es la perfección del hombre, porque vivir plenamente es vivir contemplativamente y eso es vivir de la verdad y para la verdad, pero para ello es urgente conocer qué es ella: "la más alta y deleitable ocupación del hombre es la sabiduría, la ciencia sabrosa y gozosa de la verdad, de toda verdad, pero principalmente de la primera".²⁰

, IGNACIO TORIBIO LUCERO

²⁰ J. G. LÓPEZ, *El valor de la verdad*, Gredos, Madrid, p. 57.

LA NATURALEZA COMO PRINCIPIO DE RACIONALIDAD

1. *La naturaleza física y sus razones*

La naturaleza es un principio intrínseco de movimiento y de operaciones de las cosas materiales. El mundo físico, el mundo de la naturaleza, es un conjunto organizado de seres que espontáneamente se comportan según leyes precisas y unívocas. Los eventos naturales, como la lluvia, el granizo o un terremoto, se producen por sí mismos, en virtud de fuerzas subyacentes a las cosas. Algo ocurre "naturalmente" cuando resulta de la misma estructura de las cosas. En el mundo físico, todo lo que sucede es natural (exceptuando los milagros), no guiado —de manera próxima— por un principio voluntario. Los eventos "pasan" porque tienen que pasar, porque la naturaleza predetermina necesariamente que ocurran así, supuestas ciertas condiciones.

Esta especie de rigidez inapelable y anónima con que la naturaleza actúa y se impone al hombre, le guste o no, puede parecer a veces como un peso para la vida humana, para las veleidades de la pereza o para las ansias de una libertad ilimitada.* Pero cuando el hombre comprende, no sólo científica sino sapiencialmente, que la naturaleza física de la que él forma parte tiene un fondo íntimo de bondad, entonces la realidad material deja de aparecer como agresiva y, al contrario, se manifiesta como colaboradora de la existencia humana en lo que ésta tiene de más esencial. El mismo hecho de que la naturaleza se imponga al hombre significa que existe una ley de la realidad trascendente al ser humano. El hombre nace en un mundo ya hecho, constituido por leyes irreformables a las que debe plegarse. Se comprende por qué la filosofía natural ha sido normalmente un punto débil del idealismo, ya que el idealismo tiende a subyugar la naturaleza en las manos del espíritu. Es necesario penetrar a fondo en la bondad metafísica de la naturaleza, aun cuando ésta actúe según leyes que como tales son indiferentes a los deseos particulares del hombre (con un ejemplo sencillo pero de valor general, un día resulta soleado o lluvioso con total independencia de los intereses humanos).

Los eventos naturales no son ciegos e irracionales, pues tienen un sentido, una inteligibilidad propia. El suceso natural puede ser casual o accidental, no intentado por una naturaleza particular y por sus direcciones de actuación, como es casual que un animal caiga por un precipicio, y le es hasta antinatural, pues evidentemente su naturaleza propia no le conduce a sufrir ese accidente. Pero no hay casualidades para la naturaleza tomada en su conjunto, pues todo lo que ocurre tiene un sentido en el "programa" general del mundo físico. Ese sentido es la finalidad, no sólo el fin específico de las diversas clases de seres naturales, sino los fines universales del orden del

(*) Salvo indicación contraria, por ahora nos referimos a la naturaleza en el sentido de naturaleza de las cosas materiales.

cosmos. La naturaleza particular, en su obrar regular y constante, y siempre la naturaleza en todo su conjunto universal, tienden *a algo* en sus líneas de actuación, podamos o no entender sus "razones" o fines concretos. La naturaleza no obra por intenciones, como la razón humana, pero está *intencionada*, obra tendencialmente porque posee una *intentio naturae* en todas las fases de su desarrollo. Si bien esto salta a la vista en los vivientes, que poseen un finalismo más acusado, en realidad afecta por entero a la naturaleza, haciendo que ésta, sin ser racional, no sea "irracional", caótica y sin sentido.

La existencia del mal físico no se opone al finalismo; es más, en cierto modo lo pone de manifiesto como por un contraste dramático. El mal físico no es más que una demostración de que el bien físico no es completo sino limitado, no sólo por su misma naturaleza, sino también por las condiciones en que de hecho se da, como su duración o el grado de su estabilidad. En definitiva el mal físico se reduce a la necesaria corrupción de los individuos materiales y por tanto es un mal *particular*, que afecta a seres particulares cuya naturaleza no es inmortal. Y desde el punto de vista del universo el mal físico significa que en general la naturaleza del mundo material, o su mismo orden, es corruptible aunque no aniquilable. El sentido último de tal corruptibilidad está vinculado al sentido último de la naturaleza física: ¿por qué existe un mundo físico irracional, y por qué es perecedero? Creo que sin apelar a la espiritualidad del alma humana esta pregunta no puede responderse, a menos que caigamos en una respuesta nihilista. La respuesta positiva es que el mundo físico existe para el hombre, pero para el hombre tomado en su dimensión espiritual sobre todo, y *en orden al hombre* y a su existencia profundamente trascendente, es conveniente que sea perecedero. Por ese motivo el mal físico, si bien afecta a todo el cosmos material, sigue siendo mal particular: es un mal para los seres corpóreos, pero no para la universalidad del ser.

El orden y finalismo de la naturaleza es, pues, la "racionalidad", en sentido analógico, del mundo físico. Se trata de un finalismo intrínseco en un sentido, y extrínseco en otro, pues la armonía y unidad del mundo responden a principios propios de los seres que actúan, pero no a un principio universal inherente al universo como totalidad. El mundo es uno no porque tenga una naturaleza —es una unidad de orden, no una substancia—, sino porque los seres que lo componen actúan naturalmente unos en relación con otros. "La naturaleza de las cosas naturales —afirma Tomás de Aquino— es el principio operativo de cada ente en lo que le compete en relación al orden del universo".¹ El mundo, en otras palabras, es un orden natural. Su carácter intrínseco y espontáneo lo distingue del orden artificial instaurado por el hombre. "El arte no parece diferir de la naturaleza sino en que la naturaleza es un principio intrínseco, mientras que el arte es un principio extrínseco. Si la técnica de la construcción naviera fuera intrínseca a los materiales con que se construye un barco, éste se habría producido por naturaleza".²

¹ *In XII Metaph.*, lect. 12. Esta y las siguientes citas, salvo indicación contraria, son de Santo Tomás.

² *In II Phys.*, lect. 14.

Con todo, si el finalismo es intrínseco por lo que respecta a cada cosa e incluso a las relaciones entre los individuos situados en un mismo nivel ontológico, ya no parece tan intrínseco, según nos sugiere la experiencia, si consideramos las relaciones entre los grados de ser que componen el universo (seres inorgánicos, vegetales, animales, hombre). Quiero aclarar, sin embargo, que la distinción entre fin intrínseco/extrínseco es diversa de la distinción entre fin immanente/trascendente; fin intrínseco es el que la misma naturaleza intenta, y puede ser trascendente, es decir, radicar en algo externo a la naturaleza.

Ciertamente, al desarrollar cada cosa sus efectos propios, colabora espontáneamente con el orden universal. Pero su *intentio naturae*, so pena de caer en antropomorfismo, no se extiende más allá de lo que muestra la experiencia. La luz solar, por ejemplo, tiene como fin propio iluminar, y al hacerlo posibilita la vida en la tierra. La finalidad de servir a la vida es un fin extrínseco para la luz, no el resultado de una intencionalidad natural intrínseca, como la que tienen los ojos para ver. La formación progresiva del cosmos se orienta de modo singularísimo a permitir la existencia del hombre sobre la tierra, como indica el "principio antrópico" introducido razonablemente por algunas modernas cosmologías científicas, pero esa finalidad es tan sólo extrínseca, pues no se desprende de un estudio de la naturaleza misma de las fuerzas materiales que determinan la expansión del universo.

Más ampliamente, podemos decir que, en el ámbito de un cosmos estratificado ontológicamente, los seres inferiores o más imperfectos "sirven" pasivamente a los superiores o más perfectos, con su propia consistencia y leyes autónomas. No son meros instrumentos, cuyo sentido se acaba en el fin instrumental (y por esto el universo no es una máquina), pero son instrumentalizables por seres más altos, que necesitan naturalmente de ellos. La utilidad de la luz, continuando con el ejemplo anteriormente señalado, es un hecho natural, no accidental, pero no porque el sol tienda a ello, ni porque la naturaleza en su conjunto se oriente por sí misma a producir ese efecto admirable, sino porque los vivientes necesitan naturalmente de la luz y se sirven de ella. Y así se explica, en definitiva, cómo la totalidad de los seres irracionales sirve "naturalmente" al hombre.

2. La inteligencia, principio de la naturaleza

Esta es la "racionalidad" de la naturaleza: su interna estructura de fines intrínsecos y extrínsecos, en el marco de una estratificación esencial que parte de los seres inorgánicos y culmina en el hombre.

El último principio del orden natural físico no puede ser, sin embargo, la misma naturaleza irracional. Ella manifiesta características fundamentales de las que sus propios principios nos dan razón. El orden natural físico responde a un plan universal, pero no encontramos en el mundo ningún principio planificador intrínseco para todo el conjunto. Y aunque ese principio existiera, si es irracional es insuficiente para explicar el orden. Las tendencias naturales a fines, las prodigiosas concatenaciones medios/fin del mundo físico consti-

tuyen un orden sabiamente dispuesto pero impersonal, ni buscado ni comprendido por la misma naturaleza.

Por otra parte, sólo en el hombre observamos, dentro del mundo físico, la posibilidad de proyectar nuevos fines y de construir nuevos órdenes inscribiendo en ellos esos fines. La racionalidad humana es contemplativa y constructiva a la vez: contemplativa, en cuanto el hombre puede comprender el orden natural; constructiva, en cuanto esa comprensión le permite controlar, hasta ciertos límites, el orden natural, y crear sobre él nuevos órdenes artificiales.

La razón humana descubre así cierta afinidad con la "racionalidad" analógica de la naturaleza. La naturaleza actúa con una espontaneidad proyectada; la razón humana en cambio es, demás, proyectante. Los cosas previstas y programadas por la razón humana "siempre se hacen por algún fin" (*non operatur nisi intendens finem*).³ En este descubrimiento del modo de actuar de la razón y su diferencia respecto de la naturaleza, el hombre percibe que la razón es principio activo de orden, aunque al mismo tiempo se da cuenta de que él no es el creador de la naturaleza ya ordenada. La razón humana, siendo más alta que la naturaleza física, no es su principio. Y por otra parte, si la naturaleza física fuera el principio absoluto de sí misma, resultaría que la misma razón humana dependería de la naturaleza irracional y estaría así subyugada a las leyes fatales de la necesidad material. Llegaríamos a un naturalismo absoluto que encadenaría la razón humana a la causalidad inapelable de los fenómenos físicos.

El orden natural, e incluso el orden racional inherente al hombre, que tiene mucho de natural, como veremos, nos remiten a un principio *intelectivo* suprracional, de donde tal orden se derive. "Toda obra de la naturaleza —dice Santo Tomás, en una afirmación de origen neoplatónico que supera el naturalismo— es la obra de una inteligencia".⁴ Por encima de la naturaleza hay una primera causa que no es ya una Razón —como luego diremos, la razón depende de una naturaleza—, sino una Inteligencia suprema, principio absoluto de toda naturaleza y de toda razón. La Inteligencia de Dios no es simplemente ordenadora, como la razón humana, sino creadora de las mismas fuerzas que entran en juego en un orden. La razón puede relacionar inteligentemente y de modo novedoso seres preexistentes a la misma razón, dotados de fuerzas y potencialidades previas a esa nueva ordenación. Pero la primera Causa intelectual no parte de ninguna naturaleza previa, sino que es *Auctor naturae*, autor de esa naturaleza que el Aquinate define como "inclinación puesta en las cosas por la primera Causa, ordenándolas a su fin debido".⁵

De este modo la bondad íntima de la naturaleza, que el hombre puede descubrir estudiando sus fines, aparece en toda su plenitud cuando se revela como la plasmación material de un designio voluntario e inteligente. La naturaleza física deja de parecer una imposición extraña a la vida espiritual humana, y se muestra, en cambio, como colaboradora esencial, en su propio ámbito y con sus límites, de la existencia espiritual del hombre.

³ In II Post. Analyt., loc. 9.

⁴ De Ver., q.3, a.1.

⁵ In XII Metaph., lect. 12.

Hacemos notar que la quinta vía tomista para probar la existencia de Dios, como es sabido, parte del orden teleológico irracional para llegar a la existencia de una Inteligencia suprema ordenadora. Esta vía tiene valor aún si los fines naturales son intrínsecos —como sucedería si el cosmos fuera una única substancia o una especie de gran organismo viviente—, pero se carga de una fuerza mucho mayor si las finalidades intracósmicas son, como hemos explicado, extrínsecas, pues en este caso es más evidente que el orden interior al mundo no se explica sólo con las fuerzas operantes en el mundo.

La naturaleza, en resumen, depende de una inteligencia, lo cual se desprende de las enseñanzas más hondas de Aristóteles. El cosmos aristotélico es naturalista porque, a diferencia del platonismo, reconoce a la naturaleza sus fuerzas propias; pero supera el naturalismo, al asignar al giro eterno de los astros —del que depende todo el orden natural, en la concepción antigua— una causa intelectual permanente. Pero el cosmos aristotélico, en realidad, no es suficientemente naturalista (ni tampoco da a la inteligencia la plenitud de sus funciones), porque el sistema cinemático astral, privado de una dinámica propia auténtica, requiere la moción continua de una inteligencia motriz (teoría de la animación astral, ligada a elementos paganizantes). De este modo, para Aristóteles, el eterno girar de los cuerpos celestes es natural, sí, pero pasivo y no verdaderamente activo. Aristóteles reconoció que los cuerpos graves y leves se mueven por sí mismos porque su misma naturaleza les lleva a moverse a sus lugares naturales (esta moción propia, sin embargo, no es la de un viviente, pues éste *domina* sus propios movimientos naturales),⁶ pero no extendió a los astros tal autonomía, por defecto de su mecánica.

Santo Tomás, aunque evidentemente no modifica la mecánica celeste de los antiguos, llega más a fondo en la comprensión de una naturaleza autónoma, que obra por sí misma, y que a su vez depende de una Inteligencia que no se limita a moverla, como si su materia fuera preexistente, sino que produce sus propias fuerzas, es decir, que la crea como tal naturaleza. "La naturaleza difiere del arte porque aquélla es un principio intrínseco, y éste un principio extrínseco. Si el arte de la construcción naval fuera intrínseca a los materiales de construcción, la nave se produciría de modo natural tal cual es producida por la técnica. Esto se manifiesta máximamente en las técnicas que son intrínsecas a lo producido, aunque accidentalmente, como sucede con el médico que se cura a sí mismo; la naturaleza se asemeja enormemente a este arte. Así se ve que la naturaleza no es más que el plan de un arte, pero un arte divina (*ratio cuiusdam artis, scilicet divinae*), e intrínseca a las cosas (*indita rebus*), por el que las mismas cosas se mueven a sus fines determinados. Como si el constructor de barcos fuera capaz de infundir a los materiales fuerzas propias por las que éstos por sí mismos se movieran a inducir la estructura de la nave".⁷ Creo que sobran los comentarios ante este magnífico texto.

⁶ Cfr. *In VIII Phys.*, lect. 7.

⁷ *In II Phys.*, lect. 14.

3. Razón humana y naturaleza espiritual

Volvamos ahora nuestra atención a la razón humana. La naturaleza del hombre es racional, y precisamente por eso supera a la naturaleza física. El hombre no es un ser natural entre otros, aunque sí lo es en su parte física (la expresión "naturaleza física" es etimológicamente redundante, como es obvio; pero no lo es si, como veremos, la noción de naturaleza se amplía al ámbito de los seres espirituales).

La razón es un potencia diversa de la naturaleza, porque no se mueve espontáneamente, ni tiene ya predeterminado lo que obrará. La razón tiene que descubrir la actuación más conveniente, más certera, para dirigir a ella su intencionalidad conciente. Con otras palabras, tiene que proponerse un fin, y luego excogitar los medios para alcanzarlo. La racionalidad lleva al esfuerzo, al trabajo, al vencimiento de la pereza, pues el orden no se impone espontáneamente en la vida humana. Si el hombre se deja guiar simplemente por sus impulsos físicos, biológicos, afectivos, en breve tiempo se presenta el desorden, incluso dramáticamente. Sus instintos no le dictan lo que debe hacer concretamente; para ello cuenta, en cambio, con su potencia racional. Con ella debe organizar su vida, defenderse de peligros, acometer empresas, y con ella puede también progresar del modo más variado, mientras que en la naturaleza todo desarrollo ya está predeterminado en los principios naturales.

Pero la razón no está totalmente desconectada de la naturaleza, y por consiguiente no es autónoma. Para entender este punto de suma importancia, es preciso pasar de la noción de naturaleza material o física a la noción de naturaleza en sentido metafísico, en virtud de la cual puede hablarse de una naturaleza espiritual. Este paso es extremadamente difícil para la filosofía postkantiana, que ve en él el peligro de recaer en el naturalismo. Sin embargo, sin él sería ineludible un dualismo irreconciliable entre naturaleza y razón, que está en el corazón de no pocas corrientes de la filosofía contemporánea.

"La naturaleza se dice en muchos sentidos. A veces significa un principio intrínseco de las cosas móviles, y esta naturaleza, como dice Aristóteles en *II Phys.*, es la materia o la forma material. Pero en otro sentido la naturaleza es cualquier substancia o aun cualquier ente. Y en este sentido decimos que algo es natural para una cosa, si le corresponde según su substancia".⁸ Más brevemente: "la naturaleza es la esencia de una cosa",⁹ sentido metafísico de *natura* que permite hablar de una *natura intellectualis*: "la noción de naturaleza se aplica también a los seres intelectuales",¹⁰ e incluso a Dios, pues "el nombre de *Dios* significa la naturaleza divina".¹¹

La ampliación analógica de conceptos metafísicos tomados inicialmente del mundo material, como ocurre con las nociones de ser, substancia, causa, necesidad, etc., es inevitable si se quiere penetrar a fondo en la realidad. La naturaleza del ser espiritual evidentemente es diversa de la naturaleza mate-

⁸ S. Th., I-II, q. 10, a. 1.

⁹ S. Th., I, q. 60, a. 1.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ S. Th., I, q. 13, a. 8.

rial, y la naturaleza Divina es muy distinta de la creada. Tal diversidad, sin embargo, mantiene una unidad analógica, pues es la diversidad que surge de una *misma* perfección realizada en modos variados, más perfectos o más imperfectos.

La naturaleza material se ordena a fines espontáneamente, con un obrar que viene ya dado por los principios naturales en toda su determinación; la naturaleza espiritual creada se ordena a fines con libertad de acción; la naturaleza de Dios no se ordena a ningún fin por su propia plenitud, siendo ella el fin de todas las demás cosas. La naturaleza material obra siempre de la misma manera, unívocamente, de modo determinado, en cuanto dadas unas condiciones, los efectos sobrevienen inevitablemente; los seres espirituales son variados en su obrar, porque son inteligentes y libres. Al tratar del obrar de Dios respecto al mundo, Santo Tomás suele precisar que Dios no actúa como un *agente natural*, sino como una *causa voluntaria*. "La naturaleza obra siempre de un modo idéntico y uno, salvo que sea impedida(...). Todo agente natural (*agens per naturam*) tiene un ser determinado (*esse determinatum*). Como el ser de Dios no es determinado, sino que contiene en sí toda la perfección del ser (*totam perfectionem essendi*), no es posible que obre por necesidad natural(...). No obra por necesidad natural, sino que sus efectos determinados proceden de su infinita perfección según la determinación de su voluntad y de su intelecto".¹²

En Kant se da también una contraposición entre *libertad* y *naturaleza*, algo semejante a la que observamos en la tradición clásica con la diferenciación entre agentes naturales y voluntarios. Pero en Kant se trata de dos mundos separados y opuestos. La libertad kantiana es ausencia de naturaleza y en el fondo es voluntad sin inteligencia, ya que la razón teórica está encadenada al reino fenoménico, sobre el que ejerce su función constructiva; y la naturaleza mecánica está privada de racionalidad, pues no tiene principios propios de inteligibilidad. En la filosofía clásica, en cambio, la voluntad del ser espiritual no pierde su conexión íntima con la inteligencia y con la naturaleza, diversamente en Dios y en las criaturas.

Mas para expresar el modo de obrar de Dios en el mundo, y en general de los seres espirituales, es apropiado hablar de *obrar voluntario* en contraposición al *obrar natural*. Más aún, resulta más preciso hablar de obrar *voluntario* —sin excluir con esto la intervención de la inteligencia—, que no simplemente de obrar *intelectivo*, ya que el paso del pensamiento a la acción está mediado por la decisión voluntaria. Por eso cabe decir netamente que "Dios obra en las criaturas no por necesidad de naturaleza, sino por decisión de su voluntad" (*non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis*).¹³ Dios no produce todo lo que entiende, sino todo lo que entiende y quiere. "El entendimiento no produce efecto alguno sino mediante la voluntad, cuyo objeto es el bien entendido, que mueve al agente como fin. En consecuencia, Dios obra por voluntad y no por necesidad de naturaleza".¹⁴

¹² S. Th., I, q. 19, a. 4.

¹³ C. G., II, 23.

¹⁴ *Ibid.*

4. La racionalidad en la vida del espíritu

En el hombre es un hecho que la naturaleza aparece como un principio interior que da inicio al comportamiento racional. Se trata de la naturaleza humana en su parte espiritual. Todos los comportamientos racionales concretos del hombre tienen un inicio natural común a todos los hombres. Precisamente el hecho de que sean comunes es un signo de que son naturales,¹⁵ y en este sentido *pensar*, *razonar*, aunque no sean actos físicos, son actos naturales, que corresponden a la naturaleza humana.¹⁶

Las potencias físicas de los seres materiales están determinadas unívocamente a sus actos, y si no los realizan es por circunstancias accidentales. En cambio, en las facultades espirituales encontramos una dualidad entre la naturaleza como principio genérico o indeterminado de cara al obrar, y la racionalidad en la que se ejercen los actos concretos sujetos a elección voluntaria.

En el inicio genérico de esas facultades se dan originariamente actos naturales espirituales, que son fundamento de todo el obrar consiguiente: así sucede con la tendencia natural de la voluntad humana a la felicidad, o la tendencia natural del hombre a saber, a comunicarse con los demás, a vivir en sociedad, o con su capacidad natural para hablar, jugar, trabajar, dedicarse al arte, etc. El inicio se sitúa en las facultades espirituales, voluntad e inteligencia, en su ejercicio *natural* y todavía no especificado. En este "momento" inicial tenemos, pues, *inclinaciones naturales* (o tendencias), *potencias naturales* (o capacidades), y ciertos *hábitos naturales* que llevan a ejecutar unos pocos, pero fundamentales actos naturales.¹⁷ La inteligencia empieza a operar partiendo del hábito natural —no innato, pues procede de la experiencia, pero de modo natural— de los primeros principios, donde seminalmente se contiene todo el saber humano; en la voluntad se da correspondientemente su inclinación activa al bien (*voluntas ut natura*), que precontiene potencialmente el desarrollo de las virtudes y de todo el obrar bueno. Y no sólo hay en el alma humana potencias y hábitos constitucionalmente naturales, sino también actos naturales, como para la inteligencia son los actos de pensar, abstraer, juzgar, razonar, y para la voluntad los actos de querer, desear, elegir, y otros semejantes (como es obvio, en el acto natural se incluye también su objeto propio). Todo estos principios, por otra parte, son específicos, pero hay además en el individuo, debido a su constitución física,

¹⁵ Cfr. *In I Perih.*, lect. 2.

¹⁶ "Un movimiento se dice natural porque la naturaleza inclina a él. Y esto sucede en dos sentidos. Uno, realizándose entero en virtud de la naturaleza, sin intervención de la facultad cognoscitiva (...) como crecer es un movimiento natural para las plantas y los animales. En otro sentido, un movimiento es natural porque la naturaleza inclina a él, pero realizándose de un modo cognoscitivo (...) Y así los mismos actos del conocimiento, como entender, sentir, recordar, y los apetitos animales, son actos naturales" (*S. Th.*, I-III, q. 41, a. 3).

¹⁷ "Los principios del conocer intelectual son conocidos naturalmente. Y de modo semejante, el principio de los movimientos voluntarios debe ser algo naturalmente querido" (*S. Th.*, I-II, q. 10 a. 1). "Lo que pertenece a la naturaleza tiene carácter de principio" (*S. Th.*, I, q. 60, a. 2).

ciertas predisposiciones naturales aún con relación a aspectos de la vida racional.¹⁸

Estas consideraciones prueban que el hombre posee una auténtica *naturaleza* espiritual, de la que brota su conducta racional, que radicalmente es, para la inteligencia, el ejercicio de la discursividad del pensar, y para la voluntad su actuación electiva (*voluntas ut ratio*), que una y otra vez va conformando la conducta humana en lo que ésta tiene de más personal.

Los actos naturales específicos no pueden faltar en ninguna persona humana (salvo impedimento físico), pero los actos racionales y electivos, diversos en cada uno y no sujetos al determinismo natural, constituyen la realización progresiva, histórica, de la persona humana en cuanto ser individual de naturaleza racional.¹⁹

La filosofía postkantiana, decíamos antes, encuentra dificultades en aceptar la existencia de una *natura intellectualis*, porque tiene un concepto de naturaleza excesivamente condicionado por las ciencias naturales. La existencia de una naturaleza se opondría a la libertad, que sería la superación de toda naturaleza. Pero la racionalidad humana, aunque supera la naturaleza física, no es la modalidad más alta de la vida del espíritu, sino al contrario, la más baja, la específica del hombre, inferior a la vida del espíritu de los ángeles y de Dios. La deliberación, la inquisición racional, la pregunta, el esfuerzo, el "pararse a pensar", distinguen la vida racional de los procesos físicos, pero son también señales de deficiencia espiritual. "El artista no delibera en cuanto posee el arte, sino en cuanto no alcanza la certeza propia del arte; en las técnicas con mayor certeza no se delibera, como uno que escribe no delibera sobre cómo deberá formar las letras. E incluso los artistas que deliberan, en cuanto adquieren principios ciertos de arte, ya no deliberan en la ejecución, como el citarista, que si delibera al tener que sonar las cuerdas de la cítara, se demostraría muy falto de pericia".²⁰ En definitiva, si la racionalidad no dependiera de ninguna naturaleza, entonces sería el principio último y Dios debería ser una Razón suprema, no un Intelecto, lo cual es una forma de racionalismo.

Respecto a Dios, es importante hablar de *naturaleza divina*, porque con ese concepto, debidamente purificado de las estrecheces implicadas en la noción de naturaleza creada, significamos la inmutable posesión de perfecciones esenciales. Pero la naturaleza de Dios no es un principio interno del ser divino, pues en Dios no hay una parte que sea principio y otra principiada; por eso más propiamente cabe decir que su naturaleza es su esencia, y que su esencia es la plenitud del Ser subsistente. La naturaleza de Dios es espiritual en plenitud de actualidad, y por eso Dios entiende sin discursividad

¹⁸ Cfr. S. Th., I-II, q. 63, a. 1.

¹⁹ Notemos en Cayetano la vinculación entre racionalidad y elección: "una potencia es racional si obra con razón y elección, como el arte de la medicina, por el que el médico sabe qué conviene a la salud del enfermo, y queriendo aplica las medicinas. Una potencia es irracional si no obra por razón y libertad, sino por su disposición natural" (*In II Perih.*, lect. 11). La potencia activa irracional se orienta *ad unum*, afirma también, mientras que la potencia activa racional se orienta *ad opposita*, pues puede obrar o no, obrar de un modo u otro.

²⁰ *In II Phys.*, lect. 14.

racional, y obra electivamente sólo respecto de las criaturas, mientras que respecto de Sí mismo obra por necesidad natural (no se ama a sí mismo por elección, sino necesariamente). Cuando predicamos de Dios, Ser espiritual, el concepto de naturaleza, queremos significar precisamente que su espiritualidad no es racional, y que en su obrar en orden a sí mismo no se ve precisado a elegir, a ejercer la voluntad electivamente.

La naturaleza espiritual del hombre, en cambio, tiene la forma de la racionalidad. No es una naturaleza "cerrada", como la de los seres irracionales, ni "colmada" o llena de plenitud, como la de Dios, sino "abierta" a un progresivo perfeccionamiento en la fase temporal de su existencia. Todo en ella está preparado para el comportamiento racional. Todo en ella es incoactivo.²¹ La naturaleza se nos da como un principio que nos empuja a realizar una tarea en la que tal naturaleza alcanzará una forma de plenitud. Ella misma inclina a la conducta racional: "una inclinación natural inhiere a cada hombre para que obre según la razón".²² En este sentido, la naturaleza humana tiene como una estructura "genérica" o "indeterminada", no lógica sino real, y no por indiferencia ante el obrar sino por amplitud de un objeto al que se tiende activamente: los objetos formales de las potencias son géneros (la vista capta el color), y los de las facultades espirituales son trascendentales (el ente para la inteligencia, el bien para la voluntad); en esta misma línea, es natural que el hombre viva en sociedad y con leyes, pero la naturaleza no determina las leyes y sociedades concretas que el hombre debe decidir; es natural que el hombre hable, pero la naturaleza no impone ningún lenguaje específico.

Los primeros principios, las inclinaciones naturales, pese a su indeterminación, no pueden trivializarse ni infravalorarse, como si esa indeterminación fuera meramente lógica. Son principios activos, que no sólo mueven al comienzo, sino constantemente, pues la naturaleza no deja nunca de empujar, incluso en los casos de frustración personal. Así, siempre que el hombre convive con otros, en medio de las circunstancias más variadas, está impulsado de modo concreto por sus tendencias sociales. Si estos principios naturales incoativos desaparecieran, la racionalidad humana perdería el terreno de donde surge, y no podría realizarse más que como arbitrariedad.

En resumen, podemos decir que aunque lo racional es más alto que lo natural en sentido físico, la naturaleza espiritual es más alta que la racionalidad, y que la naturaleza espiritual es precisamente el principio activo de la vida racional.²³ La racionalidad humana —la única racionalidad— asume la función de llevar a término el movimiento iniciado por una naturaleza espiritual imperfecta.

La razón humana, desde luego, es norma de conducta para que el hombre regule su vida pasional e instintiva, su comportamiento físico, y todo el ámbito de la naturaleza irracional. Pero es una *norma regulada*, a su vez, por los principios de la naturaleza humana; nada sino ella puede captar esos

²¹ Cfr. S. T., I-II, q. 63, a. 1.

²² S. Th., I-II, q. 94, a. 3.

²³ Cfr. S. Th., I-II, q. 41, a. 3.

principios, pero debe estar atenta a éstos, pues también puede equivocarse. Por este motivo, la razón no es una potencia intensivamente infinita, pues tiene límites funcionales: no puede hacer todo lo que quiere, sino que debe respetar la naturaleza de las cosas, que preexiste a ella.²⁴ Privar a la razón humana de su vinculación con la naturaleza no es realzarla, sino que más bien equivale a vaciarla de contenido, a condenarla a llevar una existencia de pura razón formal, sin principio ni fin.

No es, pues, la razón una instancia reguladora externa a la naturaleza, sino que está en íntima armonía con ella. Hay armonía entre las inclinaciones humanas más profundas y los dictámenes normativos de la razón: "todas aquellas cosas a las que el hombre tiene una inclinación natural, la razón *naturalmente* las aprehende como buenas, como algo que hay que buscar operativamente, y lo contrario como algo malo que se ha de evitar. El orden de los preceptos de la ley natural se corresponde con el orden de las inclinaciones naturales".²⁵ La vida humana no puede regularse por las apetencias sensibles del *aquí* y el *ahora*, como sucede en cambio con los animales, porque el hombre no es un *agente natural*, sino un *agente voluntario*, y por tanto su regla próxima de actuación no es el impulso natural, que es insuficiente, sino la razón, en virtud de la cual se decide; pero la razón dictamina poniéndose en la línea de lo que conviene o no conviene a la naturaleza humana y a sus inclinaciones naturales profundas.²⁶ La misma razón posee un ejercicio natural incoactivo: existe una lógica espontánea previa a la lógica como arte; y en el orden moral, "a cada uno la razón le dicta naturalmente que obre de manera virtuosa".²⁷ El completamiento de ese inicio se deja al solo esfuerzo racional: "hay muchas obras de virtud a las que la naturaleza no inclina primariamente, pero los hombres las descubrieron mediante la inquisición racional, como útiles para el buen vivir".²⁸

5. La razón racionalista

Terminaremos con una breve referencia al naturalismo y al racionalismo. El naturalismo considera que la razón puede llegar a ser una enfermedad mortal para el hombre y para la misma naturaleza física. Esa enfermedad se verificaría cuando la razón coarta la expansión de las fuerzas vitales de la naturaleza, o incluso las destruye. Esto es correcto, sin duda, pero el naturalismo se queda corto al valorar la función racional; no ve en ella más que operaciones lógicas, la organización conceptual con el fin exclusivamente técnico de dominar la naturaleza. El ecologismo es, en este sentido, la forma actual de naturalismo, que quiere defender los derechos de la naturaleza frente a los derechos de la razón. Pero, repetimos, la razón del naturalismo es muy pobre, porque en el fondo es la razón racionalista, que ha cortado su conexión con la naturaleza, buscando con esto una expansión infinita de libertad, que no es propia de la finitud del ser humano.

²⁴ "La voluntad se funda en una naturaleza" (S. Th., I-II, q.10, a.1.).

²⁵ S. Th., I-II, q.94, a.2.

²⁶ Cfr. S. Th., I-II, q.18, a.5.

²⁷ S. Th., I-II, q.94, a.3.

²⁸ *Ibid.*

El racionalismo, en el otro extremo, tiene el defecto de tomar a la naturaleza como meramente pasiva y sin consistencia propia. El hombre es racionalidad y construye su mundo con la racionalidad. La mayor victoria sería el sometimiento pleno de los fenómenos naturales al control de la razón humana. Propiamente no habría naturaleza, sino tan sólo juegos de fuerza irracionales, sin finalidad natural, que sólo cuando el hombre controla adquieren un sentido. Para el racionalismo estricto, no hay leyes naturales ni en sentido físico ni en sentido moral; la normatividad es propia de la razón, que se da normas a sí misma y legisla sobre la naturaleza. La razón sería, así, el principio último del universo y la raíz de la victoria del hombre sobre su ser natural meramente fáctico y contingente.

A pesar de los actuales movimientos ecologistas, que nos han venido a recordar que existe una naturaleza, el menos física, el racionalismo no deja de prevalecer. La solución no es un término medio entre racionalismo y naturalismo, entre tecnificación moderada y sentido del equilibrio ecológico. La solución verdadera es llegar a un concepto adecuado de naturaleza y razón. Si la razón es sólo proyecto humano, hipótesis constructiva, elección arbitraria, entonces sus obras serán efímeras y pobres. Con una razón formal sólo llegamos a juegos racionales, a técnicas de manipulación, a la ley positiva sin Derecho natural, a lógica sin metafísica, a historia sin trascendencia. Y, a su vez, si la naturaleza se reduce a fenómenos físicos, a datos empíricos sin significado, a fuerzas ciegas y mecánicas, entonces el hombre está perdido en un mundo hostil al que no tiene más remedio que recuperar imponiéndole su racionalidad y creándolo como "mundo humano".

La asunción de la naturaleza como principio metafísico lleva, en cambio, a la revalorización de la función positiva de la racionalidad humana. La racionalidad mueve al cumplimiento de las exigencias de una naturaleza operativamente inacabada, aunque constitucionalmente definida e inmodificable. Si la racionalidad sigue el rumbo marcado teleológicamente por la naturaleza, su desarrollo es constructivo y enriquecedor. Y con ese desarrollo el hombre puede adquirir nuevas potencialidades en forma de hábitos (segunda naturaleza), y puede completar con la cultura y la técnica lo que la naturaleza no da pero exige. El hombre se pone así en condiciones, libremente, de realizar actos personales más plenos, porque más acomodados al bien de su naturaleza.

JUAN JOSÉ SANGUINETI

LIBERTAD Y TEMPORALIDAD *

La libertad implica, sin duda, perfección. Cabría decir que cuanto más alta es la dignidad de un ser, tanto más libre es. "La libertad de albedrío, dice Santo Tomás, pertenece a la dignidad del hombre".¹ La libertad radica en la persona; manifiesta la capacidad de autoposesión del ser personal. La libertad se funda en el espíritu, el cual puede volver sobre sí mismo, superando la limitación de la realidad sensible, en una suerte de transparencia, que lo hace independiente y autónomo en sí mismo y respecto de todas las cosas. Ese es sin duda el significado de la expresión aristotélica de que el alma puede ser todas las cosas. Claro está que una libertad plena y absoluta, sólo puede darse en un ser pleno y absoluto. La libertad, que de suyo es autodeterminación y autodomínio, es así tanto más perfecta cuanto mayor posesión de sí se da en un ser, cuanto mayor es su espiritualidad. De ahí que diga también Santo Tomás con referencia a los espíritus puros que "los ángeles tienen mayor dignidad que los hombres. Luego, agrega, si en los hombres hay libertad de albedrío, con mucho mayor razón la habrá en los ángeles".² Por cierto que en éstos su libertad será también como su ser, es decir, finita, aunque proporcionalmente total en razón de su espiritualidad. Sólo en Dios la libertad será infinita y plenamente total.

El hombre, naturalmente, no es un espíritu puro. Inmerso consubstancialmente en la corporeidad, el espíritu humano es principio y raíz de actos libres, los cuales se desenvuelven, por así decirlo, desde su comienzo en un ámbito configurado por la diversidad y la complejidad. Es éste el ámbito de la vida, de la vida humana, cuya forma o principio vital, el alma, no es solamente espíritu sino soplo animador y fuente nutricia del cuerpo y de toda operación corporal. Los actos libres del hombre, en cuanto surgen, pues, se insertan así en la finitud y la temporalidad. No se trata, por cierto, de que tales actos se constituyan primeramente espirituales, completamente espirituales, y que luego, en un segundo momento, tropiecen con una finitud corporal y temporal que los obligue a especificarse en las distintas opciones anejas a dicha finitud corporal y temporal. Más bien, el acto libre —aun siendo intrínsecamente espiritual en su fundamento y en sí mismo— irrumpe en cuanto se pone en marcha, en la finitud y la temporalidad. Así vemos que en lo que respecta a la deliberación, ya nos encontramos con la sucesión propia de los actos racionales, lo cual es ya situarse también en la valoración, que implica atender, comparar, elegir; así como también en situarse en la ordenación lógica, lo cual implica también sucesión.³

La misma relación que hay entre el intelecto y la razón, es la que existe, dice Santo Tomás, entre la voluntad y el libre arbitrio, puesto que así como

* Trabajo presentado en la *VIII Semana de Filosofía Tomista*, celebrada en Buenos Aires, del 5 al 9 de Setiembre de 1983.

¹ *Sum. Teol.*, I, 59, 3.

² *Ibid.*

³ Cfr. L. LAVELLE, *Le Temps*.

entender significa captar algo, mientras que razonar consiste en pasar del conocimiento de una cosa al de otra, así también “querer significa el mero deseo de algo” mientras que elegir, en cambio, “significa querer una cosa para conseguir otra”;⁴ por lo tanto, la razón y el libre arbitrio humano implican sucesión temporal. El acto libre, pues, aunque se inicie en la intemporalidad del espíritu, en la unidad substancial de la persona, avanza hacia la exterioridad y la multiplicidad, interviniendo en su realización no solamente así la razón deliberativa, sino también la imaginación, la memoria, la afectividad —emociones, sentimientos, pasiones— y, por supuesto, los hábitos, limitándose luego en la ejecución externa por la corporeidad, tanto la individual como la del contorno, y por la circunstancia en general. De ese modo la libertad se traduce exteriormente en opciones y especificaciones referidas a las distintas posibilidades fácticas. Se trata, en fin, de una libertad perteneciente al ser humano, a un espíritu encarnado, puesto en el mundo.

La libertad humana es flexible, dice Santo Tomás;⁵ es flexible hacia lo opuesto, antes y después de la elección. Luego, más adelante, reitera lo dicho “*homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem et post*”,⁶ o sea, que el hombre tiene un libre albedrío mudable, tanto antes como después de la elección. De esa manera, pues, cuando se ha optado por una determinada posibilidad, quedan siempre, de alguna manera, las otras posibilidades no elegidas, como algo sobre lo que se puede volver para pensar en ellas e imaginar las consecuencias que hubieran resultado de haber sido distinta la opción; cabe siempre un retorno, para alegrarse o lamentarse de la elección efectuada. Santo Tomás señala la diferencia fundamental entre la elección humana y la elección angélica; esta última es definitiva, instantánea, total. El espíritu puro, en efecto, por ser dueño pleno de su acto, no vacila ni titubea, decide en forma absoluta, intuye sin necesidad de discurso, ni está condicionado por imágenes ni percepciones sensoriales, ni tampoco por movimientos del ánimo, emociones, sentimientos, pasiones. Una vez que el puro espíritu ha elegido queda fijo en su elección; así si ha elegido el mal, se obstina en el mal, dice Santo Tomás; si ha elegido el bien, ya no se apartará del bien.

Pero nuestra condición es muy diferente. En efecto, la libertad en nuestro caso, en el caso de la vida humana, se despliega en la temporalidad, en la multiplicidad, en el cambio, en la dependencia aunque su raíz y fundamento sea intemporal e independiente. Claro está que, como decíamos, cuanto más surge de la posesión de sí, cuanto más personal y propio, tanto más libre es el acto voluntario, o sea, que cuanto más en sí se está más libre se es; por ello, cuando por una pasión o por otro motivo el hombre se altera, es decir, se pone fuera de sí, su libertad de hecho disminuye, y hasta casi desaparece. Alterarse es enajenarse, es decir, hacerse ajeno a uno mismo. Cuando la alienación es total y patológica, o sea, cuando el que actúa es un alienado en el sentido de demente, entonces los actos producidos no se le pueden imputar al autor material de los mismos, son como si fueran de otro, no son actos

⁴ *Sum. Teol.*, I, 83, 4.,

⁵ *Sum. Teol.*, I, 64, 2.

⁶ *Sum. Teol.*, I, 100, 2.

propios y de los que se pueda responder; son actos, en fin, irresponsables; no son actos realmente libres.⁷

Por cierto que esto último configura una situación extrema y anormal, pero de todas maneras, como hemos ido viendo, el acto libre humano se va limitando en cuanto se pone en movimiento, amengua su autonomía y tiende a dispersarse. Esto, por supuesto, no le quita su libertad esencial pero la disminuye y le infunde peculiares características provenientes de su contexto, características asimismo derivadas de la índole de la naturaleza humana, y de su situación existencial de naturaleza afectada por la caída original.

La flexibilidad y la variabilidad señaladas por Santo Tomás como configurantes del libre arbitrio del hombre connotan pues al acto humano antes y después de la elección ("ante et post electionem"); antes no solamente por la inteligencia que prevé y la imaginación que prefigura lo que ha de venir, sino también por los más diversos estados de ánimo, a veces inevitables en tal situación. Así, por ejemplo, la perplejidad, la vacilación y la duda, el temor de equivocarse, la indecisión, que demora y hasta paraliza la acción, la ausencia de convicción, la inquietud o la incertidumbre acerca de la conveniencia o de las consecuencias de la elección, pueden darse según los casos, y circunstancias. En todo esto va también la índole de quien actúa, su carácter, su temperamento, su propensión a la cavilosidad, etc., así como también, por supuesto, la índole de la opción de que se trata.

Igualmente, después de efectuada la elección, ésta no termina del todo, se prolonga, por así decirlo, en el tiempo, sigue en los sucesivos presentes, continúa en la corriente de la vida, gravitando más o menos según haya sido la opción del caso, pudiendo ser siempre de alguna manera revivida. La conciencia reflexiva, el recuerdo, la complacencia o el arrepentimiento, la alegría o el dolor, la paz o la angustia, pueden surgir también como consecuencia del hecho libremente cumplido.

Hay muchos factores, pues, que hacen que un acto humano sea más o menos libre. No todo son decisiones extremas en la vida humana. Desde los casos excepcionales en que una elección puede gravitar fundamentalmente en quien lo realiza, hasta el comportamiento común del vivir cotidiano, hay muchos grados y matices respecto de la presencia más o menos explícita del libre albedrío. Hay, sin duda, un dirigir los acontecimientos, y un dejarse dirigir por ellos. El libre albedrío humano es entonces realmente flexible; posee sus variantes, sus distintas tonalidades; sin embargo, aun en los momentos que se ejerce con mayor plenitud, no dejará de estar afectado por cierta congénita deficiencia, por cierta debilidad, provenientes de la finitud y de la misma temporalidad.

La temporalidad humana —que de un modo riguroso correspondería denominar historicidad, ya que la historicidad le agrega a la mera temporalidad genérica, la conciencia del tiempo— se manifiesta en la distensión que desde el presente —fundado en la unidad de la persona— se extiende hacia el pasado y

⁷ Conf. J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*.

el futuro, midiendo la mutabilidad y la multiplicidad, esta temporalidad, pues, o historicidad propia del hombre es la razón de que los actos libres posean también esa distensión que, según veíamos, los liga al pasado y al futuro. A diferencia, pues, de lo que puede ser el acto libre en el espíritu puro, en el cual se realizaría la sucesión por los instantes discontinuos de sus actos atencionales y volitivos, en el caso del hombre los actos libres habrán de producirse en la sucesión continua de su temporalidad o historicidad. "El ángel, dice Santo Tomás, no necesita del tiempo para elegir, para exhortar, ni para consentir, como sucede al hombre, que para elegir y consentir necesita deliberar, y para exhortar necesita hablar, todo lo cual requiere tiempo".⁸ Así lo que podríamos denominar momentos en las decisiones humanas, son en todo caso detenciones o concentraciones dentro de una determinada continuidad, una misma corriente vivencial, donde el futuro es anticipado y el pasado es retenido, a diferencia por lo tanto de los instantes llenos y discontinuos del puro espíritu.

El tiempo es distensión y concentración, o multiplicidad y unidad, devenir y permanencia o, como dice Aristóteles,⁹ movimiento, que es lo medido, y aquello que mide al movimiento. En el hombre es el alma, señala San Agustín, lo que mide la duración y en donde se da el tiempo vivido. La unidad del alma detiene la dispersión y se distiende hacia el pasado y hacia el futuro; cabría decir que la unidad substancial de la persona reúne la mutabilidad sin destruirla, ya que la unidad y la diversidad integran ambas la vida. En cuanto la unidad prevalece sobre la diversidad, ésta toma forma y sentido. Los actos libres, a su vez, participan de la unidad y de la multiplicidad, ambos aspectos entran en su configuración, acentuándose el libre arbitrio según la concentración predomine sobre la dispersión.

El libre albedrío humano es entonces realmente flexible; posee sus variantes, con más intensidad en unos casos que en otros, pero aun en aquellos actos en los cuales la libertad se realiza más plenamente hay ciertas congénitas deficiencias, ciertas debilidades. De ese modo al no ser el hombre absolutamente libre tampoco sería absolutamente responsable, desde el momento que la responsabilidad se funda en la libertad y es proporcional a ésta. De todas maneras, cuanto más libre, o más libremente actúe el hombre, tanto más será responsable de sus actos, pues tanto más será, por así decirlo, dueño de los actos que surgen de sí mismo.

Es así, pues, como desde una perspectiva cristiana en que, aparte de lo dicho, habrá de tenerse en cuenta la situación existencial de la naturaleza humana afectada por la caída original, la voluntad requerirá para su mejor desenvolvimiento la colaboración de la gracia divina, también libremente requerida, así como también toda deficiencia en las opciones humanas, toda falta en el uso de la propia decisión será atenuada en lo referente a la responsabilidad por la divina misericordia.

JOSÉ MARÍA DE ESTRADA

⁸ *Sum. Teol.*, I, 63, 8.

⁹ ARISTÓTELES, *Física*.

¹⁰ S. AGUSTÍN, *Confesiones*.

NOTAS Y COMENTARIOS

III CONGRESO CATOLICO ARGENTINO DE FILOSOFIA XVII COLOQUIO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA. CRONICA. LA FILOSOFIA CRISTIANA EN HISPANOAMERICA

Los días 8, 9 y 10 de noviembre de 1985, en la residencia de los PP. Franciscanos de San Antonio de Arredondo, en las sierras de Córdoba, se realizó el III Congreso Católico Argentino de Filosofía sobre el tema *La filosofía cristiana en Hispanoamérica*. El día 7 por la tarde comenzó la recepción de los congresistas y la mañana del día 8, a las 8 horas, se inició el Congreso con la Santa Misa en sufragio de los socios fallecidos, Dra. Miryam Corti de Pérez, Dr. Oscar Alfredo Carubini y R.P. Fiorino Rosello. Presidió la celebración Mons. Dr. Octavio N. Derisi, concelebrando los PP. Luis Díez y Gustavo O. Ponferrada.

Dentro del ya habitual ambiente cargado de alegre camaradería, se inauguró este tercer congreso, a las 9,30, con palabras del Presidente de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía, Dr. Alberto Caturelli, quien aprovechó la ocasión para hacer una rápida reseña de la historia de estas reuniones a partir del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (1979); precisó el número de colaboraciones de profesores argentinos, su influjo en la Argentina, en Hispanoamérica y otras zonas del mundo haciendo notar que estos congresos se inscribían en una verdadera evangelización de la cultura superior y constituían ya un movimiento filosófico católico. Concluyó recordando que —sin el menor desmedro de la filosofía como estricto saber racional— se volvían más verdaderas que nunca las palabras del Señor: “donde quiera que estén dos o tres reunidos en Mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos” (Mt., 18,20).

La primera sesión, dedicada en su primera parte a la filosofía cristiana y sus implicaciones críticas, se abrió inmediatamente con la primera exposición a cargo del Presidente Honorario de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía, Mons. Octavio N. Derisi, quien se ocupó del tema *La filosofía cristiana* trazando claramente sus dimensiones fundamentales para concluir distinguiendo entre esencia (intemporal) y existencia (histórica) de la filosofía cristiana. La comunicación de Mons. Derisi sirvió de referencia orientadora tanto para posteriores trabajos cuanto para las intervenciones que se sucedieron de inmediato. Expuso a continuación el profesor Manuel B. Trias (Bahía Blanca), sobre un tema de grande interés: *Sobre el filosofar en la Argentina* y en el cual se intenta dilucidar si es posible hablar de una filosofía nacional en general y argentina en especial. El prof. Guillermo Yacobucci (Buenos Aires) trazó las líneas esenciales de *La Teología de la historia en la obra de Julio Meinvielle*, poniendo el acento en el problema epistemológico de la posibilidad de una filosofía de la historia; siempre dentro de los grandes temas hispanoamericanos, el R.P. Ismael Quiles S.I., (Buenos Aires) expuso la tesis esencial de la metafísica del pensador mexicano Agustín Basave Fernández del Valle. En todos los casos las intervenciones fueron muchas y algunas de ellas se distinguieron por su penetración crítica, todo dentro de la mayor cordialidad, casi diría familiar. Por la tarde del mismo día viernes 8 siguieron las exposiciones, algunas altamente rigurosas como la primera del Dr. Francisco García Bazán (Buenos Aires) sobre *Cuerpo animado y cuerpo de resurrección* y la del prof. Dennis

Cardozo Biritos (Mendoza) sobre *El neopositivismo del Círculo de Viena y el pensamiento cristiano* en la cual mostró similitudes y desacuerdos, contradicciones internas y la ineliminabilidad de la metafísica; en una línea semejante, el Dr. Jorge Pagano (Córdoba) mostró claramente los *Límites epistemológicos de la ciencia* y la ineludible apertura a la metafísica si se es fiel a la ciencia misma. Por último, se adelantó un tema específico hispanoamericano con la comunicación de la profesora María Cristina Araújo Azarola (Montevideo), quien disertó sobre *La Ilustración en Eugenio Espejo*, pensador ecuatoriano de la mitad del siglo XVIII, exponente de un interesante "iluminismo" católico local, provocando numerosas intervenciones algunas de tipo doctrinal y otras de naturaleza histórica. Por último, el Dr. Camilo Tale (Córdoba) se refirió a *La filosofía del derecho* (del pensador cubano) *Mariano Aramburo*, abriendo debate sobre todo en el tema de las especies de justicia.

A las 20, se ofreció un recital de guitarra a cargo del concertista Pablo Di Giusto, quien ejecutó partituras de Mudarra, Bach y Sor en la primera parte y, en la segunda, obras de Giuliani, Torroba, Castelnuovo-Tedesco y, nuevamente, Bach.

El sábado 9 comenzó con la Misa presidida por Mons. Derisi y concelebrada por los demás sacerdotes asistentes. El tema de la mañana era arduo y actual: *La "teología de la liberación", la espiritualidad y la situación del hombre*. El punto de partida lo proporcionó la comunicación del Dr. Carmelo Palumbo (Buenos Aires) con su sólida exposición crítica de *Lo sobrenatural en las teologías de la liberación* que, por un lado, suscitó un vivo intercambio de reflexiones y, por otro, sirvió de referencia para trabajos posteriores. En esa misma línea, pero poniendo ahora la atención en la vida interior del cristiano, escuchamos la disertación del R.P. Carlos Buela (San Rafael) sobre *La evanescente espiritualidad progresista* que fue orientadora en varios sentidos, suscitando vivas intervenciones. El Dr. José Ramón Pérez (Córdoba), inmediatamente, en su comunicación *Renacimiento y la historia de un Renacimiento*, enfocó la atención sobre la esencia del pensar cristiano en la línea de la anselmiana "fides quaerens intellectum"; esto dio paso a la reflexión del Dr. Pedro Baquero Lazcano (Córdoba) sobre *La liberación en la historia* que parte de la noción de límite o finitud del hombre; en el orden sobrenatural, pues, "liberación" se vuelve idéntica con la Redención y la historia se muestra ambivalente según prevalezca la aceptación o el rechazo de la Gracia. Esta parte del congreso fue cerrada con la docta disertación de Guillermo Gueydan de Roussel (Río Negro) sobre *Historia de la ciencia del hombre*; la deificación de la ciencia del hombre (que reedita la rebelión del Génesis) influye en todos los conocimientos humanos, incluida la teología; reclama, por eso, una antropología católica como "liberación" del hombre del cosmos y de la secularización.

Por la tarde se agruparon diversos trabajos bajo el título: *Temas argentinos e hispanoamericanos*, no todos estrictamente filosóficos pero de gran interés. El Dr. Cesáreo López Salgado (Córdoba) se ocupó de *Algunos fundamentos filosóficos de la actitud ecumenista en religión*; más tarde, el Dr. Alberto Buela (Buenos Aires) expuso sobre *Elementos estructurales de la conciencia nacional* intentando poner los fundamentos de una posible filosofía nacional, suscitando un diálogo fervoroso, por momentos "caliente", que dejó abiertos muchos temas que tocan vivamente la conciencia argentina. El espíritu de los presentes se galvanizó de fervoroso patriotismo cuando se escuchó la comunicación siguiente de la profesora Cecilia A. Avenatti de Palumbo (Buenos Aires) sobre *El concepto de Patria en "La guerra gaucha" de Leopoldo Lugones*; el

auditorio se sintió interpretado por el trabajo del prof. Roald Viganó (San Juan) sobre *El sentido argentino del coraje*, centrado en una sostenida meditación del *Martín Fierro* y de *Don Segundo Sombra*; el tema se especificó aún más en la comunicación sobre *La concepción del tiempo en Latinoamérica* de la prof. Ana M. Monfrini de Cinquegrani (Santiago del Estero) que consistió en una exposición alternativa entre Orestes di Lullo y García Márquez. Por último, el R. P. Jesús Muñoz S. I. (San Juan) volvió a los temas de tipo epistemológico en su trabajo sobre *La "filosofía de la liberación"* en el cual criticó una suerte de liberación desviada en la epistemología "hipercrítica". Con esta exposición habían concluido los trabajos del día sábado.

A las 20, inmediatamente después de la sesión, se llevó a cabo la Asamblea General de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía: la secretaria, Dra. Della Carubini, leyó el resumen de actividades de la Sociedad durante los dos últimos años; el Presidente expuso una breve relación sobre el II Congreso Mundial de Filosofía Cristiana a celebrarse en Monterrey (México) en octubre de 1986. Se aprobó el ingreso de nuevos socios y, por fin, se trató el tema del IV Congreso Católico Argentino de Filosofía a celebrarse en 1987: Resultó aprobado: *Ateísmo y Vigencia del Pensamiento Católico*. Con lo cual concluyó la Asamblea.

El domingo 10, como siempre, se inició el día con la celebración de la Santa Misa y todos se dispusieron a tratar el tema *La filosofía cristiana argentina e hispanoamericana*, bajo la presidencia de Mons. Octavio N. Derisi. El primer expositor fue el prof. Horacio Picco (Pergamino), quien expuso su trabajo sobre *El "pensamiento" como estructura epistemológica*, en el cual intenta la formulación de la posibilidad (epistemológica) de un pensamiento nacional, lo cual dio origen a un movido e interesante debate en el que reaparecieron los temas fundamentales del primer día; en segundo término, el prof. Carlos Sforza (Victoria, Entre Ríos) se refirió a *Leonardo Castellani: un singular*; su trabajo, expuesto con precisión y calidez, fue seguido por el del Dr. Héctor J. Padrón (Rosario) quien hizo una profunda y poética exposición sobre *Existir en la Palabra: Fray Mario Petit de Murat* que fue escuchado con grande simpatía. Las intervenciones tuvieron un marcado tono evocativo e histórico. La Presidencia del Congreso decidió hacer participar a un grupo de seminaristas provenientes del Seminario de San Rafael: Dos de ellos (aunque los trabajos eran tres) pasaron al frente y exponiendo alternativamente (Martorelli, Gedda y Pereira) se refirieron a la antropología hispánica en la evangelización de América y a la presencia de la Virgen María en Hispanoamérica. Con esta final y simpática nota, se había llegado a la conclusión del Congreso. Monseñor Dr. Octavio N. Derisi fue el encargado de la clausura en emocionadas y significativas palabras *.

* Algunos congresistas se vieron impedidos de asistir a último momento, pero sus trabajos aparecerán en el volumen de las Actas. Es el caso del Dr. Carlos I. Massini, *Filosofía analítica y derechos humanos en la Argentina*; del Dr. William Darós (Rosario), *Dimensión metafísica e inserción de la persona humana en la historia*; del R. P. Calixto Camilloni (Córdoba), *Los siete grados ascendentes del alma* y el prof. J. Martínez Barrera (Mendoza) que envió un trabajo sobre Santayana. Desde Roma enviaron sus trabajos los PP. Ramón García de Haro (teología de la liberación), Enrique Colom Cuesta (sobre Boff), Juan J. Sanguinetti (el realismo en la filosofía del lenguaje norteamericana), Daniel O. Gamarra (condiciones históricas y metafísica), Orestes González (Frege en Estados Unidos) y Rafael Jiménez Cataño (sobre la lógica de Frege). Algunos de estos trabajos no aparecerán en el próximo volumen X de *Filosofar Cristiano*, sino en fascículos posteriores.

El nivel académico, la fraternidad, el frecuente fervor con el cual se abordaron los temas, la presencia de muchos jóvenes y de nuevos socios que intervenían con inteligencia, llenó de optimismo a muchos, sobre todo en estos momentos tenebrosos que nos toca vivir. Mientras el mundo parece derivar en su conjunto hacia una suerte de nada natural y sobrenatural, un pequeño núcleo de hombres aun afirma la Verdad y el Bien y lo hace consciente del papel que le espera a la América Española. Seguiremos en el surco sin volver la cabeza atrás como corresponde al buen sembrador.

ALBERTO CATURELLI

BIBLIOGRAFIA

JOHN C. CALAHAN, *Causal Realism. An Essay on Philosophical Method and the Foundations of Knowledge*, University Press of America, Lanhan, New York, London, 1985.

La obra constituye una confrontación entre el empirismo y el realismo en sus concepciones de la naturaleza del conocimiento humano; el análisis se centra en torno al concepto ontológico de causalidad y el concepto epistemológico de la misma. Desde aquí realiza una crítica del neopositivismo, de su concepción del método filosófico, y pone de relieve la inconsistencia filosófica de querer fundar una ontología que tenga como único campo de análisis las estructuras lingüísticas.

El positivismo de los últimos dos siglos está dominado por lo que el autor llama "epistemological fallacy", el cual "constituye uno de los mayores errores de la lingüística ontológica y del empirismo lingüístico" (pp. 54-55). Esta falacia consiste en no distinguir o, mejor, en identificar cosa y objeto; a nivel del análisis filosófico se considera a los objetos sólo como objetos sin relación alguna con un referente ontológico. Las relaciones lógicas, las cualidades sensibles y otros predicados caracterizan a los objetos sólo en cuanto objetos y no a las cosas; el pensamiento hace sólo relación a él mismo (to be is to be known). Desde este supuesto el positivismo elabora su concepto de causalidad; el cual es sólo la relación lógica entre dos objetos; entendiendo por éstos el término de un acto cognoscitivo. En otras palabras, la falacia ontológica consiste en reducir el ser al conocer.

En el ámbito de la causalidad ello implica una reducción de toda causalidad a causalidad eficiente, entendiendo a ésta como una relación explicativa; "la mente nunca percibe ninguna conexión real entre los existentes distintos", según palabras de Hume. Toda causalidad ontológica queda reducida a causalidad epistemológica.

Frente a esto, el capítulo VII de la obra desarrolla el concepto de "componente causal" (pp. 273-304). La causa componente de un cambio es aquello por lo cual un cambio tiene lugar como totalidad y, por ello, implica una causalidad que determine a la propia causa eficiente. La noción de componente causal constituye una crítica contra los argumentos de Hume acerca de la necesidad causal.

En el capítulo X, muestra que las relaciones causales necesarias pueden ser encontradas en la experiencia de los sentidos; el autor permanece fiel al principio de que todo conocimiento es derivado de la experiencia de los sentidos.

Partiendo de estas dos premisas, a las que llega por un riguroso razonamiento lógico, en primer lugar, el concepto de causalidad componente y, en segundo lugar, la experiencia sensible de la necesidad causal, desarrolla la crítica de la noción de causalidad epistemológica.

Un segundo paso en la crítica al neopositivismo lo constituye la afirmación, correlativa a la anterior de la necesidad causal, de la existencia de verdades necesarias. Según el positivismo, verdades necesarias son aquellas que podemos deducir como tales de definiciones. Por lo tanto, la necesidad de estas verdades

reside en el lenguaje, pero no en las cosas, en tanto referente ontológico. Pero, si la causalidad es ontológica, como queda demostrado en los capítulos VI y VII, no hay razón para afirmar que sólo el lenguaje, en tanto red epistemológica de conceptos, funda la necesidad de una verdad. De acuerdo con esto, el capítulo VIII, deduce el principio de inducción desde una perspectiva ontológica (causas similares deben tener efectos similares), y no desde una mera relación epistemológica. "Las verdades necesarias son ontológicas no kantianas". Y en tanto tales, son superiores a toda hipótesis científica.

El capítulo IX examina el problema de la relación entre los conceptos ontológicos y los conceptos epistemológicos. Afirma, contrariamente a Wittgenstein, que no es la gramática la que da la esencia, no son las relaciones lógicas del lenguaje científico, las que dan la esencia; el basamento ontológico de los conceptos empíricos está dado por la causalidad ontológica de las cosas; y no por la causalidad epistemológica de éstas en cuanto objetos.

La última parte de la obra plantea la siguiente cuestión: en la hipótesis neopositivista sobre la naturaleza del conocimiento humano, si los metafísicos no tomaron sus ideas de la experiencia sensorial, ¿de dónde las tomaron? La explicación más coherente con este modo de pensar es la explicación lingüística. Los conceptos metafísicos son progresiones de las estructuras lingüísticas. La respuesta en el ámbito de un realismo causal, como el que plantea el autor, es evidente: sólo el ser causa el conocer.

La obra constituye un trabajo en el cual el rigor lógico aparece paso a paso y capítulo a capítulo; el tema abordado es de clara actualidad y las conclusiones a las que llega el autor conforman una crítica a las incoherencias del neopositivismo lógico.

E. CASTRO

JOHN FINNS, *Natural law and natural rights*, Oxford University Press, New York, 426 pp.

Para los estudiosos de lengua española, John Finnis era conocido sólo por un par de breves estudios: uno de ellos, la ponencia presentada por este profesor de Oxford ante el I Simposio Internacional de Teología, con el título de "Objetivis criteriis ex personae ejusdemque actuum desumptis" y el otro, un enjundioso trabajo sobre "Verdades y errores del aborto" publicado primero en un volumen colectivo con el título de "Debate sobre el aborto", y reproducido luego en una compilación de trabajos, que incluía a autores como H.L.A. Hart, R. Dworkin y J. Rawls, bajo el epígrafe de "La Filosofía del Derecho".

El libro que comentamos, como asimismo el recientemente anunciado "Fundamentals of Ethics", constituye una obra de más largo aliento, inclusiva de casi todos los temas fundamentales de la Filosofía del Derecho. En efecto, desenvuelve aquí Finnis los lineamientos generales de una conceptualización del derecho, un estudio acerca de los valores humanos básicos y de las exigencias de la razonabilidad práctica, un análisis de las nociones de comunidad y de bien común, una aproximación a las ideas de justicia, derechos (con una consideración, sobre los "derechos humanos"), autoridad, ley y obligación, para terminar con una serie de interesantes desarrollos sobre la naturaleza, la razón y Dios. Como puede apreciarse con la simple enumeración de los temas estudiados, se

trata prácticamente de un compendio de Filosofía del Derecho, por más que el autor, en el prólogo, lo califique como "nada más que una introducción" (p. V).

En el desarrollo de estos tópicos, Finnis pone de manifiesto una notable versación en los autores clásicos, en especial Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás y Suárez. Pero lo más destacable de la obra es su propósito de reformular la filosofía del iusnaturalismo clásico en oposición a las más recientes expresiones de la filosofía del derecho analítica. El mismo Finnis reconoce provenir de esa corriente de pensamiento (p. VI), a la que adhirió hasta "el tiempo en que empecé a sospechar que podía haber, en las teorías del derecho natural, algo más que oscuridad y superstición" (p. VI). De este modo, Hart, Raz, Fuller y Rawls, aparecen contrapuestos con la visión clásica del derecho y la justicia, en una confrontación de la que no salen muy bien parados. Finnis demuestra la radical insuficiencia de la perspectiva analítica (como así también de todo empirismo), principalmente su desconocimiento o incomprensión de la razonabilidad práctica, tema central de la filosofía del derecho clásica.

Esta relevancia del punto de vista práctico, la destaca Finnis al demostrar su necesidad para la descripción adecuada de la realidad jurídica. Frente a las afirmaciones de Bentham, Austin, Hart, Raz y Fuller, que intentan elaborar una ciencia del derecho puramente descriptiva, demuestra que el punto de vista valorativo es imprescindible para la selección de los datos que integran, además de que para la comprensión de las conductas, acciones y hábitos, es imprescindible conocer su fin y su valor (pp. 4-9). En otras palabras, el punto de vista práctico resulta imprescindible aun para el desarrollo de un saber descriptivo en materias humanas.

También cabe destacar los análisis que realiza Finnis acerca de la llamada "falacia naturalista", e. d., de la acusación lanzada contemporáneamente contra el iusnaturalismo de derivar proposiciones normativas de enunciaciones acerca de la realidad. Con agudeza y erudición, Finnis demuestra que la crítica, elaborada originariamente por Hume, se dirige expresamente contra el iusnaturalismo de Samuel Clarke, un discípulo inglés de Hugo Grocio, que escribió en 1706 un "Discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion". Pone en evidencia también, cómo las objeciones del filósofo escocés no rozan siquiera a la doctrina de Santo Tomás acerca del derecho natural, ya que ésta no deriva el deber del ser, sino de principios evidentes y primeros (pp. 36-49).

Asimismo, son destacables las consideraciones que realiza Finnis acerca de los llamados "derechos humanos", analizando finamente el contenido de la "Declaración", de 1948 (pp. 211-226), como asimismo acerca de la noción de la ley, ofreciendo una interesante definición descriptiva (pp. 276-277).

Pero más allá de estos puntos específicos que hemos puesto de relieve, es necesario poner de manifiesto la solidez del conjunto, que conforma una exposición profunda, coherente y atractiva de la concepción realista clásica acerca de lo jurídico. Finnis ha logrado remozar y actualizar sus puntos fundamentales, realizando, de ese modo, una importante contribución a la filosofía del derecho de nuestros días.

Si a ello le agregamos la enorme utilidad de las notas aclaratorias y bibliográficas que se insertan al final de cada capítulo y la pulcritud de la exposición, no nos cabe sino esperar que esta obra sea vertida al castellano lo antes posible, de modo de ponerla al alcance del mayor número de estudiosos de habla hispana, para quienes resultará de inestimable valor.

CARLOS IGNACIO MASSINI

GUSTAVO ELOY PONFERRADA, *Introducción al Tomismo*, segunda edición, Club de Lectores, Buenos Aires, 1985, 223 pp.

Agotada la primera edición de Eudeba, ha sido una buena idea del Club de Lectores volver a publicar esta *Introducción al Tomismo*, de Ponferrada. La obra ofrece una visión objetiva y completa del Tomismo. Se divide en dos partes: 1) *El Tomismo como hecho* y 2) *El Tomismo como síntesis doctrinal*.

En la Primera Parte el autor trata de la ubicación del Tomismo, único sistema, que después de siete siglos, conserva y ha crecido en su vigencia; y que, además, está en íntima armonía con la fe católica. A continuación trata de la vida y obras de Santo Tomás y de la Escuela tomista en sus orígenes, en el Renacimiento y en la Edad Moderna y Contemporánea. Es mérito del autor haber tenido en cuenta, en esta época, también la bibliografía tomista de América Latina y especialmente de la Argentina.

La Segunda Parte es la más importante de esta *Introducción*. Se trata de la síntesis doctrinal de Santo Tomás. Para su desarrollo Ponferrada ha encerrado los temas principales de la Filosofía Tomista en los siguientes capítulos: 1) La Filosofía, 2) La Lógica, 3) El Mundo, en que se expone el hilemorfismo como composición de materia y forma de los cuerpos y de los seres vivientes, y las propiedades de los seres materiales: la cantidad, las cualidades y el movimiento, 4) El Hombre, con sus tres vidas, vegetativa, sensitiva e intelectual y con su actividad libre y moral, social y artística, culminando con el tema fundamental de la persona, 5) El ser y la Metafísica, con la analogía y la participación, la estructura y propiedades del ser, los principios, el devenir y las categorías, la substancia, los accidentes y las causas. La síntesis culmina con el tema de Dios, fundamento de toda la metafísica tomista. El autor expone aquí las cinco vías o argumentos de la existencia de Dios, y su naturaleza o esencia.

La obra concluye con una amplia y ordenada bibliografía por temas.

Como *Introducción* la obra cumple ampliamente su propósito: exponer de un modo claro y sintético los puntos fundamentales de la Filosofía de Santo Tomás.

Por eso, deseamos a esta obra una amplia difusión para los quieran poseer, en breves páginas, una visión objetiva de la Filosofía tomista.

OCTAVIO N. DERISI

BATTISTA MONDIN, *Storia della Filosofia Medievale*, Pontificia Università Urbana, Roma, 1985, 425 pp.

Con esta obra Mondin ofrece una nueva y seria contribución al pensamiento filosófico cristiano. A sus ya numerosos libros, sobre diversos tópicos de la Filosofía, principalmente de la Antropología, la Moral, la Cultura y los Valores, añade hoy éste sobre la *Historia de la Filosofía Medieval*.

Afortunadamente el autor es un auténtico filósofo, enriquecido con un abundante caudal de doctrina y erudición, que no puede dejar de reflejarse en la obra. Por eso, se trata de una Historia de la Filosofía Medieval escrita no sólo con conocimiento y objetividad del tema, sino también con una comprensión crítica de los tópicos filosóficos de sus respectivos autores.

La obra comienza con un capítulo eminentemente doctrinal: una determinación de la *esencia de la Filosofía Cristiana*, que tanto tiene que ver precisamente con la filosofía del medioevo escolástico. “En *sentido aptitudinal* se dice cristiana cualquier filosofía, cuando aun en un ambiente no cristiano, en fuerza de sus principios, está abierta al Cristianismo. Es el caso de Platón, Aristóteles, Zenón, Plotino, Avicena”. “En *sentido constitutivo esencial*, se dice cristiana una filosofía que abraza contenidos de verdad, que deben su origen histórico a la revelación bíblica y al Cristianismo, pero que pertenecen al campo de la investigación racional” (p. 10). Es decir que la influencia cristiana ha contribuido a que la razón haya organizado una verdadera filosofía o sabiduría racional que, sin embargo, abandonada la razón a sus solas fuerzas, no hubiese sido lograda. Por eso, “como lo ha precisado Gilson, la Filosofía cristiana no es tanto un sistema de pensamiento, como un modo particular de filosofar, que puede dar lugar a varios sistemas muy diferentes entre sí” (p. 11). En una palabra, la Filosofía Cristiana depende en su *existencia* o elaboración de la revelación cristiana, pero en su *esencia* permanece intacta como conocimiento estrictamente racional.

Mondin señala a continuación cuáles son estos temas propios alcanzados por la Filosofía Cristiana: 1) el concepto de persona, 2) de libertad, 3) de historia y tiempo, 4) de Dios, 5) del mal y 6) de creación; conceptos todos ellos en sí mismos asequibles por la razón, pero que *de hecho* ésta los ha podido descubrir sólo gracias a la Revelación.

La Primera Parte de la obra se refiere a la Historia de la Patrística, y en ella son estudiados Justino y, más extensamente, Clemente de Alejandría y Orígenes. Pero el punto culminante de esta época lo ocupa San Agustín, eminente representante del Platonismo cristiano. Este capítulo contiene una amplia síntesis de la rica y abundante filosofía del Obispo de Hipona, prolijamente expuesta. Luego el autor trata del pensamiento de Gregorio Niseno, de Dionisio Areopagita, de Máximo el Confesor y de Escoto Eriúgena, para terminar con Boecio y Casiodoro. Los temas principales de cada autor son expuestos en apretada comprensión doctrinal, con objetividad y claridad.

En la Segunda Parte, el autor se ocupa de la historia de la época de la Escolástica, primeramente de la Escolástica musulmana, sobre todo de Avicena y Averroes, y luego de la Escolástica hebrea, principalmente de Maimónides. Todo ello en una sinopsis de los principales temas de estos autores.

La Escolástica cristiana se inicia con S. Anselmo, la Escuela de S. Víctor y de Chartres, San Bernardo, Abelardo —quien formula por primera vez la solución realista de los conceptos universales— y de Pedro Lombardo, el famoso recopilador de la *Sentencias*, tantas veces comentado por la Escolástica posterior, incluso por Santo Tomás.

Después de estos autores, muchos de ellos de inspiración platónica, se inicia la incorporación de Aristóteles al pensamiento cristiano con Guillermo de Auvernia y sobre todo con S. Alberto Magno, el maestro de Santo Tomás. El autor más extensa y minuciosamente estudiado, como era lógico, es Santo Tomás.

Este capítulo de casi cien páginas, ofrece una síntesis completa y bien trabada del pensamiento del Aquinate en sus temas principales, ampliamente desarrollados. Este capítulo y el de San Agustín constituyen, por su extensión y por su exposición comprensiva y desarrollo de los temas fundamentales de sus autores, verdaderas monografías, escritas con honda penetración en la doctrina y con lúcida claridad.

Sigue la exposición de la Escolástica franciscana con San Buenaventura y Duns Escoto.

La obra termina con el ocaso agnóstico y místico de la Escolástica, señalándose las causas políticas y culturales de esta decadencia. Los principales autores son Guillermo de Ockham, padre del nominalismo y empirismo medieval, y el místico Eckhart, inficionado de panteísmo y Marsilio de Padua.

Mondin termina su obra con una conclusión en la que, contra falsas y gratuitas acusaciones, defiende el humanismo de la Escolástica: la exaltación de la persona humana, de la belleza, de la verdad y demás valores de la cultura humanista. Principalmente Santo Tomás, con la incorporación depurada del Aristotelismo y con su propia concepción original, ha desarrollado un amplio sistema metafísico humanista, fundado en la trascendencia de Dios. No de otro modo también es logrado en esa misma época por Dante, de una manera poética en la *Divina Comedia*.

En todo caso la Escolástica, sobre todo en su cumbre que es la *Suma Teológica* de Santo Tomás, expresa en unidad jerárquica todo el saber teológico y filosófico, que abarca desde Dios al ángel y al hombre, y desde éste a los demás seres de la creación: la unidad humanística cristiana, que constituye y formula teóricamente el humanismo teocéntrico y cristiano, que dio a luz y constituyó a Europa.

Por la objetividad de la exposición del pensamiento de los autores y escuelas estudiados, por la comprensión crítica y seria de su pensamiento, por el elevado nivel filosófico que demuestra el P. Mondin en la exposición de los temas tratados, esta obra constituye un modelo de Historia de la Filosofía. No está de más señalar, en un libro que se presenta como texto universitario, su *lucidus ordo* y la claridad de su exposición. Por todo lo cual, creemos que esta obra de Mondin, de tan elevado valor doctrinal y pedagógico, está llamada a una gran difusión y traducción a otras lenguas.

El libro está pulcramente presentado y forma parte de una colección de textos filosóficos universitarios de la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma, donde Mondin es profesor ordinario y decano de la Facultad de Filosofía.

OCTAVIO N. DERISI

AGRO-INDUSTRIAS INCA S.A.

PRODUCTOS ENVASADOS



Inca

DE LA NATURALEZA A SU MESA

YERBA MATE Y TE

Taragui



Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEBRA S. C. A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**

CREER ES DAR CREDITO

Y el Banco de la Provincia de Buenos Aires cree en la capacidad de trabajo y creación de los argentinos. Es por eso que brinda distintas líneas de préstamos para dar crédito a las actividades productivas de la Provincia; y atender a la evolución de toda la comunidad.

**Hipotecarios • Comercial •
Industria • Exterior • Agro •
Inversión y Leasing**



**BANCO DE LA
PROVINCIA DE
BUENOS AIRES**
La seguridad total.

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España

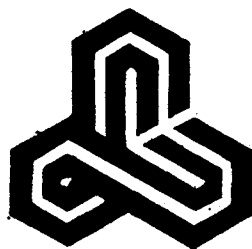
Adhesión de la

Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



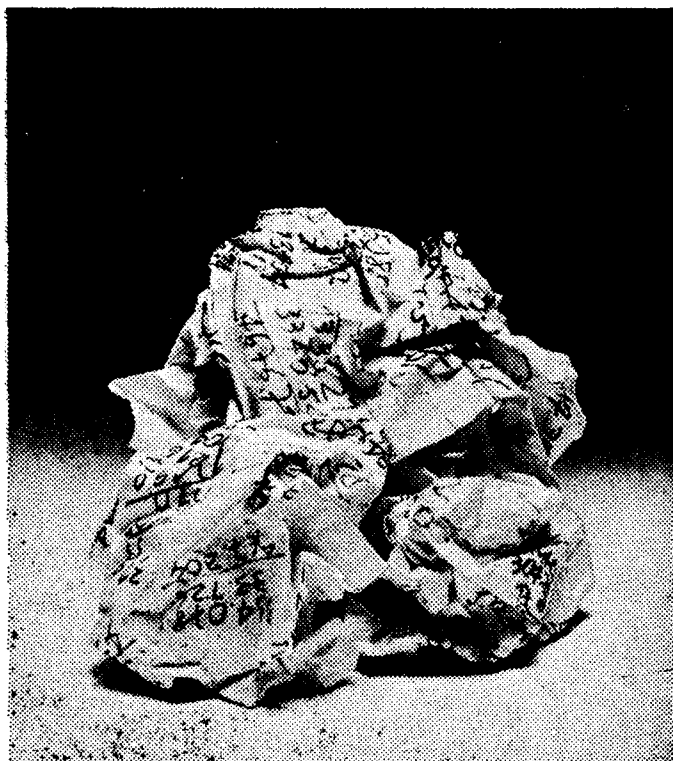
Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina



BANCO RIO



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

**EL
RIESGO
DE
INVESTIGAR.**

de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto. Porque trabajamos por la vida.

Bagó

Investigación y Tecnología Argentina

CALZADO
E
INDUMENTARIA
DEPORTIVA

A T O M I K

La expresión del movimiento



Panamérica de Plásticos S.A.I.C.

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

48-6789 y 6833

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

At. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPARIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.
