

VERDAD E INTELIGIBILIDAD

I. LA ANALOGÍA DE LA VERDAD

Conocida es la doctrina de Santo TOMÁS según la cual la verdad es un concepto análogo que se aplica a sus inferiores con una doble analogía: de atribución intrínseca en unos casos y de atribución extrínseca en otros. En efecto, la verdad dicha del entendimiento divino y de los entendimientos creados es análoga con analogía de atribución intrínseca; pero dicha del entendimiento y de las cosas lo es con analogía de atribución extrínseca. El presente trabajo trata de profundizar un tanto en esta segunda analogía.

El texto más explícito de la posición de Santo TOMÁS aquí aludida es tal vez el siguiente:

«La verdad se encuentra propiamente en el entendimiento humano o en el divino, como la sanidad en el animal. En cambio, en las otras cosas se encuentra por relación al entendimiento, como también la sanidad se dice de algunas otras cosas en cuanto causan o conservan la sanidad del animal. La verdad está en el entendimiento divino de manera propia y principal; en el entendimiento humano, de manera propia, pero secundaria; finalmente en las cosas, de manera impropia y secundaria, pues sólo está allí por referencia a esas otras dos verdades»¹.

El ejemplo puesto aquí en juego por Santo TOMÁS para ilustrar la analogía de la verdad dicha del entendimiento y de las cosas, es el clásico ejemplo de la analogía de atribución extrín-

1. *De Veritate*, q. 1, a. 4 c.

seca: se dice sano al animal y sano al alimento; pero al animal se le llama propiamente sano, porque tiene salud, porque la salud es en él una forma inherente; en cambio, al alimento se le llama sano impropiaamente, pues no tiene salud, sino alguna otra cualidad, alguna otra forma inherente, por la que causa o conserva la salud del animal.

Aplicando rigurosamente este ejemplo al caso de la verdad, y Santo TOMÁS lo aplica hasta sus últimas consecuencias, tenemos que el entendimiento y las cosas se dicen verdaderos de maneras muy diferentes: el entendimiento, en sentido propio, porque tiene la verdad, porque la verdad es en él una forma inherente; pero las cosas, en sentido impropio, porque ellas no tienen verdad, porque la verdad no es en ellas una forma inherente. Ciertamente que las cosas tienen alguna forma inherente, pero esta forma no es la verdad, sino algo que se relaciona con la verdad, algo que es la causa, o el fundamento, o el signo de la verdad, y esta forma inherente es la entidad misma de las cosas. Como dice también Santo TOMÁS.

«Las cosas se denominan verdaderas por la verdad que está en el entendimiento divino o por la que está en el humano, como el alimento se denomina sano por la sanidad que está en el animal y no como por una forma inherente; pero también se denominan verdaderas por la verdad que está en las mismas cosas (que no es más que la entidad adecuada al entendimiento o que hace al entendimiento adecuarse a ella) como por una forma inherente, como el alimento se denomina sano por cierta cualidad suya, por la que se dice sano»².

Claro que aquí todo depende del sentido en que se tome la palabra verdad. Si alguien prefiere llamar verdad a la entidad misma de las cosas, entonces las cosas serían más propiamente verdaderas que el entendimiento, pues las cosas poseen la entidad formalmente y en su mismo ser natural, mientras que el entendimiento como tal sólo la posee objetivamente y en su ser intencional, y sabido es que el ser natural es el fundamento del intencional y, por consiguiente, anterior a él. Pero tampoco es caprichoso entender por verdad algo distinto, al menos racionalmente, de la entidad. Porque lo cierto es que el término falsedad, que expresa lo contrario de la verdad, se predica tam-

2. *Ibidem.*

bién de las cosas, pues decimos «perla falsa», «amigo falso», y sería absurdo predicar de las cosas lo contrario de la entidad, pues propiamente hablando la entidad no tiene contrario. Asimismo atribuimos la verdad a las negaciones y privaciones reales, pues decimos «verdadera nada», «verdadera ceguera», y, sin embargo, la nada y la ceguera no son entidades, sino ausencias o faltas de entidad. Realmente, si redujésemos el concepto de verdad al de entidad, tendríamos que corregir muchas expresiones usuales y andarnos con mucho tiento para no incurrir a cada paso en contradicciones y absurdos.

Estos inconvenientes se salvan entendiendo por verdad la adecuación del entendimiento y de la cosa, que es la definición clásica de ella. Este es el sentido formal y propio de la verdad; los otros son derivados de éste y a él se refieren. Como lo dice límpidamente Santo TOMÁS :

«Esto es lo que la verdad añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y el entendimiento, a la cual conformidad sigue el conocimiento de la cosa. De modo que la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es cierto efecto de la verdad»³.

Y continúa :

«Por tanto, la verdad y lo verdadero se pueden definir de tres maneras: primera, según aquello que precede a la razón de verdad y en lo cual se funda la verdad [definición impropia, material o por parte del fundamento parcial de la misma]; y así la define San AGUSTÍN diciendo: "verdadero es aquello que es" [...]. Segunda, según aquello en lo que consiste formalmente la razón de verdad [definición propia y formal, por lo íntimo y constitutivo]; y así la define ISAAC ISRAELI diciendo "la verdad es la adecuación del entendimiento y de la cosa" [...]. Tercera, atendiendo al efecto consiguiente [definición también propia y formal, por el efecto formal primario] [...]; y así la define San AGUSTÍN diciendo: "la verdad es lo que manifiesta lo que es"⁴.

Entendiéndola así, es evidente que la verdad no se encuentra propiamente más que en el entendimiento, pues únicamente en él se cumple la adecuación del entendimiento y de la cosa. En la cosa misma no se encuentra la adecuación sino la entidad

3. *De Veritate*, q. 1, a. 1 c.

4. *Ibidem*.

que, o bien es causa (y causa ciertamente parcial) de esa adecuación, si atendemos al entendimiento especulativo humano, o bien es efecto o signo manifestativo de esa adecuación, si atendemos al entendimiento divino, o al entendimiento práctico humano, o incluso al mismo conocimiento intelectual del hombre.

2. LA VERDAD COMO INTELIGIBILIDAD

Pero esta doctrina tan lúcida y coherente se ha visto con frecuencia impugnada, y especialmente en nuestros días. Lo que mueve a algunos a rechazarla es el pensar que si la cosa es la causa de la verdad de nuestro entendimiento, parece lógico suponer que la cosa habrá de ser también verdadera y con una verdad anterior y más propia que la del entendimiento, pues al fin y al cabo ésta es el efecto y aquélla la causa. Aun dando por bueno que la verdad consista, según uno de sus sentidos, en la adecuación del entendimiento y la cosa, ése no puede ser el único sentido propio de la verdad, ni tampoco el principal; porque para llegar a la adecuación del entendimiento y de la cosa es preciso suponer antes la adecuabilidad de ambos términos. Esta adecuabilidad es más radical y tiene que encontrarse tanto en el entendimiento como en la cosa misma. A la adecuabilidad del entendimiento se le puede llamar simplemente «apertura» o, si se quiere, «libertad». A la adecuabilidad de la cosa se le debe llamar con pleno derecho «inteligibilidad». Y ambas cosas, «libertad» e «inteligibilidad», serán verdad en sentido más radical y primario que lo es la «adecuación». Por otra parte, sabemos que, en lo que atañe al conocimiento humano, la libertad o apertura del sujeto (el entendimiento) tiene razón de efecto más que de causa frente a la inteligibilidad del objeto (la cosa), o sea, que en esta relación de adecuación o adecuabilidad, la cosa se comporta activamente o como determinante, y el entendimiento pasivamente o como determinado. Luego la inteligibilidad de la cosa será la verdad en el sentido más radical y primario; después vendrá la apertura del enten-

dimiento, y, por último, la adecuación de ambos. La adecuación de la cosa y el entendimiento será la verdad en el sentido menos radical, en el sentido más derivado o secundario.

En este razonamiento hay un equívoco fundamental y es el de suponer que la potencia es anterior al acto, no sólo en el tiempo, sino también en la naturaleza y en la dignidad. En el orden del tiempo y en la vía de la generación la potencia es ciertamente anterior al acto (aunque tampoco en absoluto, porque la primera potencia tiene que proceder de un primer acto); pero en el orden de la naturaleza y en el orden de la perfección el acto es siempre anterior a la potencia, pues la potencia está esencialmente ordenada al acto. Por eso todo movimiento se define por su término, y toda potencia por su acto. La potencia es más radical, si por radical se entiende lo anterior en la vía de la generación, y en ese sentido podemos decir que el niño es más radical que el hombre. Pero la palabra «radical» toma a veces el sentido de principal, de primero en dignidad y perfección, y si se le da ese sentido no puede decirse que el niño sea más radical que el hombre, sino que ha de decirse lo contrario. Las palabras «formal» y «propio» son menos equívocas. Ellas designan siempre lo primero en perfección, y por ello se refieren al acto y a la forma, no a la potencia y a la materia. Así, el hombre formal y propiamente dicho es el hombre adulto, no el niño.

Pues bien, lo que tratamos de averiguar es el sentido formal y propio de la verdad, no su sentido radical en la acepción de potencial. Y mirando así el asunto es claro que la verdad como adecuación es más propia y aún más radical (en el sentido de principal) que la verdad como apertura o como inteligibilidad.

Pero el asunto no queda suficientemente resuelto con estas consideraciones. Porque, si bien es cierto que la apertura del entendimiento se comporta como algo potencial respecto de la adecuación en que la verdad consiste, no parece que pueda decirse lo mismo de la inteligibilidad de la cosa. Decir que el entendimiento humano es capaz de entender o de adecuarse a las cosas es decir que dicho entendimiento es potencial, que es una potencia real ordenada a un acto asimismo real. Pero, en cambio, decir que la cosa es inteligible no es señalar en ella una potencia real. También decimos que Dios es inteligible y, sin embargo, en Dios no hay potencia alguna, sino que es actuali-

dad purísima. Se trata aquí de una potencialidad puramente de razón: lo que es acto, lo concebimos como potencia, y lo que es independiente del entendimiento, lo concebimos como relativo a él. Es el hecho, de sobra conocido, de la relación no mutua entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido: el sujeto se relaciona realmente con el objeto al que conoce, pero el objeto no se relaciona realmente, sino sólo racionalmente, con el sujeto que lo conoce. Lo que de real expresa esta palabra «inteligibilidad» no es ninguna potencia de la cosa o relación de ella al entendimiento, sino precisamente la potencia del entendimiento y la relación de él a la cosa.

Pero si esto es así, entonces la relación de la cosa y el entendimiento no será la de dos potencias en orden a un acto común (la adecuación), sino la de una potencia (el entendimiento) en orden a un acto (el objeto); la adecuación será simplemente la unión de esa potencia con ese acto; y en esa unión es claro que no habrá ninguna actualidad superior a la actualidad del objeto, como en la unión de la materia y de la forma no hay ninguna actualidad superior a la de la forma o que no esté contenida en la misma forma. Así la adecuación se puede presentar como el término del movimiento cognoscitivo del sujeto, como la plenitud o la actualidad de la potencia del entendimiento; pero no como término de un pretendido movimiento del objeto o como perfección o actualización de una supuesta potencia de la cosa.

Entonces no vale el argumento hecho anteriormente para probar que la adecuación es más propia y formal que la adecuabilidad del objeto, es decir, que su inteligibilidad, porque todo lo que haya de actualidad y de plenitud en la adecuación se contiene ya en la inteligibilidad, y además la inteligibilidad es anterior, pues es causa de la adecuación. Algo semejante a lo que ocurre con el conocimiento en acto, del cual dice Santo TOMÁS que es un efecto de la adecuación. Cuando el entendimiento ya está adecuado al objeto, cuando está unido a él o fecundado y actualizado por él, entonces y sólo entonces es cuando lleva a cabo el acto del conocimiento. Y así el conocimiento es un efecto de la verdad entendida como adecuación, y el paso de la adecuación al conocimiento no es propiamente un movimiento que vaya de la potencia al acto, sino una operación que progresa del acto al acto (del acto primero al acto segundo). Por

eso, la definición de la verdad atendiendo al conocimiento es una definición por el efecto formal primario de la verdad, y es tan propia y formal como la definición por la adecuación misma, aunque posterior a ella. Pues bien, ¿habremos de decir otro tanto de la adecuación, o sea que también ella es el efecto formal primario de algo anterior, es decir, de la inteligibilidad de la cosa y que, por consiguiente, la inteligibilidad misma es tan formal y propia como la adecuación y aún más, y así la verdad en su sentido más propio y primario será la inteligibilidad de la cosa?

3. LA INTELIGIBILIDAD EN POTENCIA Y LA INTELIGIBILIDAD EN ACTO

En seguimiento de Santo TOMÁS, yo pienso que no. Aunque parezca paradójico, el Doctor Angélico establece que el movimiento de la adecuación (o si se prefiere, del conocimiento) no va del entendimiento a la cosa, no tiene su término en la cosa, sino que va de la cosa al entendimiento, tiene su término en el entendimiento. Oigamos sus mismas palabras:

«La consumación de cualquier movimiento está en su término: Pero el movimiento de la facultad cognoscitiva se termina en el alma, pues es necesario que lo conocido esté en el cognoscente según el modo del cognoscente; en cambio, el movimiento de la facultad apetitiva termina en las cosas; y por eso ARISTÓTELES, en su libro *Sobre el alma*, establece un cierto círculo en los actos del alma, a saber, que la cosa que está fuera del alma mueve al entendimiento, y la cosa entendida mueve al apetito, y el apetito entonces se dirige hasta la cosa, en lo que comenzó el movimiento. Y como lo bueno dice orden al apetito, mientras que lo verdadero se ordena al entendimiento; por eso ARISTÓTELES dice en su *Metafísica* que lo bueno y lo malo están en las cosas, mientras que lo verdadero y lo falso están en la mente. Porque una cosa no se dice verdadera sino en cuanto está adecuada al entendimiento. Y así lo verdadero se encuentra en las cosas con posterioridad y en el entendimiento con prioridad»⁵.

5. *De Veritate*, q. 1, a. 2 c.

Y es que si se dice que el movimiento de la adecuación va desde la potencia del intelecto hasta el acto de la inteligibilidad de la cosa se incurre en una equivocación fundamental. Pues ¿qué sentido puede tener una inteligibilidad con independencia del acto mismo del intelecto? Para aclarar esto conviene distinguir entre la inteligibilidad en acto y la inteligibilidad en potencia, y además entre las cosas materiales y las inmateriales, porque ocurre que las cosas materiales no son inteligibles por sí mismas o en acto, sino sólo en potencia, en contraste con las espirituales que si lo son, por las razones que luego veremos. Escuchemos lo que dice Santo TOMÁS a este respecto:

«Las cosas materiales, como dice AVERROES, no son inteligibles sino porque nosotros las hacemos inteligibles. Son inteligibles en potencia, pero son hechas inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente, como también los colores son hechos en acto visibles por la luz del sol. En cambio, las cosas inmateriales son inteligibles por sí mismas, y por eso son naturalmente más conocidas, aunque para nosotros lo sean menos»⁶.

Las cosas materiales no son inteligibles en acto, sino en potencia. Sólo en el entendimiento tienen inteligibilidad. Por eso, aun suponiendo que la verdad consistiera formalmente en la inteligibilidad de las cosas, no se podría decir, respecto de las cosas materiales, que la verdad propiamente dicha estaba en ellas, sino que hay que decir que únicamente se encuentra en el entendimiento. Y no se diga que esto será cierto respecto del entendimiento humano, que es abstractivo, pero no respecto del entendimiento angélico o del divino, que son intuitivos; porque, según la misma doctrina de Santo TOMÁS, tanto Dios como los ángeles conocen las cosas en sí mismos y no en ellas mismas. Propiamente hablando, ni para Dios ni para los ángeles son inteligibles en sí mismas las cosas materiales; lo son únicamente en cuanto están contenidas en la Esencia divina como imitaciones suyas (este es el caso de Dios), o en cuanto están representadas en las ideas creadoras de Dios de las cuales las ideas angélicas son ciertas imitaciones o participaciones innatas (este es el caso de los ángeles).

«Dios —escribe Santo TOMÁS— se ve a sí mismo en sí mismo,

6. *De Veritate*, q. 2, a. 2 c.

VERDAD E INTELIGIBILIDAD

pues se ve a sí mismo por su esencia. Pero a las cosas distintas de El no las ve en sí mismas, sino en sí mismo, en cuanto que su esencia contiene la semejanza de todas las cosas»⁷.

Y por lo que atañe a los ángeles escribe igualmente:

«Los ángeles conocen las cosas materiales por formas innatas. Pues así como de las razones eternas existentes en la mente divina proceden las formas materiales para constituir las sustancias de las cosas, así también proceden de Dios las formas de todas las cosas en la mente angélica para el conocimiento de las mismas cosas»⁸.

La razón por la que las cosas materiales no son inteligibles en sí mismas hay que buscarla en su materialidad. Una cosa sólo es inteligible en sí misma cuando subsiste sin materia. La materia es el estorbo, es el obstáculo de la inteligibilidad. Pero la materia entendida como *materia prima* en el sentido de Santo TOMÁS, es decir, como pura potencia pasiva en el orden real. Esta materia es la que hace posible la multiplicidad puramente numérica de las cosas corpóreas. Se dan, en efecto, en la realidad ciertas cosas corpóreas que son entre sí enteramente iguales, y, sin embargo, una no es la otra. Esta multiplicidad puramente numérica no puede explicarse por ninguna forma o por ningún principio determinante; sólo la *materia prima* puede explicarla. Por otro lado, la individualidad puramente material que así resulta escapa enteramente a la inteligencia. No es posible discernir intelectualmente entre individuos que sólo difieren numéricamente. Esto es señal evidente de que lo entendido en cuanto tal es siempre inmaterial, o sea, prescinde de la materia, de la *materia prima*, por supuesto.

Además, la *materia prima* es el principio radical de toda pasividad, de toda recepción propiamente dicha. Pero lo entendido en cuanto tal no es pasivo o receptivo en sentido real, como tampoco es activo. Ciertamente yo puedo entender la pasión y la acción, y puedo entender que algo padece o recibe y que algo obra; pero no es menos cierto que una cosa entendida y en cuanto entendida no padece ni obra. El fuego pensado no quema y el leño entendido no se consume. No se con-

7. *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5 c.

8. *De Veritate*, q. 8, a. 9 c.

sume o no es afectado pasivamente porque no tiene materia, porque prescinde de ese principio radical de pasividad que es la *materia prima*.

Entre la inteligibilidad y la materia hay una oposición irreductible. Por eso la materia sola, la pura materia, no puede ser entendida —como tampoco puede existir; es entendida por la forma, por la forma inherente que la actualiza (así la conoce el entendimiento humano), o por la forma extrínseca que la crea (así la conocen Dios y los ángeles).

Por lo que hace al entendimiento humano es interesante recordar la doctrina enseñada por Santo TOMÁS acerca del modo como puede el hombre conocer la materia y las cosas materiales. Escribe así:

«Todo conocimiento se verifica por alguna forma que es en el cognoscente el principio de su conocimiento. Pero esta forma puede considerarse de dos modos: uno según el ser que tiene en el cognoscente; otro según la referencia que hace a la cosa de la que es semejanza. Pues bien, con arreglo al primer aspecto, la susodicha forma hace al cognoscente conocer en acto; pero con arreglo al segundo, lo orienta al conocimiento de un cognoscible determinado. Así, el modo de conocer una cosa cualquiera es según la condición del cognoscente, en el cual es recíproca la forma de acuerdo con su modo de ser; pero no es necesario que la cosa conocida sea según el modo del cognoscente o según el modo como la forma, que es el principio del conocer, está en el cognoscente. De donde nada se opone a que, por las formas inmateriales existentes en la mente, se conozcan las cosas materiales. Sin embargo, esto acontece de manera distinta en la mente humana, que recibe de las cosas el conocimiento, y en la divina y angélica, que no lo recibe de ellas. Pues en la mente que recibe de las cosas la ciencia, las formas existen por cierta acción de las cosas en el alma, y como toda acción es por la forma, por eso las formas que están en nuestra mente se refieren a las cosas que existen fuera del alma primera y principalmente en cuanto a las formas de ellas [...]. Sin embargo, del conocimiento de esas formas que se refieren esencialmente a la materia, se conoce también de algún modo la materia, a saber, según la relación que guarda con la forma, y por eso dice Aristóteles que la materia es cognoscible por analogía con la forma. Y así, por la semejanza de la forma, se conoce la misma cosa material»⁹.

Como se ve, en el caso de entendimiento humano, que es el único que recibe su ciencia de las cosas mismas (y es así el

9. *De Veritate*, q. 10, a. 4 c.

único del que se podría decir que conoce las cosas en ellas mismas), no puede darse un conocimiento de las cosas materiales sino en la medida que son hechas inmateriales o despojadas de sus respectivas materias. Y por eso se dice que las cosas materiales no son inteligibles en sí mismas (ni siquiera para el entendimiento humano), sino que sólo son inteligibles en potencia. La verdad, pues, dicha de las cosas materiales, y entendida como algo inherente a ellas, no puede significar la inteligibilidad actual. Significará sólo la entidad, aunque considerada ciertamente como fundamento —fundamento parcial e inadecuado— de la ulterior inteligibilidad que las cosas materiales adquieren en el entendimiento.

¿Pero y respecto de las cosas inmateriales? De estas dice Santo TOMÁS expresamente que son inteligibles por sí mismas. ¿Consistirá para ellas la verdad en esa misma inteligibilidad que poseen?

Aquí hay que comenzar por reparar en lo siguiente: las cosas inmateriales no son solamente inteligibles, sino que también son inteligentes, y por eso todavía hay que dictaminar si su inteligibilidad les viene del solo hecho de ser inmateriales o de ser inteligentes. Si se concluye que es por esto último, entonces no salimos de la tesis mantenida para las cosas materiales, pues la inteligibilidad de las cosas inmateriales se encontraría únicamente en el entendimiento de ellas.

Para decidir esta cuestión conviene considerar lo que sucede cuando una sustancia inmaterial y, por consiguiente, inteligible, es conocida o entendida por otra sustancia intelectual distinta de ella. Para que una sustancia entienda a otra es preciso que se una a esta otra, pero con una unión que no es física o natural (o sea, comunicando en el mismo ser que tienen en la naturaleza), sino que es puramente cognoscitiva o intencional (o sea, uniéndose mediante una forma vicaria, semejanza o representación de la sustancia entendida). Todo conocimiento se verifica por alguna forma, pero cuando el cognoscente es realmente distinto de lo conocido, la forma por la que el cognoscente conoce no es la misma forma de lo conocido, sino una reproducción de ella, unida íntimamente al cognoscente. Por eso, siempre que el cognoscente es realmente distinto de la cosa conocida, no puede decirse, hablando en términos estrictos, que el cognoscente conozca a la cosa en ella misma, sino que siem-

pre la conoce en sí mismo. Sólo cuando el cognoscente y lo conocido son realmente idénticos, la forma por la que el cognoscente conoce es exactamente la misma forma de lo conocido. Luego sólo es posible decir que una cosa es inteligible en sí misma en la medida en que es inteligible para sí misma. Y así, fuera de la presencia actual en un entendimiento, de ninguna cosa puede decirse que sea formalmente inteligible, o inteligible en sí misma; se puede decir, empero, que es inteligible en potencia.

Por eso no es posible hacer consistir la verdad de las cosas en la formal inteligibilidad de las mismas. Lo que las cosas tienen en sí mismas es su ser y su esencia (su entidad); pero no la inteligibilidad. La inteligibilidad les viene de su presencia actual en un entendimiento, bien se trate de un entendimiento que ellas mismas poseen (así sucede con las sustancias inmateriales), bien se trate de otro entendimiento distinto de ellas (así ocurre siempre con las sustancias corpóreas y también puede ocurrir con las incorpóreas).

4. LA VERDAD DE LAS COSAS

Pero si esto es así, ¿a qué queda reducida entonces la causalidad de las cosas respecto a la verdad del entendimiento humano? Porque si las cosas no tienen ninguna verdad, en el sentido formal y propio de esta palabra, ¿cómo es posible que causen la verdad en nuestro entendimiento? La contestación es que las cosas causan la verdad de nuestro entendimiento de un modo semejante a como la medicina causa la salud del animal, o sea, no por la salud que la medicina tenga (pues no tiene ninguna), sino por otra cosa, por otra cualidad inherente, y teniendo siempre en cuenta que la medicina no es la causa total y adecuada de la salud, sino sólo la causa parcial y coadyuvante. Así también las cosas causan la verdad de nuestro entendimiento no por alguna verdad que ellas tengan, sino por su entidad, y esto de manera que dicha entidad no es causa

total de la verdad de nuestro entendimiento, sino causa parcial y concurrente.

Que la entidad de las cosas y no su verdad es lo que causa la verdad de nuestro entendimiento fue enseñado explícitamente por Santo TOMÁS, y valiéndose precisamente de la misma analogía de la medicina y de la salud.

«Aunque la verdad de nuestro entendimiento —escribe— sea causada por la cosa, no se sigue de aquí que la razón de verdad se encuentra más propiamente en la cosa, como tampoco se encuentra la salud más propiamente en la medicina que en el animal. Es la virtud de la medicina y no su salud la que causa la sanidad, como quiera que no se trate de un agente unívoco [léase «causa total y adecuada»]. Y de manera semejante, es el ser de la cosa, y no la verdad de ella, lo que causa la verdad del entendimiento. Por eso dice ARISTÓTELES que el juicio es verdadero por el hecho de que la cosa es, no por el hecho de que la cosa es verdadera»¹⁰.

Entonces hay que afirmar que en la cosa (en la cosa que es simplemente cosa y no es además inteligente y en la medida en que lo es) no hay nada aparte de su entidad por lo que pueda decirse verdadera; ni la inteligibilidad, ni ninguna otra perfección de este tipo. Pero, como lo cierto es que a la cosa también se la llama verdadera y esto no es una pura 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 (insisto en que puramente de razón) de la cosa al entendimiento que la conoce.

Es preciso repetir una y otra vez la fórmula clásica, pero penetrando en su profundo sentido: «la verdad de las cosas consiste en el ente mismo en cuanto fundamento de una relación de razón de conformidad al entendimiento».

Que lo que la verdad de las cosas añade al ente es una pura relación de razón debe ser resueltamente mantenido incluso en el caso de que se considere a la cosa creada en comparación con el entendimiento divino. Respecto del entendimiento humano se ve claro que las cosas naturales no se dicen verdaderas porque dependan de él, sino simplemente porque él las conoce con verdad, lo que determina que esta denominación de verdaderas

10. *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1, ad 3.

no les añade nada real, sino una mera relación de razón. Pero la cuestión se complica cuando a esas mismas cosas naturales se las considera en relación al entendimiento divino, porque en este caso existe una real dependencia de dichas cosas por respecto al divino entendimiento, dependencia que tiene que fundar una relación real y no de mera razón¹¹. Sin embargo, yo estimo que la verdad de las cosas naturales no debe consistir solamente en el complejo de entidad más esa relación real de dependencia, ni siquiera concretando esa dependencia a la imitación. Las cosas, en efecto, dependen de Dios, o en cuanto es causa eficiente de ellas (y así denotan su poder), o en cuanto es su causa final (y así denotan su bondad), o en cuanto es su causa ejemplar (y así manifiestan su sabiduría). Considerando a Dios como causa eficiente, las cosas proceden de El (dependencia de origen); considerándolo como causa final, las cosas tienden a El (dependencia de destino), y considerándolo como causa ejemplar, las cosas lo imitan (dependencia de imitación). Pues bien, ni siquiera en el caso de considerar solamente esta dependencia imitativa y la relación real que de ella resulta en la criatura, creo yo que pueda decirse que la verdad de las cosas consista exclusivamente en el ente más esa relación. Esa relación es un accidente real, como lo enseña expresamente Santo TOMÁS refiriéndose en general a la relación de dependencia de la criatura al Creador¹²; pero la verdad de las cosas no puede añadir al ente algo real, pues todo lo real está ya contenido dentro del ente. Lo que sucede es que la relación de razón que la verdad de las cosas naturales añade al ente y que se funda siempre en la misma entidad de dichas cosas, unas veces (en el caso del entendimiento especulativo humano) no va acompañada de ninguna relación real de dependencia imitativa (o si se quiere, esta relación real de dependencia es aquí inversa, del entendimiento a la cosa entendida); pero otras veces (en el caso del entendimiento divino, y también a su modo en el caso del entendimiento práctico humano) sí que va acom-

11. Algo semejante se puede decir de las cosas artificiales respecto al entendimiento humano.

12. Cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 3, y también *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 3.

pañada de la relación real de dependencia imitativa, sin que por ello se identifiquen ambas relaciones.

Ni creo yo que enseñe Santo TOMÁS cosa distinta cuando establece que la cosa se dice absolutamente verdadera en comparación al entendimiento del cual depende, y sólo relativamente verdadera en comparación al entendimiento del que ella no depende. Por ejemplo, en el siguiente pasaje:

«La verdad que se dice de las cosas en comparación al entendimiento humano es en cierto modo accidental a ellas, pues aun suponiendo que el entendimiento humano no existiese ni pudiese existir, todavía la cosa permanecería en su esencia. Pero la verdad que se dice de las cosas en comparación al entendimiento divino es inseparable de ellas, pues no pueden existir tales cosas sino por el entendimiento divino que las produce. Por eso, la verdad está en las cosas antes y principalmente por comparación al entendimiento divino que por comparación al humano, pues al entendimiento divino se comparan como a su causa, pero al humano en cierto modo como a su efecto, pues nuestro entendimiento recibe la ciencia de las cosas»¹³.

Este texto y todos los otros semejantes a él se pueden fácilmente interpretar en el sentido anteriormente señalado. Las cosas mismas son el fundamento de la relación de razón que la verdad de las cosas entraña; pero estas mismas cosas unas veces miran al entendimiento como a su causa y otras en cierto modo como a su efecto. Por eso, en el primer caso la relación de razón al entendimiento aparece como inseparable de las cosas, porque aquí el fundamento de la verdad (o sea, la cosa) es totalmente dependiente del entendimiento con el que luego la relacionamos; pero en el segundo caso el fundamento de la verdad es independiente del entendimiento. O más sencillamente: en el primer caso la relación veritativa (que es lógica siempre) coincide con otra relación real del mismo signo que es la relación de dependencia imitativa; pero en el segundo caso la relación veritativa no coincide con otra relación real del mismo signo, sino de signo contrario, la relación de dependencia del entendimiento humano a lo entendido.

Por lo demás, el pensamiento completo de Santo TOMÁS hay que extraerlo del conjunto entero de sus textos y no de

13. *De Veritate*, q. 1, a. 4 c.

unos cuantos aislados. Y Santo TOMÁS dice expresamente que la verdad de las cosas no añade al ente más que una relación de razón: «La verdad y el bien —escribe— significan algo positivo y añaden al ente una relación que es puramente de razón»¹⁴. Además si la verdad de las cosas consistiera formalmente en la comparación de las cosas al entendimiento divino en cuanto es causa ejemplar de ellas y no en cuanto las conoce, no podríamos llamar verdaderas a las negociaciones ni a las privaciones reales, ni podría tener sentido este otro texto de Santo TOMÁS:

«Las cosas se comparan al entendimiento divino como lo medido a su medida en cuanto a aquello que se dice o se encuentra positivamente en las cosas, porque todo esto proviene del arte del entendimiento divino; pero también se comparan a este entendimiento como lo conocido al cognoscente, y así incluso las negaciones y los defectos se adecuan al entendimiento divino, porque todo esto no conoce Dios, aunque no lo cause»¹⁵.

La doctrina completa de Santo TOMÁS sobre la verdad de las cosas creadas está bastante bien resumida en este texto:

«La verdad se encuentra en las cosas creadas en cuanto imitan al entendimiento divino que es la medida de ellas, como el arte es la medida de las cosas artificiales, y también se encuentra en cuanto que las cosas son capaces de causar en el entendimiento humano una verdadera estimación de ellas, pues el entendimiento humano se mide por las cosas. Ahora bien, la cosa existente fuera del alma imita el arte del entendimiento divino por su forma, y por su forma es también capaz de causar en nuestro entendimiento una verdadera estimación de sí misma. Por otra parte, es también por su forma que cada cosa tiene ser. Luego la verdad de las cosas existentes incluye en su razón la entidad de ellas y a esto añade una relación de adecuación al entendimiento humano o al divino. Pero las negaciones o privaciones existentes fuera del alma no tienen alguna forma por la cual imiten el ejemplar del arte divino o causen el conocimiento de ellas en el entendimiento humano; sino que el que se adecuen al entendimiento depende del solo entendimiento que aprehende las razones de ellas. Y así resulta claro que cuando se dice "verdadera piedra" o "verdadera ceguera" la verdad no significa lo mismo en los dos casos; pues la verdad dicha de la piedra encierra en su razón la entidad de la piedra y añade una relación al entendimiento, que está fundada en la misma piedra, pues algo tiene ésta en virtud de lo cual puede referirse

14. *De Veritate*, q. 21, a. 1 c.

15. *De Veritate*, q. 1, a. 10 c.

VERDAD E INTELIGIBILIDAD

al entendimiento; pero la verdad dicha de la ceguera no incluye en sí misma la privación que es la ceguera, sino solamente la relación de la ceguera al entendimiento, relación que no tiene en la misma ceguera fundamento alguno, como quiera que la ceguera no se adecue al entendimiento por algo positivo que en sí tenga»¹⁶.

Recogiendo las enseñanzas de este texto y poniéndolas en relación con lo que hemos dicho hasta aquí, podríamos concretar así la doctrina tomista sobre la verdad de las cosas creadas: la verdad de las cosas añade o comporta siempre una relación de razón de conveniencia al entendimiento, pero esta relación de razón unas veces tiene un fundamento adecuado en la realidad (tal es el caso de las cosas creadas en orden al entendimiento divino o el de las cosas artificiales en orden al entendimiento humano); otras veces tiene un fundamento inadecuado en la realidad (tal es el caso de las cosas naturales respecto al entendimiento humano); finalmente otras veces no tiene ningún fundamento en la realidad, sino sólo un fundamento en el mismo entendimiento (y tal ocurre con las negaciones y privaciones en orden al entendimiento humano o divino).

5. VERDAD E INTELIGIBILIDAD

Precisado así el concepto de la verdad de las cosas, conviene que volvamos de nuevo al concepto de inteligibilidad, de la que ya hemos dicho que no se identifica con la verdad de las cosas y que únicamente se da en el ente actualmente entendido o en cuanto existe en algún entendimiento. Aquí surge una dificultad que es la siguiente: si la inteligibilidad añade algo al ente que el ente en sí mismo no tiene, como por otra parte resulta que la causa inmediata y formal del conocimiento verdadero es la inteligibilidad o el ente revestido de la inteli-

16. *De Veritate*, q. 1, a. 8 c.

bilidad, se sigue de aquí que el conocimiento verdadero no termina en las cosas como son en sí mismas, sino en las cosas hechas inteligibles, y, por lo mismo, al parecer, en las cosas transformadas o trastocadas de algún modo. Entonces el conocimiento no será plenamente objetivo, ni fielmente aprehensivo de la realidad, y la solución idealista (al menos la del idealismo trascendental) deberá prevalecer sobre la realista.

Vamos a ver que esta conclusión precipitada no es correcta. Pero antes tenemos que afirmar con toda decisión que igualmente incorrecta y falsa sería la conclusión opuesta, la de un puro objetivismo, que en último término vendría a reducirse a un claro materialismo. Por lo mismo que la inteligibilidad de las cosas no consiste ni se reduce a la nuda entidad de las mismas, el conocimiento o la intelección no puede consistir tampoco en un mero dejar ser a las cosas, en un puro abrirse, en una simple recepción. El fundamento o la esencia de la verdad no puede así ponerse en la «libertad», entendiéndolo por ésta la ilimitada apertura, o completa indeterminación, o indefinida receptividad del ser humano. Conocer, y sobre todo conocer intelectualmente, no es nunca un mero recibir, es también un obrar, y aun habría que decir que es sólo un obrar, pues la recepción es una etapa previa, necesaria para el conocimiento humano, pero en la que no consiste el mismo conocer.

La verdadera doctrina del conocimiento humano tiene que abrirse paso por entre dos enemigos peligrosos: el subjetivismo e idealismo de un lado y el objetivismo y materialismo de otro. Hay que llegar a comprender que cuando conocemos intelectualmente una cosa le añadimos ciertamente algo, la dotamos de cierta actualidad que en sí misma no tiene, pero sin que esto signifique que transformamos a dicha cosa, que le ponemos otra forma o la investimos con alguna nueva determinación.

Vimos anteriormente que la primera condición de la inteligibilidad de una cosa es su inmaterialidad. Por consiguiente, cuando nuestro entendimiento se apresta a conocer una cosa material, lo primero que ha de hacer es despojarla de la materia, librarla de ella, o lo que es lo mismo, abstraerla. No se puede limitar nuestro entendimiento a dejar a esa cosa como

está, a dejar que sea con el mismo ser material que ella tiene, so pena de no poder conocerla jamás. Pero esta acción abstractiva o liberadora de la materia que nuestro entendimiento realiza no transforma la cosa, no le da otra forma, puesto que toda la manipulación se refiere aquí a la materia y no se hace más que relegarla u ocultarla. Nuestro conocimiento no sería objetivo ni acomodado a las cosas si añadiera a éstas alguna forma, alguna determinación por mínima que fuera, o incluso si prescindiera por principio de alguna formalidad o determinación reales. Pero nada de esto ocurre con la abstracción, pues no se trata aquí de añadir, sino de quitar o relegar; ni esto que se quita o relega es determinación alguna, sino la pura indeterminación de la materia.

Sin embargo, no es esto todo. La inmaterialidad es condición necesaria, pero no suficiente de la inteligibilidad. La inteligibilidad consiste en que una forma, previamente despojada de la materia, o bien inmaterial por sí misma, exista en un entendimiento con una existencia intencional. Esta existencia o «sobreexistencia intencional», como le gusta a MARITAIN llamarla, es ciertamente un acto, un acto que la forma por sí misma no tiene, y que sustituye a la existencia real o natural por la que dicha forma subsiste fuera del entendimiento; pero siendo como es un acto, no es forma alguna ni determinación de ningún tipo.

Llegamos con esto al meollo del asunto. Hemos de distinguir cuidadosamente entre actualidad y determinación. Hay actos que son determinantes, que consisten en alguna determinación, y éstos son todas las formas, sustanciales o accidentales; pero hay otros actos que no son determinantes, sino puramente actualizantes. Uno de ellos es el acto de existir; otro la inteligibilidad de que venimos hablando, o sea, esa «sobreexistencia intencional». El acto de existir, en efecto, no añade a las esencias de las cosas determinación alguna, pero, sin embargo, las actualiza. Y lo mismo debe decirse de la inteligibilidad. Ninguna determinación nueva añade la inteligibilidad a la cosa entendida, pero, por ella, la cosa existe en el entendimiento con otro tipo de existencia que la que tiene en la realidad. Ciertamente la cosa no retiene en el entendimiento la existencia natural que en sí misma tiene; en el entendi-

miento existe con otro modo de existencia; más, como ni la existencia que deja, ni la existencia que toma son determinaciones sino meras actualidades, nada de formal o de determinante es distinto en la cosa que en el entendimiento.

Así se evitan los dos errores del subjetivismo y del objetivismo. El conocimiento no consiste ni en dejar que la cosa sea como es, ni en transformar la cosa. Consiste en poseer intencionalmente, sin alterarla, la determinación o la formalidad que existe realmente en una cosa.

Así se entiende perfectamente lo que Santo TOMÁS quiso decir en este famoso texto donde compara la verdad con el bien :

«Es necesario que la verdad y el bien añadan al concepto del ente alguna relación de perfectividad. Pero en todo ente pueden considerarse dos cosas: la misma razón de especie [léase la esencia, la determinación] y el ser mismo [léase la existencia] por el que algo subsiste en aquella especie; y así un ente puede ser perfecto de dos maneras: Primero, según la razón de especie solamente; y de este modo el ente perfecciona al entendimiento, pues éste se perfecciona por la razón de ente [es decir, por la esencia o por la forma]. El ente, en efecto, no está en el entendimiento según su ser natural; y estemodo de perfeccionar es el que añade la verdad al ente. Como dice ARISTÓTELES, la verdad está en la mente. Un ente cualquiera en tanto se dice verdadero en cuanto está conformado o es conformable al entendimiento; y por eso todos los que definen rectamente la verdad incluyen al entendimiento en su definición. En segundo lugar, un ente es perfecto de otro no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la naturaleza de las cosas; y de esta manera es perfecto el bien. Como dice Aristóteles, el bien está en las cosas. Pero en cuanto un ente es perfecto y conservativo de otro según su ser, tiene razón de fin respecto de aquello que es perfeccionado por él; y por eso todos los que definen rectamente el bien ponen en su definición algo perteneciente a la relación al fin»¹⁷.

La verdad es perfección según la sola especie o la sola esencia o la sola determinación, mientras que el bien entraña también la existencia real, la actualización del existir. Pero una esencia no puede darse sin su acto propio de existir más que en el entendimiento donde ese acto de existir es sustituido por la «sobreexistencia intencional». Por eso, mientras el bien

17. *De Veritate*, q. 21, a. 1 c.

VERDAD E INTELIGIBILIDAD

se da en la realidad, la verdad propiamente dicha no se da más que en el entendimiento. En la cosa hay un fundamento parcial de la verdad en cuanto que la cosa es ente, o sea, en cuanto que la forma que existe en el entendimiento intencionalmente, existe también naturalmente en la realidad.

AGUSTÍN LÓPEZ KINDLER

LA COMPOSICION DE LAS EPISTO-
LAS A LUCILIO

- - -