



Conocimiento y verdad según Tomás de Aquino

Knowledge and truth according to Thomas Aquinas

MAURICIO ORDENES MORALES
Universidad Finis Terrae, Chile.

Resumen

Según Tomás de Aquino el conocimiento tiene su causa material en el dato que proporcionan los sentidos, sin embargo, el entendimiento es activo en la formación del conocimiento en virtud de su actualidad. Del intelecto brota el conocimiento como su actividad propia e inmanente. Del mismo modo, la verdad se origina en los entes reales, no obstante, la verdad está principalmente en el juicio del intelecto por el cual que dice y manifiesta lo que las cosas son. La verdad es la manifestación de lo que es por medio del juicio de intelecto cuando conoce y capta lo que posee entidad. Este artículo pretende mostrar que la verdad está propiamente en el acto del entendimiento como manifestativo y declarativo de lo que es según su ser entitativo.

Palabras clave

Verdad, conocimiento, origen del conocimiento, acto, Canals Vidal, verbo mental.

Abstract

According to Thomas Aquinas knowledge has its material cause in the data provided by the senses, however, understanding is active in the formation of knowledge by virtue of its actuality. From the intellect springs knowledge as its own and immanent activity. In the same way, the truth originates in the real beings, however, the truth is mainly in the judgment of the intellect by which it says and manifests what things what they are. The truth is the manifestation of what it is through the judgment of intellect when it knows and grasps what has its own entity. This article aims to show that truth is properly in the act of understanding as manifest and declarative of what is according to its entitative being.

Keywords

Truth, knowledge, origin of knowledge, act, Canals Vidal, mental verb.

Recepción de artículo: 5-7-2018

Aceptación del artículo: 18-11-2018

Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Magister en Filosofía, Universidad de los Andes. Es actualmente profesor asistente del dpto. de formación general de la Universidad Finis Terrae y profesor de ética y lógica en el seminario de San Bernardo. *De Principiis Naturae*, Traducción, notas y comentarios por Mauricio Ordenes Morales, Editorial Universitaria, 2002; *Conocimiento y verdad*, capítulo del libro "Cognocens in actu est ipsum cognitum in actu. Sobre los tipos y grados de conocimiento", Colección Centro de Estudios Tomistas, Ril Editores, Santiago, 2018, 151-179.

ORCID  



1. INTRODUCCIÓN

El problema del conocimiento humano tiene dos extremos que en Tomás de Aquino son asumidos en su real dimensión, pues las cosas en su existencia real son el origen del conocimiento, y a su vez el intelecto es cognoscitivo por cuanto está abierto a la universalidad de los entes, pues en virtud de su actualidad y posesión intrínseca del ser, es apto para la manifestación de lo que es. Para la concepción filosófica del Aquinate, las cosas en cuanto tales son verdaderas porque son aptas para que el intelecto forme de ellas una semejanza intencional, y por otro lado, nuestro intelecto está esencialmente capacitado para su fin que es conocer la realidad y verdad de las cosas.

El objetivo central de este trabajo es la analizar la relación entre el conocimiento del hombre y verdad especulativa y cómo tanto el conocimiento como la verdad del intelecto se originan en el ser de los entes naturales. Pues el hombre, como ser hilemórfico, recibe su conocimiento a partir de los datos sensibles que perciben sus sentidos, pues en el intelecto no hay ninguna idea ni dato innato ni infuso. Todo lo que el hombre conoce lo recibe desde el exterior en cuanto que son los seres naturales los que causan el conocimiento del intelecto. Del mismo modo, la verdad de las cosas, su ser, mide el intelecto del hombre que al conocer expresa y dice lo que es verdadero en el juicio del intelecto. Por ello, en primer lugar procederemos a mostrar que la recepción de las especies inteligibles a partir de las cosas es un dato coherente con la estructura hilemórfica del ser humano. En segundo lugar expondremos el presupuesto gnoseológico del conocimiento humano, esto es, que la especie inteligible, que está en el entendimiento humano, se origina en la cosas y que en ella solamente existe como inteligible en potencia. Sin embargo, es desde la misma actualidad del intelecto donde se forma el concepto o verbo mental por el cual se dice o manifiesta la realidad de las cosas mismas, que tienen ser. Ahora bien, el conocimiento humano no se origina por la pura recepción de algo que viene desde fuera, sino que es la actividad de un sujeto que en su interioridad dice y manifiesta lo que es. En tercer

lugar expondremos la idea de cómo hay que entender que la verdad del intelecto es causada por el ser de las cosas para poder comprender adecuadamente el sentido de la definición de verdad del Aquinate: “la verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto”¹, que expresa que en el intelecto está la verdad en sentido propio y principal en cuanto que expresa y manifiesta lo que el ente es.

2. PRESUPUESTO ANTROPOLÓGICO

Para poder entender adecuadamente el planteamiento de Tomás de Aquino es preciso atender a la unidad de cuerpo y alma en el origen del conocimiento². Tomás de Aquino cuando explica el tipo de unión que poseen alma y cuerpo hace girar la explicación atendiendo al modo de conocer³, ya que el hombre en su condición de ser hilemórfico no puede entender, sino es con la concurrencia de su cuerpo y, por ende de su sensibilidad. La condición propia del hombre es entender unido al cuerpo que posee y es, pues el conocimiento intelectual se origina en los datos externos⁴. Tomás de Aquino enseña que “las potencias sensitivas son necesarias al alma para entender, ni por accidente solamente en cuanto excitantes, como sostuvo Platón, ni tampoco como disponentes como sostuvo Avicena, sino para presentar al alma intelectiva su objeto propio, como dijo el Filósofo en libro III del De Anima: las imágenes del alma intelectiva son como los sensible al sentido”⁵. Así pues, el entendimiento humano necesita de la actualización de su sensibilidad para pasar de la potencia al acto en el momento de conocer en virtud de su propia perfección entitativa⁶.

El alma humana, debido a su perfección y grado de ser, es una forma que participa de la luz intelectual de un modo débil e ínfimo⁷. En cuanto tal es una forma subsistente que no está inmersa totalmente en una materia, como lo es el alma de los brutos, pues en cuanto tal es “el acto de los inteligibles”⁸, no obstante no es inteligible por esencia, sino por alguna especie inteligible⁹, por ello, en cuanto a su condición actual, le compete esencialmente estar unida al cuerpo¹⁰. Pues aunque pueda subsistir con independencia de su unión con el cuerpo y posea un acto

1. Cf. *S. Th.* I, q. 16, a. 1.
2. En la modernidad será Descartes quien rechazará que el conocimiento humano se origine en los entes reales para poder fundamentar su proyecto de una ciencia universal (según el modelo de la evidencia que entregan las matemáticas) y que tiene su punto de partida en la idea a priori que tiene el sujeto cognoscente de sí mismo. La primera verdad de la razón, cogito ergo sum, es independiente de la experiencia sensible.
3. “*Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma*”. *S.Th.* I, q. 76, a. 1.
4. “*Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinsecum sumit: quia non est intelligere sine phantasmate*”. *CG.* IV, 11. Cf. *S. Th.* I, q. 78, a. 4, ad 4.
5. “*Et ideo aliter dicendum est quod potentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum, non per accidens tamquam excitantes, ut Plato posuit; neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna; sed ut repraesentantes animae intellectivae proprium obiectum, ut dicit philosophus in III de anima: intellectivae animae phantasmata sunt sicut sensibilia sensui*”. *De Anima*, q. unica, a. 15. “*Ad sextum dicendum quod anima unitur corpori per suam operationem, quae est intelligere, non quia sine corpore quoquomodo intelligere non posset, sed quia naturali ordine sine corpore perfecte non intelligeret, ut expositum est*”. *Ibid.*, ad 6.
6. El órgano sensorial es inmutado materialmente por el sensible que existe en su propia entidad, en cambio, no así el entendimiento que no puede ser inmutado por el objeto sensible. “*Sed intellectus non intelligit per materialem immutationem organi*”. *S. Th.* I, q. 87, a. 3, ad 3. Ahora bien, el intelecto, que abstrae la quiddidad a partir de las cosas materiales, la abstrae a partir de la imagen que es producida por la facultad imaginativa.
7. “*Quod anima, cum sit infima in ordine intellectivarum substantiarum, infimo et debilissimo modo participat intellectualem lumen, sive intellectualem naturam*”. *De Anima*, q. unica, a. 15.
8. Cf. *Th.* I, q. 87, a. 1, ad 2.
9. Cf. *In De Anima* III, lectio 9. A diferencia del hombre, el ángel se conoce a sí mismo por su propia esencia, en cambio, el hombre precisa de la actualización por medio de la especie inteligible. “*Ad secundum dicendum quod essentia Angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde Angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatis, sicut intellectus agens*”. *S. Th.* I, q. 87, a. 1, ad 2.
10. Cf. *S.Th.* I, q. 76, a. 1, ad 6. Ya que es más bien el alma quien comunica el ser por el cual ella misma subsiste al cuerpo. Cf. *S.Th.* I, q. 76, a. 1, ad 5.

que no precisa de órgano corporal, ya que al alma como substancia simple le compete “por esencia existir en acto”¹¹, sin embargo, su operación de entender requiere de la concurrencia de los datos que le proporcionan sus sentidos en cuanto al origen del conocimiento. En razón de su estructura hilemórfica o «reiforme», como dice Millán Puelles¹², el hombre necesita de la sensibilidad para el que se origine su conocimiento. La mediación sensorial que el sujeto humano requiere es por razón de su objeto, que son los datos empíricos. Y esto porque el entendimiento humano es un tipo peculiar de entendimiento, aquel donde se precisa de la mediación de los sentidos. En contra de las teorías innatistas que ignoran la necesaria participación de los sentidos en la intelección, el Aquinate afirma la unidad substancial del hombre donde la sensibilidad proporciona el objeto que ha de ser entendido¹³. La sensibilidad proporciona al alma intelectual las imágenes necesarias para que se pueda realizar la operación de entender en armonía con la constitución hilemórfica del ser humano. Ya que la operación intelectual está orientada al conocimiento de la esencia que se encuentra singularizada y materializada en las cosas naturales¹⁴. El objeto proporcionado al entendimiento humano es la esencia que existe particularizada y singularizada en los entes reales y no una esencia que subsiste con independencia de su existencia real al modo platónico.

El objeto proporcionado del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la naturaleza corporal. Lo particular lo aprehendemos por el sentido y la imaginación. Por consiguiente, es necesario para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, que se vuelva a las imágenes, para descubrir la naturaleza universal existente en la particular. Si en cambio, el objeto propio de nuestro intelecto fuesen las formas separadas, o si las naturalezas de las cosas sensibles subsistieran no en los particulares, según planteaban los platónicos, no sería necesario que nuestro intelecto recurriese siempre a las imágenes para entender¹⁵.

Como las esencias que el intelecto conoce se encuentran particularizadas y son sólo potencialmente inteligibles en las cosas naturales es que el intelecto necesita abstraerla a partir de los entes naturales. Las esencias de las cosas no nos son dadas a nuestro intelecto de un modo infuso, como es el caso de los ángeles, sino que tienen que ser obtenidas por la actividad del intelecto a partir de las imágenes que le presentan los sentidos. Todo nuestro conocimiento tiene su origen en los entes reales que existen con independencia de nuestra aprehensión intelectual. En esta línea afirma Canals que es un *precognito* necesario para la comprensión de la esencia del conocimiento la afirmación que “todo conocimiento tiene su comienzo y origen primero de su génesis en «los entes reales», esto es, algo que tiene ser en sí mismo, con «anterioridad» a su «ser conocido», «representado» o «concebido» por quien lo conoce”¹⁶.

El intelecto conoce lo universal e inteligible a partir de los datos singulares que le proporcionan sus sentidos, que son inmutados materialmente por los objetos sensibles¹⁷. Ahora bien, Tomás de Aquino suele plantear esta tesis en polémica con Platón, para quien el hombre no conocía los seres individuales y concretos que existen identificados con las realidad de sus naturalezas, sino que entiende por referencia a las ideas separadas y subsistentes, “de tal modo que el alma no entiende los seres corpóreos, sino sus especies separadas”¹⁸. Para Platón el entendimiento no se actualiza al contacto con los entes sensibles, sino participando de las formas inteligibles separadas¹⁹. Esta tesis le parece a Tomás de Aquino, que rompe con la composición hilemórfica del hombre. Pues el hombre en cuanto que conoce lo que es exterior a él, no conoce participando del conocimiento de las ideas separadas y subsistentes, sino capta la realidad produciendo él mismo el conocimiento en virtud del poder activo de su entendimiento y usando las imágenes que él mismo se provee por medio de su actividad sensorial. Siendo el objeto proporcionado del entendimiento humano la esencia sensible que existe en los seres materiales, y siendo ésta sólo inteligible en potencia, y no en acto, es necesario que el entendimiento la haga inteligible en acto en virtud de su actualidad. De este modo, el intelecto en virtud de su ser,

11. Cf. *Th. I*, q. 87, a. 1.

12. Cf. MILLÁN-PUELLES 1968, p. 66

13. Cf. MILLÁN-PUELLES 1984, p. 258.

14. La afirmación sobre el origen del conocimiento humano a partir de los datos de la sensibilidad no excluye, sino que supone la tesis que el principio del conocimiento de los seres inteligibles está en la ciencia del alma. Ya que la ciencia del alma es algún principio para conocer las substancias separadas. Ascendemos al conocimiento de las realidades inmateriales a partir de la inmaterialidad del mismo conocimiento que el alma tiene de sí misma, pero el alma llega a este conocimiento de sí a partir de la ciencia originada en los entes reales. Ya que el alma se conoce a sí misma no por esencia, sino por la presencia de la especie inteligible abstraída de los seres sensibles. Cf. *S. Th. I*, q. 88, a. 1, ad 1.

15. “*Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens... Particulare autem apprehendimus per sensus et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus autem intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particularem existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilibus subsisterent non in particularibus, secundum Platónicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata*”. *S. Th. I*, q. 84, a. 7. Cfr. *S. Th. II-II*, q. 180, a. 5, ad 2

16. CANALS VIDAL 1987, p. 76.

17. Lo que el hombre conoce directamente es lo universal, no lo particular, el universal se obtiene por abstracción desde las cosas singulares que existen en su ser natural individualmente. “*Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularem, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrates est homo*”. *S. Th. I*, q. 86, a. 1.

18. “*Ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas*”. *S. Th. I*, q. 84, a. 1.

19. “*Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separarum, ut Platonicorum posuerunt*”. *S. Th. I*, q. 87, a. 1. Cf. *S. Th. I*, q. 84, a. 1, ad 3.

aprehende la esencia formando una especie inteligible, captando sólo aquello que es esencial e inteligible y separándola de las condiciones individuales en que existe en la realidad²⁰. A este respecto dice Tomás de Aquino, que “el entendimiento, que abstrae la especie inteligible, no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce con más perfección que los sentidos, que reciben la forma del objeto conocido sin su materia, pero con sus condiciones individuantes”²¹. En el actual estado del alma, como existente en unión con el cuerpo, le es connatural entender recurriendo a las imágenes que le proporcionan sus sentidos corporales. Los platónicos, en cambio, sostenían que al hombre le era totalmente accidental entender recurriendo a las imágenes²². Tomás de Aquino afirma que el hombre entiende por referencia a la imágenes sensibles que le proporcionan sus sentidos y que esta es una exigencia de su unión substancial con el cuerpo, para que obre en proporción a su naturaleza²³. Si el cuerpo no estuviese unido substancialmente al alma, sino sólo mediante una unión accidental y extrínseca, entonces para el conocimiento sería indiferente el recurrir a las imágenes. “El modo de entender por conversión a las imágenes es natural al alma, como también lo es su unión con cuerpo”²⁴. Tomás de Aquino continúa mostrando que la perfección del alma (que según el orden natural es la substancia menos perfecta entre las substancias espirituales), en tanto que no tiene en sí un conocimiento o noticia intuitiva de la verdad, está en entender en su unión con el cuerpo. Por lo mismo, el alma humana está dotada no sólo de la capacidad de entender sino también de sentir y por ello es la última en cuanto a la nobleza de su ser²⁵. Dice que aunque conocer por referencia a lo que es más inteligible y universal sea más perfecto en sí mismo, sin embargo, este modo de conocer no es conveniente a las almas humanas porque lo que obtendrían de él no sería sino un conocimiento confuso y general por el hecho de ser universal²⁶. Por ello, cabe en el hombre no sólo la posibilidad sino el hecho del error,

ya que no posee siempre el conocimiento de los bienes particulares²⁷. A propósito de la posibilidad del error Tomás de Aquino habla que el alma padece de un oscurecimiento. Defecto que no se encuentra en los ángeles quienes se comparan al alma humana como “un espejo puro e incontaminado”²⁸. Por ello, el modo adecuado y proporcionado de entender para el hombre es volviéndose a las imágenes, pues de esta manera, puede conocer con la propiedad y la perfección debida a los entes naturales que se le presentan a sus sentidos.

“Si las almas humanas fuesen instituidas por Dios para entender según el modo que les compete a las substancias separadas no tendrían un conocimiento perfecto, sino confuso y en común. Luego, para que puedan tener un conocimiento perfecto y propio de las cosas son instituidas para que naturalmente se unan a los cuerpos, y así de las mismas cosas sensibles reciban un conocimiento propio... Así es patente que el alma está unida al cuerpo para mejorar y que entienda por la conversión a los fantasmas”²⁹.

Este conocimiento es el conocimiento del singular que el entendimiento humano conoce por medio de su reflexión sobre el fantasma, reflexión que supone la subsistencia del alma³⁰. La determinación del fantasma como principio del conocimiento humano es tal que está presente en toda la actividad de entender de tal manera que el Aquinate dice que es el fundamento de toda operación intelectual³¹.

El intelecto humano cuando conoce en universal conoce imperfectamente, de modo potencial; en cambio, cuando conoce la realidad mediante el singular conoce de manera proporcionada a su estructura hilemórfica³². No obstante que este conocimiento sea sólo designado como más perfecto *in obliquo et non in recto* porque el singular en las cosas materiales no podemos conocerlo directamente³³. Sto. Tomás afirma

20. La elaboración del concepto o verbo mental que el sujeto cognoscente humano realiza como fruto de la actualidad cognoscitiva de su ser inmaterial es también la condición del autoconocimiento del alma de sí misma pues nuestro intelecto no conoce su propia esencia por su substancia, sino por la presencia en acto en sí de la especie inteligible mediante la cual se actualiza inteligiblemente. Este conocimiento es el proporcionado a la existencia hilemórfica del hombre. Para que el entendimiento del hombre se entienda a sí mismo requiere de la presencia intencional de la especie inteligible que se identifica con el intelecto en acto (Cf. SCG II, 98; De Veritate q. 8, a. 6). El entendimiento y lo entendido se identifican en acto de entender. Ahora bien, que el hombre no se entienda a sí mismo por su misma substancia no se debe a su falta de capacidad sino a su condición hilemórfica, en cuanto que el alma es forma de un cuerpo y por lo tanto, ella no es plenamente transparente a sí misma.
21. “Unde intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia, sed cum materialibus conditionibus”. S. Th. I, q. 84, a. 2. Cf. De Veritate q. 1. a. 9.
22. Cf. S.Th. I, q. 89, a. 1.
23. “Anima... et ideo ad hoc unitur corpori, ut sic et operetur secundum naturam suam”. S.Th. I, q. 89, a. 1.
24. “Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori unitur”. S.Th. I, q. 89, a. 1.
25. “Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum”. S.Th. I, q. 76, a. 1.
26. Cf. SCG II, 95.
27. Cf. De Veritate q. 24, a. 8.
28. “Ad tertium dicendum, quod intellectus angelicus dicitur esse speculum purum et incontaminatum et sine defectu, quia non patitur defectum intelligibilis luminis, considerata natura sui generis, sicut patitur intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur in tantum ut necesse sit a phantasmatis accipere, et cum continuo, et tempore, et discurrendo de uno in aliud; propter quod Isaac dicit, quod ratio oritur in umbra intelligentiae: et ideo potentia intellectiva eius potest intelligere omnem formam intelligibilem creatam quae est sui generis. Sed intellectus angelicus comparatus ad essentiam divinam, quae est extra genus suum, invenitur defectivus et tenebrosus; et ideo deficit a visione divinae essentiae, quamvis ipsa sit in se maxime intelligibilis”. De Veritate, q. 8 a. 3 ad 3.
29. “Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant... Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniat, et intelligat per conversionem ad phantasmata”. S.Th. I, q. 89, a. 1.
30. Cf. S. Th. I, q. 85, a. 1, ad 5.
31. Cf. In Boethio De Trinit. q. 5, a. 2, ad 5.
32. Cf. De Veritate q. 2, a. 6.
33. Cf. S. Th. I, q. 86, a. 1.

repetidamente que la realidad es cognoscible en cuanto inmaterial y que la singularidad no repugna a la inteligibilidad, sino la materialidad. Por lo tanto, el conocimiento perfecto de una realidad es tanto más perfecto cuanto más singular es. Porque el entendimiento no puede entender nada ni siquiera aquello que ha abstraído de las condiciones individuales sin la conversión a los fantasmas.

3. PRESUPUESTO GNOSEOLÓGICO

Las cosas son y pueden ser conocidas en virtud de su ser que le es inherente. De ellas la razón puede formar una estimación verdadera. Tomás de Aquino afirma que las cosas naturales son existentes en virtud de su acto de ser. Poseen un ser extramental y en cuanto tal existen con independencia de pensamiento humano, aunque no independientes del pensamiento divino, que por su propia esencia es causal³⁴. Por ello para Sto. Tomás las cosas naturales están ubicadas entre dos entendimientos, el divino y el humano. Sin embargo, tales cosas que existen en la realidad de su materialidad y singularidad no son inteligibles en acto, sino sólo en potencia³⁵. Las cosas por su mera existencia real son existentes en acto, pero no inteligibles en acto, sino que para poder ser conocidas por el intelecto humano deben ser hechas inteligibles en acto por el poder de la actualidad intelectual del entendimiento humano, a fin que el intelecto establezca la semejanza e identidad entre lo conocido y el cognoscente. En virtud de su potencialidad las cosas que existen inteligiblemente en potencia están en situación de poder ser entendidas. La facultad intelectual necesita de estos datos sensibles para poder entender, es decir, para que estos datos se tornen inteligibles en virtud de la acción del entendimiento agente³⁶. Y son hechas inteligibles en acto por la actividad del intelecto que las desmaterializa para que puedan llegar a ser en él inteligiblemente, puesto que no pueden existir en el intelecto con la materialidad que tienen en la realidad de sus naturalezas. Tomás de Aquino afirma que si las cosas son incognoscibles en acto es por su materia, no por su singularidad, pues la materia con la que existen las cosas en la realidad de sus naturalezas, es la materia individuada por la cantidad. En definitiva, si las cosas son incognoscibles en acto es por su estructura hilemórfica³⁷. “De lo singular que hay en las cosas corporales no hay intelección, no en razón de su singularidad, sino en razón de la materia, que es su principio de individuación”³⁸. Pues para que las cosas sean conocidas por el intelecto y existan en él deben ser despojadas de su materialidad y lleguen a existir en el intelecto de forma inmaterial, pues la materia es antagonista para que se produzca el conocimiento. Porque el acto de conocimiento versa sobre aquellas cosas que están fuera de quien conoce, pero para poder conocerlas el

intelecto las trae hacia sí y las hace semejantes a sí inteligiblemente. “Es preciso que las cosas materiales conocidas existan en el cognoscente no materialmente, sino inmaterialmente. Y la razón de esto es que el acto de conocimiento se extiende a aquellas cosas que están fuera de quien conoce: pues conocemos aquellas cosas que son exteriores a nosotros. Ahora bien, por la materia se determina la forma de la cosa a algo uno. De donde es evidente, que la razón de conocimiento es opuesta a la razón de materialidad. Y por esto, las cosas que no reciben formas, sino materialmente no son de ningún modo cognoscitivas, como las plantas”³⁹. La misma materialidad del ente corpóreo, su estructura hilemórfica, es obstáculo al conocimiento del hombre, por ello, para poder hacerse suyas las cosas mediante el conocimiento, el intelecto debe desmaterializar las cosas corpóreas que se le presentan a sus sentidos. En virtud de este acto de desmaterialización el intelecto forma una especie inmaterial e inteligible en virtud de su misma actualidad, que existe en la misma realidad de un modo material, como inmersa en la materia. Lo que tiene el ser en una materia es dotado de una existencia inmaterial por medio del acto de conocimiento. Sin el acto de conocimiento las cosas seguirían siendo solamente en la realidad de su naturalezas, en cambio, por la actividad intelectual, los entes naturales llegan a poseer una entidad inmaterial e intencional en el intelecto que las conoce. Pues el conocimiento consiste en la semejanza y unidad entre lo conocido y el cognoscente, obrada por el intelecto en acto. Como indica Canals hablando del conocimiento como perfección de orden accidental en el sujeto racional: “El conocer en cuanto tal no consiste en aquella inherencia, sino en la identificación entre el cognoscente y lo conocido. El alma cognoscente «*fit omnia*» y su misma naturaleza se enriquece infinitamente por ello con una perfección a la cual su inmaterialidad entitativa la ordena intrínsecamente”⁴⁰. Por ello, Tomás de Aquino enseña que los seres cognoscentes se diferencian de los no cognoscentes en que en éstos últimos no existen más que su propia forma substancial por medio de la cual tienen el ser substancial, pero de ningún modo puede estar en ellos la forma inteligible por medio de la cual enriquecen inteligiblemente su ser. Los seres que conocen además de su forma substancial por medio de la cual tienen el ser, son capaces de poseer inmaterial e intencionalmente las formas de los seres naturales. En los seres que conocen está presente inmaterialmente la forma inteligible de lo otro en cuanto otro, que en el ente natural se encuentra inmersa y coartada por la materia⁴¹. Si las cosas materiales no son inteligibles en acto es porque son formas de una materia a la que actualizan y existen sometidas a las condiciones materiales que les son connaturales a su naturaleza, es decir, es la estructura «hilemórfica» la que da razón de la carencia de inteligibilidad de lo concreto sensible⁴².

34. Cf. *S. Th.* I, q. 16, a. 2. De Veritate

35. “*Formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu. S. Th. I, q. 79, a. 3. “Res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles, sunt enim intelligibiles in potentia tantum”.* De veritate q. 2, a. 2.

36. Cf. MILLÁN-PUELLES 1984, p. 256.

37. Cf. CANALS VIDAL 1981, pp. 184-185.

38. “*Quod singulare quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus, apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae in eis est individuationis principium*”. *S. Th. I, q. 56, a. 1, ad 2. “Quod singulare non repugnat intelligibilitati in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter”.* *S. Th. I, q. 86, a. 1, ad 3.*

39. “*Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem: cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae*”. *S. Th. I, q. 84, a. 2.*

40. CANALS VIDAL 1981, p. 25.

41. Cf. *S. Th. I, q. 14, a. 1.*

42. Cf. CANALS 1981, p. 184.

La ciencia que perfecciona nuestro intelecto está tomada y tiene su origen en los entes reales que existen materialmente, pero como acota Tomás de Aquino, sólo en cuanto que los entes materiales proporcionan la materia del conocimiento. Dice Tomás de Aquino: “no se puede decir que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino que más bien es de algún modo la materia de la causa”⁴³. El conocimiento sensible no es la causa total y perfecta del conocimiento humano, pues se requiere la intervención del intelecto que haga actual lo que es sólo inteligible potencialmente en los entes materiales⁴⁴. Nuestro conocimiento es causado «de algún modo», es decir, en cuanto a su origen, por las cosas sensibles que miden nuestro intelecto. Es necesaria la intervención de la actividad del intelecto para que el conocimiento se haga realidad, ya que el conocimiento es esencialmente acto y actividad propia de un ser espiritual y subsistente. Y de este modo, el conocimiento se produce en virtud de un principio intrínseco, que es el intelecto, y en virtud de un principio extrínseco, que son las cosas que causan la ciencia en el intelecto por medio de una inmutación sensible⁴⁵. Los entes reales son el punto de partida para que el conocimiento humano se origine, pero la verdad propiamente tal consiste en el «decir del intelecto» por medio del cual, elabora y forma la especie inteligible y el verbo mental⁴⁶.

Tomás de Aquino afirma que las cosas afectan y miden el intelecto humano en cuanto que en éste hay una cierta pasividad, que no es otra cosa que la manifestación de su carácter potencial y limitado⁴⁷. En virtud del carácter potencial del intelecto se explica su exigencia de ser receptivo de las formas que lo perfeccionan en cuanto cognoscente⁴⁸. El intelecto humano se encuentra en potencia a la recepción de las formas naturales del mismo modo como se encuentra en potencia la materia prima con respecto a la formas sensibles, por ello dice Tomás de Aquino, que el alma humana “ocupa el último lugar en el género de las realidades intelectuales, del mismo modo que la materia prima en el género de lo sensible”⁴⁹. Ahora bien, este aspecto receptivo del conocimiento humano es expresión del carácter potencial y limitado

de esa realidad finita que es el alma humana. O en otros términos, la facultad de entender sólo puede ser considerada pasiva en un sentido relativo, es decir, en referencia a las formas que constituyen su objeto, de igual modo como la vista es pasiva con respecto a lo visible y la misma luz que hace visible al cuerpo natural captado en la misma visión⁵⁰. A este respecto Canals explica que

...Si se considera el aspecto potencial del alma intelectual, vemos continuamente afirmado que esta potencialidad se contiene en la línea de la especificación del entender; el alma recibe de las cosas materiales y de las imágenes las determinaciones formales o contenidos que la constituyen en la semejanza actual con la naturaleza del objeto sensible⁵¹.

Que el intelecto reciba su conocimiento de las cosas no quiere decir que las cosas causan totalmente el conocimiento y la verdad del intelecto. Sólo quiere afirmar que es propio y connatural al modo de conocer del intelecto humano este momento de receptividad y potencialidad en la línea de la especificación del entender, es decir, el hombre entiende en y a partir de los datos sensibles, cuestión que está en la perspectiva de la estructura reiforme del ser humano. Le es connatural al ser humano como ser finito la recepción de las especies inteligibles por la cuales conoce y no el hecho de poseerlas innatamente. “Nuestro intelecto posible, según el estado de la presente vida, le es natural ser informado por la semejanza de las cosas materiales, abstraída de los fantasmas”⁵². Pero es el intelecto quien produce la forma inteligible por la cual entiende y no es causada por la acción de la cosa material sobre él, como pretende entender el conocimiento un cierto realismo ingenuo que niega la actividad del intelecto. Pues el conocimiento es fundamentalmente acto de un subsistente espiritual que dice intencionalmente en su interioridad, y desde ella, lo que las cosas son. “Lo verdadero que está en el entendimiento es lo expresado por el entender, lo que es formado y emanado a modo de acto que surge del acto”⁵³.

43. “Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae”. S. Th. I, q. 84, a. 6.

44. “Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata, non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem”. S. Th. I, q. 84, a. 6.

45. “Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam: in quantum, scilicet, res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in anima intellectus agens, qui faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Alio modo ut potentia ad actum: prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae, sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles in actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis et praecipue a Deo. Et secundum hoc, verum est quod scientiam mens nostra a sensibilibus accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo originaliter omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. Ut secundum hoc etiam illa opinio veritatem habeat quae ponit, nos ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse”. De Veritate q. 10, a. 6.

46. Cf. SCG I, 59.

47. “Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes”. S. Th. I, q. 84, a. 3.

48. Cf. S. Th. I, q. 79, a. 4, ad 4.

49. “Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilibus, ut patet per Commentatorem in III de anima. Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles”. De Veritate q. 10, a. 8.

50. Cf. MILLÁN-PUELLES 1984, p. 256.

51. CANALS VIDAL 1981, p. 18.

52. “Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatus abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales”. S. Th. I, q. 88, a. 1, ad 2.

53. CANALS VIDAL 1981, p. 95.

4. LA VERDAD DE LAS COSAS

En este apartado debemos determinar cómo hay que entender que la verdad está principalmente en el intelecto y secundariamente en las cosas. Pues la afirmación según la cual la verdad está principalmente en el intelecto parece llevarnos a anular la verdad de las cosas, sin embargo, Tomás de Aquino enseña que la verdad se encuentra tanto en las cosas como en el intelecto, pero de manera principal en el intelecto. La verdad está en el intelecto en cuanto que se encuentra en él la semejanza de la cosa conocida que es su forma intencional en cuanto cognoscente y está en las cosas en cuanto poseen la forma propia de su naturaleza⁵⁴.

Afirma Tomás de Aquino, apoyado en la analogía, que la verdad se convierte o identifica con el ser, ya se trate de la verdad del intelecto o de la verdad de las cosas. "Lo verdadero está en el intelecto y en las cosas. Lo verdadero que está en las cosas se identifica con el ente según su substancia. Pero lo verdadero que está en el intelecto se identifica con el ente como lo manifestativo con lo manifestado. Pues en esto consiste la razón de verdadero"⁵⁷. La verdad está en el intelecto porque sigue a la operación de éste, y en este sentido la verdad es efecto de la actualidad del intelecto en cuanto que manifiesta lo que las cosas son; en cambio, está en las cosas en cuanto que lo verdadero se identifica con el ente según su ser y substancia e imita ejemplarmente la forma preexistente en la mente divina. Ahora bien la afirmación de la primacía de la verdad del entendimiento no sólo no significa una absolutización idealista del pensamiento ni tampoco desvirtúa la tesis de lo que verdadero se funda en el ente sino que más bien apunta a designar que lo verdadero es aquello a lo que está orientado el pensamiento porque es acto y luz del que emana lo concebido como acto propio⁵⁸.

Tomás de Aquino enseña que cada cosa es formalmente verdadera en virtud del ser que posee intrínseca e inherentemente. Por lo mismo, las cosas naturales no pueden ser falsas porque todo cuanto tienen para ser, lo tienen de una manera formal e intrínseca. En cuanto que en cada cosa hay ser se dice verdadera y no falsa, pues es "la misma la disposición de las cosas en el ser y en la verdad"⁵⁹. Cada cosa es verdadera en virtud de la forma natural que cada ente posee. "Toda cosa es verdadera en cuanto que tiene la propia forma de su naturaleza"⁶⁰, en cuanto que la forma es el principio del ser. Las cosas en sí mismas

por su entidad son verdaderas y la falsedad no puede estar en ellas por este motivo, sino que sólo puede estar en donde puede estar la verdad en propiedad, que es el intelecto humano⁶¹, y así de las cosas sólo se pueden decir de una manera relativa que son falsas, por ejemplo, en cuanto que causan una estimación falsa de ellas, pero no falsas en sentido absoluto⁶², pues afirmar esto equivaldría a afirmar que carecen de entidad. De este modo, las cosas se dicen verdaderas porque en virtud de su ser son aptas para formar de ellas una estimación verdadera⁶³. La verdad de las cosas se identifica con su ser y con la aptitud para ser hechas inteligibles por el intelecto humano. De este modo, "la verdad de nuestro intelecto es según que se conforma a su principio, a saber, las cosas, de las cuales recibe su conocimiento. En cambio, la verdad de las cosas consiste en conformarse a su principio, a saber, el intelecto divino"⁶⁴.

Tomás de Aquino afirma que la cosa en la medida que tiene ser, en esa misma medida está en acto y por lo tanto es apta para ser conocida. Ser y verdad se identifican en la realidad de sus naturalezas, pero entre ellos hay una distinción de razón, pues verdadero incluye la referencia al intelecto, referencia que no está incluida en el concepto de ente⁶⁵. Enseña Canals Vidal al respecto que la entidad de la cosa precede al concepto de verdad, ya que la referencia del ente al intelecto no añade nada real a la realidad del ente mismo, sino que la diferencia entre el ente y la verdad consiste en esta referencia o adecuación no incluida en el concepto de ente. "La entidad de la cosa precede al concepto de verdad, en el orden conceptual, puesto que lo que el concepto de verdad trascendental exprese habrá de ser algo exigido por la razón de ente mismo en su actualidad como tal. Este añadido conceptual, «relación de concepto», por cuanto la aptitud y adecuación para ser entendido no añade una nueva dimensión real a lo que es - en otro caso «lo que es», nunca sería por sí mismo cognoscible por el entendimiento, pues el ser entendido le sobrevendría como algo extrínseco y añadido, y no le pertenecería en razón de la propia entidad -, es precisamente la adecuación o correspondencia del ente al entendimiento"⁶⁶. Por ello, Tomás de Aquino no duda en afirmar: "la entidad de la cosa precede al concepto de verdad. El conocimiento es como un efecto de la verdad"⁶⁷. La verdad no precede al concepto de ser y, por ello, es el ser de la cosa y no su verdad, la que es causa de la verdad que está en el entendimiento. "El ser de la cosa, no su verdad, causa la verdad del intelecto"⁶⁸. El ser es el principio del conocimiento y no la verdad,

54. Cf. *S. Th.* I, q. 16, a. 1.

55. La verdad está principalmente en el intelecto y secundariamente en las cosas, y en éstas últimas está la verdad en cuanto que se comparan al intelecto como a su principio. Cf. *S. Th.* I, q. 16, a. 1.

56. Cf. *S. Th.* I, q. 16, a. 2.

57. "*Quod verum est in rebus et in intellectu. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri*". *S. Th.* I, q. 16, a. 3, ad 1.

58. Cf. CANALS VIDAL 1987, p. 557-563.

59. "*Quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate*". *S. Th.* I, q. 16, a. 3.

60. "*Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae*". Cf. *S. Th.* I, q. 16, a. 2.

61. Cf. *S. Th.* I, q. 17, a. 3; *De Veritate* q. 1, a. 12.

62. Cf. *S. Th.* I, q. 17, a. 1; *De Veritate* q. 1, a. 10.

63. "*Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur vera, in quantum nata est de se formare vera aestimationem; sicut e contrario res falsae dicuntur quae natae sunt videri quae non sunt, aut qualia non sunt*". *De Veritate* q. 1, a. 2.

64. "*Quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est secundum quod conformatur suo principio, scilicet intellectui divino*". *S. Th.* I, q. 16, a. 5, ad 2.

65. Cf. *S. Th.* I, q. 16, a. 3.

66. CANALS VIDAL 1987, p. 554.

67. "*Entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus*". *De Veritate* q. 1, a. 1.

68. "*Esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*". *S. Th.* q. 16, a. 1, ad 3.

pues el ser es el fundamento de la verdad del ente. Ya que el mismo concepto de verdadero no puede ser entendido sino es por referencia al concepto de ente⁶⁹. Porque lo primero que capta el entendimiento y el concepto en que resuelve todas sus concepciones es el ente:

Lo primero que cae en la concepción es el ente. Porque cada uno es cognoscible en la medida que es en acto, como se dice el libro IX de la *Metafísica*. Por eso, el ente es el objeto propio del intelecto y es el primer inteligible, igual como el sonido es el primer audible⁷⁰.

Sin embargo, el concepto de verdadero añade al de ente su referencia al conocimiento, pues verdadero es el mismo ente en cuanto conocido. De este modo el ente se llama verdadero por su comparación al intelecto⁷¹. Pero la naturaleza de esta comparación al intelecto es accidental, pues la entidad de la cosa y su verdad no dependen del hecho que el intelecto humano las considere⁷². Enseña el Aquinate que las cosas no dependen en su entidad y ser del intelecto humano, por ello, si las cosas naturales no fueran conocidas por ningún intelecto humano éstas seguirían existiendo, pero no ocurre lo mismo en su comparación con el intelecto divino, pues si el intelecto divino cesará en su acción las cosas cesarían en su ser⁷³. Pues la verdad y entidad de las cosas consisten esencialmente en su relación con el intelecto divino⁷⁴.

Por eso, dice Tomás de Aquino, comparando el bien con la verdad, que como la bondad dice razón por la cual la esencia se ordena al apetito, así la verdad dice razón por la cual la esencia se ordena al intelecto. De tal modo que como ningún ser es apetecido si se le quita la razón de bien, así también de ningún modo el ser es entendido si se le quita la razón de verdadero⁷⁵.

A este respecto, conviene recordar que cuando clasifica los trascendentales, el bien y la verdad los define por su referencia a las facultades de entender y querer⁷⁷. La verdad es así una relación entre dos términos: el intelecto y el ser de la cosa. Ambos términos son necesarios para el establecimiento

de la verdad, pero en sentidos diferentes. Tomás de Aquino afirma de la verdad que es una "adecuación", y una adecuación es, o incluye una cierta conmensuración⁷⁸. Cuando Tomás de Aquino ha dicho que las cosas miden nuestro intelecto, está diciendo que la verdad del intelecto presupone una medida para poder establecer la relación entre la cosa y el intelecto. El ser de la cosa es la medida de la verdad del intelecto porque es el ser quien causa la verdad del intelecto. Pero, ¿cómo ha de entenderse esta medida de tal manera que el conocimiento llegue a ser efecto de la verdad de las cosas? Aertsen interpreta esta medida o conmensuración en términos de fundamentación. "La entidad de una cosa es la «fundamentación» de la verdad, el conocimiento es el «efecto» de la verdad. La res, por tanto, es aquello que mide"⁷⁹. La cosa es la causa de la verdad que está en el intelecto porque proporciona el fundamento o la materia para que el intelecto elabore el concepto de lo verdadero. Por ello, si queremos conservar el término de causa para designar la influencia de las cosas sobre el intelecto, ésta debería ser la de causa ejemplar, pues es a ejemplo de lo que hay en las cosas, que se forma el concepto de la verdad que está en el intelecto. "La causa debe entenderse aquí como «medida» y «fundamentación». Tiene las características de la «causa ejemplar»"⁸⁰.

Ahora bien, cuando Tomás de Aquino habla de la verdad de las cosas parece afirmar que éstas actúan sobre el intelecto. "El intelecto especulativo, que recibe de las cosas, es de algún modo movido por las cosas mismas, y así las cosas lo mensuran. A partir de lo cual es patente que las cosas naturales, de las cuales nuestro intelecto recibe la ciencia, mensuran nuestro intelecto"⁸¹. Las cosas naturales miden, mensuran nuestro intelecto y al parecer esta mensura o medida sería una acción eficiente de las cosas sobre nuestro intelecto. Por lo demás, esta afirmación parece estar en concordancia con la realidad del intelecto humano, que es un intelecto finito y por lo mismo es receptivo de las especies inteligibles. De igual modo, afirma Tomás de Aquino, que las cosas imprimen sus semejanzas sobre nuestro intelecto, de tal modo que nuestra ciencia es una cierta impronta o huella de las cosas en nosotros. El mismo Aquinate lo parece confirmar cuando dice: "Aquella

69. "Verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas". S. Th. I, q. 16, a. 3, ad 3.

70. "Primo autem in conceptionem intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaph. Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audible". S. Th. I, q. 5, a. 2. En un sentido el ser no puede ser entendido sin lo verdadero ni tampoco puede ser entendido sin que sea inteligible, y de este modo, el ser y lo verdadero se entienden el uno suponiendo al otro, ya que el ser no puede ser entendido sin lo verdadero. Pero en otro sentido se dice que el ser puede ser entendido sin lo verdadero, pero no lo verdadero sin el ser. "Quia verum non est in ratione entis, sed ens in ratione veri; sicut potest aliquis intelligere ens, et tamen non intelligit aliquid de ratione intelligibilitatis; sed nunquam potest intelligi intelligibile, secundum hanc rationem, nisi intelligatur ens". Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 2. Cf. De Veritate q. 1, a. 1

71. Cf. S. Th. I, q. 16, a. 3.

72. Cf. S. Th. I, q. 16, a. 1. "Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens". Cf. S. Th. I, q. 17, a. 1.

73. Cf. De Veritate q. 1, a. 2.

74. Cf. S. Th. I, q. 16, a. 1, ad 2.

75. "Ad secundum dicendum, quod sicut bonitas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad appetitum, ita veritas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad intellectum. Unde sicut nullum esse appetitur amota ratione boni, ita nullum esse intelligitur amota ratione veri". Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 ad 2.

76. "Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc, quod verum et ens differunt ratione". S. Th. I, q. 16, a. 3, ad 1.

77. Cf. De Veritate q. 1, a. 1

78. "Veritas adaequationem quandam et commensurationem importet". De Veritate q. 1, a. 5.

79. AERTSEN 2003, p. 250.

80. *Ibid.*, p. 251.

81. "Sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus et ita res mensurant ipsum... Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientia accipit, mensurant intellectum nostrum". De Veritate q. 1, a. 2.

afirmación de Algazel debe ser entendida de nuestra ciencia, que se adquiere porque las cosas imprimen sus semejanzas en nuestras almas”⁸².

Según lo que hemos dicho está claro que Tomás de Aquino sostiene que el conocimiento y verdad presente en el intelecto humano es efecto de la influencia de las cosas sobre él⁸³. Pero ¿cómo ha de ser entendida esta acción de las cosas?, ¿es una acción del intelecto sobre las cosas?, ¿Se trata de una causalidad eficiente del ser de las cosas sobre el intelecto?. Y sí es así, ¿cómo lo corporal y material puede ejercer un influjo sobre lo incorporeal e inmaterial?. Y si se da tal influjo, ¿hay alguna coincidencia entre la cosa material y el alma que recibe tal influjo?. ¿Cómo escapar al error del *cosismo*? Ya que ¿entender el conocimiento como una influencia del objeto exterior sobre la facultad intelectual convierte al conocimiento en una mera receptividad? ¿Cómo entender esta influencia sin anular la actividad del intelecto que forma el conocimiento y dice lo verdadero? Intentaremos dar respuesta a esta interrogante acudiendo a los mismos textos de Tomás de Aquino al respecto.

5. LA VERDAD, OBRA DEL INTELECTO

Tomás de Aquino define la verdad como la adecuación de la cosa y el intelecto: *veritas est adaequatio rei et intellectus*⁸⁴. Además de afirmar que la verdad tiene un carácter relacional⁸⁵ hay que recordar que Tomás afirma explícitamente que la verdad del conocimiento “se completa” mediante la acción del intelecto. En un texto de la *Suma contra Gentiles* nos explica el alcance de esta definición de la verdad.

Como la verdad del intelecto consista en la adecuación del intelecto y la cosa según que el intelecto dice ser lo que es o no ser lo que no es; a la verdad en el entendimiento pertenece lo que el intelecto dice, no a la operación por la cual lo dice. Pues para la verdad del intelecto no se exige que el mismo inteligir se adecue a la cosa puesto que cuando la cosa es material el inteligir es inmaterial. Pero aquello que el intelecto entendiendo dice y conoce es necesario que sea adecuado a la cosa de tal manera que sea así en la realidad como el intelecto lo dice⁸⁶.

Esta adecuación se da propiamente en el acto de juzgar, aunque también análoga y proporcionalmente, también en el acto de la simple aprehensión. “Pues como la razón de verdad se completa en la acción del intelecto y se funda en el mismo ser de la cosa; de igual modo, el juicio de la verdad sigue el juicio del ser de la cosa y del entendimiento”⁸⁷. La *ratio veritatis* es obra del intelecto en cuanto que esta facultad dice de lo que es que es mediante el juicio sobre el ser de la cosa que posee una existencia independiente de dicha actividad intelectual. Para que la verdad aparezca en la acción del intelecto deben estar presentes los dos términos relativos, el intelecto y la realidad. En esta relación el intelecto posee inmaterialmente aquello que es distinto, a saber la realidad extramental, pero de un modo inmaterial. La noción de adecuación exige que el intelecto reciba lo extraño a sí vuelto idéntico por la acción del intelecto que desmaterializa lo material. En el acto de juzgar, el intelecto dice la verdad de las cosas según que ellas son o no son, y en el mismo acto se adecua a lo que es distinto a sí⁸⁸. En el acto de conocer se identifican la realidad conocida y el acto de conocer en cuanto que existen en el sujeto inteligente en acto. En esta coactualidad cognoscitiva el intelecto dice lo que es verdadero en cuanto existente en su ser inteligible. Ahora bien, este juicio sobre la realidad se identifica con el acto de reflexión. Pues el juicio se ordena al ser de las cosas, a decir lo que las cosas son. En cambio, “la reflexión es aquella operación por la que una sustancia o facultad intelectual vuelve sobre su propia esencia u operatividad. El juicio tiene por objeto al propio sujeto”⁸⁹. Al reflexionar sobre su acto el entendimiento no sólo vuelve sobre su propio acto de conocer sino que conoce aquella proporción a la cosa en lo que consiste la adecuación. Cuando el Aquinate se pregunta si en el sentido hay verdad establece una distinción capital para comprender esta adecuación. Afirma que lo conocido está en el cognoscente en cuanto que éste reflexiona sobre su acto, pero no sólo en cuanto que conoce su acto, sino que en cuanto que conoce la proporción a la realidad, proporción que no puede conocer el sentido, sino sólo el intelecto. Pero al conocimiento de esta proporción le precede el conocimiento de la naturaleza del mismo acto, el que a su vez supone el conocimiento del principio activo, que es el mismo intelecto, a cuya naturaleza le compete adecuarse a las cosas. Y por ello, «conoce la verdad» el intelecto que reflexiona sobre sí mismo⁹⁰. Por ello, es en

82. “*Verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quae in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras*”. *De Veritate* q. 2, a. 1, ad 6.

83. “*Veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui*”. S. Th. I, q. 16, a. 5.

84. Cf. S. Th. I, q. 16, a. 1. Sigo en esto las sugerencias de GONZALEZ-AYESTA, Cruz, 2006, p. 128-135.

85. Cf. *De Veritate* q. 21, a. 3.

86. “*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 illud dicit. 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*”. SCG I, 59.

87. “*Cum enim ratio veritatis in actione compleatur intellectus, et fundamentum habeat ipsum esse rei; iudicium de veritate sequitur iudicium de esse rei et de intellectu*”. I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 3.

88. “*Quod quamvis formatio quiditatis sit prima operatio intellectus, tamen per ea non habet intellectus aliquid proprius quod possit rei adaequare; et ideo non est ibi proprie veritas*”. *De Veritate* q. 1, a. 3, ad 1.

89. SEGURA 1988, p. 161.

90. “*Dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est 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 super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quae quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest, nisi natura principii activi cognoscatur, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius. Cuius ratio est, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt*

el juicio, segunda operación del intelecto, donde hay propiamente verdad, pues en ella podemos conocer esta proporción a las cosas, en cuyo juicio se descubre la presencia de la forma de la cosa y se capta la adecuación a lo real, distinto de la entidad del intelecto. Pero no estamos en presencia de actos de un proceso reflexivo sucesivo, sino que se captan los diversos momentos como formalidades o dimensiones de un único y mismo acto⁹¹. Y como es un solo acto, la reflexión no puede sino consistir en

“un retorno al centro del que emana el acto de intelección objetiva. Al pensar el hombre se percibe como pensante y existente. Esta percepción, por el entendimiento, de la propia mente en acto de pensar acompaña, *exercite*, a todo acto intelectual. En el acto mismo entiendo lo inteligible y entiendo que yo entiendo”⁹².

Por ello, el conocimiento de esta proporción a la realidad que comparece en el juicio no se trata sólo de “un retorno al mismo acto de conocer”⁹³, sino al centro mismo del ejercicio de todo acto intelectual.

Después de estas aclaraciones estamos en condiciones de entender adecuadamente que las cosas no causan activamente la verdad del intelecto en el sentido de colocar lo activo por parte de las cosas, sino que la verdad se constituye propiamente por el acto intelectual, que emana del centro activo que es el intelecto. Sin la referencia a un intelecto creado las cosas continúan siendo verdaderas, sin embargo, la cosa natural con existencia extramental se constituye en objeto de conocimiento por la acción del intelecto. Sin la acción del intelecto las cosas no son objeto del entendimiento. Por ello, Tomás de Aquino escribió que si bien es cierto que el “conocimiento intelectual se origina en los entes sensibles, sin embargo, es el alma misma la que forma en sí las semejanzas de las cosas”⁹⁴. Por ello, comentando las palabras de Tomás de Aquino cuando habla del concepto de verdad según “que es aquello a lo que tiende el intelecto”⁹⁵, afirma Canals Vidal que esta definición no se refiere a lo

“que tiende el entendimiento en su potencialidad y subjetividad”, sino que más bien “se habla de aquello a que «tiende» el *entender*

en acto, es decir, el «acto» que es el *entender mismo*... De aquí que el término verdadero, en aquel sentido primario, significa aquello a que tiende el entendimiento en cuanto que el entender es según su propia naturaleza «manifestativo y declarativo del ser»”⁹⁷

De este modo, se entiende que lo verdadero en su sentido primario, es lo que está en el intelecto y es lo formado por el intelecto mismo en su actividad manifestativa: lo verdadero significa lo manifestado y declarativo de lo que son las cosas según su ser. Pues no se puede entender lo que es verdadero sino es por su referencia al intelecto, que es acto, que manifiesta intencionalmente lo que es con existencia extramental.

“La verdad objetiva de lo inteligible, expresada y concebida, consiste en su relación de semejanza manifestativa de la cosa entendida, pero si, según esta comparación, no dice razón de algo inherente al cognoscente, sino de relativo a lo conocido, y parecería así exigir una universalidad ajenas a la contingencia individual subjetiva que tiene en la existencia real toda actividad pensante humana; sin embargo, aquella relación se funda en la acción del cognoscente y se sigue de ella: «la relación del conocimiento a lo cognoscible se sigue de la acción del cognoscente»”⁹⁸.

La verdad del intelecto es causada por la misma operación del intelecto y no por la acción eficiente de las cosas y hay verdad en el intelecto en cuanto que éste se conforma a la cosa conocida, conformidad que es conocida como obra del intelecto en acto⁹⁹, en cuanto subsistente espiritual. El intelecto conoce qué es lo verdadero cuando conoce «la conformidad» con la cosa conocida inteligiblemente en el acto del juicio y no al captar la esencia de las cosas de un modo simple. Es decir, cuando juzga la realidad es tal como lo es en la forma que él aprehende. Es en este momento cuando “conoce y dice lo que es verdadero”¹⁰⁰.

aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam: cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum corporale medium cadat inter potentiam sensitivam et se ipsam. Sed potentiae insensibiles nullo modo redeunt super se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere”. De Veritate q. 1, a. 9. Cf. S. Th. I, q. 16, a. 2. In Periherm., l. 3, n. 9. In I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, ad 7.

91. Cf. SEGURA 1988, p. 86-87.

92. CANALS VIDAL 1987, p. 117.

93. COLLADO 2003, p. 44.

94. Cf. De Veritate q. 1, a. 2.

95. “Et secundum hoc, verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format”. De Veritate q. 10, a. 6.

96. “Sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus”. S. Th. I, q. 16, a. 1.

97. CANALS VIDAL 1981, p. 195.

98. CANALS VIDAL 1987, p. 644-645.

99. “Ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae”. S. Th. I, q. 16, a. 1.

100. “Tunc primo cognoscit et dicit verum”. S. Th. I, q. 16, a. 2.

6. CONCLUSIÓN

Que el conocimiento humano tiene su origen en la experiencia sensorial está en correspondencia con la unidad substancial del hombre, compuesto de cuerpo y alma. El hombre, en virtud de su estructura hilemórfica necesita para conocer recurrir a las imágenes que le presentan sus sentidos, que previamente han sido inmutados por los objetos sensibles exteriores. El modo de conocer connatural a la estructura hilemórfica del ser humano es considerando las imágenes sensibles¹⁰¹. De este modo, Tomás de Aquino, excluye en el intelecto humano la existencia de representaciones o concepciones anteriores a la experiencia sensible. Ya que es el hombre mismo con su actividad, quien se provee de los materiales para poder elaborar el concepto intencional de las cosas. El intelecto mediante su acto dice y manifiesta lo que las cosas son según su ser. El conocimiento es ser que manifiesta lo que es.

Tomás de Aquino afirma la existencia del mundo exterior al hombre mismo, que es apto para ser aprehendido en virtud de la actualidad de su ser entitativo. El intelecto está orientado a su objeto propio que es el conocimiento de las esencias existentes en la materialidad de los seres individuales, que son los únicos existentes reales. Ahora bien, el intelecto, está orientado a conocer el ente y lo verdadero, pero el ente y lo verdadero que existe bajo las condiciones materiales¹⁰², y es a partir de lo que existe materialmente, que se obtiene la esencia inteligible, ya que tanto más inteligible y universal es algo mientras más separado de la materia esté¹⁰³. De ahí la necesidad de afirmar la actividad del intelecto que haga inteligibles en acto, aquello que sólo es inteligible en potencia. Sin la actividad del intelecto las cosas seguirían siendo en la materialidad de sus naturalezas y no serían conocidas en acto, pues el conocimiento consiste en la unidad e identidad de lo conocido con el intelecto, donde existen inmaterialmente.

Así como el conocimiento se origina en la experiencia, proporcionando la materia para conocer, de igual modo el ser de las cosas es la causa de la verdad del intelecto. Las cosas son verdaderas en cuanto que son. En cambio, lo verdadero reside principalmente en el intelecto, pues es fruto de la misma actividad intelectual en cuanto que aprehende lo real¹⁰⁴. Y en virtud de su actualidad son aptas para formar de ellas una estimación verdadera. Por ello, que Tomás de Aquino refiriéndose a la definición de verdad que ha dado San Agustín, esto es, que “lo verdadero es lo que es”, dice que esta definición expresa un aspecto del problema: aquel que se refiere sólo a la verdad de las cosas y que en ella se excluiría la referencia al intelecto en la definición de verdad.

“Aquella definición que Agustín de lo verdadero es según lo que tiene fundamento en la realidad, y no según aquello por lo cual la razón de verdadero se completa en la adecuación de la cosa y el intelecto. O hay que decir que cuando se dice: verdadero es aque-

llo que es, la expresión no se toma según que significa el acto de ser, sino que es lo conocido por el intelecto componente en cuanto que la afirmación de la proposición significa lo siguiente: verdadero es aquello que es, es decir, como cuando se dice de algo que es, y así de lo mismo tratan la definición de Agustín y la definición del Filósofo antes citada”¹⁰⁵.

La verdad de las cosas es el fundamento o la medida para que el intelecto elabore el concepto inteligible de lo verdadero. La verdad está en el intelecto en cuanto que expresa intencionalmente lo que es según ser. Pues lo verdadero significa primeramente lo que está en el intelecto como manifestativo y declarativo de lo que es según su ser entitativo.

101. Cf. *S. Th.* II-II, q. 180, a. 5, ad 2.

102. “*Quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit*”. *S. Th.* q. 87, a. 3, ad 1.

103. Cf. *De Veritate* q. 2, a. 2, ad 4.

104. “*Quod id quod est in rebus, est veritas rei: sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas*”. *S. Th.* I, q. 17, a. 4, ad 1. “*Necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem derivetur*”. *S. Th.* I, q. 16, a. 1.

105. “*Ad primum ergo dicendum, quod diffinitio illa Augustini datur de veritate secundum quod habet fundamentum in re, et non secundum id quod ratio veri completur in adaequatione rei ad intellectum. Vel dicendum, quod cum dicitur, verum est id quod est, li est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi, sed secundum quod est nota intellectus componentis, prout scilicet affirmationem propositionis significat, ut sit sensus: verum est id quod est, id est cum dicitur esse de aliquo quod est, ut sic in idem redeat diffinitio Augustini cum diffinitione philosophi supra inducta*”. *De Veritate* q. 1, a. 1, ad 1. Cf. *S. Th.* I, q. 16, a. 1, ad 1.

- AERSENT A. Jan. *La filosofía medieval y los trascendentales*, Eunsa, Pamplona, 2003.
- CANALS VIDAL Francisco. *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987.
- — *Cuestiones de fundamentación*, Publicacions i edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1981.
- — *La palabra del hombre en la vida humana*, Espiritu LIX (2010), n. 140, 541-555.
- COLLADO Santiago. *El juicio veritativo en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2003.
- CONTAT Alain. *La relation de vérité selon Saint Thomas d'Aquin*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1996.
- DESCARTES René. *Discours de la methode*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1992. Introduction
- FERRARO Cristián. *Ser y conocer en la doctrina tomasiana de la sensación. La duplex inmutatio y el problema de la spiritualis intentio en De Pot., q. 5, a. 8*, Espiritu LXIV, 2015, n. 149, 25-54
- GALEAZZI Umberto. *Cognoscenza e verità. La posizione di Tommaso d'Aquino nell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Espiritu LXIV, 2015, n. 149, 55-69.
- GONZALEZ-AYESTA Cruz. *La verdad como bien*, Eunsa, Pamplona, 2006.
- GUIU Ignacio. *Ser y obrar*, PPU, Barcelona, 1991.
- MAS DIEGO. *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades*, Eunsa, Pamplona, 2003. Introducción y traducción de Jordán Gallego Salvadores.
- MAURI Margarita. *La aprehensión del singular en el proceso de conocimiento moral*, Espiritu LXIV, n. 149, 121-132
- MILLÁN PUELLES Antonio. *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1968.
- *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984.
- MOYA Patricia. *El conocimiento: nuestro acceso al mundo*, Editorial Universitaria, Santiago, 2013.
- RÁBADE ROMEO Sergio. *Verdad, conocimiento y ser*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos-Sala y Grijalbo Ltda, Madrid-Santiago de Chile, 1956.
- SANGUINETI Juan José. *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Palabra, colección Albatros, Madrid, 2005.
- — *Filosofía de la mente*, Palabra, colección Albatros, Madrid, 2005.
- SEGURA Carmen. *Verdad, juicio y reflexión según Tomás de Aquino*, Anuario Filosófico, XXI, n. 1, 1988, 159-171.
- VIGO Alejandro. *Verdad, lógos y praxis. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad*, en GARCÍA MÁRQUEZ Alfonso-GARCÍA HUIDOBRO Joaquín (editores), *Razón y praxis*, Edeval, Valparaíso, 1994, pp. 137-167.
- — *El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática*, en *Estudios Aristotélicos*, Eunsa, Pamplona, 2011, segunda edición, pp 107-154.